

UNIVERSITÀ DI PISA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
DOTTORATO IN DISCIPLINE FILOSOFICHE

in cotutela con

Université de Paris VIII (Vincennes Saint-Denis)
U.F.R. Arts, Philosophie, Esthétique
Département Philosophie
Ecole Doctorale Pratiques et Théories du Sens
Doctorat en Philosophie

Candidato : *Dott. Orazio Irrera*

Titolo della Tesi :

**Potere e narrazione storica negli studi postcoloniali.
Su Edward Said**

Relatori :

Prof. Alfonso M. Iacono
(Università di Pisa)

Prof.ssa Rada Ivekovic
(Université Paris VIII)

Indice

Introduzione	p. 3
Capitolo I : <i>Beginnings</i> : la volontà e la storia	p. 24
1. 1. Iniziando con Vico	p. 28
1. 2. La carriera e la pratica della scrittura	p. 53
Capitolo II : Michel Foucault: il discorso, il potere, l'intellettuale	p. 82
2. 1. Il discorso	p. 82
2. 2. Il potere	p. 94
2. 3. 1. L'intellettuale secolare	p. 106
2. 3. 2. L'intellettuale specifico	p. 120
Capitolo III: Riconsiderando <i>Orientalismo</i> : storia, narrazione, carriera	p. 134
3. 1. Visione orientalista e narrazione storica	p. 134
3. 2. Dalle opposizioni tecnoetiche alle carriere orientaliste	p. 146
3. 3. La carriera come “inventario di tracce”	p. 221
Capitolo IV: La narrazione storica tra resistenza e umanesimo	p. 240
4. 1. Narrazioni contrappuntistiche dell'imperialismo	p. 240
4. 2. Liberazione, viaggio all'interno, <i>Writing Back</i>	p. 266
4. 3. La dimensione <i>pratica</i> dell'umanesimo	p. 288
Bibliografia	p. 307
Lista delle abbreviazioni	p. 333

Introduzione

Il verbo *narrare* costituisce la forma contratta del più antico verbo latino *gnarigàre*, composto da una radice *gnâ-* che indica il *conoscere* e il *render noto*, che risale a sua volta al sanscrito *gnânam*, ovvero cognizione (la *g* cade come nel latino *nòscere=gnòscere*) e dal verbo *igàre*, da cui il latino *àgere*, equivalente all'italiano *fare*, da cui deriva *azione*. Sin dal suo etimo la parola narrazione fa riferimento ad un “fare conoscere raccontando” tenendo assieme due concetti così diversi tra loro come conoscere e agire. In relazione alla storia come oggetto del conoscere, dunque come conoscenza dei fatti accaduti, la narrazione si sviluppò innanzitutto a partire da Erodoto come racconto dell'*istor*, del testimone, di colui che dice di sapere quello che è successo perché lo ha visto e perché è stato testimone oculare dell'evento che descrive. Ma la centralità della testimonianza visiva viene messa in discussione già da Tucidide, che non racconta fatti di cui è stato testimone, ma si pone in quanto storico l'obiettivo di ricercare la verità di ciò che è accaduto attraverso un'*inchiesta* nel senso giuridico del termine.

Lo storico così diventa un operatore di verità che pur non avendo a disposizione dei dati di fatto, delle testimonianze dirette, deve comunque cercare produrre e ricostruire quei nessi che fanno apparire (*phainetai*) ciò che è passato¹. Egli si situa dunque all'incrocio tra visibile e invisibile. L'occhio di Tucidide convoglia la luce del suo sapere verso l'oscurità del passato per chiarirlo², contribuendo così a costruire un modello di intelligibilità che durerà tanto quanto il sapere resterà principalmente una questione di percezione o di vista³. È nella dialettica che si stabilisce tra l'invisibile e il visibile che si giustificano il metodo e l'oggetto dello storico. Infatti, se il visibile non trova la sua ragion d'essere nella sua esistenza, questa deve essere cercata altrove, nel dominio dell'invisibile. L'evento in sé non ha alcun senso. Di conseguenza, una storia evenemenziale dovrebbe limitarsi a una cronaca puntuale senza avanzare alcun principio esplicativo. L'evento non acquisisce senso se non è iscritto, esplicitamente o implicitamente, in una serie.

Se già a livello etimologico il nesso tra conoscenza (con tutta la sua particolare impalcatura teorica) e storia sembra saldarsi con la dimensione pratica e politica della ricostruzione da parte dello storico, a livello di storia del pensiero filosofico è con Hegel che probabilmente si raggiunge la piena consapevolezza di questa doppia implicazione. Egli si pose infatti il problema di includere sotto il termine “storia” tanto la *historia rerum gestarum* quanto le *res gestae*, dunque si trattava di comprendere ciò che è *accaduto* non meno della *narrazione* di ciò che è

¹ F. Hartog, *L'oeil de Thucydide et l'histoire "véritable"*, in *Poétique*, vol. 49, février 1982, p. 24.

² F. Hartog, *L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire*, in *Communications*, vol. 43, 1986.

³ K. Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1988, p. 20, trad. it., *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992.

accaduto⁴. Ma oltre a scorgere la compresenza del dato oggettivo e dell'azione soggettiva della spiegazione – come ha notato Hayden White – Hegel aggiunge anche che

«un modo di essere specificamente storico è legato a un modo specificatamente narrativo da un “principio vitale interno condiviso”. Questo principio, secondo lui, non era altro che la politica, che costituiva tanto la condizione preliminare di quella specie preliminare del passato che informava la conoscenza storica, quanto la base pragmatica per la produzione e la conservazione di quella specie di testimonianze che rendevano possibile la conoscenza storica ... per Hegel il contenuto (o referente) del discorso specificamente storico non era la *storia* reale di ciò che era accaduto, ma la relazione peculiare tra un presente pubblico e un passato, resa possibile da uno stato dotato di una costituzione»⁵.

Sebbene non si possa ridurre il problema della storia e della narrazione della storia esclusivamente ad una questione di ideologia, è stata ravvisata nella riflessione contemporanea sulla storiografia la necessità di interrogarsi sulle strategie retoriche, metaforiche e ideologiche sottese alla scrittura della storia.

La narrazione spiega normalmente perché certi eventi sono accaduti, ma tali spiegazioni sono rivestite o – con un termine più deciso – “in-tramate” dalle assunzioni degli storici riguardo alle forze che influenzano la natura del nesso causale⁶. Queste possono includere sia elementi individuali che collettivi come razza, genere, classe, cultura, geografia, appartenenze locali, interessi politici e così tanti altri. Tuttavia, mentre gli enunciati singoli possono essere ritenuti veri o falsi (anche se già a questo livello la questione dello statuto della verità sarebbe accuratamente da specificare), la narrazione come raccolta di essi è senz'altro qualcosa di più che non la loro somma⁷.

Il vasto dibattito sulla storiografia dopo la pubblicazione di *Metahistory* di White nel 1973 mise assieme un variegato insieme di studiosi e di posizioni in qualche modo convergenti ma niente affatto sovrapponibili, particolarmente negli Stati Uniti, dove la *Linguistic Turn* si saldava al cosiddetto post-strutturalismo francese che già dalla fine degli anni '60 cominciava a penetrare oltre oceano, sospinto soprattutto dalla critica nietzschiana della rappresentazione⁸. I nomi di Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Jacques Lacan, René Girard,

⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M., 1970 ; trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1947, pp. 83-84.

⁵ H. White, *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory*, in *History and Theory*, vol. 23, n° 1 (Feb., 1984), pp. 1-33, ora in Id. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987; trad. it. *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in P. Rossi (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, il Saggiatore, Milano 1983, p. 38. Si veda anche la parte dedicata a Hegel in *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973; trad. it. *Retorica e storia*, Guida, Napoli 1978, vol. 1, pp. 109-177.

⁶ Il riferimento è al termine *employment* usato spesso da Hayden White sulla scorta degli studi di Northrop Frye.

⁷ A. Munslow, *Deconstructing history*, Routledge, London 1997, p. 10.

⁸ F. Cusset, *French Theory*, La Découverte, Paris 2003. Più specificamente sul rapporto tra storiografia e poststrutturalismo negli Stati Uniti tra la vasta bibliografia si segnalano P. DeBolla, *Disfiguring History in Diacritics*, vol. 16, n° 4 (Winter 1986), pp. 48-58; D. Attridge, G. Bennington, R. Young (a cura di), *Post-structuralism and the question of history*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne 1987; W. Thompson, *Postmodernism and History*, Palgrave Macmillan, New York 2004;

Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Julia Kristeva e tanti altri cominciavano a circolare a fianco di quelli di Hayden White, Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Fredric Jameson ed Edward Said⁹.

Come è noto non mancarono le reazioni degli storici che videro, giustamente, in pericolo la consistenza della loro disciplina. Affermando che le narrazioni storiche procedevano da fatti convalidati empiricamente, ma che necessariamente richiedevano dei modelli esplicativi e delle strategie concettuali che erano imperniate sull'attività dell'immaginazione – che prefigurava così preliminarmente il campo storico affinché gli eventi fossero collocati in un racconto coerente – si metteva in discussione il tradizionale paradigma della ricerca storica. Le conseguenze di questo discorso, che eliminava così radicalmente tanto le pretese di scientificità della storiografia quanto la certezza di potere rappresentare gli eventi per come sono “realmente” accaduti, erano che il passato appariva essere sempre più una costruzione culturale e l'*adaequatio* tra fatti e rappresentazioni veniva meno facendo vacillare i tradizionali criteri per distinguere il vero dal falso, finendo così per dissolvere lo statuto conoscitivo della storia. La verità storica andava quindi in crisi a discapito degli approcci testuali e del modello di finzione.

Non è qui il caso di passare in rassegna le diverse argomentazioni degli storici su una questione che ancora oggi non può definirsi in nessun modo archiviata. Si può solo tentare di tratteggiare a grandi linee almeno due ordini di obiezioni da parte degli storici o degli studiosi di altri settori disciplinari avversi alla svolta testualista. Da un lato ci sono le critiche di tipo teorico che accusano di eccessivo formalismo questa concezione della storiografia che minimizza così tanto il significato contenutistico del lavoro dello storico. Da tale punto di vista questi studiosi riconoscono che, data la natura del tempo, la narrazione è la sola rappresentazione realistica che si può avere del passato. Ma pur ammettendo questo, il fatto che la realtà storica non sia accessibile in altro modo se non attraverso la mediazione del linguaggio non vuol dire *ipso facto* che l'opera dello storico possa ridursi solo allo studio del linguaggio¹⁰.

Dall'altro lato ci sono delle critiche di carattere contenutistico secondo cui il vero valore del lavoro dello storico risiede in una dura ricerca d'archivio, nell'accertare accuratamente ogni tipo di falsificazione o di contraffazione del documento o della testimonianza in modo da operare in accordo alla nozione di verità. Tale verità non sarebbe così inventata dallo storico che invece la troverebbe già esistente in una cornice di assunzioni, conoscenze e questioni collettivamente

⁹ Sebbene Said sia il più giovane tra tutti gli studiosi citati, già nel 1975 con la pubblicazione di *Beginnings*, la sua prima opera significativa, pur non avendo ancora la notorietà che gli procurerà la pubblicazione di *Orientalismo*, diventa già un personaggio di rilievo all'interno del vasto schieramento a cui si è fatto riferimento, tanto che proprio *Beginnings* meriterà una recensione dello stesso Hayden White su una rivista guida della “vague” poststrutturalista come *Diacritics*.

¹⁰ Per tali posizioni si vedano W. Thompson, *Postmodernism and History*, op. cit., p. 130; D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1986, pp. 94-95; M. Bentley, *Companion to Historiography*, Routledge, London 1997, p. 855; G. Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?*, Hachette, Paris 1998, pp. 124-125.

condivise. Lo storico avrebbe così il compito di assemblare delle evidenze in maniera intelligibile e cercare infine di stabilire l'interpretazione più convincente. Sarebbero in questo modo “riportati alla vita”, i tempi, le condizioni e la mentalità che costituiscono di volta in volta gli oggetti dell'indagine storica¹¹.

Esattamente in antitesi a queste conclusioni sono le considerazioni che vedono in questa svolta «discorsiva» (intesa nel senso foucaultiano del termine), il merito di aver finalmente restituito la storia al suo dominio, quello di una pratica culturale strettamente connessa con l'esercizio del potere, rendendo evidenti le implicazioni politico-ideologiche nascoste sotto la presunta trasparenza del medium linguistico e formale adottato dagli storici¹².

Una delle critiche più radicali è quella mossa da Carlo Ginzburg riguardo all'eliminazione della ricerca della verità come obiettivo principale dello storico. La questione è della massima rilevanza teorica proprio per i suoi risvolti morali e politici. Infatti il tipo di relativismo che così verrebbe ad introdursi nella pratica storiografica potrebbe autorizzare qualunque forma di revisionismo. Se le relazioni tra eventi storici esistessero *soltanto* nella testa dello storico non si darebbero connessioni “reali” tra i differenti eventi che sono accaduti nel passato. Questo significherebbe che, vista l'assenza di connessioni “reali”, di “dati” effettivi che non siano “trovati” dallo storico, si potrebbe addirittura sostenere che non vi è alcuna connessione “reale” tra la presa del potere di Hitler nel 1933 e l'Olocausto del 1941-45¹³.

Su questa scia, recentemente, nel forum predisposto dalla rivista *History and Theory*, lo storico dei genocidi A. Dirk Moses ha fortemente criticato il modello storiografico di White in relazione all'«uso pubblico della storia», sostenendo che quella forma di agnosticismo intellettuale che è l'“ironia”, intesa come la percezione dell'impossibilità di scegliere, secondo basi teoriche adeguate, tra differenti modi di guardare la storia, può essere usata per fornire argomenti teorici che giustificano la strumentalizzazione della memoria storica da parte delle élite nazionaliste nelle battaglie contro i loro oppositori¹⁴. Seguendo questa linea, dopo una dettagliata analisi dello

¹¹ G.G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, University Press of New England, Hanover (NH) USA 1997, p. 140; si veda anche il dibattito tra lo stesso Iggers e Hayden White sulla rivista *Rethinking History*: G.G. Iggers, *Historiography between Scholarship and Poetry: Reflections on Hayden White's Approach to Historiography* e H. White, *An Old Question Raised Again: Is Historiography Art or Science (Response to Iggers)*, entrambe in *Rethinking History*, vol. 4, n° 3 (2000), pp. 373-390 e 391-406; M. Fulbrook, *Historical Theory*, Routledge, London 2002, p. 67.

¹² Lo stesso Hayden White ha molto di recente ribadito di concepire il passato come «prodotto della discorsività», impiegando la nozione di discorso, proprio nei termini foucaultiani, non solo in opposizione a quella di scienza ma anche a quello più linguistico di retorica, al fine di comprendere la pratica storiografica. Si veda l'intervista rilasciata a G. Battiston per *il manifesto*, 5 nov. 2006.

¹³ C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000; Id., “Just One Witness” in S. Friedländer (a cura di) *Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 82-96; trad. it., *Unus testis. Lo sterminio degli Ebrei e il principio di realtà*, in *Quaderni storici*, 80 (1992), pp. 529-548.

¹⁴ A. Dirk Moses, *Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History*, in *History and Theory*, vol. 44 (2005), pp. 311-332; nonché, nel medesimo numero, la risposta dello stesso H. White, *The Public Relevance of Historical Studies*:

sviluppo degli assunti metateorici di White, Dirk Moses, ribalta le questioni di ordine teorico in interrogativi e critiche di carattere etico e politico. Secondo lui, dal punto di vista della consistenza e della coerenza teorica delle sue affermazioni, Hayden White ha già anticipato le principali obiezioni che potevano nascere dalla sua visione della storiografia e ha organizzato di conseguenza l'assetto epistemologico della suo discorso. Per Dirk Moses la maggior parte degli storici non avrebbe compreso che l'unico modo di rispondere alle critiche di Hayden White è quello di porre lo stesso interrogativo che egli pone agli storici, ovvero «qual è l'utilità degli storici per la vita?»

Prendendo le mosse da questo interrogativo nietzschiano, su cui peraltro Dirk Moses ricostruisce lo sviluppo e la maturazione delle tesi di White, egli individua le linee guida della sua opera: da un lato l'idea che la costruzione del passato è sempre fatta nel presente per degli interessi del presente e orientata in vista del futuro, motivo per cui nel XIX secolo, le cattedre di storia e la conseguente istituzionalizzazione di questa disciplina, nascerebbero come prodotto ideologico di una classe sociale come la borghesia che, persa la spinta rivoluzionaria che aveva innestato nei decenni precedenti dei cambiamenti politici e sociali di straordinaria importanza, si sarebbe trovata a dover produrre, legittimare e difendere la propria egemonia.

Dall'altro lato queste argomentazioni di carattere marxista andrebbero a fondersi con altre di provenienza per l'appunto nietzschiana, in merito alle pretese che il realismo rankiano aveva di ricostruire il passato, di prefigurarlo come disponibile nei riguardi del lavoro dello storico e di spogliarlo così di ogni rilevanza etica e politica per il presente. In tal modo la fondazione della storiografia istituzionale, avrebbe spostato l'attenzione per il passato dalle più urgenti questioni etiche del suo significato per il presente e per il futuro verso la questione "storica" di come il presente si sviluppava dal passato. Tutto ciò significava allora intendere la storia come un processo coerente e suscettibile di analisi da parte dello storico "disinteressato". Questa rappresentazione "realistica", che escludeva cioè il carattere di racconto che il rapporto col passato invece presuppone – il "sublime" della storia come avrà a esprimersi in seguito lo stesso White – implicava che il futuro restasse chiuso ad ogni prospettiva di cambiamento e che le condizioni del presente fossero immutabili.

Il realismo storiografico in questo modo convoca e rinforza una soggettività, producendola nel lettore, che così suppone di accogliere questa rappresentazione del mondo come "realistica" in virtù della sua congenialità alla propria condizione sociale e culturale. Mentre invece – continua Dirk Moses – l'obiettivo di White è di coltivare nei suoi lettori una soggettività utopica piuttosto che una soggettività "realistica" e anti-utopica. È questo il perché White si

A Reply to Dirk Moses, pp. 333-338; e la replica finale di A. Dirk Moses, *The Public Relevance of Historical Studies: A Rejoinder to Hayden White*, pp. 339-347.

sforza di illuminare la componente irriducibilmente ideologica o metastorica implicita in *ogni* descrizione storica.

La questione tra White e Dirk Moses viene quindi a declinarsi in modo etico e politico, ma neanche su questo piano mancano le divergenze. Lo storico infatti cerca di mostrare che nonostante i processi istituzionalizzati delle pratiche storiche siano accusati da White di riprodurre non solo le stesse strategie di codificazione e decodificazione narrative, ma anche una posizione conservatrice e eticamente debole dinnanzi alle esigenze del presente, il nodo critico che si stringe attorno ad essi può essere sciolto. Così si richiama al monito di Max Weber che risponde al suo compito etico di intellettuale e di professore insegnando ai suoi studenti non già dei valori da incorporare, ma di sviluppare in loro un'attitudine critica che li spinga incessantemente a «guadagnare chiarezza» ponendosi sempre delle domande difficili e forzandosi altresì – compito che all'inizio deve essere svolto dal professore – di individuare «i significati ultimi delle loro condotte». L'alternativa all'immagine che White dà degli storici è mostrata attraverso l'esempio del *Palisad* (“*Palestinian Israel Academic Dialogue*”), un gruppo di ricerca formato dallo storico israeliano Ilan Pappé e composto di studiosi israeliani e palestinesi che cercano di creare delle “narrazioni di collegamento” (*bridging narratives*) in modo tale da distanziare un numero quanto più grande possibile di persone dalle rispettive narrazioni nazionali che si nutrono dell'egoismo e della mancanza di riconoscimento del punto di vista dell'altro. Il re-incidentamento del mondo proposto da White sembra invece pericoloso e poco responsabile proprio nei confronti di questi contesti.

Dal canto suo Hayden White nell'intervento sul medesimo forum, in risposta alle critiche di Dirk Moses, rivendica ancora una volta l'intima relazione che la storia intrattiene con l'arte, la poesia, la retorica e la riflessione etica, relazione che è prioritaria rispetto alla professionalizzazione e al perseguimento dell'impossibile scopo di rendere la pratica storica una procedura scientifica nel moderno senso del termine. Inoltre respinge i pericoli che sarebbero eticamente imputabili al suo relativismo culturale affermando che esso invece conduce più spesso alla tolleranza e a degli sforzi di comprensione dell'altro, anziché all'intolleranza, alla xenofobia e al razzismo. White in questo tipo di disputa intende abbandonare tanto ogni pretesa di “chiarezza” quanto il ricorso ad un’“oggettiva” soggettività (in riferimento a Weber) per cercare invece delle basi comuni per dissolvere le narrazioni create dai fanatismi religiosi. Solo in questo caso la disciplina della storia potrebbe mostrare le sue credenziali antitrascendentali, religiosamente agnostiche ed eticamente relativistiche, senza che si pieghi diventando un'ulteriore arma al servizio del dogmatismo religioso e della “correttezza” politica.

Nella sua aggiunta Dirk Moses ribadisce che questa visione della storia ispirata a Nietzsche resta comunque problematica poiché non è in grado di giudicare se una visione

genocida della storia sia davvero immorale oppure no. Pur concedendo che il relativismo culturale possa portare al pluralismo e alla tolleranza, rimane il fatto che la maggior parte delle persone non sono dei relativisti culturali e che un numero non trascurabile di esse creda ferventemente nel proprio diritto nei confronti di determinati territori a spese di altri popoli. Dirk Moses rivendica ancora il valore etico ed epistemologico di una razionalità implicita nelle scienze umane in grado di fornire delle norme all'uso morale della storia, dal momento che questa razionalità istituzionalizza un'intersoggettività mediante la quale l'uso del passato è governato da regole di imparzialità ed equanimità e da protocolli di evidenze basati su una ricerca onesta.

Ci si è soffermati su questo recente dibattito, non tanto perché esso dia delle risposte soddisfacenti a certi interrogativi; da una parte il richiamo di Dirk Moses a una razionalità intersoggettiva con pretese di validità rivedibili – seppur mediata dal ricorso a Weber – non è altro che una versione dell'impostazione habermasiana, la quale, nonostante dichiarare che i propri assunti regolativi siano controfattuali proprio perché normativi, non riesce a spiegare il tipo di apertura e di elasticità che può avere tale orizzonte comunicativo. Detto in altri termini, coloro che stabiliscono le regole di partecipazione ad un discorso, fondandone il modello e le regole di razionalità, possono essere sicuri che in questo momento istitutivo riescano a concorrere tutti coloro che verranno poi investiti da questo stesso discorso?

Il processo di statuizione delle regole non sembra poter garantire *a priori* la presenza di tutti quei soggetti che andrà in seguito a normare comunicativamente, sia perché nuovi soggetti possono formarsi successivamente a tale statuizione sia perché non tutte le voci riescono ad essere ascoltate nel processo di costituzione delle regole. Ribattere che tale processo è comunque continuo e rivedibile e che tiene conto delle posizioni nuove o ad esso esteriori in cui viene a imbattersi, non impedisce di affermare che l'intera impalcatura teorica di questa procedura presupponga comunque dei soggetti sempre presenti, trasparenti, in grado sempre di parlare e di prendere posizione, e di essere disponibili alla, e interpellabili dalla, statuizione stessa. Esistono delle realtà che non sono facilmente convocabili dal linguaggio, sia perché strutturalmente assenti sia perché si compongono di identità instabili, continuamente rivedute e riarticolate in funzione di esigenze che possono peraltro appartenere ad un mondo non linguistificato, o culturalmente poco permeabile. Non è un caso che proprio in seno a tali posizioni habermasiane, Axel Honneth, da molti considerato uno dei principali continuatori delle etiche della comunicazione di stampo francofortese, abbia posto l'attenzione sulla *lotta* per il riconoscimento e sul disprezzo come suo antonimo etico¹⁵.

¹⁵ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

A questo punto occorre tenere presente nella polemica tra White e gli storici almeno due questioni distinte che l'articolo di Dirk Moses ha comunque individuato al di là delle sue risposte. Da un punto di vista epistemologico, White non sta negando l'esistenza dei "fatti", cosa che autorizzerebbe qualunque tipo di affermazione sul passato. White sta problematizzando semmai qualcosa di significativamente differente dall'esistenza dei fatti, ovvero le procedure che assegnano lo statuto epistemologico di verità a dei nudi fatti. In questo giudizio ("i fatti sono veri" oppure "i fatti sono la verità") non si pone in questione il fatto, ma lo statuto di verità. Che cosa vuol dire un fatto "è vero" o che esso "è realmente accaduto"? Il problema è quello della «forma della realtà che costituirà l'oggetto della rappresentazione nel resoconto storico»¹⁶. La storia come disciplina istituzionalizzata, proprio come White ha in molte occasioni illustrato, ha a che fare con un concetto di verità che ha delle implicazioni, o meglio, delle pretese più ampie di quelle riferite ad una mera registrazione dei fatti. Il problema della finzione o del relativismo non è su questo livello.

Sebbene le discussioni sollevatesi grazie al lavoro di White abbiano anche portato gli storici a vedere più criticamente il loro rapporto con le fonti, il "punto" dell'argomentazione del filosofo della storia riguarda piuttosto quello che si potrebbe chiamare la "*saturazione dell'epistemologico nell'etico*". E ciò porta alla seconda questione: quando uno storico ascrive il valore di verità ad un suo resoconto, che tipo di operazione svolge? Qual è la sua portata performativa? È a questo livello che il suo "*effect du réel*" non si costruisce solo mediante il carattere di verità attribuito alla registrazione dei fatti. Se in questo passaggio White vuole indebolire tutte quelle posizioni, per lo più degli storici, le quali affermano che il nucleo fondamentale della spiegazione sono i fatti – cioè, per loro, la verità – e che il resto è tutt'al più passibile di speculazione o di abbellimento letterario; è da notare altresì, come ha fatto lo stesso Dirk Moses, che in questo stesso passaggio ci sono delle implicazioni politiche ed etiche, che non dipendono direttamente dall'esposizione di una serie di fatti. Affermare che "c'è stato" un "genocidio" non è semplicemente una constatazione (attestata in modo indiscutibile dalle prove documentarie e dalle testimonianze), ma è una *performance* che si riferisce al modo in cui la parola "genocidio" *circola* nel tessuto/testo sociale, o detto in altri termini, entro un orizzonte "mondano". Gli storici e con essi l'opinione pubblica per "genocidio" non intendono solo una collezione di fatti, ma tutta una serie di atteggiamenti etici, politici, emozionali, che sono già prefigurati da una trama, da un assetto topologico a cui appartiene sia lo storico sia l'opinione pubblica, e che è alla base dell'identità, dell'appartenenza e della possibilità di comprensione dei fatti stessi. Se per il più deprecabile e abominevole degli accidenti il nazismo avesse vinto ed esteso il suo potere su scala

¹⁶ H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1987, pp. 125-126.

mondiale la parola “genocidio” – come purtroppo le posizioni dei negazionisti oggi dimostrano – circolerebbe diversamente, anche qualora qualcuno avesse l’ardire di dimostrare che il genocidio è effettivamente documentabile e dunque “realmente” accaduto.

E persino quando si fosse pronti a riconoscere i fatti – che peraltro sarebbero anche di tanto difficile reperimento quanto più fosse stata intensa e duratura l’azione di cancellazione delle tracce che non sarebbe illecito aspettarsi da un tale tragicamente diverso andamento degli eventi – le reazioni morali, politiche ed emotive potrebbero essere molto differenti. E non si stratta qui di tirar fuori un semplice “significato etico della *verità*”, per cui ci sarebbe la verità da un lato e il modo di posizionarsi rispetto ad essa da un altro¹⁷. È proprio questo che White vuole confutare. Nella pratica storiografica il constataivo è sempre performativo. Il problema della verità sorge sempre da questa doppia implicazione¹⁸.

Ma d’altra parte, anche il tentativo di White di eliminare il problema del realismo, incanalando le pretese di referenzialità, e *a fortiori* di verità, verso le strategie retoriche, ideologiche e disciplinari che stanno dietro a tali pretese non può che offrire come strategie di resistenza dinnanzi a tali pretese nient’altro che una versione “sublime” del nichilismo attivo di stampo nietzschiano, limitandosi a evitare la deriva irrazionalistica che esso può comportare.

Per quanto il discorso di White sia fondamentale da un punto di visto critico, o se si vuole decostruttivo, esso non appare altrettanto incisivo quando il testuale, il tropologico, la narrazione incontrano il “reale”. Dove per “reale” le virgolette stanno a sottolineare – in accordo con la stessa lezione whitiana – la sua natura di segno e le sue dinamiche continuamente traslazionali, traduttive. Non è questo il luogo in cui domandarsi perché neppure il discorso di White – sebbene lo ritenga massimamente auspicabile – alla fine riesca a raggiungere quelle stesse “esteriorità” che mettono in discussione, come si è visto sopra, l’universalismo comunicativo di Habermas e di Apel. L’unica cosa che si può ipotizzare – e sarà compito di questo studio verificarlo in seguito – è che molto dipenda dal fatto che la posizione di White nasce in un momento di complessa articolazione politica, sociale e contro-egemonica che è quello delle rivolte di fine anni ’60, come lo stesso Dirk Moses ha avuto agio di mostrare nel suo articolo, posizione questa condivisa anche dalla maggior parte dei pensatori francesi che prima si è avuto cura di elencare. Ma proprio in questa congiuntura storica, è stato fatto notare, appariva già come l’asse dello sfruttamento e del conseguente problema di creare delle soggettività nuove – con le relative narrazioni contro-egemoniche – si fosse spostato o si stesse spostando dallo schema borghesia-proletariato interno alle singole nazioni occidentali a una più generale e diffusa

¹⁷ Il che implicherebbe anche quella gerarchizzazione su cui White si è spesso soffermato, si veda per tutti *The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation in Critical Inquiry*, vol. 9, n° 4 (1982), pp. 113-137.

¹⁸ Da qui l’attenzione per l’etimologia della narrazione su cui ci si è soffermati in apertura.

contrapposizione lungo l'asse Nord-Sud del mondo, facendo emergere delle figure subalterne inedite nel contesto delle democrazie occidentali e delle loro narrazioni storiche nazionali.

Non che per tali ragioni la spinta rivoluzionaria presente nei movimenti antisistemici occidentali dovesse considerarsi vuota o non rappresentativa. Il problema semmai era quello di pensare una ri-articolazione politica e teorica che tenesse conto dei mutamenti strutturali della relazione discorsiva tra Nord e Sud del mondo cui si stava andando incontro sulla scena del sistema capitalistico e a partire da questo punto porsi il problema delle narrazioni contro-egemoniche con una specifica coscienza geopolitica. È forse per tale ragione che le posizioni di White perdono incisività quando si tratta di alimentare e sostenere le strategie di resistenza che si affacciano nel nuovo scenario mondiale; nondimeno esse restano fondamentali per comprendere il momento di elaborazione teorica, pratica storiografica e impegno politico di quanti sono sembrati più sensibili a questa diversa situazione.

È solo dopo aver articolato, seppur sommariamente, tutta questa serie di problemi che finalmente appare come la nascita e lo sviluppo dei cosiddetti studi postcoloniali sia di cruciale importanza per pensare i nodi teorici e pratici che si stringono attorno al rapporto tra potere e narrazione storica. Ma prima di spiegare perché è dall'opera di Edward Said che si vuole indagare questo nesso bisogna ancora riannodare qualche filo. Infatti, molti concordano sul fatto che un'opera pionieristica come *Orientalismo* da un lato individui una serie di interrogativi del tutto nuovi, ma dall'altro è vero altresì che diversi temi erano già al centro di molti dibattiti che animavano i vari movimenti di liberazione dal potere coloniale. Come nemmeno lo stesso Said avrà difficoltà a riconoscere, il suo discorso si riallaccia a quanto già scritto da personaggi come Frantz Fanon, forse il più rappresentativo tra gli intellettuali terzomondisti, sia per la complessità delle sue elaborazioni teoriche sia per il suo impegno politico che lo faceva ingaggiare delle battaglie tanto nella sua terra di origine – la Martinica – quanto nei paesi dove avrebbe lavorato direttamente a contatto con le ferite più sanguinanti prodotte dal regime coloniale e dalle lotte per l'indipendenza – come in Algeria. Le sue opere furono allora un punto di riferimento per tutti i movimenti di liberazione nazionali, tanto che esse possono considerarsi uno snodo di fondamentale importanza già per il fatto di articolare in modo molto complesso e sottile temi che venivano da chi prima di lui, o accanto a lui, aveva intrapreso la lotta contro il potere coloniale come Aimé Césaire e Albert Memmi o da figure isolate e pionieristiche come quella di W.E.B. Du Bois.

Rispetto a Césaire, la condivisione dell'impegno politico e il rigetto dell'assimilazione culturale messa in atto dal regime coloniale, non impedisce a Fanon di rivolgere la sua attenzione a questioni che vanno già al di là dell'“essenzialismo” espresso dal gruppo della *Négritude*. La sua

capacità di vedere l'instabilità e la fluidità dei tratti identitari apre un campo complesso nel quale Fanon elabora nozioni come quelle di “*doppia coscienza*” (che riprende dal già citato Du Bois) sulla scorta delle teorie di Freud, Lacan e Merleau-Ponty – si pensi alle problematiche del “*clivage du moi*” o del “*vissuto corporale*” – indicando così una strada che molti dopo di lui seguiranno. Si pensi, solo per portare un esempio tra i più significativi, al caso di Édouard Glissant, fondatore del *Fronte Antillano-Guyanese d'Obbedienza Indipendentista*, nonché scrittore, poeta e saggista, che elaborerà contro gli schematismi binari di L.S. Senghor e Léon-Gontran Damas e di tutto il gruppo della *Négritude*, un concetto di “*antillanité*” prima e di “*créolisation*” dopo, che si appunterà sullo studio teorico e sulle modalità espressive di identità fluide e composite in quanto risultato degli intensi e frequenti contatti con altre culture e civiltà, proprie di paesi come i Caraibi.

Risulta in tal modo più chiaro quanto questa “terza via” inaugurata da Fanon, sviluppata – anche letterariamente e artisticamente – da Glissant e seguita da tutti i “*créolistes*” (Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Jean Bernabé, Ernest Pépin, Audrey Pulvar), sarà fondamentale quando in una fase – peraltro avanzata – della teoria postcoloniale da un lato verranno alla ribalta i concetti di “*métissage*” e “*ibridità*”, si pensino solo come esempi, al di là dell'opera di Said, a quella di Homi Bhabha, Paul Gilroy, Arjun Appadurai; mentre dall'altro lato si problematizzerà sempre di più il rapporto tra fonti scritte e fonti orali per risalire a quanto è stato cancellato – anche materialmente – dal regime coloniale e dalla sua narrazione storica, si pensi agli ultimi lavori di Spivak e dei *Subaltern Studies* (soprattutto in riferimento all'India) o agli studi delle modalità di espressione artistica e popolare che risultano da scambi storicamente complessi attraverso tutto l'Atlantico tra Africa, Caraibi e Nord Europa.

Tutte linee queste ultime, che si riannodano ad un altro insieme di questioni e filiazioni, vanno a loro volta ad intricare il rapporto tra potere e narrazione storica. Infatti, rispetto a queste suggestioni bisogna tener presente la precedente tendenza ad approfondire la ricerca sulla cultura popolare che va di pari passo con lo studio dei mezzi di comunicazione di massa, e con quelli femministi.

Non si metterebbe bene a fuoco la caratterizzazione composita delle figure più importanti della teoria postcoloniale se non si tenesse in considerazione che già dalla fine degli anni '50 stava nascendo quel settore interdisciplinare di ricerca che avrebbe messo gomito a gomito, storici, critici letterari, sociologi, economisti, antropologi, studiosi della comunicazione e che verrà poi comunemente chiamato *Cultural Studies*, da quando dal 1964 sarà fondato il *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) a Birmingham. Questo settore della ricerca si sviluppa a partire da importanti lavori di storici marxisti come E.P. Thompson, R. Williams, E. Hobsbawm, che si sforzavano di articolare le relazioni tra testualità, identità e potere nella cultura popolare

soprattutto attraverso l'impiego di diverse nozioni appartenenti al pensiero di Antonio Gramsci¹⁹. Il recupero di Gramsci avrà conseguenze molto rilevanti per la teoria postcoloniale in generale, e per il nesso potere-narrazione storica in particolare. È infatti con l'ausilio di varie categorie gramsciane che sin dall'inizio degli anni '60 si cercano di studiare i temi e i soggetti della cultura popolare e – proprio usando uno dei termini mutuati dal pensatore italiano – “subalterna”²⁰.

Questo recupero è condiviso anche dal collettivo dei *Subaltern Studies* che, nato agli inizi degli anni '80, radicalizza il tentativo di elaborare una pratica storiografica in grado di rileggere il ruolo delle classi subalterne, la cui importanza e la cui voce la storiografia neocolonialista e quella delle élite nazionaliste avevano messo a tacere. Ma se nel primo caso (CCCS), almeno inizialmente, la maggior parte delle questioni erano concentrate sul ruolo del proletariato e del sotto-proletariato nel Regno Unito, nel secondo caso (*Subaltern Studies*) si trattava invece di affrontare criticamente e politicamente i problemi che la modernizzazione del subcontinente indiano cominciava a evidenziare dopo la conquista dell'indipendenza e la separazione del Pakistan. Queste tensioni si evidenziavano principalmente – almeno per questo gruppo di studiosi – nelle narrazioni storiche che le élite nazionaliste stavano approntando per legittimare la loro classe politica e costruire il significativo “*India*” che avrebbe dovuto esprimere a sua volta la nazione indiana. Tuttavia, questo era in fondo un processo che avevano già cominciato i colonizzatori inglesi, e che adesso, in modo marxianamente “farsesco”, stavano ripetendo le élite nazionaliste, *escludendo* ancora una volta dalla narrazione storica dell’“*India*” le grandi masse rurali, che restavano ancora prive di voce da un lato, mentre venivano invece posizionate passivamente per ricevere l'identità della nazione indiana dall'altro, con l'unica differenza che stavolta a svolgere l'operazione non erano più i soldati e gli amministratori britannici ma la nuova classe dominante.

In entrambi i casi, ad ogni modo, si trattava di leggere il testo culturale inserendolo nel contesto dell'intera formazione sociale che lo ha prodotto, cercando altresì di scorgere i momenti di “resistenza” e le potenzialità *localmente* creative degli individui che si opponevano ad una situazione di dominazione. Acquista così maggiore perspicuità non solo l'uso della nozione di “ideologia”, che aveva il compito di individuare le dinamiche dei processi culturali di resistenza in relazione alle condizioni materiali di esistenza, ma anche quello più specificamente gramsciano di

¹⁹ E. J. Hobsbawm (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Bari 1995; S. Hall, *Gramsci's Relevance for the Study of Races and Ethnicity*, in D. Morley, H.C. Chen (a cura di), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London 1996.

²⁰ In realtà i temi gramsciani erano già filtrati tra gli storici indiani già a partire dalla prima metà degli anni '60. Da considerare a questo riguardo è l'attività svolta dagli studiosi del *Center for the Study of Developing Societies* (CSDS), fondato a Delhi nel 1963, tra cui spicca il nome di Ashis Nandy, psicologo e critico culturale, figura fondamentale per il successivo sviluppo degli studi culturali in India. Ancora di grande rilievo è da considerare il *Center for Contemporary Studies* (CCS), che sorge attorno al “*Teen Murti*”, il Museo e la Biblioteca del *Nehru Memorial* a Delhi. Tra i più noti intellettuali del centro si segnala Aijaz Ahmad, noto per la critica alla nozione ritenuta troppo omogeneizzante di “terzo mondo” e per i suoi tentativi di ridefinire la letteratura indiana.

“egemonia” che fornirà all’ideologia «un corpo materiale e una gravidanza politica»²¹. La “materialità” degli apparati culturali (scuola, industria culturale, mass-media), e le azioni sovrapersonali degli apparati egemonici nel processo di trasmissione delle idee, sono strumenti della produzione del consenso e per l’esercizio del dominio.

I legami tra Gramsci, i *Subaltern Studies* e la teoria postcoloniale sono di grande rilievo – come si verificherà nel presente studio – tanto che si può affermare che nel caso di Edward Said la figura di Gramsci andrà addirittura, lentamente ma decisamente, a sostituire quella di Foucault già a partire da *Orientalismo*, dal momento che sembrava offrire allo studioso palestinese un concetto di potere più “impegnato”, in grado di pensare meglio il momento della “resistenza” dei colonizzati dinnanzi ai tentativi di assimilazione culturale messi in atto dalla retorica della “*mission civilisatrice*” da parte dei poteri coloniali²². Inoltre, sempre Said scriverà una nota *Introduzione* alla prima raccolta antologica dei *Subaltern Studies* nel 1988, volume curato non solo dalla figura più rappresentativa dell’intero collettivo, ovvero Ranajit Guha, ma anche da Gayatri Spivak, la quale proprio in quegli anni comincia a partecipare ai seminari del gruppo, proponendo una importantissima e in seguito assai discussa rielaborazione di temi e metodi della pratica storiografica alla luce di varie istanze post-strutturalistiche. Un momento teorico fondamentale per comprendere una delle versioni più attuali e politicamente impegnate del rapporto tra potere e narrazione storica.

È nell’opera di Said che diverse di queste linee problematiche si congiungono e vengono problematizzate in maniera nuova. Gran parte delle istanze politiche di cui i differenti movimenti di liberazione nazionali erano portatori, sono nell’approccio saidiano articolati attraverso il filtro postrutturalista a cui si è fatto cenno all’inizio. Con Said ha inizio un modo di pensare a certe questioni teoriche e politiche che va oltre l’impegno degli intellettuali europei allora più sensibili ai temi delle rivendicazioni indipendentiste delle colonie. Queste ultime vengono così disancorate da quel retroterra culturale europeo che era quello dello storicismo, condiviso tanto dall’esistenzialismo quanto da alcune tendenze del marxismo. La posizione di Jean-Paul Sartre è da questo punto di vista emblematica; egli introduce diverse opere di estrema rilevanza per i movimenti di liberazione del tempo. Sin dall’immediato dopoguerra egli scriverà le prefazioni all’*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, curata da Léopold Sédar Senghor (1948), a *I dannati della terra* di Frantz Fanon (1961), al *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore* di Albert Memmi

²¹ T. Eagleton, *Ideology: an Introduction*, Verso, London 1991; trad. it. *Che cos’è l’ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 156.

²² J. A. Buttigieg, *Prefazione* all’edizione italiana di E. Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale*, Gamberetti, Roma 1998, pp. XVI-XVII, (da ora in avanti CI); M.-H. Laforest, *Sempre di passaggio*, in I. Chambers (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006, pp. 55-62.

(1967), sosterrà attivamente tutti questi movimenti stimolando e filtrando diverse questioni attraverso le categorie esistenzialiste e marxiste²³.

Nonostante questo, pur apprezzandone l'impegno politico e la sua funzione di intellettuale pubblico, Said non ne parlerà mai in termini entusiastici, vedendo nello sguardo di Sartre solo una fase della coscienza europea che inciampa sulle sue proprie contraddizioni, ma che resta sempre all'interno della narrazione ininterrotta dello storicismo eurocentrico, come storia dei progressi di questa coscienza verso la libertà. Ancora più netta nel dare un giudizio più radicalmente negativo sarà Gayatri Spivak, mettendo l'accento su quella che ha chiamato «la convinzione imperiale di Sartre», che costituirà un elemento importante nell'articolazione della sua peculiare nozione di “informante nativo”: «esiste sempre una maniera per comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, *pourché si abbiano informazioni sufficienti*»²⁴.

Tale cornice “umanista” tratta il segno “uomo” come se non avesse alcuna origine, alcun limite storico, culturale, linguistico, ed è per questo che sarà abbandonata da Said nel suo tentativo di pensare la conoscenza in relazione alle operazioni del potere. Come vedremo l'umanesimo di Said anziché presupporre dei valori metafisici e sovrastorici, farà invece appello alla storicità e alla materialità di ogni narrazione, destinando al concetto di umanesimo una vocazione filologica, storica e comparativista in grado di aprire quelle frontiere culturali, politiche che l'umanesimo inteso in senso classico aveva saldato attorno a dei presupposti eurocentrici e monoculturali. L'umanesimo di Said, sarà pertanto radicato entro quella storicità legata alla produttività dell'agire umano in linea con una tradizione che per il critico palestinese risale almeno a Giambattista Vico. Inoltre questo umanesimo mostrerà attraverso le pratiche di lettura comparativiste e contrappuntistiche che lo caratterizzeranno, come la produzione di rappresentazioni sia connessa ad un elemento performativo ed etico che nello stesso momento in cui rappresenta o interpreta in un certo modo delle storie, produce col passar del tempo anche delle soggettività che si pongono il problema di resistere alle narrazioni rigide e chiuse tipiche di

²³ Sull'argomento si vedano i lavori di N. Lamouchi, *Un maître-préfacier, Jean-Paul Sartre et l'autre colonisé*, Cérès Éditions, Tunis 2002; Id., *Jean-Paul Sartre, philosophe de l'oppression*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve 2005; suggestioni da questi lavori sono sinotticamente ripresi ed elaborati alla luce dell'opera di critica letteraria sartriana da D. Coste, *Sartre, retour de Postcolonie*, in *Acta Fabula*, vol. 7, n° 5, (Oct. 2006).

²⁴ La citazione di Spivak che compare diverse volte nel suo *Critica della ragione postcoloniale* è tratta da *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), citazione che riportiamo per esteso, con le modifiche apportate da Spivak, dal momento che rendono in modo inequivocabile la curvatura della posizione sartriana, anche se non di meno ne riconosce la buona fede personale e politica: «E, benché i progetti [*projects* – nel senso esistenzialista che si riferisce all'intraprendere la costruzione di una vita] possano essere diversi, nessuno mi è del tutto estraneo (...). Ogni progetto, anche quello di un cinese, di un indiano o d'un negro, può essere compreso da un europeo. (...) [L]'Europeo del 1945 può proiettarsi [*pro-ject*] al di fuori di una situazione che lo condiziona [*se jeter à partir d'une situation qu'il conçoit vers les limites*], nello stesso modo, e può rifare [*refaire*] in sé il progetto del cinese, dell'indiano o dell'africano. (...) Esiste sempre una maniera per comprendere l'idiota il bambino, il primitivo o lo straniero, *pourché si abbiano informazioni sufficienti*». Si veda G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)-London (Engl) 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004, p. 185, ma ripresa anche alle pp. 187 e 222; il riferimento al testo di Sartre è in *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, trad. it., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1978, p. 87-88.

certe forme identitarie rigide e di aprire dei collegamenti con gli elementi marginalizzati o dimenticati dalle visioni dominanti.

Ma è soltanto con *Orientalismo* (1978) comincia a venir mostrato concretamente in quale misura la *conoscenza* sull'“Oriente”, prodotta e circolante in Europa, fosse funzionale al *potere* coloniale. Quest'opera è considerata il punto di partenza della teoria postcoloniale proprio per la sua capacità di trascrivere su un registro teorico altamente sofisticato il complesso rapporto tra testualità, potere, ideologia (o come meglio preferiamo dire, per delle ragioni che appariranno nel nostro lavoro – soggettivazioni) che informava il progetto coloniale. Attraverso questo lavoro pionieristico, l'azione di numerosi supporti istituzionali era vista in relazione ad alcuni testi principali – letterari o culturali in un senso più ampio – che avevano prodotto e consolidato alcuni modi di vedere e di pensare l'Oriente attraverso una serie di rappresentazioni tutte occidentali. L'insieme complessivo di testi e di autori che emergeva da questa analisi autorizzava una conoscenza che al tempo stesso produceva la realtà effettiva di ciò che così descriveva. Si vedrà nel corso di questa ricerca come questo tentativo sia stato effettuato cercando di elaborare il concetto foucaultiano di “discorso” per riordinare l'immenso materiale che Said aveva accumulato dopo anni di ricerca, un materiale che proveniva dagli ambiti più diversi e che aveva bisogno di un concetto sovraperonale come quello di “*discours*” per mappare e organizzare le operazioni del potere nelle sue connessioni col sapere. Ma, come vedremo, l'uso della strumentazione teorica foucaultiana è molto *sui generis*: il discorso è un insieme anonimo e sovraperonale, e riguarda l'organizzazione interna di “enunciati”, “discorsi” e “archivi”, come lo stesso Said sapeva bene, mentre invece il modo di procedere di Said è per autori, che non sono semplici esempi di un discorso più generale che li trascende e permette loro di parlare, ma finiscono per essere il punto di congiunzione e di articolazione tra la dimensione discorsiva del nesso potere-sapere e la sfera soggettiva, quella della riflessione e dell'azione individuale.

Said in questo tentativo, seguendo una linea che per lui discende da Vico, Gramsci e procede attraverso le grandi figure di umanisti primo tra tutti Erich Auerbach, proverà ad articolare la nozione di “egemonia” con un altro concetto gramsciano che è quello di “elaborazione critica”, come momento fondamentale per pensare il bisogno della resistenza e dell'azione politica senza cadere negli estremi del volontarismo da una parte e dell'arrendevolezza ad un potere onnipotente dall'altra. Si riporta il passo in cui Said cita Gramsci vista l'enorme importanza che andrà ad assumere:

«L'inizio della elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un “conosci te stesso” come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso

un'infinità di tracce accolte senza beneficio di inventario (...). Occorre fare inizialmente un tale inventario»²⁵.

È molto significativo che l'esigenza di riformulare un problema del genere abbia determinato l'abbandono o comunque il ridimensionamento dell'influenza di Foucault e una centralità sempre maggiore di figure come quelle di Gramsci e Fanon. Ma questo cambiamento di rotta non sarebbe comprensibile senza avere esaminato prima un certo numero di critiche ad *Orientalismo* che sostenevano che Said avrebbe ignorato «il modo in cui si sono autorappresentati i popoli colonizzati e si sia concentrato sull'imposizione del potere coloniale invece che sulla resistenza contro di esso»²⁶. Lo studioso palestinese riconoscerà il valore di queste osservazioni e orienterà il seguito della sua ricerca, verso lo sforzo di pensare l'esperienza della resistenza dei popoli sottomessi al dominio coloniale. Come Said cercherà di mostrare in *Cultura e imperialismo*, tale resistenza doveva essere intesa sia come “resistenza armata”, in riferimento alla conquista dell'indipendenza nazionale e ai movimenti generali di decolonizzazione, sia come “resistenza ideologica” in grado di costruire una comunità immaginata, una narrazione (in grado di sfuggire all'etnocentrismo nativista) che rimetta insieme i frantumi e sani le lacerazioni prodotte dal sistema coloniale (CI, 7-25)²⁷.

D'altra parte sarà indispensabile evidenziare quel paradosso per cui il distacco da Foucault si sia prodotto a partire dall'esigenza di seguire questa linea di interessi e dalla constatazione di una presunta insufficienza del concetto di potere offerto dal pensatore francese per elaborare una effettiva concezione della resistenza ad esso. Tale distacco, che come vedremo ha anche delle importanti motivazioni politiche, è tuttavia paradossale dal momento che si è radicalizzato proprio quando lo stesso Foucault cominciava a interrogarsi in modo più diretto sul problema della resistenza attiva che diverse forme di soggettività si sono storicamente poste rispetto alle corrispettive configurazioni del nesso potere-sapere.

Tuttavia al cuore di questi livelli problematici resta a nostro avviso il problema dell'“elaborazione critica” sottesa alla composizione di *Orientalismo* e quello dell'importanza attribuita al ruolo dei singoli “autori”. Queste due tendenze sono pienamente operative, talvolta secondo delle modalità non sempre prive di contraddizioni o di sovrapposizioni problematiche, sullo sfondo teorico e metodologico della sua opera più importante. Per portare in primo piano tali questioni sarà però indispensabile fare riferimento alle opere che precedono *Orientalismo*, in particolar modo a *Beginnings*, al fine di analizzare come sin dalle sue prime opere Said sia stato

²⁵ Il passo originale di Gramsci è nei *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. 2, p. 1376, citato in E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, 1995; trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, 2001, p. 34.

²⁶ A. Loomba, *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London - New York 1998; trad. it., *Colonialismo / postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000, p. 62.

²⁷ Il riferimento al concetto di “comunità immaginata” è al noto saggio di B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991, trad. it., *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

travagliato dal problema teorico e insieme politico di collegare tra loro due istanze così diverse come quella soggettiva, che avrebbe dovuto salvaguardare l'*agency*, ovvero la capacità individuale di agire, e quella discorsiva propria delle strutture anonime e impersonali del potere-sapere.

È a partire da questa cornice che vorremo accennare schematicamente a quanto sviluppato nei capitoli che seguiranno. Nel primo capitolo "*Beginnings*. La volontà e la storia" attraverso la lettura che Said dà delle teorie vichiane si è cercato di analizzare i problemi di epistemologia storica legati all'interpretazione delle rappresentazioni culturali storicamente prodotte dagli uomini. L'attenzione rivolta alla distinzione tra "origini e inizi", mettendo in primo piano la pratica della divinazione, fa sì che l'atto stesso di iniziare possa essere isolato come una delle due principali linee direttrici su cui si impernano le complesse questioni teoriche legate a questo testo. L'atto di iniziare è infatti al centro di una costellazione di nozioni come quelle di volontà, intenzione, *agency*, che hanno la funzione di sottrarre la genesi del senso e della cultura a criteri di ordine che dipendono da un fondamento fisso e che si sviluppano attraverso conseguenti passaggi che da esso procedono in modo necessario e lineare. Seguendo le teorie di Vico abbiamo cercato di evidenziare come, secondo il critico palestinese, per pensare la storia bisogna situare la stessa produzione di senso da parte degli uomini a posto di un principio posto al di fuori dell'azione degli uomini stessi, ovvero un piano di trascendenza teologico e metafisico. Prendendo le mosse da queste opposizioni tra origini e inizi, tra "religioso" e "secolare", abbiamo seguito gli sforzi compiuti da Said per sottolineare come la volontà e l'intenzione degli uomini oltre ad assicurare una produzione di senso e di storia sempre relativa ai propri bisogni contingenti, presuppongano anche il netto rifiuto di una narrazione lineare, che pretende cioè di sussumere i suoi elementi entro uno schema temporale orientato linearmente. Pertanto per comprendere adeguatamente i fenomeni del mondo storico occorre cercare un diverso modello di ordine che renda ragione della produzione molteplice e differenziale dell'agire umano. A questo proposito abbiamo cercato di esaminare criticamente come Said cerchi di rintracciare nella teoria dei corsi e dei ricorsi e negli ordini delle "poetiche" di cui parla Vico questo principio d'ordine in grado di accordare una certa intelligibilità ad una molteplicità altrimenti caotica e irrazionale. È proprio questo problema dell'ordine o del metodo che costituisce la seconda delle due linee di sviluppo di *Beginnings*. In questa complessa interazione tra il dominio della volontà e le regolarità che consentono di tracciare delle rappresentazioni storiche della produttività dell'agire umano, abbiamo verificato criticamente come Said cerchi di tradurre questi problemi individuati nell'opera di Vico entro il registro del post-strutturalismo, soprattutto nella sua variante foucaultiana e relativa alle formazioni discorsive. Prima di procedere ad un serrato esame della compatibilità di questi due approcci teorici abbiamo analizzato separatamente l'elemento

che appare più difficilmente collocabile all'interno delle teorie foucaultiane intorno al discorso e al potere-sapere, ovvero quello della volontà e delle sue logiche di strutturazione. Seguendo i capitoli centrali di *Beginnings* abbiamo così puntato la nostra attenzione su quel nucleo di opposizioni tecnoetiche che sono relative alle modalità di soggettivazione dello scrittore. Così abbiamo proceduto a mostrare come le attività connesse alla scrittura possiedono un vero e proprio carattere performativo dal momento che oltre a generare i testi letterari *tout court* producono anche la carriera di quella soggettività che materialmente li crea.

Dopo aver sottolineato la centralità della nozione di carriera e delle modalità etico-pratiche che illustrano come si struttura la volontà, nel secondo capitolo, “Michel Foucault: il discorso, il potere, l'intellettuale”, abbiamo per l'appunto indagato come quella costellazione teorica legata al lessico della volontà e dell'intenzione possa essere compatibile con un paradigma relativo ai meccanismi di formazione, di circolazione e di consolidamento di un insieme anonimo e impersonale di enunciati, di discorsi e di archivi. Abbiamo così rinvenuto nell'analisi delle pagine saidiane (compresi anche gli scritti anteriori che hanno preparato ma non sono stati inseriti nella versione finale di *Beginnings*) una particolare “mislettura” della nozione foucaultiana di discorso che poneva a livello delle dinamiche di spostamento degli enunciati delle singolari problematiche etiche legate alle soggettività coinvolte nelle reiterazioni delle formazioni discorsive. Questa personale lettura è stato il nostro punto di partenza per procedere ad un raffronto più generale tra le posizioni dei due pensatori che abbraccia l'intera carriera di Said e che comprende dunque anche i testi successivi a *Beginnings*. Si è così evidenziato come dall'iniziale interesse per il metodo foucaultiano (seppur interpretato in termini tanto personali) si sia passato ad un progressivo allontanamento dalle posizioni teoriche del filosofo francese. Abbiamo indicato come è soprattutto rispetto a due diverse concezioni del potere che le loro posizioni abbiano cominciato a divergere. Said, che in questi anni tendeva a valorizzare un approccio più marcatamente influenzato dal marxismo di Gramsci, Williams ed altri ancora, ha finito per interpretare la concezione del potere intrecciata alle formazioni discorsive di Foucault come qualcosa di deterministico e a cui in ultima analisi non sarebbe stato possibile opporre resistenza. Abbiamo cercato di contestualizzare questa interpretazione abbastanza tendenziosa, e poco argomentabile, sia all'interno delle vicende politiche del tempo, ovvero alle prese di posizione riguardo al conflitto israelo-palestinese, sia in relazione alle diverse prospettive genealogiche implicite nelle indagini dei due studiosi. Si è così concluso che Said sembrava più interessato a polarizzare l'interesse del mondo accademico verso il suo campo di ricerca che naturalmente nello stesso tempo è collegato specificamente al suo campo di lotta politica. Il mancato interesse di Foucault per le questioni relative al mondo coloniale e postcoloniale è così risultata essere la principale motivazione che ha spinto Said a differenziare le proprie vedute dal critico francese

fino ad arrivare a dei veri e propri attacchi. Ovviamente questa spiegazione richiedeva che ci si soffermasse sul corrispettivo modello di intellettuale alla base di due stili di pensiero che Said teneva ormai se non a contrapporre quantomeno a differenziare nettamente. Ci siamo così soffermati sugli elementi di differenza tra il saidiano intellettuale “secolare” e il foucaultiano intellettuale “specifico”, cercando di enucleare la differenza di presupposti teorici, etici e politici. Bisogna comunque sottolineare che questa ennesima comparazione non ha inteso restituire un quadro completo delle concezioni dell’intellettuale dei due filosofi ma solo delle linee di raffronto che privilegiano l’individuazione delle differenze piuttosto che l’esaustiva esposizione relativa a questa nozione, riservando questa opzione per l’ultimo capitolo.

Nel terzo capitolo, “Riconsiderando *Orientalismo*: storia, narrazione, carriera”, abbiamo analizzato *Orientalismo* alla luce delle questioni che erano state centrali in *Beginnings*. Si è pertanto cercato di chiarire quali fossero i limiti e la forza esplicativa relativa all’impiego dell’analisi discorsiva. Trattare l’orientalismo come discorso è apparso sin dall’inizio problematico considerando il ruolo rivestito dai singoli autori all’interno dell’economia dell’opera. Inoltre i frequenti slittamenti metodologici riscontrabili in questo testo facevano sì che l’analisi discorsiva vera e propria cedesse il passo a qualcosa di più simile ad una storia delle idee o alla formazione di un canone letterario. Queste apparenti debolezze sono risultate ancora più evidenti prendendo in esame tanto le modalità del ritaglio geopolitico che delimitava la ricerca saidiana quanto le scansioni cronologiche da essa proposte. Tuttavia concentrando il fuoco della nostra analisi su quella parte che sembrava presentare delle caratteristiche discorsive più marcate abbiamo cercato di mostrare come in questo frangente fosse all’opera una nozione di discorso abbastanza originale. Il nucleo più profondo ed epistemologicamente stabile dell’orientalismo, derivato da quelle forme discorsive fissate lessicograficamente e stereotipicamente e denominato “orientalismo latente” appariva attraversato da una tensione destabilizzante che Said riconduceva alla narrazione storica mettendo in luce come le successive rinenunciazioni del discorso orientalista generassero alcuni scarti che rendevano imperfetta ogni sua riattualizzazione. L’elemento della narrazione storica fa riferimento ad un piano che Said denomina “orientalismo manifesto” il quale, pur presentando elementi differenziali, non presuppone però in nessun modo una rottura delle regolarità discorsive. Abbiamo allora cercato di lavorare interrogandoci su quale importanza potessero rivestire le singole narrazioni storiche dell’orientalismo se a livello discorsivo i suoi dogmi non venivano minimamente scalfiti. Si è dunque cercato di considerare le variazioni legate all’orientalismo manifesto in relazione a qualcos’altro che non fosse il discorso bensì le singole e differenziate posizioni enunciative che provvedevano di volta in volta a riattualizzarlo in modo differente. Se queste posizioni enunciative erano in *Beginnings* delimitate da questioni di carattere etico che avevano quindi a che vedere con la volontà e le sue modalità tecnoetiche di

strutturazione ci siamo preoccupati di verificare se poteva essere ipotizzata una dinamica simile in *Orientalismo*. Abbiamo così cercato di riportare in primo piano la nozione di carriera argomentando che quello che appariva storiograficamente ed eticamente rilevante in *Orientalismo* fossero in realtà le modalità attraverso le quali le verità dell'orientalismo si manifestavano nelle loro successive rinenunciazioni nella forma della soggettività della carriera. Individuando i gruppi di autori affrontati con maggiore precisione all'interno del testo saidiano abbiamo cercato di procedere ad una lettura che mettesse in luce come le carriere dell'orientalismo potessero essere interpretate secondo un insieme di pratiche che abbiamo fatto derivare dalle opposizioni tecnoetiche rinvenute in *Beginnings*. Questa operazione preliminare ci ha consentito di analizzare le principali carriere di cui Said discute in *Orientalismo* come se esse fossero l'oggetto storiografico privilegiato di questa opera, mostrando nello stesso tempo come il rapporto tra discorso e autori fosse rimasto il medesimo di *Beginnings* ma che anziché essere tematizzato a livello teorico fosse retrocesso a livello metodologico fornendo il *leitmotiv* dell'ibrida prospettiva di indagine a cui Said aveva fatto cenno nell'Introduzione di *Orientalismo*. Pertanto l'oggetto storiografico vero e proprio di quest'opera sono risultate essere quelle modalità attraverso cui le verità dell'orientalismo performano differenti tipi di soggettività (carriere) che possono dal canto loro presentare un profilo complessivo più o meno allineato con i dogmi dell'orientalismo ma che, come si è riscontrato in più di un'occasione, evidenziano come la carriera dell'orientalismo rinvii spesso a dei momenti e a delle pratiche tra loro in contraddizione che strutturano la carriera in modo diverso rispetto da quanto imposto dalle regolarità discorsive dell'orientalismo. Successivamente alle analisi delle varie carriere abbiamo provato a prendere in esame alcune delle più note e consistenti critiche a questo testo cercando di metterle in relazione con la prospettiva raggiunta attraverso la nostra interpretazione e suggerendo così delle possibili risposte ai problemi da queste sollevati.

Nel quarto capitolo, "La narrazione storica tra resistenza e umanesimo" ci siamo soffermati sulle conseguenze della più inagghiabile delle critiche poste ad *Orientalismo* ovvero il problema della resistenza dei nativi dinnanzi alle distorte rappresentazioni che gli orientalisti avevano prodotto per creare e governare l'Oriente. Abbiamo così verificato come Said, che riconobbe l'importanza di tali questioni, abbia cercato di modificare il suo approccio storiografico in funzione di queste narrazioni alternative che bisognava riconoscere in quanto necessario contrappunto delle narrazioni dominanti dell'imperialismo. Prendendo le mosse dall'analisi di *Cultura e imperialismo*, abbiamo cercato di verificare come all'interno di una metodologia sempre più condizionata da categorie e schemi marxisti Said abbia cercato di ritagliare questo nuovo oggetto storiografico che veniva peraltro indagato entro un campo di indagine che si era considerevolmente allargato rispetto all'area mediorientale di *Orientalismo*. Si è cercato quindi di

mostrare come il rifiuto di una visione monolitica come quella dell'imperialismo abbia implicato da parte di Said delle modalità di lettura contrappuntistica capaci di aprire le narrazioni della tradizione europea alle questioni legate alla geografia e al possesso imperiale, ricavando in tal modo delle storie alternative riferite a quei soggetti marginalizzati o silenziati dal dominio coloniale europeo. Abbiamo inoltre provato a seguire il metodo contrappuntistico di Said nelle sue diverse forme e secondo le sue differenti strategie di lettura. Si è quindi verificato il passaggio dalle narrazioni europee a quelle prodotte direttamente in quei contesti che si stavano liberando o si erano appena liberati dal giogo coloniale. Attraverso la lucida lettura di Said abbiamo analizzato come le contraddizioni e i problemi legati a queste contro-narrazioni potessero essere superati mediante un modello narrativo che il critico palestinese chiama della "liberazione", il quale proponeva di andare oltre le prospettive nazionalistiche più rigidamente identitarie verso delle forme che rigettassero il conflitto e favorissero delle modalità trasversali di affiliazioni che potessero mettere fine ai regimi di separazioni e dislocazioni ereditati dal colonialismo o creati dalle nuove élite nazionaliste in quanto risposta speculare al domino coloniale. Nella nostra lettura delle narrazioni della liberazione abbiamo rinvenuto una dimensione che collegava la resistenza delle masse popolari alla formazione della coscienza dell'intellettuale in grado di approntare quelle contronarrazioni tanto auspiccate da Said. Abbiamo cercato di analizzare questo nesso giungendo infine a prendere in esame la relazione più generale che, per il critico palestinese, lega le pratiche mediante le quali l'intellettuale si costituisce come tale e l'orizzonte mondano entro il quale egli si trova a operare. È attraverso questa peculiare la nozione di umanesimo che abbiamo seguito la ricostruzione di quelle relazioni fondamentali presenti nelle pratiche di ricezione e di resistenza connesse alla funzione performativa delle narrazioni contrappuntistiche della liberazione. Grazie a questo umanesimo etico siamo ritornati ad una dimensione pratica in grado collegare i processi di autocostruzione critica della carriera alle pratiche filologiche proprie dell'approccio comparativista dell'umanista *à la Said*. Abbiamo tentato infine di evidenziare la funzione etica e politica relativa al distacco dalle proprie affiliazioni culturali e politiche di partenza che sostiene le pratiche di ricezione filologica, consentendo la produzione di narrazioni di resistenza e di condivisione e parimenti la formazione della soggettività etica e professionale dell'umanista stesso.

Capitolo I***BEGINNINGS: LA VOLONTÀ E LA STORIA***

Recentemente Homi Bhabha nel suo *Adagio* afferma di «non [poter] leggere una riga delle opere di Said senza ricordare l'importanza che egli attribuisce alla situazione palestinese; e di non incontrare alcuna parola nei suoi scritti senza [prendere] coscienza del suo interesse per la condizione umana»¹. Sempre nel medesimo articolo, ricordando un'intervista rilasciata da Said a *Diacritics* nel 1976, Bhabha testimonia di essere stato molto impressionato dal fatto che l'intellettuale palestinese ammettesse di compiere «una specie di acrobazia» tra vite parallele, come critico d'avanguardia ed esule palestinese»². In effetti, tutta l'opera di Said sembra attraversata dalla tensione tra l'attività del critico e l'impegno politico. Una tensione che collega questi poli nei modi più diversi producendo non solo saggi, ma anche interviste, autobiografie, libri fotografici, articoli giornalistici, interventi in televisione³; una tensione che non mobilita solo i mezzi di espressione più diversi ma che si traduce in posizioni politiche attive ed esposte rispetto ai problemi del popolo palestinese tanto da “meritare” addirittura la sorveglianza della FBI⁴. Questo impegno politico, che è segnato dal dialogo con gli israeliani più aperti alle necessità della pace e del riconoscimento reciproco dei due popoli, ha dato vita a progetti come quello del *The West-Eastern Divan Orchestra*. Con l'aiuto e sotto la direzione artistica del maestro argentino-israeliano Daniel Barenboim, i due riuscirono a mettere assieme un'orchestra composta da arabi e da israeliani. Mostrarono così un'importante direzione da seguire a chi intende lavorare per la pace e la convivenza, puntando su progetti in cui la cultura diventa momento di condivisione, come per il *Palisad* di Ilan Pappé.

La sua attività “mondana” si svolgeva sia in una direzione istituzionale – Said fu membro del *Consiglio Nazionale Palestinese* – sia verso la società civile, ovunque emergesse la possibilità di un

¹ H.K. Bhabha, *Adagio*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), p. 374.

² *Ibid.*, p. 372; per l'intervista a cui allude Bhabha si veda E. Said, “Beginnings” in *Diacritics*, vol. 6, n° 3 (1976); ora in G. Viswanathan (a cura di), *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said*, Bloomsbury, London 2001, pp. 3-38, in part. p. 14 (d'ora in avanti PPC).

³ Si vedano tutti i numerosi testi a sostegno della causa palestinese e le contronarrazioni saidiane dell'Islam. Solo a titolo esemplificativo indichiamo in maggiori contributi del critico palestinese rispetto a questi temi e problemi: *The Question of Palestine*, Times Books, New York 1979; *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Photographs by Jean Mohr, Pantheon-Faber, New York-London 1986; *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, Pantheon, New York 1994, *The End Of The Peace Process: Oslo and After*. Pantheon-Granta, New York-London 2000. Per una biografia politica di Said si veda, M. Marrouchi, *Edward Said at the Limits*, State University of New York Press, Albany 2004.

⁴ Nel gennaio del 2006, l'antropologo David Price riuscì ad ottenere 147 delle 238 pagine del dossier su Said, tra le pagine comunicate risultava che Said era tenuto sotto sorveglianza già dal 1971. Gran parte di questa documentazione è contrassegnata dalla sigla “IS Middle East” (“IS”= Israele), e parecchie pagine restano non derubricate sotto la sigla “Classified Secrets”; cfr. D. Price, *How the FBI Spied on Edward Said*, in *CounterPunch*, 13 gennaio 2006.

intreccio “contrappuntistico” di elementi appartenenti ai due stati in lotta. Tuttavia, se appare relativamente semplice, per quanto talvolta il confine possa apparire sottile, cogliere l'erudita presenza del critico dietro le prese di posizione e gli interventi politici, la questione diventa più sfumata quando si tratta di verificare come si configuri l'impegno politico all'interno dell'attività del critico. E non, naturalmente, perché l'impegno possa essere messo in discussione, ma, al contrario, proprio perché l'ordito disegnato da questo intreccio ha una profonda caratterizzazione teorica e l'insieme complesso di nodi che ne risulta non è sempre di facile lettura, nondimeno esso costituisce senz'altro la trama generale di cui si compone l'opera di Said. Affrontare da questo punto di vista il rapporto tra potere e narrazione storica nella teoria postcoloniale significa scorgere, ancor prima che in *Orientalismo*, come emerge la relazione tra l'attività critica di Said e l'impegno politico ad essa intrecciata⁵. Per questo motivo si ritiene dover partire dall'analisi di *Beginnings*, il testo che consegna Said al *mainstream* della critica culturale nordamericana⁶.

Beginnings non è la prima opera di Said, già nel 1966 veniva pubblicato il suo *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, monografia che rielaborava la sua tesi di dottorato su Conrad, la cui produzione veniva letta attraverso delle modalità paratestuali di indagine⁷. Sebbene questo volume abbia una certa importanza, dovendoci in questa sede occupare dell'imbricarsi di impegno politico e attività teorica, non si avrà modo di discuterne, tuttavia diversi elementi di quest'opera ritorneranno se non tematicamente almeno metodologicamente in *Beginnings*, inquadrati però in un contesto teorico più ampio che tiene conto della dimensione etica e di quella politica in cui si sviluppa l'attività critica. È nel tentativo di cogliere – soprattutto in merito alle sue implicazioni teoriche – quella che Said stesso ha chiamato la «radice autobiografica» di questa opera che si deve innanzitutto notare l'allora nascente coinvolgimento politico di Said nelle vicende del conflitto arabo-israeliano.

Come egli stesso racconta in un'intervista, è infatti tra la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70 che il tema dell'“inizio” diventa una questione di «profonda affiliazione politica e morale con la ripresa, dopo il 1967, del movimento palestinese». Per la prima volta nella sua vita Said confessa che sentì di poter integrare i due aspetti della sua identità, quello della critica teorica e quello dell'impegno politico, tutto questo avvenne «tra il '67 e il '71-'72, e portò alla pubblicazione, nel 1975, di *Beginnings*»⁸.

Il *leitmotiv* che collega la questione dell'impegno politico all'agenda teorica di *Beginnings* è l'esercizio della volontà; quest'ultima, secondo Hayden White, costituisce «la categoria centrale

⁵ E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, 1995; trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, 2001 (d'ora in poi O).

⁶ E. Said, *Beginnings. Intention and Method*, The Johns Hopkins University Press, London-Baltimore 1975 (d'ora in poi abbr. B).

⁷ E. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge 1966. Sottolinea brillantemente gli elementi di continuità di questo testo con il successivo *Beginnings*, A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London-New York 2002, in part. pp. 19-52.

⁸ Si veda *Wild Orchids and Trotsky* (1993), in PPC, p. 167.

[nella sua] pratica culturale» e cerca di rispondere all'urgente interrogativo al contempo teorico ed etico su «come è possibile *cominciare di nuovo?*»⁹. Tuttavia, la questione della volontà nell'opera di Said non deve essere declinata secondo i modelli del libero arbitrio o di un mero volontarismo. La volontà in quanto facoltà morale opera in relazione ad un insieme di costrizioni che la vincolano imponendole un'attività di incessante elaborazione.

Prima di procedere ad illustrare come vengono impiegati i termini della costellazione concettuale che ruotano attorno al tema della volontà è necessario partire da una distinzione fondamentale per tutte le questioni affrontate in *Beginnings*, ovvero quella tra “*inizia?*” e “*origine?*”, come lo stesso Said afferma programmaticamente all'inizio del primo capitolo:

«[...] Uso *inizio* (*beginning*) in quanto fornito di un significato più attivo e *origine* (*origin*) di uno più passivo: così “*X è origine di Y*” mentre “*l'inizio A conduce a B*” [...]. Spero di mostrare come le idee sulle origini, a causa della loro passività, debbano essere evitate» (B, 6).

Secondo Said l'inizio va a specificarsi ulteriormente come legato alla produzione di nuovo significato, tuttavia in questa fase introduttiva del testo, l'inizio non è visto come l'inizio della coscienza o della volontà o dello spirito, come diversamente sembra accadere nei capitoli successivi. L'inizio sembra piuttosto una categoria generale, una struttura teorica autonoma, o se si vuole, con un termine che si illustrerà meglio in seguito una “situazione teorica”, in cui resta aperto il problema della costituzione del soggetto in quanto soggetto della volontà e dell'*agency*, con tutto quello che di paradossale e contraddittorio tutto questo può comportare. Nella stessa pagina del passo prima citato Said continua:

«Sono principalmente interessato a quello che avviene (*take place*) quando consapevolmente si comincia (*set out to*) un'esperienza o si definisce quello che un inizio comporta, specialmente riguardo a un significato prodotto come risultato di un dato inizio» (*ibidem*).

Si può notare come da un lato l'avverbio *consciously* rinvii ad un termine soggettivo che istanzierebbe o intenderebbe un significato o un'esperienza in senso generale, ma dall'altro lato la produzione di significato viene rimandata a qualcosa che sta a monte di un soggetto – non importa ancora considerarlo come coscienza o come volontà – cioè allo stesso concetto di inizio. Da queste considerazioni scaturisce un interrogativo che approfondisce ulteriormente le opposizioni fin qui rinvenute: è il soggetto che inizia o è l'inizio inteso come momento germinale, ma nondimeno dinamico, processuale e contingente dell'esperienza che produce il soggetto? In un contesto teorico che cerca di ritagliare una dimensione performativa (etica e politica) alla volontà come si risolve la tensione tra soggetto e soggettivazione?¹⁰ Inoltre, se l'inizio può essere

⁹ H. White, *Criticism as Cultural Politics*, in *Diacritics*, vol. 6, n° 3 (1976), p. 8.

¹⁰ Le domande che si porranno al testo di Said sono ben illustrate dall'uso che Michel Foucault fa del termine soggettivazione in una delle sue ultime interviste. Interrogato sul fatto se il soggetto possa intendersi, nell'ultima fase del suo pensiero, come «la condizione che rende possibile un'esperienza», Foucault risponde «Assolutamente no. È l'esperienza che è la razionalizzazione di un processo, esso stesso provvisorio, che sfocia in un soggetto o, piuttosto,

letto come una foucaultiana soggettivazione, e quindi al di là della fissità metafisica o metateorica che taluni interpreti hanno ravvisato in queste pagine, come si rapporta questo inizio alla contingenza del suo accadere, o se si vuole, alla sua natura di evento?

La dimensione teorica in cui devono essere inquadrati i concetti di volontà e di *agency* risulta essere ampliata dall'uso di almeno altri due termini, usati per lo più come sinonimi, ma che declinano lo statuto della volontà a seconda del contesto teorico in cui appaiono. Il primo di questi termini è la “*beginning intention*”, uno dei concetti più generali e trasversali rispetto ai diversi temi e problemi affrontati da Said, è la categoria che forse più degli altri suoi equivalenti costituisce non solo il *leitmotiv* dell'intero testo, ma anche il concetto che – come si analizzerà in seguito – curva in modo più specifico i temi della volontà e dell'*agency*¹¹. Il secondo termine è quello di *conato* (“*conation*”) che è impiegato quando le questioni dell'agenda teorica di *Beginnings* sono tradotte nel lessico concettuale di Vico. Attraverso la lettura della *Scienza nuova* e dell'*Autobiografia*, il tema della volontà o del *conato* è affrontato come capacità di iniziare, ovvero di produrre significati sempre nuovi ed è letto in relazione al tentativo vichiano di *fare la storia* delle “nazioni gentili”. È da questo capitolo su Vico che bisogna prendere le mosse per entrare nel vivo del pensiero di Said e, allo stesso tempo, articolare in modo esauriente le opposizioni sin qui rinvenute.

in diversi soggetti. Chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività, la quale, com'è evidente, è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé» in M. Foucault, *Le retour de la morale*, in *Dits et Ecrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994 (d'ora in poi DE, seguita dall'indicazione del volume); trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 271.

¹¹ La categoria di “*intention*” compare addirittura nel sottotitolo dell'opera (“*Intention and Method*”).

1. 1. INIZIANDO CON VICO

“Ordovico or viricordo”
JAMES JOYCE, *FINNEGANS WAKE*¹²

1.1.1. Per Said il problema vichiano di narrare la storia delle nazioni gentili si pone come momento di un’articolazione teorica che riguarda tre importanti elementi problematici: «l’identità umana, la storia umana e il linguaggio umano» (B, 90). Nel tentativo di fare la storia delle nazioni gentili, Vico individua nella “divinazione”, intesa come atto di ricerca delle proprie origini, una qualità antropologica fondamentale che caratterizza l’essere umano¹³. Questa pratica è infatti legata alla capacità degli uomini di inventare e di elaborare una forza anteriore alla loro nascita in grado di istituire un ordine che impedisca loro il ritorno alla barbarie. Per illustrare nel modo più compiuto questo processo Said si serve della nozione vichiana di popolo eletto come termine antitetico sia ai popoli gentili sia al loro essere storico in generale. Se i “gentili” concepiscono il loro rapporto con la divinità mediante l’immaginazione poetica che rende la religione un’istituzione del tutto storica, legata a bisogni contingenti e alla necessità di non far ricadere gli uomini in uno stato di selvatichezza, il popolo eletto vive invece al di fuori di questa storia proprio perché la loro religione è «fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili»¹⁴.

L’essenziale passività che si è sopra riscontrata a proposito delle origini orienta così la comprensione vichiana della nozione di popolo eletto come bloccato in un ordine temporale chiuso, ancorato definitivamente a delle origini sacre che lo privano dell’*agency* che caratterizza invece i popoli gentili. Ciò che è importante in questo punto è scorgere l’opposizione tra l’origine che ingloba per filiazione qualunque tipo di azione o significato (presentandosi tanto come *terminus a quo* quanto come *terminus ad quem*) e la capacità di iniziare che, eliminando la componente verticale presente nell’ordine temporale della storia sacra, provvede al tempo stesso ad aprire il campo storico (inteso foucaultianamente come campo di enunciati) ad una serie di adiacenze orizzontali e affiliative di natura specificamente poetica¹⁵.

¹² J. Joyce, *Finnegans Wake*, I, 8, p. 215.

¹³ G. Tagliacozzo, *Vico: A Philosopher of the Eighteenth and Twentieth-Century*, in *Italica* (Summer 1982), vol. 59, n° 2, pp. 93-108; W.J.T. Mitchell, *Secular Divination: Edward Said’s Humanism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 462-471.

¹⁴ G. Vico, *La scienza nuova* (1744), Libro I, cap. II, § XXIV. L’edizione critica di riferimento è quella curata da P. Rossi, in G. Vico, *Opere*, Rizzoli, Milano 1959, il seguente passo è citato da Said in B, 349.

¹⁵ Secondo questa interpretazione ogni prodotto culturale è per Vico un’istituzione di senso di natura poetica. Gli atti che istituiscono il senso e le istituzioni risultano essere disseminati e non coordinati da alcun altro principio che non sia quello della molteplicità dell’agire umano (sebbene poi esso converga entro delle regolarità più generali), in tal senso è chiamato in causa il paradigma foucaultiano legato all’enunciato, al discorso e all’archivio. Il metodo foucaultiano rinvia ad alcune regolarità generali che consentono l’organizzazione del senso facendo a meno di qualunque principio ordinatore di tipo gerarchico, poiché quest’ultimo renderebbe problematico concepire la produzione molteplice dell’agire. Entro il quadro delineato da Foucault gli enunciati non sono coordinati né da una soggettività trascendentale né da un senso nascosto che guiderebbe la loro produzione. Per quanto sia problematico

Queste modalità di organizzazione del senso permetterebbero non solo di potere reiterare sempre di nuovo la pratica della divinazione o dell'inizio, ma anche di concepire il piano della storia come una successione "parattattica" in cui non vige il principio "ipotattico" (o sintattico) della subordinazione gerarchica, ma quello dell'affiancamento e della coesistenza alla pari¹⁶. È forse quest'ultima esigenza teorica a caratterizzare nel modo più estremo il pensiero vichiano, tanto che, qualche pagina più in là, lo stesso Said sentirà il bisogno di distinguere ne *La scienza nuova* tra un «"topical" method» che è seguito ovunque una serie di dettagli si presentino attraverso «correlazione, complementarità e adiacenza» e un «genealogical project» riguardo all'ambizione di trovare un inizio comunque comune per tutte le nazioni (B, 352). Tuttavia quello che più rileva in questa interpretazione di Said è che l'identità dell'uomo è connessa alla sua capacità di creare senso – e da qui storia – e questo è possibile solo svincolandosi da qualsiasi significato precostituito che ne limiti l'inventività. L'identità viene a profilarsi come qualcosa che si determina volta per volta, in modo contingente e sulla base di una riarticolazione di elementi e di situazioni che mettono sempre in discussione le pretese di irrigidimento implicite in ogni passaggio della sua ripetizione. La storia, così come l'identità umana, è caratterizzata da questa doppia dinamica di differenza e ripetizione e inoltre ognuno di questi passaggi avviene su una dimensione che è linguistica¹⁷. Sempre restando all'interno del campo storico, se risulta chiaro che la *beginning intention* legata alla produzione di significato porti all'accumulo di elementi tra loro eterogenei e che sfuggono ad ogni classificazione, meno chiaro risulta in che senso si possa parlare di identità e di che natura debba essere la continuità che vi è implicita. A questo proposito, la teoria dei corsi e ricorsi di Vico, presta a Said un valido supporto per spiegare come la caotica realtà dell'agire umano possa essere riportata ad un insieme di regolarità invarianti.

La teoria di Vico è troppo nota per riassumerla. Quello che importa in questo frangente è come il potere della volontà o della *beginning intention* di produrre nuove connessioni di significato sembri essere in realtà limitato da alcune legalità che trascendono il suo campo di influenza. La visione che ne risulta è che la volontà può esercitarsi solo all'interno di un numero limitato e limitante di possibilità che sono date *a priori*. Il paradosso che si riscontra in questa situazione è evidente: fino a che punto infatti il potere creativo proprio della capacità di divinare e di inventare le proprie origini, ovvero quello di fare la propria storia, non è riassorbito dalla ripetizione sempre

accordare all'istituzione poetica (di tipo vichiano), che presuppone comunque un soggetto che istituisce il senso, uno statuto teorico simile alla teoria del discorso foucaultiana che invece fa riferimento agli enunciati come superficie anonima e collettiva in cui il senso non è che secondariamente riferibile a qualunque soggetto, Said cerca comunque delle analogie in base alla medesima logica di dispersione.

¹⁶ Sulle nozioni di paratassi e ipotassi (o sintassi) come modalità epistemologiche della critica culturale, cfr. H. White, *The Culture of Criticism*, in I. Hassan (a cura di), *Liberations: New Essays on the Humanities in Revolution*, Wesleyan University Press., Middletown (Conn.) 1971, pp. 55-69, in part, pp. 65-67. Anche se in base ad alcune affermazioni dello stesso Said, White nota che quest'ultimo prova ad aprirsi una terza paradossale e problematica direzione. Cfr. *Criticism as Cultural Politics*, op. cit., p. 9.

¹⁷ A questo proposito non mancano i richiami di Said a Gilles Deleuze e al suo concetto di differenza, Cfr. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

identica di legalità che se non sono universali perlomeno trascendono il potere di intervento dell'*agency* individuale?

Compaiono quindi sulla superficie del testo di Said almeno due distinti problemi teorici: il primo è quello di concepire un ordine (delle azioni umane e delle loro tracce linguistiche) che si sia emendato da un significato ultimo che riposerebbe stabilmente sotto il monolitico concetto di origine e il secondo è quello di mostrare come e in che misura tale ordine consenta la pratica reiterata dell'inizio e dell'esercizio della volontà. Chiaramente il secondo problema presuppone il primo e per affrontare quest'ultimo Said fa innanzitutto riferimento ad uno dei tre impulsi fondamentali che, secondo lui, avrebbero contribuito a plasmare il pensiero vichiano, quello dotato di un carattere «metodologico». Partendo dall'assunto che «in certi ambiti del pensiero o della scrittura, una teoria e una reale esperienza sono intercambiabili poiché sono direttamente adiacenti [e che] la nozione di uomo, per come è concepita dall'umanista, e l'esperienza che realmente l'uomo fa (*undergoes*), in tutta la sua disordinata diversità, sono per Vico i lati di una medesima medaglia» (B, 350); Said sviluppa l'analogia tra teoria ed esperienza reale, andandone a specificare la sua natura specificamente linguistica.

La comprensione di questo nesso sembra riposare su un comune principio teorico, ovvero quello della formazione delle parole; queste a loro volta sono in primo luogo legate ad un «significato indefinito» (ovvero non definito dal segno che lo veicola), in secondo luogo, essendo esse soggette a delle definizioni, saranno connesse ad un «significato condizionale» (legato cioè a quella che, seguendo Homi Bhabha, si può chiamare una situazione enunciativa), e in terzo luogo ogni parola avrà un «maggiore o minore distanza da un corpo principale di senso e da una particolare esperienza» (*ibid.*). Quest'ultimo punto introduce direttamente il significato e la funzione che Said assegna alla nozione adiacenza, elemento fondamentale della sua interpretazione vichiana. Per illustrare ciò si richiama ad un passo de *La scienza nuova* in cui vengono reperite delle somiglianze etimologiche tra vocaboli appartenenti a lingue e popoli diversi per mostrare che il significato delle parole è delimitato solo «da un sistema di relazioni ad altre parole», dunque sempre all'interno della storia degli uomini. Il concetto di adiacenza è individuato da Vico dove afferma:

«E in ragion romana “*nomen*” significa “diritto”. Con somigliante suono appo i greci *nómos* significa “legge” e da *nómos* viene *nómisma*, come avverte Aristotile, che vuole dire “moneta”; ed etimologi vogliono che da *nómos* venga detto a' latini “*numus*”. Appo i francesi “*loy*” significa “legge” ed “*aloy*” vuol dire “moneta”; e da' barbari ritornati fu detto “canone” così la legge ecclesiastica come ciò che dall'enfiteucario si paga al padrone del fondo datogli in enfiteusi»¹⁸

Questo modo di intendere la formazione del significato esclude che si possa riportare in modo unilaterale e meccanico una parola a qualche radice originaria. Secondo lo stesso metodo di

¹⁸ G. Vico, *La scienza nuova* (1744), Libro II, cap. II, cor. IV, citato in B, 351.

procedere, quando si tenta di caratterizzare storicamente i periodi più remoti, Vico dividerebbe ciascuno di essi in un insieme di conoscenze tra loro complementari, ognuno dei quali è chiamato “poetica”. Per ogni periodo c’è una poetica metafisica, una poetica logica, una poetica morale, una poetica geografica e così via e nessuna può esistere senza le altre. La nozione di poetica viene letta come modalità generale di connessione tra un settore e un altro, qualcosa che permette comunque un ordine a dispetto dell’apparenza di dispersione; come lo stesso Said afferma: «*Poetica* perciò significa una relazione di adiacenza asserita contro una continuità sequenziale e logica» (*ibid.*). Dietro quest’ultima opposizione traspare quella più generale di inizi e di origini; è soltanto in relazione al rifiuto della modalità genealogica di organizzazione del sapere legata alle origini che si può comprendere in che senso viene impiegato il principio di adiacenza, il quale in ultima analisi è anche principio (non logico ma retorico e tropologico) di comprensione storica. Così, attraverso questo metodo, secondo Said, Vico può leggere ulteriormente l’aggregazione tra famiglie presso i primi uomini come dinamica fondamentale dell’inizio della loro storia.

Resta tuttavia da affrontare il secondo problema: che tipo di ordine è quello che riposa sull’adiacenza? Si può parlare di ordine dinnanzi a una massa caotica di atti che iniziano qualcosa o in mezzo a significati che si costituiscono in modo atomico? Questo interrogativo è della massima rilevanza, esso viene posto sia dalle prime letture di *Beginnings* come quella di Hayden White che dalle riflessioni più recenti e ponderate sull’intera opera saidiana, come quella dell’*Adagio* di Homi Bhabha. Il punto merita qualche delucidazione. Nella sua recensione a *Beginnings*, White dopo aver constatato che tutte le questioni e le interpretazioni offerte da questo testo ruotano attorno al tema della volontà, si interroga su come il concetto di inizio e il principio di adiacenza possano costituire una base teorica accettabile per pensare la stessa volontà¹⁹. Procedo così citando un passo in cui la questione sembra affrontata in modo tanto più diretto quanto tuttavia più problematico, si riporta il passo di Said:

«Dal momento che ogni inizio è differente, e sarebbe impossibile occuparsi di tutti, dispongo degli esempi in *serie* le cui interne regole di coerenza non sono costituite né dalla logica della semplice consecutività (*consecutiveness*) né dall’analogia casuale. Piuttosto adotto un principio di associazione che lavora, in un certo senso, sia *contro* la semplice consecutività sia *contro* il caso. Questo a causa del fatto che un tema come gli inizi è più una struttura che una storia, tuttavia questa struttura non può essere immediatamente vista, nominata o afferrata» (B, 16).

White si chiede che cosa sia questo principio di associazione che sembra andare al di là sia della continuità genealogica implicita nel concetto di origine, sia della dimensione parattatica

¹⁹ Su questo punto anche A.R. JanMohamed, *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, in Michael Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford 1992, pp. 96-120. Per una discussione di alcuni punti fatti rilevare da JanMohamed si veda A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 63-65.

dell'analogia casuale che infine porterebbe a una caduta nell'irrazionalismo²⁰. Il passo ha parecchie implicazioni di cui parleremo successivamente, per adesso ci occuperemo della lettura di White e delle conclusioni cui arriva. Nell'accurata lettura di *Beginnings* il filosofo statunitense rileva che, apparentemente, il termine *beginning* potrebbe essere stato impiegato nel modo sbagliato, visto che si discute di una categoria temporale quale quella di inizio come se fosse un'entità piuttosto che una relazione. Il concetto di inizio sembra poter assumere un significato ben determinato solo in rapporto ai concetti di "fine" o di "mezzo"²¹. White a questo punto per spiegare in che senso Said utilizza il termine "inizio" si rifa a quanto è contenuto nel capitolo "*Beginning with a Text*", in particolare alla visione del mondo islamica che concepisce quest'ultimo come «pieno, non suscettibile di alcuna diminuzione o accrescimento» (B, 81), contrariamente alla tendenza occidentale che sta dietro ad ogni atto di scrittura e di interpretazione, ovvero «il desiderio di creare un mondo alternativo, di modificare o di accrescere il mondo reale attraverso l'atto di scrittura» (*ibid.*). Nella visione islamica dell'atto di scrittura – diventa infatti arduo parlare di significazione intesa come produzione di significato o addirittura come creazione – il narrare e l'impulso poetico che produce storia, sono visti come «variazioni ornamentali del mondo» piuttosto che «riempimenti di esso».

Ciò nonostante, questa prospettiva non è accolta da Said nella sua interezza. Anzi, si potrebbe dire che se la cultura islamica concepisce il mondo come un pieno (riempito da un significato già stabilito dal Corano), Said aderisce ad una visione più occidentale che ha assorbito le istanze postmetafisiche di stampo nietzschiano e che concorda con la *vague* poststrutturalista sul fatto che la natura o la storia siano sprovviste di un significato metafisico e che se di significato si deve parlare esso non può che essere imposto anziché trovato. Il principio di questo atto di imposizione, che *ipso facto* equivale a creazione, è la volontà, il cui slancio – così White sostiene – è affermato dalla cultura islamica al di sopra di ogni altra facoltà. Il tentativo di pensare la volontà come inizio che sempre si ripete sarebbe in tal modo anche un tentativo di intermediazione culturale tra il paradigma occidentale e quello orientale. Il passaggio implicito in questo accostamento fatto da White è che Said concepisce il suo principio di associazione come qualcosa dotato di una legalità meramente estetico-sensibile o, in ultima analisi, retorica e tropologica, non vincolata quindi ad un contenuto concettuale che si pone come regola generale che guida dal principio ogni atto poetico di scrittura. Tanto che alla fine, per restituire una legalità all'altrimenti amorfa attività costitutiva della scrittura e dell'invenzione poetica, White leggendo in profondità il testo saidiano affianca alla *beginning intention* il concetto di metodo e si richiama alle

²⁰ In questo senso anche Homi Bhabha rilancia lungo tutta l'opera di Said la domanda quali nessi «ci permettano di vedere la parte e il tutto e di decidere le cose da mettere in relazione, come procedere e cosa evitare?», H.K. Bhabha, *Adagio*, op. cit., pp. 375-379.

²¹ H. White, *Criticism as Cultural Politics*, op. cit., p. 12; su questa lettura di White si sofferma A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 59.

pagine in cui Said affronta il tema della creazione letteraria²². Dietro questo momento della costituzione individuale del senso si troverebbe quella dialettica di intenzione (intesa anche come invenzione) e metodo che presuppone l'intrecciarsi della volontà ad un metodo, inteso come legalità che ne limita la produzione caotica di senso.

La lunga digressione è importante perché ci consente di individuare diverse linee problematiche. In primo luogo resta aperta una domanda, se White rimanda alla fine ad un momento di costituzione del senso che sembra essere soggettivo – quello dello scrittore la cui creatività si fa limitare da un metodo – non si capisce bene in che senso nel passo saidiano citato prima, si parli di inizio come di una struttura e non come una storia. In altre parole, sfugge ancora una volta la natura del vincolo alla infinita produzione di senso: tale vincolo è imposto soggettivamente?

Se si fa riferimento al metodo che limita e informa l'attività creatrice di uno scrittore di certo potrebbe essere così, ma allora anche il metodo sarebbe inventato e si costituirebbe come momento teorico di inizio che precede gli inizi dell'intenzione significante. Si inizierebbe in realtà solo con un metodo, tuttavia un metodo non può farsi carico della stessa discontinuità di cui si fa carico un atto che intenziona un significato altrimenti verrebbe meno la sua funzione di metodo. Dietro l'opposizione di carriera e non-carriera a cui alla fine fa riferimento White si trova forse qualcosa di diverso e più complesso che non l'individuazione di un insieme di opposizioni *tout court*. Si affronterà in seguito questo problema. Continuando ad interrogarci sulla natura di questo vincolo che frena l'irrazionalità caotica della produzione di senso, un'altra risposta intorno alla sua natura potrebbe essere che esso possieda un carattere se non oggettivo (ripristinerebbe infatti un significato dato in anticipo che annullerebbe la peculiare creatività dell'inizio) almeno impersonale (o sovraperonale) in quanto deriva comunque dalla *agency* umana ma non è direttamente visibile in ogni momento particolare in cui si intenziona un significato (si ricordi il precedente «tuttavia questa struttura non può essere immediatamente vista, nominata o afferrata»).

Bisogna ritornare a Vico per esaminare questa possibilità, e in particolare al secondo dei tre impulsi a cui si è già accennato, quello più “metacritico” – per dirla come White – che si riferisce al «fato collettivo del genere umano». Nell'illustrare questo concetto Said ricorda come esso risieda nella «creazione di un altro mondo, che Vico chiama gentile» diverso da quello della storia sacra, tanto che nell'intenzione di portare-ad-essere-qualcosa si troverebbe il punto di partenza dell'esistenza umana. L'inizio in quanto *beginning intention* deve dunque essere concepito come trasgressione (B, 353). Tuttavia la consapevolezza vichiana per la gran massa di differenze che si dispiega dinnanzi a chi cerca di fare storia rende necessaria l'introduzione di tre cicli invariati che mettano un certo tipo di ordine tra diverse idee, uomini, paesi, abitudini e linguaggi.

²² J. N. Riddel, *Scriptive Fate/Scriptive Hope*, in *Diacritics*, vol. 6, n° 3 (1976), pp. 14-23; H. Kellner, *A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism*, in *History and Theory* (1980), vol. 19 (Supplement).

Il principio di ripetizione è il lato razionale di quel fato collettivo del genere umano che altrimenti rischierebbe di dissolversi nel campo di dispersione da esso stesso creato. Rispetto all'esempio islamico chiamato in causa da White, la differenza più importante è il valore dato al dettaglio e alla differenza a discapito delle strutture invariabili che sono viste solo come delle strutture di contenimento che ospitano dei modelli di ordine sempre qualitativamente nuovi e mutevoli²³. Chiaramente far intervenire queste strutture generali implica una diminuzione dell'*agency* individuale, ma al tempo stesso costituisce una via di fuga dal mero volontarismo. Ad ogni modo vengono introdotte delle legalità che sfuggono al controllo dei singoli e questo tradisce ancora una volta il tentativo di rendere Vico il primo filosofo degli inizi, una sorta di postrutturalista *ante litteram*. Infatti proprio in questo frangente, e lo stesso Said non ne fa mistero, Vico reintroduce il concetto di "Provvidenza" proprio come agente, o garante della consistenza e dell'eternità di queste regole.

Di certo la storia e le categorie che servono per comprenderla, per Vico, hanno un valore che non è metafisico e ontologico, lo stesso Said qualche pagina più in là fa riferimento alla natura "fantastica" e "di finzione" che è connessa all'attività della mente (tanto nel senso metateorico, quanto nel senso particolare, riferito cioè a Vico che inventa le categorie per pensare le azioni degli uomini). Tuttavia, per quanto la creazione di un termine come quello di "Provvidenza" non implichi per forza un referente metafisico, resta il problema del ruolo che esso svolgerebbe in quanto finzione, nell'economia di quella finzione più generale che è la storia pensata da Vico. Questo ruolo sembra mettere decisamente in crisi sia il concetto di inizio che quello di volontà se non addirittura un livello di storicità più generale, Said non sembra accorgersi di ciò e nella sua esposizione del pensiero vichiano afferma:

«La mente per Vico determina la scelta che gli uomini fanno quando prendono delle decisioni, ed è anche questo che determina dei risultati "perpetuamente sani". Ma analizzando ulteriormente, la frase dice che la scelta (non il fato) produce un gran numero di differenti decisioni tante quante occasioni vi sono. Nella loro sconcertante varietà esse sembrano irrazionali – almeno fino a quando la loro irrazionale occorrenza non è ridotta da un insieme di categorie (i tre cicli) che sembrano dopotutto ripetere un modulo finito di identità ad infinitum. Così da apparire allora razionali» (B, 354).

Anche se Said si affanna a dimostrare che queste leggi non implicano un destino ineluttabile ma aprono un insieme di possibilità che richiedono comunque una scelta prettamente umana, resta sempre presente un momento di eteronomia, non tanto perché la costituzione degli eventi avviene secondo delle regolarità celate ai singoli agenti, quanto perché di esse non si distingue il loro carattere umano, ovvero il fatto di essere un risultato, seppur non prevedibile, dell'azione degli uomini. Esse allora appaiono sfinite di quel carattere di storicità che è l'irriducibile marchio di ciò che è umano; in questo modo le leggi implicite nella teoria dei cicli

²³ Come Said affermerà più avanti: «L'ossessione di Vico per i dettagli, ognuno dei quali confermava, sebbene al tempo stesso oscurasse, la presenza umana – questa ossessione stessa oscurava anche il metodo» (B, 368).

sembrano essere trovate lì o ancor peggio imposte da un soggetto o entità che trascende l'orizzonte storico. Questa è una delle ragioni per cui esse non possono diventare, come vorrebbe Said, gli antesignani delle formazioni discorsive o degli archivi di cui parla Foucault, per questo motivo il tentativo di traduzione del pensiero vichiano nel registro dell'*Abecedarium Culturae* risulta un'operazione che pare riuscita solo in parte.

Si può addirittura affermare, come se in modo paradossale un elemento interno ad una finzione metta a repentaglio gli assunti metafinzionali che ne sono alla base, che è la stessa “Provvidenza” a stare dietro alla distinzione tra inizi e origini; è infatti per il suo operare che gli ebrei si ritrovano nella storia sacra e non sono stati messi in condizione di iniziare anche loro la propria storia. Il popolo ebraico infatti deriva il suo stato di elezione dal fatto di avere evitato la caduta nella barbarie dopo il Diluvio, quella stessa caduta che mediante eventi traumatici come il terrore provato allo scoppio di un fulmine ha innescato per i “bestioni selvaggi” l'inizio del loro modo poetico di produrre significato e storia. E se non è certo la teoria del “ricorso” a costituire un ostacolo metafisico insormontabile, visto che la caduta in seguito al conseguimento di un alto grado civiltà è presentata da Vico come qualcosa di eventuale, legata quindi alle azioni che gli uomini compiono per preservarla o per negarla se mossi da passioni egoistiche che ne provocano la lacerazione; è invece proprio la teoria del “corso”, con la sua inevitabile e necessaria tripartizione che costituisce un limite pesante alla *agency* individuale. Ed è ironico che proprio Said non si avveda che questo mette in scena un modo tutto particolare di relazionarsi a quelle popolazioni con cui gli europei sono venuti in contatto a seguito delle scoperte geografiche. Infatti, la teoria del corso postula addirittura che si permanga negli stadi più lontani dalla civiltà (quella degli dei e degli eroi) per una quantità di tempo più o meno uniforme e questo significava che vista la diversità di costumi e di sviluppo tecnologico riscontrata nelle popolazioni indigene si doveva per forza immaginare uno stadio di «erramento ferino» precedente l'istituzione della cultura il quale aveva dovuto avere una durata differente presso i diversi popoli, tanto che alcuni di essi ancora erano ritenuti permanervici.

Da ciò consegue che anche nel migliore dei casi queste popolazioni per raggiungere il livello di civiltà dell'età degli uomini (europei) avrebbero impiegato un periodo di tempo decisamente lungo e soprattutto stimato in funzione di una storia tutta europea, la cui particolarità era però celata dalla deterministica universalità delle leggi della “Provvidenza” (anche nel suo statuto puramente di finzione). I popoli non europei potevano allora essere ben ritenuti, implicitamente o meno, non solo selvaggi e primitivi, ma anche incapaci di giungere, almeno in tempi che non si misurassero in secoli, al grado di civiltà dei popoli europei.

Ma se questi restano gli elementi del pensiero vichiano meno convincenti, bisogna pur sempre notare che quello che interessa maggiormente Said è la necessità che Vico sente di recuperare il concetto di inizio come condizione di possibilità della storia, e se l'inizio ha da essere

inteso secondo le categorie della retorica e della topica – che come si è visto garantiscono all'*inventio* una indubbia centralità – esso deve anche illuminare la natura poetica e retorica che sta dietro all'operazione ermeneutica di comprensione storica, per cui comunque una finzione, sebbene presenti dei tratti discutibili, trova la sua ragion d'essere quantomeno nel portare l'attenzione sul suo stesso statuto di finzione²⁴. Diversamente da quanto avviene in Hegel, la scansione cronologica della teoria dei corsi vichiana non fa riferimento alla ferrea necessità del concetto e alla sua inevitabile articolazione razionale, bensì a una componente mitica, legata a degli atti la cui natura è intimamente poetica. E se il pensatore tedesco inquadra la storia attraverso uno *Standpunkt* che è quello del suo tempo in cui la ragione è venuta a risplendere nell'autotrasparenza del *Geist*, il filosofo italiano invece ritiene che la condizione di comprensibilità della storia la si ritrovi solo in riferimento alle limitate capacità di astrazione razionale dei primi uomini e del loro "fare" esclusivamente poetico, frutto dell'elaborazione del senso e della fantasia.

Se quanto detto sembra attenuare il carattere comunque onto-mitologico che la "storia ideale eterna" (intesa come "*teologia civile ragionata della provvidenza divina*") sembra possedere, è di certo la nozione di «un vocabolario mentale comune a tutte le lingue articolate diverse, morte e viventi» che riporta il vincolo che deve mettere ordine nella dispersa molteplicità delle azioni umane su quella dimensione storica che invece era stata messa in discussione dalla teoria del corso. A questo punto Said presenta il terzo impulso che avrebbe contribuito a formare il pensiero vichiano, quello relativo alla ricerca di un «modo di espressione» adeguato alla nozione di fato collettivo del genere umano. Anziché trattarsi del mero rivestimento linguistico di una verità che si presenta come ontologica, l'esigenza di un vocabolario mentale comune riporta il principio di ordine su una dimensione storica e poetica, dove l'*agency* viene comunque fatta salva sia su un piano etico (gli uomini che fanno la storia attraverso la mitopoiesi) sia su un piano metodologico (è lo studioso che ha il compito di reperire questo dizionario, esso non fa parte di un ordine divino da rispecchiare). L'analogia tra azione e linguaggio, esperienza e teoria assume in questo frangente la massima importanza. Infatti il concetto di mente (*mind*) va in questi passi a specificarsi sulla base dell'equivalenza vichiana tra il microcosmo della mente umana e il macrocosmo della storia; tuttavia in questa circostanza Said forza un po' troppo il discorso vichiano attribuendo alle operazioni della mente caratteristiche teoriche e concettuali che non ha,

²⁴ Anche se su questo punto Said non è esplicito, bisogna sempre distinguere le operazioni ermeneutiche e storiografiche particolari di Vico, da un livello più generale e metateorico riguardo alla natura "fanzionale" ed etica di ogni atto di comprensione e scrittura della storia. E questa distinzione deve essere fatta nonostante nell'economia complessiva del pensiero vichiano, lo si vedrà in seguito quando Said leggerà in parallelo *La scienza nuova* e *L'autobiografia*, i due livelli appaiano sulla medesima dimensione, accomunati in quanto entrambi sarebbero caratteristiche generali della mente. Proprio in base ai principi più generali che organizzano la nozione di mente, si vedrà che essa non può che restare un costrutto e non può né aspirare ad essere un *organon* né avere uno statuto trascendentale.

almeno in questo momento inaugurale, visto che i termini *ingegno*, *inventio* e così via hanno una qualità esclusivamente retorica e tropologica:

«Proprio come ciò che Vico altrove ha chiamato “la quasi divina natura della mente” ha un’irriducibile tendenza a muovere se stessa, a trasformare inventivamente i suoi concetti, questo *ingegno* crea virtualmente nella mente delle nuove circostanze sociali che lo esprimono. Ancora, la sua insistenza su ciò che è comune e fattibile sottolinea la credenza di Vico nel fatto che la mente sia un insieme finito di possibilità, capace di innumerevoli combinazioni e permutazioni, la cui infinita molteplicità è frenata da interne restrizioni. In breve egli sta sostenendo che sebbene la mente dell’uomo sia capace di così tante trasformazioni tanto è inventiva e creativa, essa è alla fine costretta da regole sue proprie basate sui bisogni della comunità umana e dell’ordine sociale. Queste regole garantiscono la permanenza dell’uomo sulla terra» (B, 355).

Compare così l’idea che la mediazione del linguaggio, strutturando la spinta della volontà a iniziare, crei qualcosa di comune e condiviso, seppur su un piano poetico o mitologico, ovvero un vincolo che riesce a ridurre la molteplicità delle azioni umane in funzione di una sfera di bisogni etici e politici condivisi. Qui Said non si sofferma sull’interessante questione sollevata da Vico (che vede nell’imbricazione di un dato corporeo e sensibile da un lato e del linguaggio dall’altro) la possibilità stessa di pensare il vocabolario mentale comune²⁵. Egli si sofferma – seguendo una tendenza che attraversa per intero *Beginnings* – solo sul momento della mediazione poetica e scritturale, che diventa anche il principio esplicativo per la dimensione “istituzionale” connessa all’inizio e alla volontà come caratteristiche specificamente umane.

Ma anche valorizzando soltanto questo aspetto ci si trova dinnanzi a qualcosa di più che non ad un insieme di legalità imposte anziché trovate. Il vincolo costituito poeticamente infatti è collocato sul piano delle azioni umane (se si intende l’azione in senso ampio, tale da fare rientrare in essa la creazione poetica, in quanto entrambe germinano dalla volontà) ed è su questo piano che si può concepire sia la storia *tout court* sia la particolare natura dell’inizio, in quanto l’*inventio* vi trova, in entrambi i casi, il suo specifico campo di applicazione.

Said stesso illustrando ulteriormente questa acquisizione vichiana sottolinea l’importanza che la “favola” viene ad assumere in questo delicato momento che caratterizza tanto l’attività dell’inizio quanto le restrizioni che lo limitano. È inoltre degno di nota esaminare quali sono gli obiettivi polemici che si contrappongono al modello di inizio così concepito. Essi sono quelli della “narrazione storica” (*historical narrative*), dell’“invenzione completamente stravagante” (*entirely fanciful invention*) e dell’“abbellimento della morale”. Se si esclude quest’ultimo (perché riferito soltanto a un’abitudine allora diffusa tra i contemporanei di Vico) ci troviamo dinnanzi ai due poli che inizialmente erano stati scartati in riferimento a quel “principio di associazione” su cui Hayden White aveva puntato l’attenzione. In questo modo è facile comprendere come dietro la *entirely fanciful invention* si trovi il pericolo della dispersione caotica e della disposizione casuale del

²⁵ E ciò è tanto più bizzarro se si tiene a mente che il tema della volontà è connesso ad un’attività desiderativa che intrattiene col corpo e la sensibilità dei legami che non solo facilmente aggirabili.

significato, estremo che Said rifiuta perché porterebbe all'irrazionalismo (e in termini vichiani alla "barbarie ritornata"). Merita però una maggiore attenzione il fatto che la *historical narrative* sia inserita nella catena di equivalenze della logica della continuità e di una serie lineare orientata genealogicamente o teleologicamente. Al contempo bisogna tenere a mente che nel medesimo passo prima citato si affermava che l'inizio, concepito in base a quel principio di associazione che lavorava contro la "consecutivness" e il caso, fosse più simile ad una struttura difficile da afferrare che non alla storia (*history*).

La "narrazione" per Said è legata ad un modo di organizzare il senso in modo continuo e successivo attorno a dei principi genetici "forti" come *un* autore o narratore oppure attorno a *una* storia. Nel terzo capitolo di *Beginnings*, "The Novels as Beginning Intention", essa è messa in relazione ad una forma del romanzo che è stata sfidata da diversi autori modernisti che risultano, a titolo diverso e sotto differenti aspetti, paradigmatici per l'intera opera di Said. Nel capitolo sui «pensatori francesi contemporanei» che abbiamo più volte citato, l'*Abecedarium Culturæ*, la narrazione è confermata essere non solo ciò che caratterizza il romanzo tradizionale, ma anche l'elemento di un ordine epistemico più generale che è stato soppiantato da un ordine alternativo a cui finora abbiamo fatto riferimento soprattutto attraverso la nozione di adiacenza. Il metodo generale che Said oppone a quello della narrazione intesa in questo senso molto, forse troppo, ristretto è da lui chiamato "postnarrativo" (*postnarrative*):

«Il modello romanzesco della continuità e della successione (*successive continuity*) è rigettato come in qualche modo inappropriato alla realtà della conoscenza e dell'esperienza contemporanea. Se [...] la forma della narrazione romanzesca *inizja* da certi bisogni storici e da certe condizioni epistemologiche, allo stesso modo [si può sostenere] che la forma-romanzo è stata spostata (*displaced*) da una forma che le è succeduta, la quale attribuisce una rilevanza essenziale alla discontinuità, alla dispersione e alla rarefazione» (B, 282).

Il bisogno di concepire un modello epistemico per l'inizio accomuna tutte le figure dell'*Abecedarium* nell'impegno verso «un'attiva ricerca [...] di un modo non narrativo (*nonnarrative*) di occuparsi di unità di conoscenza non narrative» (*ibid.*)²⁶. Per quanto riguarda il termine "storia" bisogna intenderlo a seconda che esso sia inserito in un dispositivo narrativo della continuità o in quel nuovo modo di concepire l'organizzazione del senso che è il principio di adiacenza, ovvero, nel lessico vichiano, la "poetica". Per completare l'esplicitazione del "principio di associazione", va fatta un'ulteriore considerazione in merito alla nozione di "struttura" che caratterizzerebbe gli inizi. Se è chiaro che il termine storia è negato perché appartenente al registro della continuità, resta tuttavia da spiegare come si debba mettere in relazione una nozione come quella di struttura al problema dell'inevitabile mutamento che implica l'inizio.

²⁶ Sia il verbo "to displace" corrispettivo del francese "déplacer" indicano una dinamica molto specifica che utilizza a pieno il suo spettro semantico includendo sia il significato di "spostare" che quello di "sostituire", e concerne in modo specifico quei processi di "emergenza" del senso che sono peculiari delle formazioni discorsive di cui parla Foucault. Si constaterà successivamente, quando ci occuperemo del rapporto tra Said e Foucault, il significato e la funzione di termini come *épistème*, rarefazione, dispersione, discontinuità, ecc..

Nel capitolo “*Beginning with a Text*”, Said fa suoi a questo riguardo gli interrogativi che riflessivamente Jean Piaget rivolgeva al proprio metodo: «“Queste totalità sono formate da strutture che sono costituite una volta per tutte, o esse permangono costantemente in un processo di costruzione? Come sono costruite? E da chi?”» (B, 191). È chiaro che la struttura in sé non può sfuggire al carattere diacronico che rende conto sia della sua non eternità (sarebbe altrimenti un concetto dell’ordine del continuo – ed è quello che verrà in qualche modo obiettato tanto a Lévi-Strauss quanto a Northrop Frye) sia dell’esigenza intrinseca di una sua riarticolazione. Attraverso queste considerazioni bisogna esaminare come questa istanza teorica è, secondo Said, raccolta ancora una volta da *La scienza nuova*. La nozione di “favola” che Vico opporrebbe alla “narrazione storica” illumina infatti altri nessi impliciti nel pensiero del filosofo italiano.

Non appare dapprima molto convincente il fatto che la favola a differenza della narrazione sia ritenuta un discorso “figurato”, come in prima battuta sostiene Said, dal momento che sebbene la narrazione storica abbia di certo una più marcata pulsione referenziale non per questo è sprovvista di “figure” che ne organizzino il dispiegamento. Tuttavia, il fatto che essa sia intesa come qualcosa di “comune” e di “autoctono” (*autochthonous*) implica, come è stato già notato, un limite sia linguistico che etico-politico alla dispersione del senso. Questo limite inoltre consente «un tipo di originalità ripetibile» (“*a kind of repeatable originality*”) che infine si condensa in «una storia ed un linguaggio specifico» (B, 356). La dinamica dell’inizio e dell’*inventio* è così assicurata sia nel suo produrre qualcosa di nuovo (che sia appannaggio della volontà e dell’*agency*) sia nel suo limite costituito dalla condivisione che è presente in una dimensione comunitaria. In altre parole, quello che sembra palesarsi nelle considerazioni che Said fa di queste pagine vichiane è che l’inizio possiede un carattere condiviso, ogni inizio non è mai qualcosa di privato, bensì qualcosa che è messo in relazione con un contesto più ampio in grado di mantenere quegli elementi discontinui, paralleli e laterali che finiscono per essere coordinati paratatticamente su una base sincronica (da qui uno dei possibili richiami al termine struttura). Quest’elemento orizzontale è, se si vuole, connesso alla dimensione di “istituzione” e di “legge” legata all’operare umano. Le modalità di comprensione della storia implicano allora il discontinuo (in quanto principio che organizza in modo contingente campi del sapere che sono tra loro solo adiacenti e non collegati ad un principio generale) e il contestuale (la storia può comprendersi se si intravede la dimensione orizzontale che rende conto della serie di adiacenze casuali di ogni suo elemento).

Said va a insistere sul fatto che queste favole siano “repilogamenti” e che non debbano intendersi né come ricapitolazioni (perché presupporrebbero un termine in base al quale si ricapitola), né come simboli (in quanto il simbolo è una manifestazione esterna e solo analoga a

quanto simboleggia)²⁷. I “repilogamenti” invece esibiscono «una particolare logica narrativa loro propria» (“*a particular narrative logic of their own*”) che consente di inquadrare intere scansioni storiche e culturali. In questo modo anche il problema della natura impersonale del vincolo sembra essere risolto tenendo conto che la produzione poetica non è qualcosa che è legata ad un autore in particolare, ma la condizione di possibilità di una scrittura in grado di disseminare nello spazio e nel tempo un determinato insieme di significati. Inoltre, seguendo questa linea argomentativa, il momento qualificante e periodizzante non è determinato dalla pretesa di queste favole di riferire il vero, ma dal comune assetto tropologico che esse rivelano agli occhi del filologo²⁸. Tenendo inoltre conto dell'identità tra la mente individuale e le azioni degli uomini, e delle implicazioni dell'uso di certe facoltà piuttosto che di altre, si nota come all'interno di ogni combinazione tropologica particolare viene a precisarsi la sua specifica configurazione come scansione storica determinata, garantendo così un modo unitario di concepire la storia delle nazioni gentili pur riconoscendo le sue particolari articolazioni. In conseguenza di ciò è chiaro che la costellazione concettuale legata agli “inizi” e alla “volontà” si sposta su un livello che non può intendersi in senso individuale, essendo l'*inventio* un'attività che presuppone un soggetto collettivo. Tuttavia non per questo si può considerare chiuso il problema dell'*agency* e dello spettro individuale di azione che è comunque legato al concetto di inizio.

Nel capitolo su Vico infatti si devono distinguere differenti livelli coinvolti nella discussione dell'inizio, è infatti presente nella ricostruzione di Said una sorta di *mise en abîme* della nozione di “inizio”. Said si interessa a come Vico *inizia* a organizzare la sua “nuova scienza” e al contempo registra come il filosofo napoletano per iniziare abbia bisogno di tornare agli *inizi dell'umanità*, la quale è definita come tale e in quanto storica proprio *per l'atto stesso di iniziare*. E nella stessa maniera in cui gli uomini appena usciti dallo stato di selvatichezza mettono ordine nella propria storia, Vico riuscirebbe a individuare il principio e le legalità che ordinano la molteplicità altrimenti caotica e inclassificabile delle azioni umane in differenti paesi e in differenti epoche. Dunque bisogna analiticamente distinguere: a) gli inizi dell'umanità come condizione a partire da cui si può comprendere la storia degli uomini in modo unitario; b) l'atto stesso di iniziare preso nella sua generalità; c) l'inizio di Vico come scrittore e “inventore” de “*La scienza nuova*”.

Se affrontare il problema degli inizi dell'umanità induceva a pensare l'inizio come un problema che implicava un soggetto impersonale e collettivo, un ordine che fosse al tempo stesso

²⁷ Per le implicazioni teoriche e storiche del concetto di simbolo e quelle di allegoria si veda P. De Man, *The Rhetoric of Temporality*, in Ch. Singleton (a cura di), *Interpretation: Theory and Practice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 173-209; trad. it., *La retorica della temporalità*, in *Cecità e visione*, Napoli 1975; sull'importanza di De Man per la nozione di intenzione cfr. AA. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 53.

²⁸ In questo contesto assume perspicuità l'affermazione aristotelica, tanto importante per Vico, che la poesia è molto più vicina al particolare che non la storia. L'importanza di questa tesi, anche attraverso Vico, è stata continuamente ribadita anche da Hayden White.

antropologico, sociale e linguistico, la necessità tutta vichiana di cimentarsi con l'inizio ne reintroduce la componente individuale che era stata per così dire “sublimata” nell'impersonale ordine culturale preso fin qui in esame. In questo senso «il potere creativo di divinare proprio dell'uomo» è quel «primo e *principale* dono» (B, 357) su cui occorre ancora interrogarsi partendo dall'*Autobiografia* di Vico, in cui «l'inizio suo proprio [...] è se stesso» (B, 358).

1.1.2. Intrecciando la lettura delle due opere (*La scienza nuova* e l'*Autobiografia*) Said cerca di mostrare una sorta di fenomenologia della volontà, ovvero il modo in cui essa viene a manifestarsi²⁹. Partendo da un etimo del termine “autorità”, oggi non più accettato, che lo fa risalire al pronome greco “*auton*”, viene riportata l'affermazione che Vico fa ne *La scienza nuova* sulla qualità che costituisce nel modo più specifico la mente umana: «il libero uso della volontà, essendo l'intelletto una potenza passiva soggetta alla verità», che poco più in là è chiamato anche «conato proprio degli agenti liberi»³⁰. L'atto di imparare che è l'inizio autodidatta di Vico è così letto attraverso la categoria della volontà (o del conato) dal momento che «quando qualcuno impara qualcosa, prima effettua un atto di volontà, poiché soltanto intendendo o volendo imparare, egli può imparare» (B, 358)³¹. Da quest'atto specifico ed elementare deriva successivamente la capacità di distinguere l'oggetto della volontà dalla volontà stessa – e questo sarebbe il momento della «conscienza» – mentre in seguito quando per induzione la volontà è compresa attraverso l'intelletto, come un principio che sistematicamente guida l'azione, si giunge sul piano riflessivo della «scienza».

Quello che, sulla scorta di Vico, Said ci presenta in queste pagine come una sorta di fenomenologia della mente, rende possibile intrecciare i due percorsi della ricostruzione, fungendo da un lato come modello dell'evoluzione di Vico, inteso come pensatore individuale il cui percorso particolare si svolge diacronicamente, mentre dall'altro lato serve come schema generale in grado di comprendere la storia degli uomini. Tuttavia, questo secondo profilo non è esaminato in base ad una successione temporale come il primo. La mente di cui parla Vico, che in questo caso segue una tradizione che risale almeno a Platone, garantisce una omologia strutturale per cui il microcosmo di una mente individuale illustra il macrocosmo delle azioni degli uomini prese nel loro complesso (la storia). Probabilmente l'affermazione che si è in precedenza citata in apertura di *Beginnings* per cui essi sarebbero «più una struttura che una storia» deve essere messa in relazione a queste pagine. Essa nasce da un'erudita osservazione su una credenza che da Platone in poi, presso tutti gli uomini e in tutte le epoche, si troverebbe continuamente: quella dell'«idea

²⁹ Said si era occupato di Vico come umanista e dei processi di autoedificazione di sé relativi nella sua formazione sin dal 1967. E. Said, *Vico: Autodidact and Humanist*, in *Centennial Review*, Summer 1967, pp. 336-352.

³⁰ G. Vico, *La scienza nuova* (1744), Libro II, cap. II, § XXIV; il seguente passo è citato da Said in B, 358.

³¹ Su questi punti si vedano le osservazioni di A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 138-146.

della mente dell'uomo». Questa, come già detto, in quanto universale, diventa un principio di comprensione della storia, dal momento che ne è ritenuta una struttura invariante, almeno nelle sue linee generali e tenendo conto delle diverse forme in cui appare. Tuttavia,

«quando questa idea è considerata temporalmente [...] diventa storia narrativa (*narrative history*) [...]. Dal momento che l'idea è un'idea della mente dell'uomo, e visto che persiste in differenti forme, un vero storico può guardare la storia – che l'uomo fa – dalla prospettiva di un'eterna, sempre presente, *interna (inner)* persistenza. La storia diventa così la mente considerata come struttura sincrona (una persistente architettura ideale), in quanto forma interna (*inner*) dell'attività dell'uomo, ma anche come modalità diacronica, soggetta a modificazioni temporali, o come continuità sequenziale: soprattutto però è necessario comprendere che la storia non è esclusivamente né l'una né l'altra» (B, 361)³².

Questa oscillazione tra struttura e storia probabilmente pone più problemi di quanto ne risolva cercando di tenere assieme dei percorsi fondazionali differenti; essa tuttavia delimita un campo all'interno del quale collocare la nozione di inizio in base al contesto teorico a cui si riferisce. In tutti i casi però la discussione sulla mente – a questo livello metateorico – diventa l'elemento comune sia alla storia di Vico (*Autobiografia*) sia a quella degli uomini (*La scienza nuova*) proprio nello stesso momento in cui ne determina limiti e funzioni. Rispetto al concetto di “mente” quello di “volontà” si costituisce come il principio attivo per eccellenza, contrapposto a quello riflessivo il quale, se si segue alla lettera il ragionamento vichiano, si applicherebbe soltanto successivamente, in un modo geneticamente derivato, nonostante ciò Said afferma in modo caratteristico:

«Quello che Vico sta provando a descrivere è la mente nel suo doppio aspetto di conato attivo (o volontà) e intelletto riflessivo. Credo si possa descrivere meglio tutto ciò come azione mentale volontaria simultaneamente riflessa» (B, 359).

Ciò che incuriosisce è la necessità che Said sente di collocare sullo stesso piano “genetico” momenti che sono diversi, almeno a livello di un discorso fondazionale. Si può congetturare che Said stia cercando di riscrivere l'atto irriflesso di volontà entro una cornice in cui esso si svolge unitamente ad un momento riflessivo al fine di legittimarne la natura di principio teorico e metodologico, anziché indicare soltanto una antecedenza fenomenologica. Questa fase di fondazione del pensiero vichiano è giustamente messa in relazione con il *cogito* cartesiano, che Vico accoglie ma in modo soltanto parziale. Se infatti è accettato il processo di autoaccertamento che parte dall'esperienza sensibile per approdare all'unica vera certezza dell'“io”, è comunque rifiutata non solo la natura esclusivamente pensante di questo “io”, ma anche il suo ricorso alle verità eterne garantite da Dio, che consentirebbero al soggetto la possibilità di conoscere la natura esterna. Said si sforza di dimostrare attraverso Vico che partendo dalla percezione, attraverso un

³² L'aggettivo “*inner*” che si è tradotto con “interna”, allude di certo anche ad ulteriori sfumature come “profonda” o “intima” che gettano luce su quanto tale idea eterna sia radicata nel soggetto come una sorta di costante antropologica. Tuttavia il suo status oscilla sempre tra invenzione e prodotto della stessa mente dell'uomo; condizione di pensabilità della mente dell'uomo e di tutto il suo universo simbolico e culturale; e infine come principio ontologico e metafisico.

atto reiterato di riflessione, si arriva da una parte a scoprire la natura *volitiva* dell'io e dall'altra alla conclusione che la realtà esterna resta impenetrabile, visto che il mondo esterno non può dipendere nella sua sussistenza da un atto di volontà umana.

Per Said il confronto tra l'umano e il divino consente a Vico di fare un passo in più riguardo al primato della volontà, mostrando che tipo di azione e di mondo essa implichi. Dio nel momento in cui (sin dall'inizio) vuole cogliere se stesso come entità, crea *ipso facto*, da *ens realissimum* qual è, anche il mondo naturale; così non è per l'uomo, sebbene anche per lui l'atto di autocoscienza implichi ugualmente creazione. La differenza consiste nel fatto che la natura di questa creazione è differente da quella divina, ovvero è una creazione culturale o spirituale. Da questo ragionamento scaturisce, come è noto, la teoria del *verum ipsum factum*. Tuttavia è da notare che in qualunque caso l'inizio peculiare dell'essere umano si presenta sempre come un triplice momento fatto di percezione, volontà e creazione. Ma in questa maniera la volontà non può essere intesa a pieno come inizio, dal momento che essa è innescata dalla percezione – sebbene essa sia successivamente elaborata culturalmente (creazione) attraverso la volontà.

Per comprendere la natura complessa dell'inizio occorre richiamarsi all'analogia con la storia degli uomini e con il loro inizio. I bestioni che caratterizzano il pre-umano iniziano a creare *volontariamente* solo a partire dal trauma che un *evento* come il fragore del fulmine produce su di loro. L'inizio quindi sembrerebbe partire dalla paura o dalla meraviglia piuttosto che dalla volontà e dall'istanza creatrice³³. Ma si può anche sostenere che pure i bestioni hanno paura ma che soltanto quando varcano la soglia della volontà e della creazione essi entrano in un regno caratteristicamente umano. Tutto dipende dal considerare l'inizio come una situazione, un evento, un passaggio da uno stato in cui si è in un mondo ad uno stato in cui si è in un altro mondo, dunque come trasformazione, oppure invece, considerare l'inizio come il primo evento-azione specificamente umano visto che viene effettuato proprio dall'“uomo”. In discussione è la frontiera uomo-animale e i modi in cui trattarla teoricamente. Said, forse ancor più che Vico, tende a vedere l'inizio come evento-azione. La strada che viene teoricamente percorsa sembra la stessa che parte dai pitagorici e passa per Platone: l'umano si costituisce come tale quanto più si separa dal corpo.

Un siffatto modo di concepire la volontà come inizio specifica la produzione di senso in quanto scelta intenzionale, ove l'intenzione è ritenuta essere l'atto volontario di inizio che intende o crea un significato. Inizio, volontà e *beginning intention* sono connesse nella medesima operazione, quella di creare un mondo specificamente umano. Ma quali sono i limiti e le caratteristiche di questo mondo? Di certo tale inizio non può pretendere di creare la natura, la produzione a cui si fa riferimento è solo spirituale e culturale, anche se Vico nota, criticando i

³³ A.M. Iacono, *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.

cartesiani e i materialisti, che gli uomini hanno sempre cercato di pensarsi autori della natura, almeno attraverso la penetrazione delle sue intrinseche legalità. Nondimeno, il mondo degli uomini non può che essere quello delle istituzioni e della storia (che implicano quel momento orizzontale di cui si è già parlato, ma che adesso non rientra nell'economia del discorso vichiano):

«A causa della sua umanità, l'uomo continua a volere, e il suo intero universo è così da lui creato; tuttavia il suo universo è il mondo delle istituzioni e della storia, che attesta uno degli infiniti fallimenti nel creare un mondo dotato di un ordine sequenziale e permanente» (B, 362).

In aggiunta a ciò la creazione del mondo dell'uomo, delle istituzioni e della storia è presentata da Said come qualcosa di “fantastico” o “di finzione”. Tale caratteristica viene a profilarsi mediante la trasposizione della dottrina geometrica (opera creata ugualmente dalla mente umana) su di un registro «metafisico» (a questo punto le virgolette hanno il loro peso trattandosi in fondo di finzione). Proprio come in geometria vengono posti dei punti *di inizio* ipotetici a partire dai quali le altre linee possono essere tracciate³⁴:

«in termini metafisici si può porre un punto di inizio che non è né interamente spirito [*mind*] (o astrazione) né materia [*matter*] (concreto). Il cosiddetto punto metafisico diventa così conato – quello che è stato chiamato in questo libro *beginning intention* – che nella storia è la volontà umana, compresa sia temporalmente che assolutamente» (B, 361).

Questa creazione dotata dello statuto di finzione è stata, non senza ironia, chiamata da Hayden White una «seconda natura», e ritenuto il punto in cui il ragionamento di Said si farebbe più ambiguo³⁵. Infatti, se bisogna considerare finzione ogni creazione umana, non si comprende come si debba dare più importanza a un ordine fondato sul principio di adiacenza anziché a quello dell'origine sacra – dal momento che entrambi non sarebbero altro che finzioni. Una risposta potrebbe essere che l'origine sacra impedisce alla volontà di iniziare, ovvero di divinare e di inventare le proprie origini e dunque di iniziare da capo³⁶. Il problema, cercando di rispondere all'interrogativo di White, non sarebbe allora di carattere sostanziale ma di carattere funzionale, ovvero, posta la natura di finzione di entrambi gli ordini, quello dell'adiacenza permetterebbe un'apertura che il primo non consentirebbe. Il principio della volontà e dell'inizio sarebbe quindi assicurato nella sua attività e per questo, pur restando finzione, sarebbe da preferire, e ciò anche tenendo conto di tutte le conseguenze pluralistiche e di dispersione che ciò comporta.

Tuttavia nell'aver chiamato il mondo delle umane istituzioni “seconda natura” vi è implicito un paradosso che neanche White esplicita abbastanza. L'inizio è posto, come si è notato sopra, sotto il segno della volontà che crea il suo mondo culturale (l'analogia con la divinità ha qui un suo peso rilevante, esso porta con sé un modello di creazione *ex nihilo* che produce diverse

³⁴ Essendo ogni linea comunque scomponibile in punti infinitesimali e indivisibili da cui si potrebbe ad ogni modo sempre iniziare.

³⁵ H. White, *Criticism as Cultural Politics*, op. cit., p. 12

³⁶ Su questo punto A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 72-80.

difficoltà quando è trasposto su un piano antropologico). La volontà non è solo all'inizio, ma è ciò che dà inizio, tutto quello che si chiamerà umano ha origine da essa. La volontà non è mai passiva, si caratterizza sempre come principio attivo tanto nell'invenzione che nell'*auto*-disciplina di un metodo. L'inizio così – sotto l'egida della volontà – non può che escludere la percezione, la sensazione, il corporeo, poiché essi sono prima dell'umano inteso come il regno della creazione libera.

Se l'inizio tenesse invece conto del fatto che la volontà potrebbe essere disposta da una *situazione* in cui il suo potere creativo è in qualche modo *limitato* dall'*essere-ancora-in-parte-animale*, tale inizio non sarebbe più quello della volontà. La volontà può dare inizio solo perché si è messa alle spalle il mondo animale, il corpo, la sensazione e questo non perché li ha dimenticati – né Vico né Said evitano di affermare che la percezione rimane «la sostanza del pensiero» (B, 364) – essi semmai sono stati invece hegelianamente *aufgehoben*, sussunti e superati nell'atto creativo della volontà. E ciò che è così stato assimilato non conserva alcun potere di perturbare la volontà e la sua forza creatrice. Sembra apparire in controtuce quella convinzione a cui si è già fatto cenno che da i pitagorici e Platone, passando per lo stoicismo arriva almeno fino a Kant, per cui il corpo, la parte animale dell'uomo o viene abbandonata oppure deve essere sottomessa alla volontà. Essa è il *primum*, il corpo è il rimosso o ciò che deve essere rimosso. In questo punto Said probabilmente si distacca anche da Vico, che conserva sempre la consapevolezza che la natura tropologica dell'attività simbolica presume ancora una presenza fondamentale della parte sensibile, quella più vicina alla paura che ha spinto “il primo uomo” a istituire un ordine culturale. Per Said invece la volontà sembra divenire un principio che non scende a patti con l'eterogeneità che l'attraversa.

Sebbene Said riconosca che la conoscenza derivi dall'osservazione – ovvero il punto di contatto con il corporeo – essa è comunque interpretata come derivata dalla volontà intesa non solo come appetito o desiderio di un corpo, ma anche come l'inizio del simbolico:

«La certezza implica conoscenza che deriva dall'aver osservato, e l'osservazione implica volontà. Ma la volontà è praticamente (*practically*) un appetito e presto si scopre che la volontà intellettuale ha sulla natura solo un modesto effetto. La volontà umana ha, sicuramente, un effetto reale su quello che è intellettuale e umano; inoltre la sostanza del pensiero è la percezione sensibile, che è registrata nella mente, in un modo o in un altro, come immagine (*imagery*). Gli uomini sono comunque dotati del linguaggio; e il linguaggio poiché è associato alla mente, esprime il risultato della percezione sensibile [...]. Ogni atto di espressione rappresenta un atto iniziale di scelta, di volontà poiché producendo un suono l'uomo sta confermando un'impressione sensibile, sta diventando cosciente di essa» (B, 364).

Si potrebbe leggere il testo di Said in modo criticamente contrario alle sue intenzioni forzando il significato di “*practically*”, leggendolo anziché nel senso di “da un punto di vista pratico”, che quindi colloca l'appetito nel mondo pratico della morale, nel senso di “praticamente” in quanto “quasi” appetito, sottolineando un momento di irriducibilità ed

eterogeneità rispetto all'universo pratico. Sempre “misleggendo” Said, attraverso il termine “*imagery*” si potrebbe andare oltre al concetto di “immagine” come equivalente di “impressione” e leggerlo come “figura retorica” alludendo ad un assetto tropologico che precede l'azione della volontà, mostrando il rinvio al linguaggio come esteriorità e anteriorità sempre rispetto alla stessa facoltà volitiva. Tuttavia resta abbastanza singolare che, in questo delicato passaggio sulla genesi della volontà, l'osservazione e la percezione insieme alle immagini siano posti tutti su un piano che sembra comunque precedere le operazioni della volontà. Allo stesso tempo sorge anche un altro problema legato al postulato di una perfetta coincidenza tra il momento della volontà e quello del linguaggio: «il linguaggio poiché è *associato* alla mente». In tal modo viene sanzionata l'equivalenza tra «espressione» e «atto di scelta», attraverso cui l'espressione come prima esteriorizzazione della volontà guida il momento riflessivo che garantisce l'autoaccertamento della volontà in quanto principio.

Da questo passo derivano diversi problemi teorici: il primo è l'assunto, conseguente a quanto ricostruito da Said, che la percezione, l'osservazione e persino l'immagine siano o avvengano al di fuori del linguaggio, siano de-linguisticizzate e non implicino perciò la minima attività sintetica. In secondo luogo il momento della sintesi e della conoscenza lo si ha solo per un atto di volontà, ma così lo statuto della volontà diventa ambivalente: bisogna pensare la volontà come momento che genera l'osservazione e la percezione o invece intendere la volontà come reazione e organizzazione di queste ultime? In terzo luogo non si comprende come si debba intendere l'“associazione” tra linguaggio e mente, infatti da un lato verrebbe da pensare che sono coestensivi dal momento che l'atto di scegliere un suono è l'espressione stessa (fatta salva la sua componente fisico-motoria), dall'altro lato invece poco più giù si nota che l'espressione «rappresenta» l'atto di scelta dunque non è coestensiva ma derivata; per di più nel rappresentare la volontà, il linguaggio diviene addirittura il mezzo attraverso cui la volontà non solo agisce ma si autointellegge³⁷.

Quest'ultimo punto soprattutto presta il fianco al tipo di critiche che Derrida muove a Husserl nelle pagine di “*La voix et le phénomène*”. Infatti proprio nel momento in cui la volontà vuole costituirsi come inizio, dunque come *primum*, essa ha bisogno di un *medium* che consenta questo rispecchiamento, il linguaggio nel nostro caso. In tal modo la volontà finisce per essere derivata dal *medium* che la fa costituire, essa si fonda dunque mediante un rinvio ad altro. Per di più questo *medium* non è nemmeno così trasparente e dunque in grado di rispecchiare fedelmente l'immagine del *primum*, poiché rinvia a sua volta a degli altri momenti ad esso esteriori; nel caso che stiamo esaminando sono ad esempio la natura comunitaria del linguaggio o anche la sua natura sensibile.

³⁷ Poco dopo il passo citato Said afferma anche che «Vico ha scoperto la profonda funzione fondamentale utilitaristica (*utilitarian*) del linguaggio» (B, 364).

È chiaro che il concetto di volontà e quello di inizio non provvedono ad unificare il senso a partire da un punto prospettico stabile, la loro attività, come si è mostrato, si svolge nel discontinuo, nell'affermazione dell'adiacenza e nel decentramento di ogni inizio o di ogni atto di volontà; questi atti non ricapitolano alcunché sulla base di qualcosa di permanente ma provvedono a disseminare il senso che producono. Tuttavia il momento in cui la volontà viene fondata come inizio resta ampiamente problematico. E lo diviene sempre di più anche a causa delle improvvise oscillazioni teoriche che il testo di Said presenta, infatti qualche riga dopo il passo che si è poc'anzi citato, in cui sembra chiara la preminenza della volontà rispetto al *medium* linguistico che la esprime, Said afferma in modo sorprendente che «il linguaggio che un uomo parla, così, produce l'uomo e non l'uomo il linguaggio» (*ibid.*); e più in là nota «L'incessante attività della mente libera il linguaggio ed è liberata da e nel linguaggio» (B, 369). Il linguaggio allora sembra qualcosa che precede e vincola la mente, la volontà e la creatività dell'uomo; la mediazione linguistica non è solo qualcosa di funzionale, come già si è verificato nella specifica teoria della storia di Vico nelle pagine precedenti.

L'inizio sembra pertanto qualcosa di più simile ad una “situazione” generale in cui sono almeno due i nuclei generatori di significato. In effetti, Said cerca di mostrare, proseguendo la lettura de *La scienza nuova* e dell'*Autobiografia*, che tutte le questioni affrontate da Vico si addensano attorno a questi due poli, quello individuale della volontà e quello impersonale, collettivo e storico del linguaggio:

«Ovunque nell'opera di Vico si trova quel gioco talvolta paradossale tra, da un lato, apprendimento, tradizione, storia, pedagogia – in breve, la ragione applicata e quella pura in tutte le sue forme dinastiche – e, dall'altro lato, originalità, personalità, meraviglia, dettaglio e uno stile eroico spesso disperso in tutte le sue forme» (B, 369).

E se l'inizio resta comunque il momento in cui avviene «un'intenzionale riconciliazione tra temporalità e universalità» (B, 364), il punto più significativo per intendere questo rapporto è quello della creazione (storica) del proprio sé. Said come Vico è convinto che «nello stesso atto di comprensione del mondo, l'uomo sta in realtà comprendendo se stesso» (*ibid.*), questo rapporto di autoriferimento non si limita solo ad una dimensione riflessiva, ma ha delle immediate ricadute pratiche dal momento che l'uomo crea se stesso e attraverso questo atto egli diventa un essere storico. Infatti intendere l'inizio come volontà significa concepire un'articolazione molto stretta tra la volontà intesa come forma e il concetto di uomo nel suo senso più ampio in quanto oggetto attraversato dalla storia. È tra un'etica della soggettivazione e un regime di assoggettamento a delle regolarità che trascendono il singolo che l'inizio diviene pensabile

Come si è già notato il primo atto di antropogenesi deriva da una situazione di crisi e di paura come quella del diluvio, per cui «immagini drammatiche [...] producono nella loro concretezza e nella loro disperazione le operazioni della mente umana» (B, 365). È curioso e

foriero di una nuova ambiguità teorica che questo trauma, il quale a rigore è prima dell'uomo propriamente detto e della storia, in realtà sia destinato ad accompagnare costitutivamente l'uomo e la sua attività formativa. Questo momento così denso di passioni e di pura sensibilità al di qua dell'umano viene letto come una radicale «inadeguatezza» (*inadequacy*) con cui ogni inizio e ogni atto della volontà si deve confrontare e dinnanzi al quale *deve* reagire:

«Essi [gli uomini] creano l'intero mondo delle divinità, delle parole, delle immagini che corrispondono a ogni atto di autodisciplina, ogni atto di scelta autoconsapevole che porta con sé tutto il peso della colpa e dell'inadeguatezza» (*ibid.*).

Quello che colpisce è che se da un lato l'attività autoformativa dell'uomo – così come la storia – è stata fatta cominciare con un atto di volontà, ora viene gettato un ponte tra l'umano e il pre-umano. L'uomo e la storia sono così attraversati da qualcosa che viene prima di essi e che è ad essi esteriore. Nonostante si alluda in termini giudaico-cristiani ad un peccato originario, la struttura teorica che viene presupposta segna uno scarto rispetto a quello che si era prima affermato (il primato della volontà); l'inizio così sembra essere un passaggio e quindi mantenere una *traccia* del mondo da cui si è usciti. Resta significativo che il residuo del non-umano rappresenti comunque un termine da elaborare o da cui addirittura allontanarsi più che possibile. L'uomo nell'elaborare questa traccia, come nel caso di un trauma vero e proprio, deve mettersi alle spalle questa perturbante e minacciosa situazione. Il divenire umano e il divenire storico si pongono quindi come un movimento di fuga. Ma da cosa precisamente?

Si può provare a dare una risposta a partire da quanto Said dice sulla qualità poetica del mondo nato dalla volontà e dall'invenzione: «poetico è un aggettivo che Vico intende in tre modi: come immaginifico (*imagistic*) e quindi inadeguato, come creativo quindi umano e grandioso, e come descrittivo dell'inizio» (*ibid.*). L'inadeguatezza, che porta con sé il ricordo del trauma, è legata all'immagine da intendersi quindi come traccia che il trauma ha prodotto sul corpo – la mente, l'uomo, la volontà erano ancora da venire. L'immagine è ritenuta essere, così come il corpo nella sua assolutezza (cioè sciolto dai legami con la facoltà superiore che caratterizza l'umano, la volontà), come qualcosa di *passivo*. L'attività come principio formativo è riconosciuta solo alla volontà, la cui apparizione sembra però a questo punto gratuita se non viene rapportata alle disavventure del corpo. Essa è stata caratterizzata come libera e incondizionata, mentre invece è derivata dal trauma del corpo; si sarebbe quasi portati a dire come sua reazione, ma così si ascriverebbe al corpo una qualità formativa che invece gli è negata. Inoltre il corpo, come il trauma sempre presente e l'inadeguatezza che si porta dietro, resta «la cosa più vicina all'uomo» (B, 364) a ricordare come monito il punto da cui allontanarsi. Tutto lo svolgimento dell'attività creativa che caratterizza l'auto-disciplina e l'auto-formazione dell'uomo è inquadrato alla luce della coppia di verbi latini *educere* ed *educare*. Col primo si indica l'educazione dello spirito e con il secondo quello del corpo. Le due azioni vanno di pari passo, ma l'azione che viene svolta sul

corpo è degna di nota, essa consiste nell'estrarre «la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi»³⁸.

È rilevante che l'opposizione a cui fa riferimento Vico tra «giusta corporatura» e «corpi smisurati» non abbia solo implicazioni materiali, ma anche morali e spirituali; l'aggettivo “smisurato” indica la mancanza di misura, nozione quest'ultima che, come nel mondo greco e soprattutto per Aristotele, costituiva un principio etico di fondamentale importanza. L'educazione è un principio che si basa su un'azione di estrazione che è anche sottrazione, e ad essere eliminate sono delle caratteristiche del corpo, ovvero la sua “smisurata” sensibilità. Di certo non si fa riferimento ad una cancellazione, ma si individua un campo fondamentale per comprendere in che direzione si esercita l'attività creatrice e formativa della volontà³⁹. La motivazione resta identica: si elabora ciò che è ritenuto passivo in quanto si assegna un valore assiologico di primaria importanza alla volontà. Essa sola può iniziare, essa sola inaugura il regno dell'umano e della storia, ed è per questo che indugiare sulla sensibilità del corpo è mettere a repentaglio un progetto antropologico preventivamente orientato a partire da una serie di opposizioni: quella della passività legata esclusivamente al corpo e dell'attività connessa alla volontà, quella per cui il corpo è un elemento che ci avvicina al regno animale mentre la volontà contraddistingue invece il dominio dell'umano.

L'intera nozione di volontà e di inizio nel pensiero di Vico e in quest'opera di Said non possono prescindere da questa opposizione e demarcazione antropologico-metafisica. Più volte viene notato che sull'attività creativa e intenzionale della volontà pesa «un senso di perdita» (*a sense of loss*) e che esso è connesso non solo ad un paradiso perduto, ma anche alla paura che questa perdita ha provocato: l'uomo e la storia nascono in queste circostanze tutte sensibili, e questo potrebbe portare a delle conseguenze teoriche importanti, tuttavia alla fine questo sembra restare un binario morto. Torneremo su questo punto nel corso di questo studio.

Nell'inizio vichiano il farsi uomo e il lavoro su se stesso che questo processo implica viene ad arricchirsi di una ulteriore dimensione che affianca l'atto intenzionale della produzione del senso. Said porta la sua attenzione sul fatto che la creazione di significato abbia un carattere disseminativo e non sia ancorata, malgrado tutto, ad un punto centrale da cui tutto procede o verso cui tutto converge. In tal modo la volontà nell'istituire il mondo della cultura funziona sulla base di un principio di decentramento incardinato ad un modello generale di ordine per cui gli elementi si dispongono secondo i principi di adiacenza, di dispersione, di complementarità, di parallelismo. Questa produzione di ordine presume una caratteristica della volontà che ne limiti il carattere puntiforme, essa infatti deve essere dotata di una certa durata. Così viene individuata

³⁸ Vico, SN, Libro II, cap. IV, § 1; Said cita questo passo in traduzione inglese in B, 366.

³⁹ E. Said, *Vico and the Discipline of Bodies and Texts*, in MNL (Oct. 1976); ora in *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2000, pp. 83-92.

un'altra dimensione su cui si esercita l'attività della volontà nel tentativo di consolidare la propria possibilità di iniziare e di volere sempre di nuovo. La nozione di durata della mente pone la questione del *metodo* come caratteristica stessa della volontà nel momento in cui essa si radicalizza come principio, divenendo il “centro mobile” dell'invenzione e della produzione di senso.

Il lavoro su se stessi di cui si parla nel capitolo su Vico, chiama in causa anche Rousseau col quale su questo punto sono riscontrate diverse analogie. Tuttavia il termine “metodo” nel caso di Vico non è utilizzato da Said perché nel contesto culturale della sua epoca questa parola faceva parte del lessico concettuale cartesiano contro cui il pensatore italiano polemizza. Per questa ragione e visto l'accoppiamento con i temi rousseauiani, la nozione a cui si fa riferimento è quella di «stile». La durata e la coerenza delle modalità di dispersione del senso in base alle quali opera la volontà declinano il concetto di inizio come «attività di ricostruzione, ripetizione, rimodellamento e ridispiegamento» (B, 370). Lo stesso lavoro di estrazione di una “giusta misura” dai corpi dei giganti è letta come un problema non solo di storia, ovvero dell'istituzione di un ordine culturale, ma anche come un problema di «stile» nel senso “scritturale” del termine. Viene portata come esempio la stessa formazione di Vico e il dispiegarsi della sua «eloquenza» come elemento centrale del suo stile. È lo stile che entra in tensione creativa e innovatrice con la tradizione, il linguaggio e la storia, esso indica la modalità sempre cangiante di elaborare la componente orizzontale dell'inizio che si è prima individuata parlando de *La scienza nuova*. Lo stile e il metodo in quanto impiego intensivo e durativo della volontà di iniziare sempre di nuovo costituiscono per Said il punto in cui si riarticolano le possibilità del cambiamento, della discontinuità e dell'emergenza del nuovo, qualità proprie dell'uomo e della sua capacità di costituire se stesso e la propria storia:

«l'attività dell'inizio segue una sorta di dialettica storica che cambia le sue caratteristiche e i suoi significati durante il processo di scrittura e di produzione intellettuale» (B, 372).

La nozione di inizio a questo punto – che ci riporta ancora una volta al problema del vincolo alla molteplicità che si è esaminato lungo tutto questo capitolo alla luce degli sforzi di delimitare funzioni e limiti del concetto di volontà – è declinata secondo un'esigenza che comincia a contraddistinguere uno dei più importanti intenti teorici e pratici di Said. Infatti se in queste pagine sembra essere riuscito il tentativo di riagganciare il tipo di ordine individuato nell'opera di Vico ai modelli di uno «sviluppo non lineare, [di] una logica che dà inizio a un certo tipo di coerenza nella dispersione che si dispiega su più livelli, che si trovano nell'opera di Freud, nei testi degli scrittori modernisti, o nelle indagini archeologiche di Foucault» (B, 373), ci si trova a ben guardare dinnanzi ad un scarto teorico di una certa portata rispetto agli autori chiamati in causa. Almeno nel caso di Freud e di Foucault, ma anche di altre figure che compaiono nell'*Abecedarium Culturæ* come Barthes, Lévi-Strauss, Deleuze, Derrida ecc., la natura di

quest'ordine riguarda, a diverso titolo e sotto differenti aspetti, una configurazione del senso che non è ancorata sul soggetto, tanto meno quello dell'intenzione e della volontà. Tale ordine riguarda semmai le articolazioni non lineari del senso che permettono al soggetto della volontà e dell'intenzione di parlare e di agire. Dall'inconscio freudiano sino alle formazioni discorsive di Foucault ad essere in questione non è soltanto il tipo di ordine che Said ha ben individuato, ma anche la così detta "morte del soggetto". Con questa formula non bisogna intendere come banalmente è stato fatto il venir meno del problema del soggetto e la sua totale disimplicazione dalle vicende del senso e dell'agire. Quello che questa formula va a indicare è che il senso non può più pensarsi come organizzato a partire da un qualunque punto prospettico individuale. La costituzione del soggetto risulta così restare problematica proprio in virtù dell'eterogeneità che l'attraversa, non basta affermare che la coscienza e la volontà producano il medesimo tipo di ordine che caratterizza l'inconscio o il discorso.

Questa analogia è plausibile – secondo limiti tutti da accertare – soltanto all'interno del campo letterario, dove l'ordine della scrittura può coincidere con quello del senso. Solo nell'atto scritturale della finzione letteraria può in qualche modo sopravvivere questo elemento intenzionale nella sua forza istitutrice. Il più tardo problema foucaultiano della soggettivazione si soffermerà proprio su questa *impasse* teorica e pratica. Nella necessità di riconoscere al soggetto una capacità di azione e di risposta al sovrastante ordine del potere-sapere, si cercherà di individuare un piano in cui queste istanze vengono a intrecciarsi secondo delle modalità storiche ed etiche ma comunque non inerenti alla volontà nel senso saidiano del termine⁴⁰. Importante diviene quindi considerare che tutti gli scarti e gli slittamenti del senso che sono prodotti dalla volontà per Said hanno in partenza un valore etico che diverrà via via più accentuato. Per lo studioso palestinese dinnanzi al problema di iniziare, cioè di reagire alla disperazione provocata da una condizione che bisogna mettersi alle spalle – come è stato mostrato sulla scorta dell'opera di Vico – resta centrale la volontà come centro di imputazione dell'azione e del pensiero. Il fatto che l'azione si svolga secondo una logica inventiva, creativa e non lineare, serve a Said per rivendicare alla volontà e alla coscienza la capacità di produrre un cambiamento effettivo nell'ordine sia del sapere che del potere⁴¹.

Nell'appassionata lettura di Vico si intrecciano due ordini di questioni che si affronteranno nei prossimi capitoli. Il primo riguarda il tipo di lavoro su se stessi che presuppone la nozione di volontà come capacità effettiva di produrre il cambiamento e la creazione di nuovi

⁴⁰ Michel Foucault facendo riferimento ad una «storia critica del pensiero» pone il problema in questi termini: «con pensiero – continua Foucault – intendiamo l'atto che pone un soggetto e un oggetto nelle loro diverse relazioni possibili, allora una storia critica del pensiero sarebbe un'analisi delle condizioni in cui si formano o vengono modificate certe relazioni tra il soggetto e l'oggetto, nella misura in cui queste ultime sono costitutive di un sapere possibile» in M. Foucault, *Foucault* (1984) in *Archivio Foucault* 3, op. cit., p. 248.

⁴¹ Sullo spinoso problema di mettere assieme una teoria dell'*agency* che si ispira a Vico e l'analisi discorsiva di Foucault, cfr. A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 128-138.

regimi di senso. Ancor prima di verificare la relazione con i vincoli sovrapersonali con cui la volontà entra in tensione sarà rilevante analizzare come sono pensate le modalità di autocostituzione del soggetto. Come si è poc'anzi accennato è il problema generale del metodo o dello stile, mentre in particolare si tratta di pensare la costituzione del sé attraverso la creazione scritturale. La scrittura, o più in generale il linguaggio, costituisce quel piano che mette il soggetto dinnanzi a se stesso, ma lungi dal porsi come uno specchio che rimanda un'immagine regolare e rassicurante, il momento della scrittura restituisce un'immagine deformata e deformante inaugurando una situazione teorica per cui l'attività della volontà è pensata come un percorso difficile e rischioso, dagli esiti per nulla scontati. È dunque in questione il tema del riferimento a sé come passaggio imprescindibile per la creazione di senso e per il divenire effettivo della volontà. Si prenderanno in esame quelle pagine di *Beginnings* in cui il modello generale per pensare questa situazione è quello della scrittura poiché è in questo campo che il problema dello stile riflette maggiormente l'implicazione reciproca che caratterizza la creazione letteraria e la costituzione del sé.

Il secondo ordine di questioni riguarda il rapporto che l'attività della volontà intratterrà con gli elementi non soggettivi del senso, secondo quelle dinamiche contraddittorie e paradossali che si sono parzialmente già messe in luce in questo capitolo su Vico. Questa linea di tensione verrà individuata nella relazione specifica che lega gli intenti teorici e pratici di Said all'opera di Foucault. Si ricostruirà la complessa storia di questo rapporto dal momento che molte questioni affrontate finora ruotano attorno alla necessità di introdurre il tema dell'*agency* e della volontà all'interno di quelle che James Clifford, in uno dei più noti articoli su *Orientalismo*, chiamerà «le austere pagine di Foucault, dove ogni psicologizzazione è vietata»⁴². Soffermarsi su questi punti significherà cercare di comprendere la posizione teorica, politica e metodologica che guiderà Said nella stesura di *Orientalismo* e delle altre opere successive. Se rispetto a *Beginnings* temi e problemi saranno diversi, l'impalcatura metodologica, l'intento politico e il respiro teorico di quest'opera non possono essere concepiti senza farvi riferimento. Uno dei maggiori limiti di tante letture di *Orientalismo* è infatti quello di pensare all'organizzazione dell'immenso materiale di cui Said disponeva come un problema poco rilevante o dalle scarse implicazioni, mentre invece la stessa portata politica di un'opera come *Orientalismo* è delimitata e condizionata da complesse questioni teoriche e metodologiche che non sono frutto dell'approssimazione o della moda intellettuale del momento.

⁴² J. Clifford, *On Orientalism*, in *History and Theory*, vol. 19 (1980), pp. 204-223, ora in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1988; trad. it. *Su Orientalism*, in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 310.

1. 2. LA CARRIERA E LA PRATICA DELLA SCRITTURA

*“Ne pas oublier: les livres sont l’oeuvre de la solitude
et les enfants du silence.
Les enfants du silence ne doivent rien avoir de commun
avec les enfants de la parole...”*
MARCEL PROUST, *CONTRE SAINTE-BEUVE*⁴³

1. 2. 1. L’inizio di cui si occupa Said non è qualcosa che ha molto a che fare con una successione temporale. Esso non è tanto il primo punto di una serie che si sviluppa regolarmente nel tempo, tuttavia l’inizio è una nozione fondamentale per comprendere la storia. Questo termine è impiegato sempre sul filo di un paradosso che ha comunque la storia come punto di riferimento inaggirabile. Lungi dall’affermare il “tempo omogeneo e vuoto” della continuità cumulativa e cronologica degli eventi, esso cerca di individuare le dinamiche del discontinuo. Ecco perché l’inizio è spesso al plurale, anzi a rigore gli inizi sono sempre dei *pluralia tantum*, essi garantiscono una successione che è ogni volta diversa, che non è mai regolare, né è ordinata a partire da un’origine o da un(a) fine che sistematicamente e necessariamente impongono un determinato passaggio. Gli inizi sono sempre delle svolte, dei momenti di rottura, delle cesure rispetto a quel che viene prima. Solo per questa loro ricorrenza, similmente all’eterno ritorno nietzschiano, si può utilizzare il termine singolare di inizio, in quanto ripetizione della differenza. Se l’inizio è differenza che si ripete, tradendo sempre la propria origine, trasgredendo sempre le leggi al cui interno appare, macchiandosi sempre di parricidio, esso è la categoria che permette di pensare la storia al di là dei modelli continuistici. Per questa ragione, è utile ribadirlo, Said ritiene che esso(i) debba(no) pensarsi «più come struttura che come storia». Ma da cosa o da chi è compiuta questa rottura reiterata? Cosa o chi chiama in gioco l’accadere della differenza (o dell’inizio)? Che cosa costituisce un “evento discorsivo”? Chi o cosa è implicato nelle discontinuità che costituiscono l’accadere della storia? E a che titolo?

Si è visto nel precedente capitolo come per Said tutte le complesse situazioni iniziali che ha esaminato nei testi di Vico ruotassero attorno al concetto di volontà. Questo ultimo termine è stato impiegato per spiegare l’inizio della storia degli uomini, l’inizio della mente umana, l’inizio di Vico come pensatore e l’inizio della particolare teoria sulla storia illustrata ne *La scienza nuova*. Inoltre si è altresì notato come la volontà caratterizza quel che è più proprio dell’uomo, ovvero l’istituzione di significato. Infine si è verificato quanto fosse problematico il tentativo di derivare il senso da un momento individuale e soggettivo come la volontà (seppure essa venisse pensata nella sua più estrema generalità, come una paradossale “struttura” che produce discontinuità). Essa infatti risultava impigliarsi in notevoli difficoltà inerenti all’eterogeneità che costitutivamente

⁴³ M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, Paris 1971, p. 309.

l'attraversa. Se la volontà deve garantire una deviazione creativa rispetto all'ordine che si vuol mettere alle spalle essa deve prima comprenderlo, altrimenti l'inizio finisce per essere, per così dire, schiacciato su se stesso e non in grado di stagliarsi come "evento" rispetto all'esito del suo accadere. L'inizio assoluto della storia umana – come presentato da Vico – in realtà permetterebbe solo un ordine "primo", dal momento che prima di questa storia vi è il nulla (il nulla per l'uomo, ovvero «l'erramento ferino»). Ma nella sua generalità di struttura tanto l'inizio quanto la volontà sono sempre *in medias res*. L'inizio dei primi uomini crea il senso per la prima volta e istituisce delle connessioni di significato che tuttavia mutano col trascorrere del tempo. Al di là di ogni interpretazione continuistica o discontinuistica della storia, lo scarto dal primo assetto culturale postulato dalla finzione del primo inizio deve essere pensato come differenza, come congiunzione e allo stesso tempo disgiunzione da uno stato iniziale ad uno successivo. L'evento e la rottura sono dei momenti differenziali. La particolarità di Said rispetto ai pensatori dell'*Abecedarium Culturae* è quella che egli pensa l'evento discorsivo, l'inizio, la rottura come una questione individuale e come tale centrata in modo rilevante sulla facoltà volitiva.

Attraverso il riferimento a Vico per Said era importante mostrare la natura di finzione di cui è composta la narrazione storica e di conseguenza la reversibilità relativa ad ogni versione di essa che si presenti come "forte" e dunque si sottragga al travaglio dei mutamenti di paradigma – con tutte le ricadute politiche che White ha individuato e apprezzato nella sua lettura di *Beginnings*. Inoltre Vico consentiva a Said di pensare la storia come articolazione infinita di differenza e ripetizione, in modo analogo a quello che lo stesso Vico aveva consentito a Joyce soprattutto nel suo *Finnegans Wake*⁴⁴. Resta tuttavia delicato il tentativo di agganciare alla volontà e ad un modello comunque individuale il problema della differenza, dell'evento, dell'inizio. Questo tentativo è tanto più difficile da comprendere quanto più esso è eseguito sulla scorta delle teorie e delle suggestioni dell'*Abecedarium Culturae*. Quello che si cercherà di argomentare in questo capitolo è proprio la traiettoria particolare che compie il pensiero di Said nel passaggio che va al di là della struttura e al di là del testo⁴⁵. Questo movimento, che è una delle caratteristiche più rilevanti del cosiddetto "post-strutturalismo", è legato da un lato ad un particolare modello di ordine (a cui

⁴⁴ D.R. Kelley, *In Vico's Wake*, in D.Ph. Verene (a cura di), *Vico and Joyce*, State University of New York Press, Albany 1987.

⁴⁵ Struttura e testo non sono coestensivi. Nell'*Abecedarium* ci sono dei pensatori che di solito sono chiamati "strutturalisti" per la precisa caratteristica teorica e metodologica di aver pensato in termini strutturali anche le dinamiche inerenti al mutamento delle singole strutture, come ad esempio, Lévi-Strauss: questi pensatori non vanno mai al di là della struttura. Sempre all'interno dell'*Abecedarium* figurano delle posizioni teoriche per cui il mutamento della struttura è, semplificando molto, del tutto contingente e discontinuo, non legato ad una metastruttura che istanzia o rende intelligibile il mutamento in termini strutturali. A diverso titolo e con soluzioni molto differenziate tutte queste posizioni partecipano della cosiddetta *Nietzsche Renaissance* avvenuta in Francia nei primi anni '60 (Deleuze, Derrida, Foucault ed indirettamente anche Barthes, e molti altri). Per questi ultimi (solitamente "post-strutturalisti") uno dei problemi da affrontare è quello di andare al di là della struttura. Tra questi infine resta da determinare chi va anche al di là del testo – inteso come modello generale di in grado di pensare la discontinuità dell'evento in termini non strutturali. La questione è in sé molto complessa, tuttavia per Said, come vedremo, andare oltre il testo significa abbracciare il concetto di "mondanità" – cosa che a suo avviso non è possibile fare in base ai modelli epistemici esclusivamente testuali.

abbiamo fatto già riferimento) e dall'altro alla cosiddetta «morte dell'autore» inteso come centro di irraggiamento del senso. Il peculiare movimento saidiano invece si distingue per il fatto di accettare il modello epistemico del discontinuo e allo stesso tempo per la rivalutazione del ruolo che la dimensione individuale sembra giocare nelle fratture e negli eventi che caratterizzano la discontinuità. Malgrado ciò, con J. Hillis Miller bisogna chiedersi provocatoriamente, da quale luogo esterno al discorso pretende di parlare un individuo che vuole eludere il potere impersonale del senso e della rete di costrizioni e di esclusioni di cui questo si serve?⁴⁶ A che prezzo e in che modo – posto che sia possibile – può raggiungersi una tale esteriorità?

Il quarto capitolo di *Beginnings – Beginning with a Text* – è forse quello che mostra meglio come vengano a rapportarsi problematicamente un individuo e l'ordine impersonale che sembra sovrastarlo. Da un lato, infatti, attraverso la nozione di testo vengono ribadite le caratteristiche di un ordine sovraperonale, dall'altro lato il confronto tra il soggetto e questo ordine mette dinnanzi all'esigenza di pensare questo soggetto come forma. E il primo oggetto di questa attività formativa – il vero fulcro della nozione di volontà e di quella di inizio – è il soggetto stesso. Nella misura in cui il momento scritturale implicito in questo concetto di stile e di creazione di sé incontra le dinamiche di una testualità intesa nel senso più generale, emergono sia delle novità metodologiche di rilievo sia delle pratiche autoriferite che divengono degli elementi essenziali per comprendere come Said concepisca la riarticolazione soggettiva delle formazioni discorsive. Tuttavia, sono da tenere preliminarmente presenti due ordini di questioni: il primo riguarda il passaggio da un ordine anonimo, collettivo e discontinuo alla nozione di volontà individuale, il secondo si riferisce invece alle operazioni che il soggetto esegue su se stesso quando avviene questo primo passaggio.

In tal senso bisogna cominciare sottolineando che la nozione di testo è per Said equivalente alla nozione piagetiana di struttura e come tale resta aperta agli interrogativi costruttivisti a cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente: «“Queste totalità sono formate da strutture che sono costituite una volta per tutte, o esse permangono costantemente in un processo di costruzione? Come sono costruite? E da chi?”» (B, 191). All'interno della nozione impersonale di struttura Said cerca di porsi un problema che è tuttavia diverso da quello che si pone Piaget, se quest'ultimo è infatti interessato alla genesi della struttura, Said sembra invece puntare maggiormente l'attenzione sulla costituzione del soggetto all'interno di questa struttura. In Piaget, sebbene la formazione del soggetto in relazione alla struttura non sia abbassata ad epifenomeno, resta che il soggetto viene comunque concepito come funzione della struttura stessa e del sistema di trasformazioni implicito nel suo funzionamento. Said in questo contesto

⁴⁶ J. Hillis Miller in *Beginning with a Text* in *Diacritics*, vol. 6, n. 3, (1976) p. 4; si vedano anche le osservazioni su questa interpretazione che dà A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 60.

teorico fa slittare questa questione in modo significativo, sulla base di un passaggio di *Che cos'è lo strutturalismo* che si riporta per intero:

«La genesi [della struttura, per esempio] non è mai niente di più che una transizione da una struttura ad un'altra, *ma anche una transizione formativa [passage formateur] che conduce [qui conduit] da una struttura più debole ad una più forte [de plus faible au plus fort]*; la struttura non è mai niente di più che un sistema di trasformazioni, le cui radici restano operative [*dont les racines sont opératoires*] e mantenendosi quindi vincolate ad una formazione preesistente di strumenti adeguati. ... Da ciò deriva la seguente conclusione: la natura del soggetto è di costituire un centro funzionale e non una sede a priori per un edificio completo. Se noi sostituissimo la nozione di “soggetto” con un'unità sociale o una specie o una vita o persino l'universo, il caso sarebbe il medesimo [corsivi di Said]» (B, 192).

Said mutua da questa definizione una concezione del soggetto «cioè, il reale principio motore centrale in una struttura» (*ibid.*; corsivi miei). È proprio su quel «cioè» che viene costruito un primato soggettivo nel cuore della struttura. Quello che invece resta centrale per Piaget è il «sistema di trasformazioni»; sono le radici di quest'ultimo che da un lato garantiscono il passaggio dall'antecedente al successivo e dall'altro provvedono a riarticolare il soggetto come «centro funzionale». La funzionalità di quest'ultimo è però determinata dal riassetto del sistema di trasformazioni; è chiaro che se c'è costruttivismo esso pertiene alla struttura e alle sue plastiche caratteristiche non già al soggetto che – sebbene non sia preliminarmente dato – resta la scena su cui è il sistema di trasformazioni a fare da regia. A conferma di ciò si legga proprio il fatto che il soggetto sarebbe facilmente sostituibile anche da elementi privi di intenzione – nel senso individualistico e volontaristico a cui si riferisce Said – come un organismo biologico o addirittura l'universo. Qui invece la derivazione del soggetto viene capovolta da Said nel suo contrario: «il soggetto come principio germinale e iniziale la cui forza attraversa (*extends throughout*), e quindi potenza, una struttura che si costituisce e si sviluppa» (*ibid.*). Non a caso poco più in là si affermerà programmaticamente di aver citato Piaget per «considerare il testo come una struttura nel processo in cui risulta composta da una certa *beginning intention*, nel processo di realizzazione di una struttura» (B, 194).

Al di là di questo fraintendimento, nelle sezioni di questo capitolo l'implicazione tra la struttura intesa come testo e il soggetto viene comunque mantenuta, tuttavia vengono via via enumerate delle caratteristiche e delle proprietà del testo che finiscono per farlo discostare dal modello di Piaget e per farlo convergere invece verso un concetto di ordine molto più discontinuo e perciò difficilmente afferrabile dal “sistema di trasformazioni”. Bisogna seguire questa ulteriore oscillazione per comprendere il tipo di dimensione teorica e pratica che Said riuscirà a ritagliare per la sua nozione di soggetto. Il movimento di preservazione del testo è fondamentale per comprendere interi periodi storici, tanto che questi ultimi divengono funzioni del testo stesso e delle sue dinamiche di tradizionalizzazione, interpretazione e ricostruzione. Un testo produce senso, sostiene Said, almeno in due direzioni: verso il passato che guadagna così

realtà, effettività e verso il presente che si arricchisce di conoscenza. Ma i limiti entro i quali un testo svolge la sua attività sono determinati dalle sue modalità storiche di preservazione. Said prende così in esame soprattutto i testi più preservati e più trasmessi come quelli religiosi, sia nella tradizione cristiana che in quella islamica. La pulsazione continua di quel sistema di enunciati che caratterizza i testi sacri è individuata mediante il passaggio e l'azione di «parecchie istituzioni», come la Chiesa e le università in Occidente, la cui preservazione è legata all'esistenza dei testi stessi; in Oriente invece esistono delle scienze che come la *fiqh* (giurisprudenza) e la *hadith* (tradizione) che organizzano delle abitudini testuali sistematiche nel processo di trasmissione.

Prescindendo dalla diversità dei casi specifici, il critico palestinese si sofferma su quei problemi legati al ripristino della versione originale che sono tanti quante erano le diverse copie manoscritte che materialmente circolavano. In questo movimento sono da considerare anche i fenomeni testuali che immettono nel processo stesso di tradizionalizzazione non solo errori, ma informazioni di natura casuale ed estrinseca all'argomento del testo che però illuminano le dinamiche contingenti della produzione di copie. Si portano come esempio gli appunti sui manoscritti che registravano le conversazioni tra i monaci che copiavano i testi, i quali durante il loro lavoro non avevano alcun modo di conversare se non scrivendo sui margini del manoscritto. Essi danno loro malgrado delle informazioni che vanno al di là del testo che ricopiano ma che sono comunque connesse alla storia della sua tradizionalizzazione. Il testo pertanto si dimostra un «fenomeno collettivo» quanto più è sottoposto ad un processo di scrittura e riscrittura da cui è continuamente generato, esso non può essere pensato come qualcosa che è stato imprigionato una volta per tutte in un'iscrizione grafologica. Inoltre, nel suo incessante movimento il testo non è visto soltanto come una neutra «distribuzione» delle sue interpretazioni, com'è per la tradizione ermeneutica che va da Dilthey fino almeno a Gadamer; bensì, sulla scorta di Vico e di Nietzsche, come un «fatto di potere e di spostamento» (B, 205) per cui ogni versione di un testo sussiste nella sua materialità per il potere di spostare delle altre versioni.

L'elenco di tali caratteristiche quali il ruolo delle istituzioni nella trasmissione del testo, la sua produzione sempre anonima e collettiva, il riferimento alla discontinuità e dell'imprevedibilità degli eventi che sono responsabili delle interpretazioni e delle riscritture, l'accento al ruolo giocato dal potere e il richiamo al testo come insieme di enunciati che emergono spostandone degli altri, tutto ciò contribuisce a fornire un modello epistemologico di testualità che sembra allontanarsi dallo strutturalismo e avvicinarsi invece al tipo di ordine di cui parla Foucault. Infatti la disseminazione che caratterizza il testo non sembra poter essere afferrata dal “sistema di trasformazioni” della struttura dal momento che essa si basa su il reperimento iniziale di elementi discreti e sulle molteplici virtualità combinatorie che tali elementi possono esibire. Il modello della discontinuità introdotto dal cosiddetto post-strutturalismo, in cui il riferimento a Nietzsche è centrale, comprende l'evento come ciò che aggiunge in modo contingente e non prevedibile

degli elementi che non sono in gioco nelle precedenti configurazioni di senso. La discontinuità così prodotta si riferisce peraltro anche alla casualità dell'affiancamento di senso e di testi germinati in posti diversi e in risposta a problemi differenti: tale affiancamento accade senza che ciò sia necessitato da qualche legge preordinata. Se nel modello strutturalista e in quello post-strutturalista è comune l'allontanamento da un'origine del senso o del testo a favore di un sistema mobile di interrelazioni, restano comunque importanti differenze nel concepire la mobilità di tale sistema. Ma ad ogni modo il soggetto è solo un effetto di superficie – sebbene possa essere un luogo di riarticolazione discorsiva.

Le ulteriori caratterizzazioni del testo dovute all'inattingibilità di un'origine e l'esigenza di individuare il senso nelle “somialtanze di famiglia” e nel soggiacente metodo morfologico continuano ad evidenziare come gli “sbagli” nella trascrizione del testo siano «“naturali” concomitanze della filiazione» (B, 208), sottolineando ancor di più le derive di ogni tipo cui il senso è sottoposto e che costringono l'interprete a cimentarsi nell'arduo compito della comparazione⁴⁷.

Un siffatto modello di testualità difficilmente implicherebbe un fuori testo, dal momento che fornisce un modello generale per pensare il suo fuori come testo. Nonostante ciò Said sembra fare riferimento ad un fuori testo che un ordine come quello discorsivo non riuscirebbe ad afferrare. Questo fuori testo probabilmente è molto più ampio di quello che si possa inizialmente credere visto che sembra essere tutto quello che non ha una forma grafologica. Secondo questa logica l'esteriorità in questione non sarebbe solo quella del soggetto e della *beginning intention* ma anche lo spettro istituzionale che filtra, rimodella e diffonde i testi. Tuttavia è solo la *beginning intention* a costituire quella componente esterna che implementa il testo nel modo più decisivo. Said infatti pone a questo punto la nuova equazione testo-carriera che si allontana sensibilmente dall'impersonalità dei modelli testuali fin qui passati in rassegna.

La contraddizione che si presenta in questo nuovo frangente diviene allora quella tra un testo concepito come ordine che possiede determinate, storiche (nonché contingenti) «funzioni che [lo] preservano e [lo] spostano» (B, 209) e ciò che rimane al di fuori di esso. Tuttavia questa esteriorità è ugualmente un elemento costitutivo del testo poiché rende ragione del fatto che le copie germinano man mano, o meglio sono prodotte da un irraggiungibile originale, come esse siano in fondo delle «eccedenze» e delle «trasgressioni». La produzione del testo si apre così sorprendentemente ad un'intenzione soggettiva portatrice di una certa istanza etica (B, 208-209). Si disegna in tal modo uno scenario teorico in cui la rottura rispetto ad un determinato assetto

⁴⁷ Queste questioni sono discusse anche in ambito storiografico, come modalità epistemologiche dell'indagine storica, cfr. C. Ginzburg, *Somialtanze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in C.-C. Härle (a cura di), *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet, Macerata 2005.

epistemico è prodotta dall'azione individuale. Seguendo la tradizione interpretativa degli *Higher Critics* e in particolare la *Vie de Jésus* di Renan, Said mostra come maturi già nella seconda metà del XIX secolo l'esigenza di pensare questa trasgressione e rottura come momento soggettivo.

Tuttavia, allo stesso tempo, sembra apparire tra le pagine di questo capitolo uno slittamento per cui si passa da un modello di testualità generale ad una nozione di testo più particolare in quanto prodotto di scrittura e interpretazione, ma comunque legato alla materialità della sua iscrizione. È significativo che Said si riallacci alla Bibbia e a quella tradizione che era stata appena esaminata per mostrare come il fenomeno della rottura avvenga a livelli diversi. Il primo livello è quello dell'analisi dello stesso Renan e degli *Higher Critics* che rompono con l'idea che il testo biblico sia fissato definitivamente, mostrandone la serie storica e discontinua dei suoi emendamenti, aggiustamenti, o dei suoi passaggi in lingue diverse da quella originaria. In particolare Renan scorge in Gesù quell'«originalità – la parola ritorna costantemente – [consistente] nell'aver abbattuto ogni ostacolo religioso sia nella sua forma legale che in quella istituzionale per istituire quella che Renan chiama la religione del Figlio» (B, 216). Il secondo livello della rottura dell'ordine della tradizione è proprio quello di Gesù stesso che diventa il modello dell'atto di parricidio, che agli occhi di Said assume un valore esemplare. Gesù costituisce il “segno puro del nome” in quanto è l'evento che eccede e trasgredisce l'ordine che lo precede; il suo nome è un segno che sfugge alla rete di relazioni differenziali che costituisce la tradizione⁴⁸. Inoltre, il suo valore di interruzione del senso – tutta volontaria e intenzionale – deve essere considerato non solo rispetto a ciò che viene prima, ma anche rispetto al movimento di codificazione delle sue azioni che viene dopo. La seconda caratteristica di questo “segno puro” che è Gesù è infatti quella di non farsi afferrare dalle scritture – come i Vangeli – che cercano di consegnare lo spirito vivente delle sue azioni e del loro valore di rottura ad un testo che rischia di diventare “positivo” e “normativo” attraverso il quale la lettera non seguirebbe lo spirito e si cristallizzerebbe in una morta dottrina. La figura di Gesù è così il prototipo del puro inizio. L'insegnamento più genuino della vita di Gesù non sarebbe tanto riconducibile a un codice di comportamenti che può diventare dottrina, quanto alla pratica reiterata della rottura rispetto a tutto ciò che diviene tradizione, e quindi alla produzione di nuovi significati.

Risulta molto difficile però comprendere come il modello discorsivo foucaultiano possa essere chiamato in causa rispetto al problema della tradizione intesa in questo modo. Affronteremo la questione dell'incompatibilità delle formazioni discorsive di Foucault con il piano problematico ritagliato da Said più in là, in un capitolo dedicato esclusivamente al rapporto col pensatore francese. Quello che adesso si mostrerà – al di là della problematicità dei richiami alla teoria del discorso – è come Said faccia diventare il testo un momento di un processo molto

⁴⁸ Cfr. A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 102.

più complesso che lo spinge al di là da sé e ciò chiamando in causa tanto impersonali e contingenti caratteristiche discorsive, quanto la costituzione di un soggetto dell'intenzione e della volontà. Per intendere a pieno il concetto di testo proposto da Said bisogna fare riferimento ad entrambi questi movimenti, come indispensabili processi che portano a una rottura e a una riarticolazione del senso e del testo. Il fenomeno di rottura e di inizio che lega il soggetto dell'intenzione e della volontà ai testi produce non va in nessun modo concepito a senso unico, infatti i testi prodotti a loro volta generano nel soggetto che li produce una disarticolazione e uno scompaginamento che richiedono un nuovo atto di scrittura il quale deve essere letto come un iniziare-di-nuovo (*beginning again*) dell'intenzione e della volontà. L'unità di questa dialettica incessante e dagli esiti per nulla necessari è l'importante nozione di «carriera», che Said appronta sia per concepire la rottura discorsiva e testuale sia per delineare la natura del soggetto come “volontà formativa”, come attitudine, continua nel metodo e discontinua nei singoli tentativi di creare forme.

Tuttavia, tutte queste forme non possono essere pensate come una dispersa molteplicità e – analogamente a quanto si è già verificato nel caso di Vico – necessitano allora di essere inserite all'interno di un'unità, di un concetto che le renda intelligibili tanto nel loro complesso, quanto nella specificità che caratterizza il loro esito singolare. Infatti la nozione di carriera ha il compito di raccogliere queste forme in modo da far apparire una linea in qualche modo unitaria di sviluppo il cui risultato finale è però sempre particolare e contingente – non si riscontrano mai due carriere perfettamente uguali. Questa nozione è importante sia per le ripercussioni sul concetto di testo in generale sia per i meccanismi di autotematizzazione e autocostituzione del soggetto. La concezione della carriera si presenta come una successione dinamica che definisce delle modalità particolari del rapporto che si deve avere con se stessi. Essa richiama al problema dello stile come elemento che attraversa tanto i testi quanto la vita di chi produce questi testi. Le nozioni di inizio, di *beginning intention* e di volontà, declinati nell'ambito degli scrittori modernisti, sono legate in maniera strettissima alla questione della carriera. Riportiamo un brano in cui Said pone in modo tematico questi complessi rapporti sulla base di un commento di Karl Jaspers su Nietzsche:

«Nietzsche, come Jaspers lo ha letto così persuasivamente, esemplifica il moderno scrittore per cui il testo-inizio può diventare testo-esistenza. Questa potenziale trasfigurazione è un altro più grandioso aspetto di quel che ho chiamato l'eccessività del testo, che comprende la capacità da parte del testo stesso di sfumare la distinzione tra inizio e iniziare-di-nuovo, o tra scrittura e riscrittura, o tra testo positivo e interpretazione. Come Jaspers afferma: “[Per Nietzsche] l'esistenza fornisce e allo stesso tempo è un prodotto dell'esegesi. Con ciò si intende come un circolo che rinnova costantemente se stesso sebbene sembri annullare se stesso. È ora oggettività, ora soggettività; appare prima come sostanza e poi come sostanza costantemente annullata; seppure appaia indiscutibile in un frangente è in un altro frangente costantemente discusso e discutibile; è sia essere che non-essere; reale e apparente” – alla fine Said conclude – Il testo chiama in causa le differenze fondamentali tra scrittura in quanto carriera esistenziale e la stabilità di quello che è scritto; nel caso di Renan questo significa tornare indietro alla

dialettica tra i testi biografici [i Vangeli] e il puro segno [Gesù], i primi contaminano il secondo ma il secondo dipende dai primi, che lo disprezzano» (B, 222).

La vita in quanto segno puro, in quanto *potenziale* capacità di rottura, si presenta sempre come qualcosa che eccede la possibilità di scrittura, e trascende sempre il tentativo di imprigionamento grafologico che nella nostra ricerca siamo autorizzati a intendere sia come testo sia come storia. Poco dopo Said stesso noterà, glossando un passo de *La Nausée* di Sartre, come la chiarezza del passato che scintilla sulla superficie di un testo oscilla tra le costruzioni di finzione (*constructions of fiction*) e l'irrecuperabilità di quello stesso passato (B, 223). Su questo sfondo problematico la carriera dell'autore viene presentata come un evento etico capace di creare una rottura discorsiva al livello della testualità che viene ad addensarsi attorno alla carriera stessa⁴⁹. Essa tiene assieme due dinamiche complementari, da un lato è l'autore che produce i testi che costituiranno la sua carriera ma dall'altro, al contrario, i testi stessi produrranno l'autore in modo specifico e secondo dei rapporti che Said cerca di individuare. La carriera viene intesa come unità, ma anche come concezione allargata del testo, che trova in essa l'elemento sfuggente ma che tuttavia rende conto della sua specifica configurazione. La costituzione del soggetto, o nella fattispecie dell'autore, è quindi demandata al rapporto vissuto in relazione ai testi; il concetto di inizio sembra allora delinarsi come qualcosa di più che un singolo atto della volontà o dell'intenzione, andando a comprendere una "situazione teorica" molto più complessa⁵⁰.

1. 2. 2. Said individua un insieme di opposizioni che si contraddistinguono per il loro statuto essenzialmente pratico, queste si riferiscono alle maniere di posizionarsi in relazione ai testi e in relazione a se stessi. Questo insieme di opposizioni vuol portare alla luce le «condizioni tecnoetiche (*technicoethical*) della carriera della scrittura, condizioni che rendono la carriera e il testo possibili, una volta che è venuta meno la vocazione poetica (come era in precedenza concepita)» (B, 231-232). Questa definizione preliminare porta l'attenzione sulla nozione di scrittura come elemento che permette di pensare l'unità dinamica di carriera e testo – anche se altre volte è la «carriera come testo» a svolgere la medesima funzione. Inoltre, l'espressione usata da Said richiama da un lato la definizione kantiana di critica come ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza, dall'altro lato si riferisce a una loro emergenza da un modello precedente che è tramontato, dotando così di storicità la condizione di *a priori* che intende individuare. Non da ultimo, questo tipo di strutture è presentato da Said come un insieme di atti regolati che sono

⁴⁹ Probabilmente la posta in gioco teorica e pratica è delimitata dagli interrogativi su cosa e come si debba intendere questa testualità, in un senso più allargato e generale oppure in senso ristretto come insieme di testi prodotti dall'autore; se essa possa considerarsi come formazione discorsiva oppure se questo riferimento è vietato o limitato dall'eccedenza dell'evento-carriera rispetto all'ordine del discorso. Si affronteranno questi temi nel prossimo capitolo.

⁵⁰ H.J. Silverman, *For a Hermeneutic Semiology of the Self*, in *Philosophy Today* (Fall 1979), vol. 23, n° 3, pp. 199-204.

riferiti alla costituzione del sé del soggetto, essi hanno uno statuto eminentemente pratico ed etico.

Tuttavia ad una lettura più attenta questo rapporto del soggetto con se stesso mediante le proprie creazioni rivela anche (e problematicamente) una sfumatura ontologica. Nelle pagine precedenti infatti, riferendosi alla scuola di Ginevra, e a George Poulet in particolare, Said notava come la forza del loro metodo, non diversamente da quello di Leo Spitzer, consisteva nel far intervenire come chiave esplicativa un progetto relativo alla coscienza dell'autore, che alla fine si mostrava essere produttivamente operante nella dinamica di composizione (e comprensione) del testo. Questo metodo riscuoteva l'apprezzamento di Said poiché considerava «il testo reale dello scrittore [come] il suo “lavoro” (*work*) inteso come vasta e intricata rete di connessioni tra varie parti» (B, 194). Da un punto di vista metodologico Said rafforza così – vista l'implicazione tra testo e vita dell'autore – il metodo di indagine che caratterizza la sua attività di critico letterario sin dal suo primo grande lavoro su Conrad, che considera i cosiddetti “paratesti” come elemento fondamentale di comprensione⁵¹. Ma vi è un punto significativo riguardo alla natura dell'implicazione tra testo e vita in cui Said si discosta significativamente da Poulet:

«Il problema (*difficulty*) con Poulet e gli altri che lavorano nella sua scuola, tuttavia, è che non è fatta alcuna realistica concessione né alla brutta sequenza temporale di una produzione autoriale né all'elaborazione (*shaping*) autoriale delle sue opere in testi formalmente indipendenti. Per la scuola di Ginevra il testo è una basilare (*underlying*) pienezza della coscienza che, secondo Poulet, è soltanto esistenzialmente (*ma non ontologicamente*) compromessa con l'opera d'arte individuale» (B, 194-195; corsivi miei).

La pienezza della coscienza per Said non può essere limitata ad un'episodica successione di atti di scrittura, tali atti invece devono essere pensati come connessi a un progetto complessivo che riguarda tanto la coscienza quanto la scrittura. Tale progetto si dispiega in modo che le singole opere d'arte esibiscano i momenti generali di una tensione che mette assieme unitariamente le proprie creazioni secondo un disegno generale (la carriera) e delle fasi riconoscibili (il sistema di opposizioni)⁵². È importante sin da ora evidenziare la generalità di queste condizioni tecnoetiche che finiscono per riguardare non solo l'autore ma anche il critico che, come l'autore, è costretto, per adempiere alla sua “volontà di essere” critico, a cimentarsi con

⁵¹ Per paratesto si intende tutto ciò che raccoglie e dunque illustra quelle pratiche autoriali ed editoriali che rendono un testo materialmente presente, che lo circondano e che lo prolungano presentandolo al lettore. Spesso si intende in modo più estensivo tutto ciò che trasforma un semplice testo in un libro, cfr. C. Demaria e R. Fedriga (a cura di), *Il paratesto*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2001. Said in particolare fa riferimento al paratesto per mostrare le connessioni tra la vita dell'autore e il testo come elemento finale e apparentemente completo del lavoro di composizione, ragione per cui i paratesti che egli utilizza sono soprattutto lettere, annotazioni, revisioni, abbozzi, materiale autobiografico (B, 234). Come esempio di questo metodo si richiama al già citato E. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, op. cit.; A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 19-52.

⁵² È abbastanza sorprendente che tali questioni, poste in questi termini, sembrino richiamare quell'«ontologia storica del sé» a cui farà riferimento l'ultimo Foucault. Questo è possibile anche in virtù del fatto che l'esigenza di porre la volontà e l'intenzione come i germinali atti costitutivi del soggetto sia stemperata dalla considerazione che, se si permette il paradosso, “un inizio è sempre in mezzo”, ovvero fa riferimento ad una situazione complessiva che vincola l'iniziare non solo ad un atto di riflessione su di sé o a un atto inaugurale della volontà, ma anche alle condizioni esterne al sé cui è connessa la sua capacità formativa – nel nostro caso i testi.

dei testi (non suoi) ma in maniera analoga, così: «queste condizioni sono rispettate sia dallo scrittore che dal critico, essendo il lavoro dell'ultimo quello di ripercipire (*redistinguish*) i contorni della carriera dell'autore nella sua (del critico) scrittura» (B, 232). Per il critico la carriera dell'autore diventa testo (o insieme di testi) e come tale esso si inserisce nella stessa dinamica tecnicoetica che riguarda l'autore.

Le opposizioni tecnoetiche rinvenute da Said appaiono secondo una successione ben precisa all'interno della carriera. Tuttavia questo non implica una dinamica di superamento o di sussunzione dal momento che, da quando compare la prima volta, una specifica opposizione può tornare a manifestarsi lungo l'intera carriera dell'autore. Said riporta l'esempio di Conrad e del suo cronico problema con l'inizio di ogni opera. Le opposizioni saidiane risultano maggiormente significative se inquadrare in una cornice che si presenta tanto come dimensione teorica quanto campo della pratica. All'interno di quest'ultima bisogna quindi preliminarmente tenere in considerazione che l'attività di autocostituzione del soggetto mediante le sue pratiche di scrittura postula un orientamento *teleologico*, uno sviluppo il cui punto terminale rende ragione dell'apparizione di ogni singolo testo come funzionale ad un disegno coerente (ma come detto non necessariamente predeterminato):

«La cosa più importante in queste opposizioni è che assieme esse dispongono la carriera dell'autore a uno sviluppo equivalente, dal punto di vista della sua produzione, al processo che crea attivamente e infine riempie i suoi testi» (B, 233).

L'esigenza di uno sviluppo a sua volta è correlato ad un'altra fondamentale situazione a cui l'attività dello scrittore si deve opporre, ovvero «la mera dispersione di energie» che appare dinnanzi a lui come «paura che la scrittura sia soltanto un ammasso di sparse occasioni. Egli ha interesse a impedire che la sua opera degeneri in una miscellanea di scritti, non governata né da una personalità né da uno sviluppo temporale» (B, 234). In questo modo viene a profilarsi, almeno implicitamente, una sorta di massa timica (la paura) che bisogna gestire per poter organizzare la propria attività di scrittore in funzione di una certa coerenza complessiva. Se l'allontanamento da questa coerenza è segnato dalla paura della dispersione, la sua realizzazione sarà invece legata ad una diversa organizzazione delle energie emotive e psichiche, che in questo modo individuano quella *materia* che deve essere modellata dall'attività di autocostituzione dello scrittore. Strettamente legato a ciò sarà tutta una serie di atti che mirano non solo a conformarsi ad un modello di coerenza ma anche a *trasformare* se stessi in vista del suo conseguimento; per l'autore la scrittura si caratterizza come atto di elaborazione e di dislocazione del proprio vissuto personale in funzione delle dinamiche compositive delle singole opere d'arte:

«Nel disporre (*marshaling*) le sue energie per modellare (*shaping*) la sua vita artistica, lo scrittore accetta il passaggio del tempo in termini suoi propri: il tempo è transvalutato in una sequenza di compimenti personali connessi ad una dinamica loro propria. Lo spostamento del tempo

empirico ad opera del tempo artistico è uno dei più felici risultati degli spostamenti della normale vita umana mediante la carriera della scrittura» (B, 235)⁵³.

In questo senso si potrebbe dire che l'identità empirica dello scrittore si fa risucchiare in una macchina da lui stesso creata che provvede a disarticolargli e riorganizzarla attraverso delle modalità testuali e semiotiche che la alterano irrevocabilmente, aprendola ad un nuovo modo di essere. Forse questo è il punto più interessante di queste dinamiche di autodisciplinamento e di autoformazione e si approfondirà meglio in seguito. Infine, nella presentazione che Said offre di questo interessante sfondo di autotematizzazione del sé dello scrittore, sul quale poi si staglieranno le opposizioni successivamente rinvenute, bisogna puntare l'attenzione sul modo in cui l'autore stabilisce il proprio rapporto nei confronti di questa regola di coerenza e si riconosce legato all'obbligo di metterla in opera. A questo proposito Said fa notare che diversi scrittori e poeti come

«Wilde, Hopkins, Proust, James, Conrad e T.E. Lawrence nelle loro opere e nelle loro vite trasformano completamente il testo da un oggetto da ottenere in un'incessante lotta per essere uno scrittore, in quel che Lawrence chiamava “l'inevitabile sforzo di scrivere”» (B, 233)

L'autore si sottopone a tutto questo immenso lavoro di autodisciplina ed è disposto ad affrontare un'aspra lotta interna perché si riconosce come scrittore e come artista, per i quali – ricorda Said – vivere nel senso ordinario non è da loro. È in base a questa consapevolezza della diversità che caratterizza l'essere scrittori che ci si sottomette ad un “inevitabile sforzo di scrivere”. Non si comprenderebbe altrimenti la «necessità dello stile» da parte di Conrad che giustamente Said chiama in causa utilizzando una lettera dello scrittore, oppure l'accorato desiderio di scrivere per uscire da una situazione di grande disagio interiore che appare ancora in un'altra lettera: «Sono preso dalla solitudine, essa mi assorbe. Non vedo niente, non leggo nulla. È come una specie di tomba, che è al tempo stesso un inferno in cui si deve scrivere, scrivere, scrivere» (B, 234)⁵⁴. Questi quattro punti – sebbene Said non li individui attraverso queste categorie – si sommano definendo il piano complessivo su cui devono essere reperite le opposizioni tecnoetiche vere e proprie:

«Il risultato dell'esser sottoposti a questa tirannica dominazione è che persino la vita personale dello scrittore – e per il critico vale la stessa cosa – diviene la materia per il progetto della scrittura» (*ibid.*).

L'idea teleologica di coerenza è presente nel termine «progetto della scrittura»; la determinazione della materia su cui agire è riferita alla «vita personale»; il modo di assoggettamento a questo metodo è visto come «dominazione tirannica» per essere scrittore e

⁵³ Per transvalorizzazione Genette intende «qualsiasi operazione d'ordine assiologico che verta sul valore esplicitamente o implicitamente attribuito a un'azione o a un insieme di azioni, cioè a quella serie di atti, atteggiamenti e sentimenti che caratterizza un personaggio». Cfr. G. Genette, *Palimpsestes*, Seuil, Paris 1982, p. 483.

⁵⁴ A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 53-54.

infine gli specifici atti che bisogna che lo scrittore compia su se stesso sono dati dallo spostamento del proprio vissuto entro delle configurazioni testuali: lo scrittore così come il critico si interpretano, leggono entro se stessi, si decifrano e si modificano (ovvero modificano il loro vissuto, quindi la loro identità) in funzione di una riarticolazione testuale, semiotica⁵⁵.

1. 2. 2. a) La prima opposizione che Said presenta è quella tra “carriera” e “non-carriera”. Essa presuppone una rottura tra la vita dello scrittore e quella quotidiana; è costituita dalla preoccupazione dello scrivere e dai testi che nascono come limite di questa cesura; è la scrittura che «separa gli spazi della pagina dagli spazi della “vita”» (B, 237). Secondo Said, non sempre questo implica che la carriera dello scrittore cominci dopo che si è messa alle spalle quella di ogni giorno (come nei casi di Proust o di Lawrence); talvolta infatti le due vite scorrono parallele, (come in Wilde o in Hopkins) – anche se ad ogni modo l’ambito della carriera e quello della non-carriera restano in un antagonismo dalle importanti conseguenze. Chiaramente la vita “reale” non può completamente sparire dalla vita della scrittura, uno studioso come Said che ha fatto dei paratesti una delle chiavi privilegiate per accedere alla comprensione del testo letterario, non potrebbe sostenere una tesi del genere. La separazione di cui l’autore (o il critico) sarebbero portati a farsi carico costituisce – come afferma lo stesso Said – un’interazione (*interplay*) tra questi due ambiti piuttosto che una cancellazione di un termine dell’opposizione (la vita “reale” in questo caso). Tuttavia, Said tende a istituire una tensione che chiama “opposizione” perché le modalità di esperienza e di azione che caratterizzano questi due ambiti si presentano come antagonistiche. In questo insieme di rapporti che costituisce tanto i testi quanto l’autore – si può parlare in questo senso esteso di “testualità” – si vede la costituzione di un campo scritturale come contraltare delle mancanze di senso, delle contraddizioni, delle frustrazioni e delle insoddisfazioni della vita reale. La scrittura crea in questo senso un’interruzione che serve tanto a oggettivare la vita che si è vissuta o che si ha ancora da vivere, quanto a rilanciare protensivamente l’autore in una diversa dimensione (quella della scrittura) che promette migliori possibilità di realizzazione, l’ingresso in un mondo “altro”, l’accesso a modalità di produzione del senso molto differenti da quelli della vita ordinaria. In questa fase della carriera non si tratta tanto impegnarsi a costruire un testo, bensì ad attraversare quella soglia che permette di accedere alla scrittura. È questa l’azione di sé su se stesso che bisogna ritenere caratteristica in questo frangente.

La vita del cittadino e quella dello scrittore sono sempre in una tale tensione che essa alla fine può portare non già al compimento della carriera ma alla totale autodistruzione sia dell’uomo

⁵⁵ Per il momento non specificiamo ulteriormente in che senso e secondo quali modalità ed atti viene modificato questo vissuto. In secondo luogo la riarticolazione a cui accenniamo non per forza è esaurita dalle dinamiche freudiane della sublimazione o dai meccanismi di condensazione e spostamento. Di certo essi giocano un ruolo importante ma probabilmente, si mostrerà in seguito, non danno conto di tutto quel che accade in questo frangente.

che dell'artista. Said prende come esempio il caso di Oscar Wilde che più riusciva a costruire il suo sé pubblico in modo molto ricercato più era in grado di raffinare le sue opere teatrali, le quali diventavano tanto più caustiche quanto più sembrava che la presenza del suo autore svanisse per far sì che i suoi personaggi sembrassero sorgere autonomamente dai finti e convenzionali rituali dell'ipocrisia del tempo. Così se si può riscontrare un intento critico nei confronti della propria società e dei suoi costumi, sia nella vita non letteraria che in quella letteraria, esso viene a configurarsi nei modi più differenti. Quello che sembra più rilevante negli esempi che porta Said è che al di là di quello che avviene sul palcoscenico della vita ordinaria, il tipo di azione che impone la separazione tra vita e arte parte da un'istanza critica o da un'insoddisfazione che instaura un orizzonte di senso alternativo, che permette di guardare con altri occhi la propria vita (trascorsa o futura). L'opposizione tra carriera e non-carriera risponde all'esigenza di porsi fuori dalla vita senza separarsi completamente da essa. È nell'elaborazione di tale distacco che bisogna valutare la portata etica dell'atto di scrittura; tuttavia prima di verificare questa sorta di asceti direttamente sui testi che lo scrittore produce, l'opposizione rinvenuta da Said mette l'accento su quella pratica preliminare che è la costituzione di questo stesso distacco. Essa come si è già detto cresce da un'emorragia di senso del presente e della vita ordinaria tanto da porre l'esigenza di un progetto estetico. Esempio è il caso di T. E. Lawrence che attraverso la scrittura prova a ricostruire il ruolo da lui svolto come leader della rivolta araba terminata come è noto con un esito alquanto dubbio. Said ricorda che fu proprio per far fronte a questa situazione di smarrimento e perplessità che Lawrence finì per «*creare se stesso* quando cominciò a scrivere come storico *manqué*, come autore di meccanismi epici che non erano in grado di giungere a qualche significato definito o ad alcun punto che non fosse quello estetico» (B, 239; corsivi miei).

Istituire questo campo particolare che è quello della carriera letteraria significa inoltre accettare preliminarmente le ripercussioni talvolta letali che minacciano di continuo sia i progressi dell'attività dello scrittore sia la sua stessa sopravvivenza fisica: dai testi di Lawrence così frequentemente danneggiati o smarriti fino ai profondi disagi psicosomatici e fisici di Conrad e Proust: separarsi dalla vita per diventare scrittori è sempre una scelta rischiosa esposta a quella che Said chiama la «minaccia dell'effimero». Qui l'esempio paradigmatico diviene Proust con il suo tentativo di mostrare come lentamente la carriera dello scrittore possa emergere dalla vita ordinaria. L'esigenza di scrivere nasce dal lacerante sentimento di una perdita: «*les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus*», sentimento che sta prima della consapevolezza e dell'intenzione ma che comunque riesce a individuare nella scrittura un atto così singolare e unico da distaccare lo scrittore da tutto quello che nella sua vita e nel mondo circostante non riesce a entrare nel suo progetto estetico. Così il vero atto di sovranità è quello che traccia una linea che separa l'artista dal mondo ordinario e che filtra quest'ultimo solo nella misura in cui esso può venire "riscritto", rielaborato entro una dimensione testuale. In questo senso lo scrivere conferisce al testo quello

statuto di “segno puro” che si è visto essere legato alla sua capacità di rottura rispetto alle configurazioni di senso che lo precedono. Il testo e la scrittura esigeranno allora un fenomeno che Said chiama, seguendo Renato Poggioli, la “tendenza alla transumanizzazione”, per cui l’opera impone tanto una metamorfosi del suo autore quanto quella del tempo⁵⁶. La temporalità come è intesa nel mondo ordinario della vita non letteraria deve mutare in favore delle esigenze dell’opera. Nel caso specifico di Proust una siffatta temporalità è quel tipo di memoria creata dall’arte, in grado di rendere sopportabile «un’anteriorità da cui non potranno più arrivare aggressioni e sorprese» (B, 244). La vita dello scrittore è nella *Recherche* trasformata nel progetto dello scrittore che ha ancora da essere, progetto che per Said costituisce lo stato aurorale di ogni inizio legato alla scrittura. Rispetto alla vita non letteraria la rottura introdotta dalla scrittura significa anche capacità di ricreare quel mondo che ormai per Proust scontava la perdita di memoria, di volontà e quindi di esistenza. Vita e morte segnano entrambe il confine tra il “sé empirico” e il “sé artistico”, l’idea della morte – ricorda Said citando Proust - «mi teneva una compagnia tanto incessante quanto l’idea dell’io» (B, 243).

Questo particolare spazio che inaugura il gesto della scrittura come “segno puro” è associato significativamente al silenzio. Recuperando un brano del *Contre Saint-Beuve*, Said individua un elemento che sarà fondamentale per delineare il tipo di lavoro che lo scrittore deve esercitare su se stesso in questa esigenza di distacco – e che sarà inoltre sviluppato attraverso le successive opposizioni:

«Non dimenticare: i libri sono l’opera della solitudine e i *bambini del silenzio*. I bambini del silenzio non devono avere nulla in comune con i bambini della parola...» (B, 244-245).

Il silenzio segna forse nel modo più rilevante l’esercizio di isolamento e di concentrazione che deve svolgere lo scrittore per adempiere alla propria vocazione. Portare nel silenzio la vita permettendo che da essa nasca dell’*altra* vita si associa anche a un passo poco prima citato da Lawrence in cui racconta che quando era ancora «a cavallo tra sentimento e azione» avrebbe desiderato ardentemente «il potere di esprimere se stesso in qualche forma dell’immaginazione – ma era stato troppo *disperso* per acquisire una tecnica» (B, 239). Il silenzio è allora quella cesura che separa dal mondo perduto dell’esistenza empirica e al tempo stesso allude a una pratica di concentrazione delle proprie passate esperienze in funzione della scrittura. Solo in questo moto di disarticolazione delle azioni, del tempo e dell’identità può compiersi un successivo passo in avanti, ma questo è già argomento che appartiene già alla seconda opposizione.

1. 2. 2. b) La seconda opposizione riguarda l’accertamento da parte dello scrittore se il corso della sua carriera sia quello più giusto, se egli debba «produrre una certa sequenza di opere

⁵⁶ R. Poggioli, *Teoria dell’arte d’avanguardia*, Il Mulino, Bologna 1962.

piuttosto che un'altra [...] se un determinato soggetto lo attragga per delle giuste ragioni anziché per quelle sbagliate [...]. Quali sono le migliori soluzioni per le domande sollevate dalla, e nella, continuità dei suoi testi?» (B, 250)⁵⁷. Sebbene il criterio per stabilire la “giustizia” di queste ragioni non sia sufficientemente argomentato o messo in relazione al contesto culturale a cui si appartiene di certo esso tende a individuare un orizzonte problematico costituito dal proprio pubblico. Partendo da una novella di Henry James (*The Next Time*), Said mostra come sia importante pensare alla coerenza della propria carriera senza indurre alcun compiacimento nei propri lettori per ottenere fama o denaro. La coerenza di un progetto estetico deve misurarsi solo in funzione della scrittura, dei testi e del senso che al loro interno deve essere ricreato. È in questo punto che lo studio dei paratesti diviene, ancora una volta, della massima importanza perché attesta il combattimento interiore per la creazione di una forma che è tanto testuale quanto attinente all'identità e alla soggettivazione etica dello scrittore stesso. In tal senso i *Taccuini* di James, i *Diari* di Gide, i *Quaderni* di Valéry, le *Lettere* di Rilke o di Hopkins sono preziosi poiché mostrano come «lo scrittore distrugga certi suoi scritti in un deliberato gesto di spreco in reazione alla pressione dovuta al pensare il testo come ciò che rappresenta la suprema virtù morale» (B, 251). Quel che vi è di contrapposto in questa fase è la tensione verso la coerenza contro la possibilità della dispersione e della disgregazione che metterebbero in scacco un equilibrio intimo e profondo per cui scrivere un testo è *ogni volta* una questione di vita o di morte⁵⁸.

L'esempio più calzante è per Said quello di Kafka, in cui il rapporto di reciproca costituzione tra scrittore e testo (inteso in quanto impossibilità della chiusura), appare con evidenza come *hybris* nei confronti di un'interiorità delle cose e del sé che non possono essere mai raggiunti e per tale ragione segnato dal senso di colpa generato dai reiterati tentativi di riuscirvi. Così il testo e le sue immagini ricordano sempre all'autore che esse non possono mai essere definitive e lo forzano a cercare affannosamente altre soluzioni, nella condanna a ripetere un atto che non avrà mai fine. È in questo differimento infinito che la carriera può concepirsi come unità, come tensione sempre viva dinnanzi allo spettro della dissoluzione. Ne nasce una dinamica di rallentamento, in cui avviene l'imposizione di una lentezza (*slowness*) che indugia su ogni dettaglio, finendo e sfinendo di fronte alla vanità della sua pretesa. Ma questa lentezza è una sorta di passaggio al limite che delinea il regime temporale di un atto ermeneutico che condiziona la scrittura (tanto impossibile quanto necessaria) e la propria soggettività (in quanto costituzione etica). La lentezza circoscrive lo spazio del dettaglio, come dinnanzi a un processo di esaurizione in cui il sempre più piccolo diventa l'orizzonte entro il quale attendere messianicamente

⁵⁷ Traduzione leggermente modificata da me.

⁵⁸ Su questo inaggirabile tormento Said fa riferimento all'interpretazione che Blanchot fornisce di Kafka ne *L'espace littéraire*: «L'esigenza centrale, mortale, che “non è purtroppo la morte” quanto la morte tenuta a distanza, “gli eterni tormenti del Morire”» (B, 251). Il morire – il sentirsi morire – è un pericolo che nasce ad ogni passo della carriera dello scrittore, cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967.

l'apparizione del senso. Tuttavia l'irraggiungibilità di esso mostra che l'essenza della scrittura non consiste tanto nel raggiungimento di un fine, ma nella sua stessa ripetuta pratica, nell'"inestinguibile sforzo di scrivere". È questo che diviene la caratteristica più peculiare del lavoro di autodisciplinamento che è implicito nella carriera e nei testi che devono essere concepiti come unità. Come in un arabesco, le linee che si avvolgono su se stesse, che replicano i propri motivi ovunque lo spazio lo permetta, non sono mosse dall'esigenza di arrivare a descrivere qualcosa, ma sono generate dal loro stesso movimento. La lentezza e il dettaglio sono a un tempo la condanna a non raggiungere il senso, ma anche lo spazio di una micrologia estetica che rende possibile tanto i testi quanto lo scrittore, in una tensione connessa a un regresso infinito⁵⁹.

Quest'ascesi si profila dinnanzi a qualcosa che presuppone una "chiamata" da parte dei testi che sono stati scritti e di quelli che lo devono ancora essere, «ogni cosa che egli scrive: lettere, note, abbozzi, enigmi, portano su di essi il marchio della responsabilità verso il testo» (B, 252). Il testo in qualche modo assume una vita propria e si contrappone minacciosamente al suo artefice così che col progredire della carriera la vita dello scrittore «sembra impoverita quanto più il testo guadagna in consistenza (*reality*) sulla base di ciò che Wilde chiamava "le sue proprie linee"» (B, 253). La pratica della scrittura consiste in una sorta di «disseccamento» della vita reale, questa deve divenire fantasma rispetto alla nuova vita che può germogliare solo dal testo, questo processo di «abbandono all'immagine» si richiama a un significativo passo di Joyce che si riporta per intero:

«Il termine *disseccare* (*scorching*) ha un particolare significato per la mia mente superstiziosa non tanto a causa di taluna qualità o merito presente nella stessa scrittura quanto per il fatto che il progresso di un libro è in effetti come il progresso di una qualche insabbiatura (*sandblast*). Appena menziono o includo una persona in esso, sento la sua morte, la sua partenza, la sua sfortuna: e ogni successivo episodio che si occupa di certi campi della cultura artistica (della retorica, o della musica, o della dialettica) lascia dietro di sé un campo bruciato» (B, 253).

Daniel O'Hara ha fatto brillantemente notare a questo proposito come l'abbandono all'immagine potrebbe facilmente essere interpretato – negli stessi termini della discussione condotta da Said sulla volontà nel suo studio su Conrad – come un trasferimento dall'economia della "verità" intesa come "conformità" dell'immagine all'esperienza della vita ordinaria e delle azioni abituali all'economia riflessiva della produzione testuale. Lo scrittore produce un'immagine di se stesso come figura creativa abbracciando una "verità" ispirata dalla sfida che gli opporrebbe l'immagine di un'opera di un altro scrittore. Soltanto quando lo scrittore si è liberato di questa immagine egli finisce per esaurire il suo potenziale tanto per la conquista della forma letteraria quanto per l'autoglorificazione di sé e diventa pertanto libero di cercare altre immagini e dopo di

⁵⁹ Il concetto di lentezza avrà un peso sempre crescente nell'opera di Said come alla fine noterà argutamente Bhabha analizzando quel vero e proprio esercizio del sé sul sé che è la "pratica umanistica" fatta di ricezione e di resistenza: «Lentezza è la misura deliberativa della riflessione etica e politica che mantiene piuttosto che risolvere la tensione; è un registro temporale che regola il movimento narrativo per cui [...] crea l'opportunità di scritti oppositivi», cfr. H.K. Bhabha, *Adagio*, op. cit., pp. 375-379. Su questo tema cfr. *infra*, cap. 4.

esse altre ancora in relazione ad un desiderio socialmente condizionato dalla rappresentazione critica che si dà di queste immagini, dalla loro influenza e dal loro potere culturale. Ricorda ancora O'Hara che in effetti Lionel Trilling (uno dei mentori di Said) ripeteva sempre che questa dialettica complessiva di volontà e immagine informa il discorso critico e forma le sue convenzioni. Dietro queste importanti affermazioni legate al contesto della critica letteraria statunitense (si tenga presente a questo proposito non solo l'importanza di Trilling ma anche quella di Harold Bloom) non si fa fatica a intravedere come canoni e convenzioni possano riguardare non solo la letteratura ma la produzione culturale in senso ampio, tra cui, ad esempio, quella dell'orientalismo; dove possono apparire rapporti analoghi tra le rappresentazioni prodotte da altri orientalisti e dove le modalità rappresentative, caratterizzate dal potere di disseccare le immagini dell'esperienza "diretta" in funzione del canone orientalista, sono strettamente legate alla strutturazione della soggettività dell'orientalista stesso⁶⁰.

1. 2. 2. c) Sebbene la carriera venga a disegnarsi come una serie di atti su se stesso e come una creazione di testi prodotti dalla volontà dell'artista di conformarsi ad un progetto estetico, con il procedere della scrittura appaiono dei limiti e delle restrizioni che sempre più il testo impone all'autore. Questi limiti sono definiti da un lato da quello che Said chiama "status" e dall'altro dal "volume" delle opere che vengono man mano prodotte. È questa la terza opposizione che Said individua. Lo status fa riferimento alle qualità di eccezionalità che possiede un'opera d'arte e impedisce che essa sia fruita nel modo più pieno da un pubblico ordinario. I problemi della scrittura si aprono così ad un al di là del testo che resta comunque un elemento fondamentale per leggere la tensione che attraversa la creazione artistica in quanto atto della volontà. È importante sottolineare sin da adesso che il rapporto tra la produzione testuale e il proprio pubblico diventerà un importante fattore di analisi per molte opere di Said, non solo in relazione alla produzione letteraria *tout court*, ma anche alla collocazione dell'intellettuale rispetto al contesto entro cui opera, sia si tratti della sfera pubblica sia del mondo accademico⁶¹.

Allo stesso tempo non bisogna dimenticare che la *beginning intention* dello scrittore va sempre più a confrontarsi con l'esigenza di una "responsabilità verso il testo", ovvero una sorta di resistenza che esso oppone alla creatività dell'autore. Ogni inizio di scrittura in questa fase deve

⁶⁰ O'Hara è molto perspicace nel connettere questi temi ad *Orientalismo*, ma non li svilupperà comunque in senso etico-pratico come faremo invece in questo studio nei capitoli successivi. Cfr. D. O'Hara, *Criticism Worldly and Otherworldly: Edward W. Said and the Cult of Theory*, in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3 e vol. 13, n° 1 (1984), pp. 379-403. Su questa interpretazione ampia di canone in quanto nozione che costituisce assieme a quella foucaultiana di discorso uno degli assi teorici e metodologici su cui verrà a svilupparsi successivamente *Orientalismo* cfr. anche Cfr. J. Gorak, *Edward Said and the Open Canon*, in Id., *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea*, Athlone Press, London 1991, pp. 186-220.

⁶¹ E. Said, *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*, in *Critical Inquiry*, vol. 9, n° 1 (1982), pp. 1-26; successivamente raccolto in W.J.T. Mitchell, (a cura di), *The Politics of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 7-32 (d'ora in poi OACC); adesso in E. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, op. cit., pp. 118-147.

modularsi tra la fedeltà verso quanto già scritto, che implica uno stile personale e relativamente stabilizzato e la necessità dell'innovazione come caratteristica saliente del “*beginning again*” che pone in essere ogni nuovo testo. Originalità e abitudine diventano un'opposizione che alimenta la creazione letteraria restringendo ancor più il campo di esercizio dello stile. Prendendo in prestito dal lessico foucaultiano il termine “*rarefaction*”, Said osserva che col progredire della carriera, proprio come dentro un qualunque ordine discorsivo, gli enunciati che si sono accumulati hanno una funzione sempre più specifica:

«La carriera ha la sua particolare identità per come produce il testo: a causa delle passate realizzazioni dello scrittore, i suoi testi saranno letti in un modo particolare; poiché il suo stile (*idiom*) è più o meno consolidato, esso produrrà senso secondo una maniera specifica» (B, 256)

In questo modo Said concepisce il tema dell'inizio e della creazione come lo spostamento che un testo (che egli intende qui come insieme di enunciati) esercita su altri testi⁶². Questo moto di accrescimento – vero e proprio modello per il *beginning again* – avviene mediante delle pratiche testuali che tendono a solidificarsi in uno stile, ma nello stesso tempo esse rendono l'attività di creazione sempre più un lavoro di innovazione da svolgere nei dettagli, un'elaborazione continua dell'ordine enunciativo che caratterizza per Said una carriera; non si tratta in questa fase di produrre delle regole sostanzialmente nuove quanto di variare creativamente quelle già consolidate nel “volume” delle opere precedenti. Lo *stile* diventa in questo contesto un importante snodo problematico dal momento che esso si esercita tanto verticalmente nel tentativo di assicurare che i testi di una carriera siano legati a un progetto estetico unitario; quanto orizzontalmente quando si tratta di connettere ogni singolo segno o enunciato in una maniera comunque differente e originale rispetto ai testi già prodotti. Non diversamente lo stile risponde sia al bisogno di coerenza “semantica” che presuppone la configurazione complessiva di un testo sia alla necessità di coordinare a livello “sintattico” i diversi elementi di cui un determinato testo si compone (B, 254)⁶³.

In questa fase il testo, resistendo, finisce per diventare qualcosa di autonomo, esso costituisce una sorta di piega all'interno della quale vengono prodotti sia la “soggettività” dello scrittore che quella del lettore (il suo pubblico) come semioticamente omogenei, in tal modo esso si pone come meccanismo in grado di metabolizzare il suo stesso autore proprio nel momento in cui esso vuol parlare al suo pubblico. Said fa rientrare in gioco, in questa ennesima virata argomentativa, la nozione di discorso collegando il tema della scrittura e della creazione letteraria

⁶² Queste considerazioni sono svolte senza interrogarsi a sufficienza sulla natura anonima e impersonale di questi spostamenti discorsivi innescati da certi enunciati e dei relativi problemi posti dalla concreta e positiva utilizzazione che alla fine ne determina o meno un campo di stabilizzazione. Di questi problemi ci occuperemo nel capitolo successivo.

⁶³ Questo soltanto ad un livello testuale. Ma la centralità dello stile riguarda anche la costituzione del sé dell'artista, secondo una serie di pratiche testuali e la creazione di particolari dispositivi semiotici.

alle preoccupazioni teoriche di Benveniste e di Foucault. È un passaggio molto delicato, lo si riporta per intero:

«Un testo può parlare una volta che la soggettività dello scrittore ha pienamente assorbito in se stessa un completo linguaggio testuale in cui l'“io” dello scrittore/parlante designa un ego che funziona in una realtà creata da questo linguaggio. Benveniste chiama questa realtà *discorso*, e quando Foucault studia il discorso ha in mente proprio quello che Benveniste descrive. La mia tesi è che nel mezzo della carriera il punto cruciale consiste nel fatto che il testo dello scrittore *sia diventato esso stesso un discorso*, una prassi attraverso cui gli enunciati possono essere prodotti, enunciati il cui scopo – tenendo conto che si discute di testi letterari – non è di produrre informazione ma di *parlare* al lettore. Così il tempo (*time*) del testo non è principalmente il 1895 o il passato, il presente o il futuro, ma, come dice Benveniste, “ il tempo (*time*) in cui esso *viene a parlare (is speaking)*”. Questo è il momento (*moment*) eternamente ‘presente’, sebbene esso non si riferisca mai agli stessi eventi di una cronologia ‘oggettiva’ poiché è determinato per ogni parlante dalle istanze del discorso ad esso collegate”» (B, 257-258).

In questo complesso e problematico passaggio un testo può esistere solo nella misura in cui la vita ordinaria dello scrittore, la sua soggettività, abbia subito un processo assai complesso di testualizzazione. La trasfigurazione proustiana o il “disseccamento” di Joyce devono giungere fino a questo estremo in cui non si dà scrittore senza testo, ovvero senza una mediazione non solo linguistica ma testuale. La temporalità del vissuto viene così a mutarsi nella configurazione temporale dei testi⁶⁴. Il piano in tal modo istituito potrebbe bene essere chiamato metatestuale in quanto specifica l'operazione semiotica di omogeneizzazione temporale di scrittore e scrittura. In questo contesto, per Said, il discorso è ancora legato a una prassi (*praxis*) che produce enunciati e dunque esso presuppone ancora una soggettività che però non può essere quella del tempo vissuto, bensì quella di un tempo trasfigurato testualmente in funzione di un parlare al, e quindi di un raggiungere il, lettore. La temporalità implicita in questo piano metatestuale svolge allora un'ulteriore tipo di omogeneizzazione, quella tra scrittore-scrittura e lettore. Esattamente come nel concetto di discorso di Benveniste non si tratta di usare una terza persona che *informi* su qualcosa di accaduto (narrazione storica) ma di individuare una *situazione enunciativa* che fa riferimento a dei parlanti che entrano in comunicazione su un piano linguistico in generale e secondo modalità testuali in particolare. In questa fase vengono quindi ad articolarsi lo scrittore, i suoi testi e il suo pubblico e, se si tiene conto di quanto riferito nella pagina che precede questo passo, il rapporto si arricchisce anche dei *supporti istituzionali* al cui interno avviene questa complessa interazione.

Ma resta il problema di chiarire come possa permanere un elemento individuale per cui sia ancora impiegabile il lessico della volontà e dell'intenzione entro una situazione enunciativa così composita. In questo senso è il testo che da un lato proprio quando “viene a parlare” introduce una temporalità multipla che coordina l'interazione dei diversi elementi (tra cui anche la

⁶⁴ Cfr. P. Ricoeur, *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*, in «Archivio di filosofia», n. 2-3, 1980, pp. 343-367; Id., *Temps et Récit, II, La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984; trad. it. *Tempo e racconto II. La configurazione del racconto di finzione*, Milano, Jaka Book, 1987; Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book, Milano 1989.

soggettività) ma che dall'altro lato opera in funzione di una loro specifica collocazione all'interno della stessa situazione enunciativa⁶⁵. Pertanto, sebbene resti uno spazio di azione soggettiva per le singole individualità, esso sembra delimitato dalle posizioni che sono funzionalmente consentite dal discorso, lo stesso Said afferma poco dopo:

«Per lo scrittore il momento eternamente presente arriva quando il suo testo può parlare come una formazione discorsiva “portando (*bringing out*) ... la soggettività” nel linguaggio – la sua soggettività, disse Hopkins, “come un punto di riferimento e un campo di appartenenza (*belonging field*)”» (B, 258).

Come è possibile pensare quindi la soggettività dello scrittore come “segno puro”, come capacità di rottura? Qual è – per dirla come Homi Bhabha – la possibilità di negoziazione implicita nella situazione enunciativa? Ovviamente ogni momento in cui il discorso parla esige un'analisi specifica, ma in questo caso quali elementi sono realmente messi in gioco da Said? Quello che per adesso si può dire è che sembra essere comparsa una dimensione che trascende la volontà (cioè il linguaggio, o meglio la situazione enunciativa) proprio come nel caso di Vico. Ma forse ci sono anche altri elementi che devono essere chiamati in causa per avere un quadro ancora più dettagliato di questo momento cruciale. La conversione al testo e le sue dinamiche omogeneizzanti fanno riferimento, come abbiamo visto finora, ad una sorta di ascesi, a un insieme di pratiche che lo scrittore compie su se stesso per arrivare alla transumanizzazione testuale, queste pratiche sono caratterizzate da quello che Conrad aveva già chiamato «conversione di forze nervose in frasi» (B, 229). La sostanza etica su cui si esercita la pratica è costituita in un certo senso dai moti dell'animo, o detto in altri termini, dalle energie psichiche. Gran parte di questa attività di conversione testuale rischia di non essere specificata a sufficienza se si dimentica questo punto. Una siffatta sostanza etica implica il problema della sensibilità, delle emozioni e del corpo e la questione delle modalità storicamente specifiche attraverso cui il sé opera su se stesso; inoltre, in seconda battuta, il tipo di soggettivazione “incarnata” in tal modo raggiunta deve essere ulteriormente rielaborata, tradotta su un piano testuale. Emerge sempre di più in queste pagine di *Beginnings* quanto importante sia questa componente “tensiva” nella semiosi della scrittura. Dunque sembra affiorare in questo complesso frangente un secondo elemento di eterogeneità rispetto alla volontà che è costituito dalla corporeità e della sensibilità (anche questo era stato riscontrato nel caso di Vico). A riprova di tutto ciò l'energia nervosa di cui parla Conrad, come materia che il sé dello scrittore deve modellare per conformarsi al suo progetto, è da Said messa in stretta relazione alle pratiche testuali attraverso la nozione di sessualità:

⁶⁵ Said continua: «Come Benveniste continua a dire, discorso non solo “dirige (*takes over*) l'espressione della temporalità, ma crea la categoria di persona” – in questo caso, quella dello scrittore la cui autorità è di scrivere un testo come se parlasse al lettore» (B, 258).

«Il simbolo centrale per la produzione del moderno scrittore, è un trasferimento fisico di un'immagine dalla vita sessuale e procreativa dell'uomo alla sua vita artistica. La scrittura dello scrittore [...] è il risultato dell'audace applicazione dell'energia sessuale o attenzione all'atto di scrittura» (B, 263).

La continua tensione che abbiamo visto essere fondamentale per lo scrittore la cui opera ha raggiunto un certo volume, e che dunque trova sempre più difficile creare nuove configurazioni di senso, è alimentata da una fonte energetica dalla strutturazione della quale dipendono gli equilibri creativi e morali dello scrittore:

«Il volume del testo, la sua sostanziale testualità, raccoglie non solo la scrittura dello scrittore, ma anche quelle energie, deviate (*diverted*) dalla sua vita sessuale o dalla generazione procreativa. Come risultato il testo, oltre ad accumulare esplicitamente parole, attira esplicitamente una speciale attenzione sessuale. Sia le parole che l'energia sessuale sono segni dell'attività dello scrittore: esse sono il loro prodotto, il suo testo e la sua prole» (B, 264).

In conseguenza di ciò la pratica testuale connette formativamente questi due ambiti mediante alcune trasformazioni che Said riscontra nelle pagine freudiane de *L'interpretazione dei sogni*. Secondo tale argomentazione il testo prodotto agisce in qualche modo come una "revisione secondaria" la cui trasvalutazione di tutti i valori psichici è operata mediante una pratica di scrittura, attraverso «una redistribuzione del linguaggio secondo una dinamica di associazione e dissociazione». Said fa riferimento al sogno e al percorso ermeneutico che scaturisce da esso. Le immagini oniriche vengono dissolte attraverso una traduzione entro un ordine narrativo, in questo modo le configurazioni testuali prodotte danno luogo a delle associazioni che legano le parole razionalizzate del sogno ad altre parole innescando delle ulteriori catene associative che porteranno ad una nuova forma di comprensione del significato onirico. La rete di connessioni e di associazioni è il testo stesso; allo stesso tempo la produzione di un testo e la sua comprensione, dice Said, sono da intendere *esistenzialmente*.

«Freud prende le immagini di un sogno, le dissolve e le trasforma in parole, così queste parole permettono di fare delle associazioni con altre parole e idee, e così via fino a che una nuova forma di comprensione non è compiuta – una comprensione che prende forma *esistenzialmente* nel produrre un testo e che è *esistenzialmente* contiguo (*coterminous*) con il testo» (*ibid.*; corsivi miei).

Se si esaminano le conseguenze tecnoetiche di questa interazione ci si accorge che la pratica testuale non ha la funzione di fermare lo scrittore in un'immagine o entro un testo che lo racchiuda e lo oggettivi proclamando la verità del suo sé o quella del desiderio sessuale. Al contrario, la pratica della scrittura distrugge continuamente un'immagine definitiva: ogni parola, ogni significante è preso da un incessante moto traduttivo che fa slittare i segni da una parte all'altra della configurazione testuale che viene prodotta come nuova. Tutto ciò ovviamente entro certi limiti che sono al contempo i confini della soggettività dello scrittore, se si vuole, ancora una dimensione del suo stile. Il processo di soggettivazione che ha luogo attraverso le pratiche testuali consiste proprio in questa dinamica di differenza e ripetizione. Ogni segno è sempre a rischio di

slittamento, di traduzione, niente è preventivamente al sicuro dinnanzi ai moti giroscopici della scrittura anche se alla fine soltanto alcuni dei segni della catena semiotica saranno modificati mentre altri saranno mantenuti e avranno la funzione di sottolineare la continuità e la permanenza di quello sfondo sul quale invece emergono le variazioni. L'equilibrio psichico e fisico dello scrittore è direttamente dipendente dal successo e dall'equilibrio delle sue pratiche testuali. Trovarsi dinnanzi ad una freudiana “sублиmazione” oppure no, non cambia la natura degli atti di scrittura, la loro caratteristica etico-pratica e insieme semiotica.

Come esempio di ciò Said tratta il caso di Hopkins per cui l'intreccio tra sessualità e testualità non è solo un'analogia ma la chiave che permette di comprendere la sua poetica e il travagliato percorso interiore che si delinea di volta in volta attraverso le sue pratiche testuali. La tecnica di allitterazioni e la complessa organizzazione fonologica del suo materiale testuale – lo “*Sprung Rhythm*” – con le sue cesure, i suoi *ictus* tonici sono letti in relazione ad un'immagine virtuale dell'autore (una sorta di *alter ego*) che si concepisce come “individualità maschile” (*male selfhood*) e che al tempo stesso segue analogicamente il modello di creazione divina⁶⁶. È interessante esplicitare questa immagine virtuale dell'autore a cui Said fa spesso riferimento senza però soffermarsi sulle rilevanti implicazioni teoriche. Gerard Manley Hopkins, come è noto, era un gesuita vissuto in epoca vittoriana e ben si comprende il motivo per cui non fosse in grado di realizzare i propri impulsi sessuali, i quali peraltro erano probabilmente di natura omoerotica. Dunque nella sua vita non letteraria non poteva che trovare un'interdizione che lo bloccava, impedendogli di organizzare la sua vita attorno a certi significanti⁶⁷. L'istituzione di un *alter ego* sul piano scritturale gli permette di riabilitare ciò che era stato cancellato nella vita empirica e di rimettere in moto la catena semiotica che la “realtà” aveva spezzato⁶⁸. È da questa posizione che si devono intendere le pratiche testuali di Hopkins *in primis* come un «esercizio spirituale», una pratica di autodisciplinamento e di autocostruzione⁶⁹. La creazione di questo simulacro così essenziale al proprio equilibrio – ricavato grazie al “silenzio” che circonda la scrittura – gli permette non solo di articolare temporalmente e fonologicamente i suoi versi, ma anche di

⁶⁶ G. I. Bruns, *The Idea of Energy in the Writings of Gerard Manley Hopkins*, in *Renascence* (Fall 1976), vol. 29, n° 1.

⁶⁷ Il desiderio è sempre desiderio di qualcosa che ha determinate forme, in tal senso, è riguardo a queste forme che si parla di significanti; ovvero in quanto immagini del desiderio.

⁶⁸ A questo proposito Said ricorda il tema della *doppia visione* in Leopardi « All'uomo sensibile e immaginoso che viva, come io sono vissuto gran tempo, sentendo di continuo ed immaginando, il mondo e gli oggetti sono in certo modo doppi. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna; udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nel tempo stesso. In questo secondo genere di obbietti sta tutto coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, vedrà un altro suono il bello e il piacevole delle cose» in G. Leopardi, *Zibaldone*, 30 novembre, I° Domenica dell'Avvento (citato da Said in B, 262). Inoltre è fatto un importante riferimento alla nozione di *homo duplex* in Conrad: «Conrad chiamava se stesso *homo duplex*, dal momento che nessuno era più sensibile di lui alle eccentricità di due vite che esistevano in permanente correlazione, e quindi in conflitto l'una con l'altra» (*ibid.*); su questo punto si veda il già citato testo di E. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, op. cit.; D. Erdinast-Vulcan, *Joseph Conrad and the Modern Temper*, Oxford, Clarendon Press 1991, p. 90; Z. Nayder, *Joseph Conrad. A Chronicle*, New Brunswick, Rutgers University Press 1993, p. 128; sulla nozione generale di *homo duplex* cfr. G. Paoletti (a cura di), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS 2004. Sull'importante continuità tra il lavoro su Conrad e l'impostazione di *Beginnings*, si veda AA. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 56.

⁶⁹ In questo frangente Said parla espressamente di «*spiritual exercise*» (B, 273).

rileggere interi episodi della narrazione biblica spostando sull'asse tracciato dal suo desiderio diversi significanti (Cristo, Maria, Lucifero ecc.) il cui valore simbolico sarebbe altrimenti bloccato. L'elaborazione di questo simulacro virtuale che è l'artista fa muovere la catena di segni come sostitutivo di un'energia psichica cui è negata la *catbexis* e destabilizza l'ordine semiotico delle interpretazioni tradizionali. La caratteristica di questo simulacro è quella di essere di natura testuale e quindi omogeneo rispetto ai testi che esso viene empiricamente a produrre. È questo simulacro che provvede alla riarticolazione e alla redistribuzione delle energie psichico-sessuali nel processo semiotico di scrittura. Commentando un lungo passo in cui si narra della ribellione di Lucifero, Said afferma:

«Questo alquanto sconvolgente brano rappresenta la lotta di Hopkins per comprendere – ma in alcun modo di riconciliare – lo sforzo fisico del creare artisticamente e il godimento fisico raggiunto (nobilmente ed eroicamente) nell'atto della creazione artistica. In entrambe le esperienze il godimento sessuale è pienamente presente, in quanto egoismo eccessivo coinvolto nella controcreazione. Sebbene egli condanni l'orgoglio dei gesti di Lucifero, Hopkins ne vede l'eroismo, che, essendo la più alta forma di comportamento (come quella di Cristo) l'autosacrificio, egli interpreta come un quasi-autosacrificio, un suicidio. Quando egli parla di sacrificio, che attraversa l'intero brano come un basso continuo, Hopkins intende (*means*) una tensione del sé (*self-stressing*) e un'esposizione di sé al di fuori della presenza di Dio – ovvero, l'azione per cui un individuo assume la sua quiddità (*quiddity*), la sua indipendente individualità (*selfhood*), lontano dalla protezione divina» (B, 270).

In queste pagine così ricche di suggestioni miltoniane, lo “smarcamento” dalla Legge del Padre – per Said una delle caratteristiche più peculiari della scrittura modernista – può dunque avvenire solo attraverso un'autodisciplina delle energie psicosessuali mediante delle modalità testuali (simulacro dell'artista) in grado di creare una controsemiosi grazie al margine di un'*ambiguità* che viene costruita attorno a quei significanti in precedenza bloccati⁷⁰.

1. 2. 2. d) Dopo aver caratterizzato la natura semiotica e testuale di queste tecniche del sé torniamo ad occuparci della quarta e ultima coppia di opposizioni tecnoetiche di cui parla Said, che interviene «quando lo scrittore comincia a vedere se stesso come prossimo alla fine della sua carriera» (B, 260). La consapevolezza di questa situazione può impedire all'artista di mantenere l'equilibrio tra innovazione e ripetizione di modo che quest'ultima sia vista come improduttiva e preannunci la distruzione della carriera. Inoltre, con l'avvicinarsi della propria morte fisica l'artista

⁷⁰ Con tutte le conseguenze che questo dispositivo semiotico può avere sull'iterazione del processo di materializzazione del corpo del singolo individuo (Cfr. J. Butler, *Bodies that Matter*, Routledge, London-New York 1993; trad. it., *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1997). Questi processi rimettono in moto tutto il polimorfismo connesso all'attività del desiderio, gestendo un'energia che può investire diversi livelli del materiale semiotico dal testo *tout court* al corpo sia virtuale (simulacro) che reale. Altrettanto ricco di implicazioni resta il commento di Said sul «godimento fisico raggiunto nell'atto della creazione artistica». Sulla controcondotta ambigua che recepisce e allo stesso tempo deforma strategicamente una serie di significanti imposti dalle relazioni di potere creando attorno ad essi un alone di indeterminabilità cfr. H.K. Bhabha, *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse* e *Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817*, entrambi in *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994, pp. 85-92 e 102-122; trad. it. *Sull'imitazione e l'uomo. L'ambivalenza del discorso coloniale e Segni premonitori. Problemi di ambivalenza e autorità sotto un albero fuori Delhi, maggio 1817*, entrambi in *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, pp. 123-132 e 145-172.

sembra essere alle prese col problema di lasciare alla posterità una certa immagine di sé. La trappola che Said vede tendersi dinnanzi a questa situazione è quella di chiudere la propria carriera in una immagine che sia concepita come termine che trasfigura e condensa in un simbolo il progetto estetico di una vita, o che si ponga come una “ricapitolazione” o persino come una “spiegazione” di essa. Per Said la creazione di significato legata alla produzione letteraria – in linea con il suo concetto di inizio e di iniziare-di-nuovo – non può arrivare a una chiusura, a un compimento:

«Il testo non è il risultato di una carriera: piuttosto, è la carriera che, quando il testo arriva a una “fine”, si ferma quando si ferma la scrittura» (B, 261).

È possibile cogliere a un livello tanto etico quanto testuale l'esigenza di agire su se stessi per allontanare da sé il timore della fine; la trasfigurazione implicita nel progetto estetico deve essere rilanciata continuamente secondo un modello di produzione infinita e proliferante di significati, come l'*Aleph* di Borges o la struttura circolare del *Finnegans Wake* di Joyce. L'alternativa è quella tra l'impulso alla disgregazione che accompagna le forme di chiusura testuale e una sorta di *amor fati* che si consegna all'apertura infinita del senso, anche dopo la morte fisica dello scrittore. È tra queste due polarità che il simulacro testuale dell'artista organizza delle pratiche di sé su sé in grado di trasfigurare positivamente il momento finale della vita materiale. In tal modo l'angoscia di dover collocare un *point final* alla propria carriera, la conseguente “frenesia” che conduce gli ultimi sforzi creativi verso risultati fallimentari o verso il bisogno di riassumere, ricapitolare, dare un senso complessivo della propria opera di artista, tutto ciò viene superato dalla consapevolezza che il senso finisce quando finisce la scrittura, ovvero intendendo una volta per tutte che per l'arte e la sua sopravvivenza, come ebbe a dire Gilles Deleuze riguardo alla propria morte: «*Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie*». In questa fase opposizionale le preoccupazioni che si presentano allo scrittore riguardo alla propria fine vengono assorbite ancora una volta mediante delle pratiche testuali che eliminano dall'orizzonte estetico e dal progetto complessivo della carriera la questione del *point final*, in tal modo persino la morte fisica dell'artista non può che essere circoscritta entro quello che si può chiamare un paradigma della non-chiusura.

Le opposizione «tecnoetiche» che Said ha individuato scandiscono il concetto di carriera secondo le nozioni cardine di *Beginnings*, ovvero inizio e iniziare-di nuovo, intenzione e metodo, volontà e testualità. Esse non implicano mai, o almeno non prevalentemente, la soggettivazione di discorsi “veri” né il bisogno della rappresentazione di un sé originario o di una verità che si tratterebbe solo di riscoprire e riattivare. La nozione di carriera si costruisce sempre come movimento dinamico entro questi nodi che si vengono a stringere attorno alla volontà, proprio

per questa ragione queste opposizioni non possono esaurirsi in quella che Hayden White ha chiamato «psicologia della creatività», per Said non si accede a nessun nucleo profondo di cui si devono scoprire le leggi, bensì a un insieme ordinato e ripetuto di pratiche che l'artista esercita su se stesso quando si riconosce come tale⁷¹. Inoltre, questo riconoscimento porta il progetto estetico – la carriera – sempre al di là di sé e vieta al contempo di fissarsi su qualche punto o obiettivo che sia definitivo. Il ricorso lungo i diversi capitoli di *Beginnings* a termini come «ascesi», «stile» e altre espressioni equivalenti allude proprio a questa dimensione etica che è regolata in base a delle modalità tecniche. Esse implicano costante applicazione, meditazione su quanto già fatto e sui prossimi passi da fare, una responsabilità verso i testi che chiama a sua volta in causa delle strategie che sono tanto testuali e quanto etiche.

Riassumendo, l'opposizione tra carriera e non carriera verrà gestita dal sé attraverso ciò che possiamo chiamare una serie di *pratiche o tecniche del distacco*, che implicano le diverse modalità per concepire e affermare di continuo la diversità qualitativa del tempo della vita e di quello dell'arte, il ruolo che gioca il “silenzio”, l'estraneamento dalla vita ordinaria, l'isolamento, la concentrazione su di sé, lo sforzo ermeneutico di scoprire le proprie mancanze personali, le proprie insoddisfazioni e le emorragie di senso cui si deve rimediare attraverso la scrittura.

Nell'opposizione tra la coerenza della carriera e la possibilità della dispersione e della disgregazione entrano in scena un altro tipo di tecniche che sono *pratiche di controllo e di coerenza*, che problematizzano in modo incessante il rapporto che si ha col proprio pubblico, oppure provvedono a monitorare il proprio rapporto generale col testo secondo tecniche di “disseccamento” della vita non letteraria a vantaggio della carriera, o ancora esse cercano di marcare la relazione coi propri testi secondo l'interminabilità dello scrivere, ovvero l'impossibilità di raggiungere l'immagine una volta per tutte, e che dunque svolgono l'importante funzione di controllare che si mantenga sempre alta la tensione tra sé e i propri testi.

Nella terza opposizione, quella tra fedeltà e innovazione prevarranno delle *tecniche di trasfigurazione semiotica del sé*, in cui l'elaborazione del proprio vissuto è connessa alla creazione di *alter ego*, di simulacri che forniscono quella duplicità così essenziale per elaborare le proprie energie psichiche e sessuali. La pratica testuale può funzionare creando dispositivi semiotici in grado disarticolare il sé per ricomporlo attraverso una serie di strategie narrative solo se i segni vengono proiettati sull'asse del desiderio che è a sua volta delimitato da un simulacro, da un *alter ego* virtuale. Solo presupponendo queste tecniche di “controfocalizzazione” può avvenire

⁷¹ Cfr. H. White, *Criticism as Cultural Politics*, op. cit., p. 13. Si ricorda a margine che la modernità caratteristica di Baudelaire per Foucault consiste esattamente nella connessione tra accettazione del presente, la sua trasfigurazione artistica e un'ascetica del sé. Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3*, op. cit., p. 225.

l'accettazione del presente, ed è solo attraverso una tale "controsemiosi" che nel presente si possono scorgere le sue linee di fragilità e quindi dei percorsi di trasformazioni possibili⁷².

Infine, tra fine della vita e fine dell'opera vengono ad intervenire delle *pratiche di perpetuazione*, per cui il sé viene a elaborare il proprio rapporto con la morte attraverso il filtraggio della carriera e il relativo problema di portarla a *un* termine. In questa fase finale diviene importante agire contro le frenetiche tendenze che porterebbero a mettere fine alla propria opera secondo un paradigma della chiusura; tendenze che a loro volta porterebbero a delle ripercussioni negative nel gestire la fine imminente della propria vita. Pensare la morte alla luce della continua proliferazione di senso che viene emanata dalla propria opera significa elaborarla attraverso l'attenzione riposta nell'immortalità delle proprie creazioni e della propria carriera.

Tutto questo insieme di pratiche racchiuso nelle condizioni "tecnoetiche" è il campo entro il quale può avvenire la determinazione della volontà. Essa si specifica, anche nella pura volontà di intendere nuovi significati, soltanto entro, e a partire da, queste condizioni di base. Tuttavia resta il problema della storicità di queste condizioni e la questione della loro capacità di costituire un'efficace periodizzazione. In questo frangente è stata infatti riscontrata una fondamentale indecisione da parte di Said: in un passo che si trova nel pieno della discussione su queste opposizioni tecnoetiche si osserva:

«Un'altra necessaria caratteristica è che mentre sto discutendo di un periodo di circa cinquanta anni nella storia letteraria europea (in particolare nel Regno Unito e in Francia) – anni che danno inizio a un radicale ripensamento di quel che significa creare un testo – ci sono esempi da altri periodi per i quali alcuni dei moderni esempi sono rilevanti. Tutti gli scrittori hanno affrontato i problemi del conflitto tra sviluppo coerente e [...] mera dispersione di energia. Tutti gli scrittori, certamente dal Rinascimento in poi, hanno meditato attraverso il linguaggio sulle peculiarità del linguaggio. Così sebbene noi possiamo fare e in effetti facciamo riferimento a parecchi periodi storici, questi cinquanta anni ci permettono di esaminare esaurientemente questioni di altri periodi. Scrittori come Wilde, Hopkins, Proust, James, Conrad e T.E. Lawrence nelle loro opere e nelle loro vite trasformano completamente il testo da un oggetto da ottenere in un'incessante lotta per essere uno scrittore, in quel che Lawrence chiamava "l'inevitabile sforzo di scrivere"» (B, 233).

J. Hillis Miller ha rilevato che proprio in questo passo si cerca di tenere assieme almeno tre affermazioni che a rigore si escludono a vicenda: la prima afferma che il passaggio dal vecchio al nuovo modello di romanzo è avvenuta tra il 1875 e il 1925; la seconda che tale opposizione è universale e compare in ogni periodo in una forma o in un'altra; la terza che in realtà la comparsa del modello moderno può addirittura risalire al Rinascimento⁷³. Dinnanzi a questa incertezza si può ipotizzare che a Said non importi tanto il valore di queste categorie al fine di stabilire una periodizzazione storico-letteraria coerente, quanto invece l'apertura di una dimensione pratica (per non dire politica) all'interno della produzione testuale, la quale avrà inoltre una notevole

⁷² Sul ruolo della controfocalizzazione cfr. G. Ch. Spivak, *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in *Diacritics*, vol. 32, n° 3-4 (2002), pp. 17-31; trad. it., *Tagore, Coetzee e certe scene dell'insegnamento*, in *aut aut*, n. 329, (2006), pp. 109-137, in part., p. 120 e sgg.

⁷³ J. Hillis Miller, *Beginning with a Text*, op. cit., p. 5.

importanza nei suoi lavori successivi. Lungi dal delineare un modello etico da seguire, una specie cammino obbligato per la volontà, bisogna intendere la nozione di carriera come insieme pratico e problematico. Essa indica tutta una serie di eventi che portano la soggettività della carriera a posizionarsi in un modo o in un altro. Tali opposizioni delimitano un campo di azioni possibili entro cui si cimenterà la volontà giungendo a dei percorsi di soggettivazione e di produzione testuale specifici.

Le opposizioni e le pratiche sottese alla carriera diventeranno una categoria analitica di grande importanza nell'opera di Said a cominciare da *Orientalismo*. Vedremo che interpretare i suoi capitoli centrali come se fossero composti solo da una serie di biografie intellettuali attraverso cui si costituirebbe il discorso orientalista resti un'operazione molto parziale; è infatti necessario tener conto dell'insieme dei problemi etici e teorici che stanno dietro alla nozione di carriera, persino quando essa si presenta soltanto come una categoria apparentemente analitica o come unità tassonomica. La forte tensione teorica che pervade un'opera come *Orientalismo*, che come molti hanno notato non può essere definita foucaultiana in senso proprio, può apparire solo se si individua il tentativo di saldare la teoria del discorso con la costellazione teorica che ruota attorno alla nozione di carriera (volontà, *agency*, tecniche di soggettivazione, tentativi di rottura epistemica, ecc.). Ma questo rapporto merita di essere inquadrato a più livelli. La teoria del discorso è infatti chiamata in causa da Said sia in *Beginnings* che in *Orientalismo* ma secondo delle esigenze teoriche molto diverse⁷⁴. Avere individuato la carriera come campo di esercizio pratico per la volontà non vuol dire che essa debba essere intesa come *assoluta*, ovvero sciolta dai legami discorsivi – anonimi e collettivi – che secondo Foucault costringono le possibilità di azione e significazione della volontà individuale in base a delle regolarità che sono storiche e *a priori*.

Sebbene si stia sostenendo che la carriera sia uno degli elementi di continuità più rilevanti tra le due opere saidiane, in via preliminare è stato tuttavia fondamentale mettere a fuoco i problemi della carriera come insieme pratico, sospendendo il giudizio sulle implicazioni con la teoria del discorso e con i diversi livelli in cui essa viene utilizzata. Adesso invece diviene necessario distinguere questi livelli sui quali Said impiega la teoria foucaultiana del discorso: la carriera in *Beginnings* è principalmente quella dello scrittore e del poeta, mentre in *Orientalismo* è quella dell'orientalista, la quale comprende un insieme molto più ampio di figure del sapere che va dal politico all'erudito, dallo scienziato al letterato. Inoltre è diverso il tipo di testualità presupposta nelle due opere: in *Beginnings* la carriera ha a che fare con la prevalenza della funzione

⁷⁴ A.A. Hussein ha fatto argutamente notare come in *Beginnings* comincia a già profilarsi mediante la nozione di carriera quel legame fondamentale tra l'intellettuale e la sua comunità di appartenenza. Hussein nota che questa comunità potrebbe arrivare a designare un più vasto costrutto culturale con l'Oriente o l'Occidente. Nei capitoli che seguono abbiamo cercato di sviluppare questa osservazione, tanto brillante quanto isolata nel panorama critico saidiano, evidenziando come la carriera non sia solo l'elemento teorico da cui Said partirà per le sue riflessioni sui concetti di filiazione/affiliazione o sulla genesi del rapporto di appartenenza e distacco che come vedremo saranno peculiari del più tardo umanesimo saidiano, ma anche uno dei perni teorici e metodologici più importanti per la genesi e la composizione di *Orientalismo*. Cfr. A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 57.

espressiva, letteraria se si vuole, mentre invece in *Orientalismo* i testi sono tali in quanto producono informazione e hanno la pretesa epistemica di costituirsi come “scientifici”⁷⁵. Questo spiega anche la ragione per cui, nonostante le dinamiche della carriera letteraria siano ritenute simili a quelle della carriera del critico, quest’ultimo non può essere messo sullo stesso piano dell’orientalista, dal momento che il tipo di testualità che il critico letterario ripercorre è la medesima dell’artista. Diverso sarà anche il tipo di rapporto con i supporti istituzionali dei testi che ovviamente sarà più elaborato in un’opera come *Orientalismo*. Infine, sebbene certe figure come Flaubert, Renan e Lawrence, solo per citarne alcune, compaiano in entrambe le opere, il loro contributo in quanto artisti è per Said costantemente distinto, lungo l’intera sua opera, dalla funzione che i medesimi autori hanno svolto nel consolidare o meno la formazione del sapere orientalista. Nondimeno resta che la carriera in *Orientalismo* presuppone una serie di questioni tecnoetiche la cui profondità può essere compresa solo considerando l’insieme pratico e problematico delineato in *Beginnings*. Ma prima di occuparci di *Orientalismo* bisogna determinare il rapporto tra volontà, *agency* e carriera con la teoria del discorso foucaultiano per come essa è articolata nelle pagine di *Beginnings*. Nel capitolo che segue si cercherà di confrontarsi con questi differenti livelli problematici ricostruendo però non solo la relazione tra teoria del discorso e la volontà, ma anche il rapporto complessivo e a fasi alterne che ha legato Said al pensatore francese.

⁷⁵ In un passo precedentemente citato Said è attento a specificare «La mia tesi è che nel mezzo della carriera il punto cruciale consiste nel fatto che il testo dello scrittore *sia diventato esso stesso un discorso*, una prassi attraverso cui gli enunciati possono essere prodotti, enunciati il cui scopo – tenendo conto che si discute di testi letterari – non è di produrre informazione ma di *parlare* al lettore» (B, 257-258). L’opposizione tra “informazione” e “espressione” segna già un richiamo assai particolare alla teoria del discorso, se ne verificheranno le implicazioni.

Capitolo II

MICHEL FOUCAULT: IL DISCORSO, IL POTERE, L'INTELLETTUALE

2. 1. IL DISCORSO

Edward Said, come è noto, ha avuto un ruolo fondamentale nell'introdurre il pensiero di Michel Foucault nella discussione accademica statunitense già dai primi anni '70. In questo periodo Said pubblica tre importanti articoli che hanno lo scopo di presentare i temi e le opere del pensatore francese mostrando allo stesso tempo la specificità del suo percorso teorico rispetto ad altre rilevanti figure della scena intellettuale parigina del tempo¹. Di questi tre articoli due saranno inseriti quasi integralmente nel quinto capitolo di *Beginnings, l'Abecedarium Culturae*, mentre parti del terzo articolo verranno collocate proprio nel capitolo che abbiamo appena passato in esame. È seguendo questi testi che bisogna cominciare a ricostruire il problematico rapporto che lega Said a Foucault, partendo da quello che appare inizialmente come il maggiore paradosso: come è possibile infatti che Said conferisca alla nozione individuale della carriera una funzione così importante come quella che si è esaminata nel capitolo precedente, sebbene egli riconosca più volte, tra le pagine dei suoi articoli prima e di *Beginnings* poi, che uno dei tratti più salienti della teoria del discorso foucaultiano è che l'autore – insieme a tutte quelle figure epistemologiche che ruotano attorno al *sujet fondateur* – non ha più un ruolo predominante per comprendere le condizioni di esistenza del discorso; che di esso ormai si proclama addirittura la sparizione dietro le modalità enunciative che lo costituiscono storicamente?

Un ruolo quello della carriera che diventerà sempre più centrale nell'edificio teorico e metodologico dell'intera opera di Said. Basti pensare che in *Orientalismo* non verranno passate in rassegna solo le interazioni tra sapere e potere che hanno prodotto l'"Oriente" come oggetto di conoscenza, bensì anche una serie di "carriere" che si dispiegano attraverso dei testi e in relazione a dei contesti non solo discorsivi entro i quali esse stesse vanno a iscriversi. Per di più, uno degli esergo di *Orientalismo* – quello del *Tancred* di Benjamin Disraeli – recita addirittura programmaticamente: «L'Est è una *carriera*» (O, 11; corsivo mio). È su questo punto che vengono a scontrarsi due regimi di interpretazioni tanto diversi quanto fondamentali per Said, quello della teoria del discorso foucaultiano e quello legato alla volontà, alla *agency* e alla *beginning intention* che si

¹ E. Said, *Abecedarium Culturae: Structuralism, Absence, Writing* in *TriQuarterly* (1971) n. 20, pp. 33-71; Id., *Michel Foucault as an Intellectual Imagination* in *Boundary 2* (1972) vol. 1, n° 1, pp. 1-36; Id., *An Ethics of Language. Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The discourse of Language* in *Diacritics* (1974), vol. 2, n° 4, pp. 28-37.

condensa nella nozione di carriera intesa come insieme di condizioni tecnoetiche che determinano tanto la volontà quanto la scrittura².

Se è vero che Said afferma ripetutamente che la categoria di autore è insufficiente per Foucault, bisogna innanzitutto interrogarsi su come venga concepita questa insufficienza. In riferimento non solo alle pagine di *Les mots et les choses* in cui si affronta il tema della morte dell'uomo, ma anche al successivo intervento del 1969 *Que est-ce qu'un auteur?* che aveva proprio il compito di esplicitare meglio questo tema, Said afferma³:

«[...] l'analisi del discorso non può cominciare specificando un autore per un discorso dato a meno che la sua paternità (*authorship*) non sia precisamente definita rispetto al campo pratico del discorso in questione. Così dire che X è l'autore di Y potrebbe significare, per esempio, che X designa una raccolta di un autore sconosciuto (Omero, Dionigi l'Aeropagita); o che X è l'autore legale (Sade, la cui autorità sui suoi romanzi e i suoi suoi *pamphlets* implica una responsabilità criminosa); o che X è l'autore di quel tipo di discorso (scritti freudiani o marxisti); o che X è ritenuto essere l'autore di Y perché Y assomiglia a Z (la nozione di coerenza tra differenti opere porta all'attribuzione ad un singolo autore); e così via. La *stabilità* di un discorso dipende da qualcosa di meno provvisorio di un autore sia nel breve che nel lungo periodo» (B, 308; corsivi miei).

La parola chiave qui è “stabilità”, ovvero il discorso si mantiene indipendentemente dall'autore, che resta solo una funzione secondaria di esso (B, 297), esso può svolgere tutt'al più il compito di veicolare una ripetizione di regole che comunque non ne dipendono: «la relazione tra discorso e parlante è governata da regole che esistono prima dell'apparizione del parlante e che persistono successivamente alla sua scomparsa» (B, 299). Dunque l'autore non può essere un principio in grado delimitare in maniera autonoma determinati gruppi di enunciati, nessun individuo è mai l'unica la fonte di un enunciato:

«*Découpage* come negatività e *raréfaction* sono i modi foucaultiani di descrivere il distacco di una singola unità discorsiva – un testo attraverso un autore, per esempio – dalla positività principale; questo conferisce (*lends*) al testo un'apparenza “rarefatta” (“*rarified*”) di esistenza individuale separata da un importante numero di condizioni che vanno ben oltre e determinano la sua appartenenza al corpo principale» (B, 299).

In questo passo è importante notare due cose: la prima è che il ritaglio di un testo ad opera di un autore dà solo l'apparenza di qualcosa che è fornita di esistenza individuale, nascondendo invece le regole di formazione degli enunciati che rendono conto sia del testo che dell'autore stesso; la seconda è che il processo di rarefazione e di ritaglio che fa emergere un testo è *direttamente* connesso alle formazioni discorsive (impersonali e anonime). In altre parole, si può affermare che dei testi possono essere ritagliati dalla positività principale ad opera di un autore, ma solo nella misura in cui dietro il termine autore si individuino le particolari configurazioni

² J. Hillis Miller analizza queste «contraddizioni generative» ancor prima delle osservazioni – teoricamente analoghe – di James Clifford, in *Beginning with a Text* in *Diacritics*, (1976) vol. 6, n° 3, p. 4. Prendendo le mosse dalla stessa aporeticità di queste posizioni, più recentemente, cfr. anche A.R. JanMohamed, *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, op. cit..

³ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.

discorsive (e pratiche) che esso di volta in volta presuppone; l'autore si definisce a partire da «un certo gruppo di discorsi e [d]al suo modo singolare di essere»⁴. Dunque in questa fase Said concorda con Foucault sul fatto che *raréfaction* e *découpage* non dipendano dall'autore, anzi come recita il passo de *L'Ordre du discours* che Said sta commentando, essi sono in qualche modo contrapposti:

«Un principio di rovesciamento innanzitutto: là dove, secondo la tradizione, si crede di riconoscere la scaturigine dei discorsi, il principio del loro proliferare e della loro continuità, nelle figure che sembrano svolgere un ruolo positivo, come quella dell'autore, della disciplina o della volontà di verità, bisogna piuttosto riconoscere il gioco negativo d'un ritaglio (*découpage*) e d'una rarefazione (*raréfaction*)» (OD, 30)⁵.

La nozione di “*raréfaction*” (o di “*rarité*”, come viene altrove chiamata da Foucault) non si riferisce solo ad un ritaglio all'interno di un discorso, a una sua partizione locale, bensì anche al fatto che esso è composto solo da alcuni enunciati e non da altri, da insiemi di enunciati generati secondo alcune regole e non secondo delle altre. Il discorso così non riguarderà in modo esaustivo tutti gli enunciati possibili, pensabili e combinabili dal momento che la sua rarità lo limita solo agli enunciati esistenti e positivi, essi sono “le cose dette” (*les choses dites*) (AS, 159-168)⁶. La rarefazione è la positiva emergenza dei discorsi e l'affermazione della rarità degli enunciati che li compongono (OD, 37). Infine, la *raréfaction* è connessa alla nozione di “*esteriorità*” perché il discorso non cerca le sue condizioni di emergenza in un'interiorità o in un'individualità che dovrebbero dispiegarsi (AS, 162-163), ma fa riferimento a quel che affiora nella stessa dimensione enunciativa, «alle sue condizioni esterne di possibilità» (OD, 30), con tutta la componente di aleatorietà che tali eventi presuppongono.

Affrontando il tema dell'esteriorità, Said non solo continua a ribadire le posizioni di Foucault su quegli *idola* propri della storia delle idee come l'interiorità personale e la creazione, che intendono il testo e la scrittura come loro “funzione espressiva” (QEQA, 3), ma trova anche modo di connettere il tema della morte del soggetto con quello dei sistemi di esclusione. Prendendo come esempi i casi di Sade e Hölderlin che – precedendo Nietzsche, Mallarmé, Bataille, Blanchot e Klossowski – hanno portato per primi alle estreme conseguenze il tema della

⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969) in DE, I; trad. it. *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 1-21 (d'ora in poi QEQA) il passo citato è a p. 9. Si noti che Foucault riassume così la questione della funzione-autore: «la funzione-autore è legata al sistema giuridico e istituzionale che racchiude, determina, articola l'universo dei discorsi; essa non si esercita uniformemente e nella stessa maniera su tutti i discorsi, in tutte le epoche e in tutte le forme di civilizzazione; essa non è definita dall'attribuzione spontanea di un discorso al suo produttore, ma da una serie di operazioni specifiche e complesse; essa non rinvia puramente e semplicemente a un individuo reale; può dar luogo a molti ego, a molte posizioni-soggetto che classi diverse di individui possono occupare» (QEQA, 14).

⁵ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it., *L'ordine del discorso*, (d'ora in poi OD), in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-42 (d'ora in poi DSV).

⁶ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980 (d'ora in poi AS).

sparizione dell'interiorità dello scrittore entro la superficie della scrittura; Said nota che tale esteriorità comporta l'estraneamento dal senso comune e dalla società: l'esteriorità prodotta dalle pratiche di esclusione e di *renfermement* è legata a quell'ordine politico e conoscitivo che *vuole* garantire la sua propria verità e permanenza:

«[la] società pone la follia al suo esterno; l'esteriorità, socialmente parlando, è lo spostamento paranoico del senso verso l'esterno (*displacement of sense outward-paranoia*) [...]. Il discorso è precisamente questa forma data dell'esteriorità, proprio come la follia nella società occidentale è stata l'esteriorizzazione e la reclusione di un nascosto sé silenzioso dentro il manicomio (*asylum*). L'esteriorità del discorso rende possibile la sua esistenza ed essa rende possibile la conoscenza, ma non garantisce la sua propria verità. L'esteriorità infine è la dispersione, la dissociazione sistematica di ogni verità dell'interiorità entro l'ordinata natura discorsiva di ogni conoscenza» (B, 312-313).

In questo passo comincia a profilarsi una dimensione politica connessa all'“affermazione”, alla “rarefazione” e soprattutto all'“esteriorità” del discorso stesso. Ma in questo modo si cerca di far convergere sul concetto di esteriorità due linee problematiche che in Foucault scorrono più in parallelo che sovrapponendosi. Ovvero da una parte quella dell'esteriorità connessa al gesto storico e sociale di esclusione attraverso il quale si è potuta costituire la ragione occidentale nell'*âge classique*; e dall'altra parte, quella dell'«esteriorità dispiegata» propria della scrittura moderna. Quest'ultima è inserita in quella fase di transizione epistemica per cui il linguaggio non fa più riferimento ad un soggetto che lo parla o lo scrive conferendogli significato secondo delle modalità trascendentali, o tanto meno a degli oggetti o ad un ordine da rispecchiare. Il linguaggio non fa altro che ripiegarsi su se stesso esibendo la sua superficie e il gioco di significanti che proliferano sulla marca vuota lasciata dall'assenza del soggetto. Dunque, da una parte il concetto di esteriorità come sistema di esclusione e reclusione derivato da testi come l'*Histoire de la folie* e *La naissance de la clinique*, e, dall'altra, l'opera degli artisti che dispiegano la pura esteriorità del linguaggio contro il mito dell'interiorità creativa, come è intesa nell'ultima parte de *Les mots et les choses*, in *Que est-ce qu'un auteur?*, ne *La pensée du dehors*, ne *La préface à la transgression* e in altri scritti letterari dello stesso periodo⁷.

Bisogna inoltre considerare che Foucault ne *L'Ordre du discours* tiene separati questi due temi (i sistemi di esclusione e *la pensée du dehors*). A rigore, per il pensatore francese, il problema della scrittura moderna in quanto «apertura di uno spazio in cui il soggetto che scrive non cessa di sparire» (QEQA, 293) fa parte delle «procedure interne [di delimitazione del discorso], poiché sono i discorsi stessi che esercitano il loro proprio controllo [...] come se si trattasse questa volta di padroneggiare un'altra dimensione del discorso: quella dell'evento (*événement*) e del caso» (OD,

⁷ Probabilmente è attorno al tema della follia che si potrebbero trovare dei possibili agganci per questi due sensi della nozione di esteriorità. Tuttavia anche a questo livello forse si dovrebbe distinguere da un lato la follia come esperienza storica e come oggetto che viene costituito in quanto rovescio della ragione e dall'altro la follia come esperienza antropologica con tutte le sue conseguenze etiche ed estetiche. Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors* (1966), in DE, I; *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari*, op. cit., pp. 111-134; Id., *Préface à la transgression* (1963); trad.it., *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, op. cit., pp. 55-72.

17)⁸. Mentre invece i «tre grandi sistemi di esclusione che colpiscono il discorso, la parola interdotta, la partizione della follia e la volontà di verità [...] si esercitano in un certo qual modo dall'esterno [...]; essi] concernono senza dubbio la parte del discorso che mette in gioco il potere e il desiderio» (OD, 16-17). Nonostante ciò si farebbe un errore a credere che Said non si renda conto delle conseguenze teoriche di questa sovrapposizione⁹. Senza affrontare direttamente tale questione, in questa sede importa verificare come il commento saidiano alla teoria del discorso di Foucault cerchi in modo strategico di alterarla, di “misleggerla”; sono queste strategie “allegoriche” di lettura che bisogna cercare di evidenziare. In un passo poco successivo a quello prima citato Said afferma con una significativa oscillazione di vocabolario:

«Il nome dello scrittore è un evento complesso, e la sua opera è un segmento dell'archivio tenuto assieme dalla “discorsività” le cui regole sviluppano un insieme di elementi semantici, così come un insieme di strategie operative affinché le cose vengano dette [...]. La regolazione di questo ordine è la biblioteca. Nondimeno, io penso che sia essenziale dire che lungi dall'essere un modello inumano [*inhuman*] (come appare essere), la “biblioteca” e l'“archivio” nel progetto di Foucault servono a dei propositi umanizzanti (*humanizing*) [...]. Inoltre, l'uso della biblioteca per uno scopo finito può essere subordinato a un motivo umano – proprio come un atto linguistico (*act of speech*) è umanamente motivato, là dove non c'è un linguaggio considerato come sistema. Le proliferazioni della conoscenza hanno infine lasciato il soggetto umano così completamente indietro, o c'è qualche metodo che può riportare la soggettività verso la sfida di ogni conoscenza?» (B, 313-314).

È adesso evidente come dietro il discorso sia nata una tensione etica che cerca di trasportarlo al di là da sé, tanto che il paragrafo si chiude con un richiamo a Nietzsche e ai temi genealogici di una storia critica in quanto «invenzione polemica nei confronti del fastidioso *establishment* di storici e filosofi» (B, 314). Soltanto riabilitando questo lato attivo la volontà si traduce in un atteggiamento metodologico che rifiuta di cedere a quello che con Barthes potremmo chiamare “*l'effect du réel*”, e permette al discorso di indurre «il pensiero ad apparire nella sua [*di Foucault*] scrittura, senza gli uffici determinanti di opere, autori o percezioni fisiche [...]» (B, 314-315). Le nozioni di *raréfaction*, esteriorità, esclusione sono attraversate da Said con l'intento di portare “l'immaginazione intellettuale” di Foucault verso un agone che è politico e che, allo stesso tempo, cerca di riabilitare una dimensione soggettiva che si faccia carico di compiti etici¹⁰.

In questa parte dell'*Abecedarium Culturae*, che corrisponde esattamente all'articolo del 1972, *Foucault as Intellectual Imagination*, vengono tuttavia appena a delinearci due contrastanti tendenze

⁸ E di seguito infatti Foucault prende in esame: il commento, l'autore e le discipline come procedure di controllo interne al discorso.

⁹ Si consideri che secondo le sue linee guida epistemologiche – tracciate nei primi due capitoli di *Beginnings* – le contraddizioni possono essere non solo ammissibili ma anche generative di senso.

¹⁰ La strategia di lettura saidiana che cercherebbe agganciare le operazioni epistemologiche di Foucault a degli obiettivi che adombrano un certo umanesimo trova il suo punto di appoggio non tanto, o non solo, nel registro umanistico in quanto tale, ma anche sullo statuto linguistico dell'enunciato in quanto *speech act*. Come è noto Foucault nell'AS (pp. 110-112) specifica che non intende l'enunciato come atto illocutorio, tuttavia egli finirà per ricredersi in una lettera del 1979 a John Searle, anche se sottolineerà che restano comunque delle differenze su come i due intendono questo concetto. Cfr. la nota 29 di M. Senellart alla lezione del 21 marzo 1979 in M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*. Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 321-322.

su come intendere il compito etico di questa soggettività da ripensare per sfidare la volontà di verità. Infatti, come si nota dal passo sopra citato, da un lato la valenza etica implicita nell'atteggiamento metodologico (per l'appunto l'"immaginazione intellettuale") si richiama ai temi dell'umanesimo: la subordinazione dell'archivio e quindi del discorso a uno «*human motive*», oppure a un «*particularly humanizing purpose*». Tuttavia è da notare che in questo frangente Said non spiega come e perché ci si possa riferire a un qualunque principio di azione soggettiva al di fuori del discorso, il quale era stato concepito proprio per allontanarsi quanto più possibile da questo umanesimo. Dall'altro lato invece, la dimensione etica è in qualche modo costituita da quella stessa pratica di "immaginazione intellettuale" che è lo studio del discorso in quanto atteggiamento critico verso i sistemi di esclusione e la volontà di verità, i quali si esercitano tanto come regimi di verità quanto come regimi di potere. Non a caso, Said fa riferimento alla "biblioteca" di Borges come strategia immaginativa e conoscitiva da cui germinano degli atti di scrittura in grado di produrre un "*penser autrement*" o, in altri termini, una *narrazione storica alternativa*, capace di opporsi e resistere al potere¹¹. Come dirà lo stesso Said in un articolo di questi stessi anni: «noi dobbiamo riconoscere in esso [il discorso] la peculiare e formidabile complessità della scrittura per come essa, nelle sue complesse affiliazioni con il mondo sociale, si oppone alla natura»¹².

Queste due tendenze entrano in tensione proprio là – nel capitolo sulla carriera che si è esaminato in precedenza – dove la costellazione *rarefaction*-esteriorità-esclusione entra in contatto diretto con un termine che solo allora compare esplicitamente, ovvero l'"etica". In realtà queste pagine sono un innesto della recensione del 1974 scritta per il volume inglese che raccoglieva *L'archéologie du savoir* e *L'Ordre du discours*; e non a caso tale articolo si intitola proprio "*An Ethics of Language*". Qui Said cerca di leggere in controluce la teoria del discorso al fine di individuare un intento etico che animerebbe lo studio degli enunciati, giungendo così a effettuare una serie di operazioni teoriche che meritano di essere analizzate. Innanzitutto bisogna premettere che, alla luce delle acquisizioni metodologiche fatte in precedenza, Said pone sullo stesso piano un testo e un enunciato. Sebbene questa operazione non sia del tutto giustificata, ci si aspetterebbe in seguito che il testo, alla stregua dell'enunciato, venisse considerato come regolato in modo anonimo e impersonale, mentre invece esso viene a implicare un'azione di giudizio, a sua volta

¹¹ G. O' Sullivan, *The Library is on Fire: Hypertextuality and the Violation of Generic Boundaries in Borges and Foucault*, in *CEA Critic* (Spring-Summer 1984), vol. 46, n° 3-4; G.L. Ulmer, *Borges and Conceptual Art*, in *Boundary 2* (Spring 1977), vol. 5, n° 3. Inoltre, come vedremo in seguito in *The Problem of Textuality* (1978), il discorso, in quanto modalità di conoscenza, fa apparire delle storie alternative dei normali ambienti istituzionali (il manicomio e la clinica, innanzitutto, ma in seguito anche la caserma, il carcere, la famiglia, lo stato): essi sono mostrati non solo come elementi del discorso ma anche come dispositivi disciplinari di potere che organizzano delle pratiche in grado di regolare e rendere docili i corpi degli individui e di normalizzare le loro condotte. E tutto ciò ha effettivamente una ricaduta di carattere politico ed etico per quel che riguarda il tentativo di narrare la storia diversamente, come lo stesso Said riconoscerà.

¹² E. Said, *On Originality* in Id., *The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London 1984 (d'ora in poi WTC), p. 139 (l'articolo prima esce nel '68 e poi, modificato, nel '73).

legata alla natura “rarefatta” degli enunciati che formano un testo: gli enunciati sono tali in quanto *sono* «un giudizio» che ne esclude degli altri. La serie *raréfaction*-esteriorità-esclusione subisce in questa maniera la prima torsione in senso soggettivo:

«Un testo è un enunciato fatto da segni, tali segni costituiscono un giudizio già fatto, in base al quale quei segni in quanto tali *saranno* (*shall be*). Questo enunciato-giudizio esclude altri segni, proprio come esso include quelli che esso intende» (B, 230).

Fino a questo punto, in effetti, potrebbe restare un margine di dubbio sul fatto che tale giudizio possa essere in realtà prodotto da leggi impersonali e non presupponga per forza un orizzonte di costituzione soggettivo. Ma ad ogni modo, secondo Said, che tra gli enunciati venga a manifestarsi una forma di giudizio in grado di compiere esclusioni e inclusioni introduce necessariamente il tema dell'etica:

«Tale maniera di descrivere un testo è etica nel senso più ampio del termine; inoltre, essa è un metodo che si astiene dal discutere le origini degli enunciati o le loro fonti in modo assoluto. Piuttosto, una tale definizione considera un enunciato come un'etica del linguaggio, con un inizio composto, organizzato così come sanzionato da esclusioni e da inclusioni, come una configurazione tra altri enunciati permessi, una continuità e delle trasformazioni possibili che si connettono con gli altri enunciati nell'ordine del discorso» (*ibid.*).

E poco dopo Said suggerisce che l'*Histoire de la folie* contiene proprio «esempi sociali di enunciato»; tanto che la rilevanza delle analisi foucauldiane consisterebbe nel rendere possibile «l'innegabile comprensione che l'enunciato possiede una forza sociale e preminentemente etica [...] di tipo discorsivo» (*ibid.*); il legame tra testo ed enunciato assicurato da questo modello di discorso esibirà ancora una caratteristica etica e sociale:

«Il discorso è perciò un'etica del linguaggio socialmente organizzata in quanto produzione di enunciati o produzione di testi» (*ibid.*)¹³.

Said continua ad affermare questa valenza etica del discorso ravvisando, dietro questa equazione tra testo ed enunciato, la questione della rarità come forma di giudizio etico. Questa volta tale giudizio, con tutte le dinamiche discorsive che esso comporta, viene aperto sorprendentemente (o se si vuole, “allegoricamente”) proprio al concetto soggettivo di carriera e di autore:

«Il discorso, dice Foucault, è fatto dalle cose dette (*les choses dites*) [...] la cui rarità in un testo (l'occasione della loro purificazione ed elevazione) è la forma di giudizio etico (su quello che è stato escluso e su chi esercita l'esclusione), esteriorità e sapere (*knowledge*). La rarità di un testo, in altre parole, ha un aperto lato pubblico a cui noi abbiamo connesso la carriera dell'autore e la sua “azione” (“*performance*”). Non ci sono testi innocenti» (B, 231).

È da qui che parte l'esame delle opposizioni tecnoetiche che abbiamo analizzato nel capitolo precedente; è questo il punto in cui, apparentemente, diventa più visibile la distanza tra

¹³ Traduzione leggermente modificata, l'originale recita: «*Discourse is therefore the organized social ethic of language as statement making or as text making*».

quello che sostiene Said e la teoria del discorso rigorosamente foucaultiana: ovvero nel concepire il soggetto etico come dotato di una capacità di giudizio che incide in qualche modo sull'organizzazione discorsiva. Le opposizioni tecnoetiche vengono inquadrare proprio in questo contesto ed esprimono le condizioni generali dell'esercizio della volontà nella produzione sia di testi sia dell'autore stesso. La scrittura per Said diviene allora una forma del giudizio etico che opera entro uno spazio complesso in cui essa convoca un autore nella stessa misura in cui viene da questo stesso autore messa in atto. Resta degno d'attenzione che nonostante tutto Said non riconosce, almeno esplicitamente, che questa sua mossa teorica comporti una distanza significativa da Foucault. Perché?

In effetti, anche Foucault, ha parlato di un'“etica della scrittura” e di una sua funzione pratica, proprio in *Que est-ce que un auteur?*, uno scritto, come già visto, più volte citato dallo stesso Said. In questo testo, affrontando il tema della scrittura contemporanea per ribadire l'esteriorità del discorso opponendo delle condizioni di possibilità impersonali al mito della creazione letteraria, Foucault afferma:

«Che importa chi parla, qualcuno ha detto, che importa chi parla”. È in questa indifferenza, penso, che bisogna riconoscere uno dei principi etici fondamentali della scrittura contemporanea. Dico “etico” perché questa indifferenza non è tanto un tratto che caratterizza la maniera di parlare o di scrivere; quanto piuttosto una sorta di regola immanente, sempre ripresa e mai applicata del tutto, un principio che non segna la scrittura come risultato, ma che la domina come prassi (*pratique*) [...]. Anzitutto possiamo dire che la scrittura oggi si è liberata dal tema dell'espressione: essa si riferisce solo a se stessa senza tuttavia essere presa nella forma dell'interiorità; essa si identifica con la propria esteriorità dispiegata. Ciò significa che il linguaggio è un gioco di segni ordinato meno secondo il suo contenuto significato che secondo la natura stessa del significante; ma anche che questa regolarità della scrittura è sempre sperimentata dalla parte dei suoi limiti; si trova sempre nell'atto di trasgredire e di invertire tale regolarità, che accetta sfruttandola; la scrittura si dispiega come un gioco che oltrepassa infallibilmente le proprie regole, e passando così all'esterno. Nella scrittura il pericolo non sta nella manifestazione o nell'esaltazione del gesto di scrivere; non si tratta di incastrare un soggetto in un linguaggio; si tratta dell'apertura di uno spazio in cui il soggetto scrivente non cessa di sparire» (QEQA, 3)¹⁴.

Da questa lunga citazione emergono delle importanti differenze tra le posizioni di Said e quelle di Foucault sull'etica della scrittura. In queste pagine si nota che la scrittura, e quindi il soggetto che scrive, non appaiono connessi direttamente a un processo di esclusione sociale. Il problema dell'autore per Foucault si mantiene all'interno di un orizzonte esclusivamente discorsivo, là dove Said lo colloca all'incrocio della dimensione discorsiva con quella non discorsiva («del potere e del desiderio», per usare le parole di Foucault). Inoltre, elemento ancora più importante, l'etica della scrittura in Foucault consiste in un esercizio di sottrazione, l'autore

¹⁴ È degno di nota che accanto a questo elemento pratico della scrittura ne compaia un altro, quello del rapporto con la morte. Esso tratta di come la funzione “eterizzante” dell'arte sia in realtà stata sostituita da quella della scrittura che anziché essere salvifica per lo scrittore, ne è invece causa di lacerazione o addirittura di morte. Non è difficile ravvisare come queste pagine abbiano influenzato Said nell'approntare l'insieme di opposizioni tecnoetiche che costituiscono la carriera.

deve sparire affinché si dispieghi il gioco della scrittura¹⁵. Mentre in Said essa comporterà un'affermazione dell'autore attraverso il giudizio etico che istanzia la scrittura.

In questa fase del pensiero di Foucault, l'inizio degli anni '70, la connessione specifica tra i regimi di verità (discorso) e i regimi di potere è appena abbozzata¹⁶, e ne *L'Ordre du discours* l'etica della scrittura come pratica di autocancellazione del soggetto è limitata entro un campo rigorosamente discorsivo, il quale è per sua natura “al di là del bene e del male”, dal momento che si occupa principalmente delle regole di formazione degli enunciati, come dice lo stesso Foucault:

«Certo, se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso, la partizione del vero e del falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)» (OD, 14-15).

Ma nello stesso tempo è altresì vero che negli scritti di questi anni Foucault va gradualmente ad allontanarsi dallo studio di campi epistemologici discorsivamente sincronici per arrivare ad occuparsi della loro articolazione con le pratiche disciplinari legate al potere e al controllo, anche se, malgrado ciò, ne *L'Ordre du discours* egli distingue ancora questi due livelli che Said prova al contrario a sovrapporre. Per Foucault il campo pratico e discorsivo della scrittura con i suoi esercizi di sottrazione, è collocato, come si è già fatto cenno, entro una transizione epistemica generale – quella de “la scoperta del linguaggio e de “la morte dell'uomo” per come esse venivano a profilarsi in quell’*“archeologia delle scienze umane”* trattata ne *Les mots et les choses*. Quest'etica della scrittura è soggetta alle condizioni generali di apparizione del senso in cui la volontà come principio di produzione di testi e di enunciati non è, nel migliore dei casi, che un fenomeno secondario. Così sul piano del discorso non sembra, almeno in apparenza, che la rarità come forma del giudizio etico di un autore (o di una carriera) sia in grado di condizionare le regole di formazione degli enunciati, dipendendo esse dalle regole anonime, impersonali e storiche dell'archivio.

Riassumendo, se tanto Foucault quanto Said fanno entrambi riferimento ad un'etica della scrittura, nel primo caso essa sarà una pratica della sparizione dell'autore, mentre nel secondo si avrà una sua affermazione come forma del giudizio etico nella produzione di enunciati.

¹⁵ Non a caso il riferimento principale di Foucault è a Samuel Beckett.

¹⁶ Si veda anche quanto riferisce a proposito delle sue prime opere lo stesso Foucault in un'intervista rilasciata a Pasquale Pasquino nel giugno del 1976: «ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del “regime discorsivo”, degli effetti di potere propri del gioco enunciativo. Li confondevo troppo colla sistematicità, la forma teorica di qualcosa come il paradigma. Al punto di confluenza de *La storia della follia* e de *Le parole e le cose* c'era, sotto due aspetti molto diversi, questo problema centrale del potere che avevo ancora assai male isolato», M. Foucault, *Pouvoir et Vérité* in DE, III, pp. 140-160; trad. it. Id., *Intervista a Michel Foucault* in DSV, pp. 171-192, in part., p. 174; (d'ora in poi PV).

Prima di concentrare le nostre analisi sulle differenti concezioni del potere presenti nell'opera di Foucault e in quella di Said, bisogna spendere qualche parola su come l'analisi del discorso foucaultiana sia integrata nella «prospettiva ibrida» di cui parla Said nella sua introduzione a *Orientalismo* (O, 31). In primo luogo bisogna ravvisare quello che appare – al di là di ogni tentativo allegorico di lettura – un certo fraintendimento della nozione di discorso che per Said equivale problematicamente a quella di tradizione:

«Nel tempo, conoscenza e realtà producono una tradizione, o ciò che Michel Foucault chiama un “discorso”, il cui peso e la cui concreta esistenza, più che l'originalità dei singoli autori, sono la vera fonte dei testi che da essa traggono spunto» (O, 99).

Se in questo passo Said riconosce correttamente che il discorso non dipende dagli autori, tuttavia sfugge come esso possa diventare sinonimo di tradizione. Tale termine è infatti escluso abbastanza chiaramente da Foucault perché troppo legato ai temi della continuità e dell'originalità individuale¹⁷. Si prenda solo come esempio questo passo de *L'Archéologie du savoir*:

«Anzitutto bisogna compiere un lavoro negativo: liberarsi da tutto un complesso di nozioni che, ciascuna a suo modo, diversificano il tema della continuità [...]. Come la nozione di tradizione: essa tende a dare uno statuto temporale particolare a un complesso di fenomeni al tempo stesso successivi e identici (o almeno analoghi); permette di ripensare la dispersione della storia sotto la specie dell'identità [...]; grazie ad essa si possono isolare le novità su uno sfondo di persistenza, e attribuirne il merito all'originalità, al genio, alla decisione degli individui» (AS, 29).

Il richiamo alla tradizione – come ha fatto notare James Clifford – se con essa si intende la produzione di un «gruppo di autori», si inserisce nello scarto ancora più significativo rispetto alla teoria del discorso del filosofo francese e riguarda nuovamente il ruolo e la funzione dell'autore¹⁸:

«diversamente da Michel Foucault – al cui lavoro devo moltissimo – credo nell'impronta individuale che ogni autore dà ai propri testi, entro un corpus di scritti orientalisti che sarebbe altrimenti anonimo e informe: perché l'orientalismo è, tra l'altro, un sistema di citazioni di autori da parte di altri autori, e a ciò si deve, in misura significativa, la sua unità [...]. Foucault ritiene che in generale i singoli autori contino poco; empiricamente, e limitatamente al caso dell'orientalismo ho dovuto convincermi del contrario» (O, 32)¹⁹.

Le formazioni discorsive invece per Foucault fanno a meno di tutto quel vocabolario della storia delle idee composto da autori, tradizioni, citazioni, influenze, riferimenti ecc.; malgrado ciò, sebbene attorno agli autori e alle carriere si addensino sospetti di «tipicità

¹⁷ Sul rifiuto della nozione di tradizione per le sue implicazioni di continuità e originarietà, anche in una fase più marcatamente genealogica e quindi più in linea con gli obiettivi e le strategie di lettura di *Orientalismo*, si veda: M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire* (1971) in DE, II, trad. it., *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in DSV, pp. 43-64.

¹⁸ J. Clifford, *On Orientalism*, pp. 307-309.

¹⁹ Sull'importanza inequivocabile del concetto foucaultiano di “discorso” per l'opera di Said, si veda il passo dell'*Introduzione* a *Orientalismo* dove si afferma: «...ho trovato utilissima la nozione di “discorso” messa in luce da Michel Foucault in opere quali *L'Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir*. Ritengo infatti che, a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare – e persino creare, in una certa misura – l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo» (O, 13).

psicostoriche» o addirittura di «favole umanistiche di autenticità soffocata», come Clifford ha sostenuto²⁰, esse, agli occhi di Said non entrano per forza in conflitto con la teoria del discorso²¹. Tali momenti soggettivi restano un caso sempre singolare di variazione specifica e particolare all'interno di un complesso insieme di regole che si ripetono. Per comprendere meglio le intenzioni metodologiche di Said si consideri quanto egli afferma già nel primo capitolo di *Beginnings (Beginnings Ideas)*:

«noi consideriamo la letteratura come un ordine di ripetizione, non di originalità – ma di un eccentrico ordine di ripetizione, che non è quello dell'identità – dove il termine *ripetizione* è usato per evitare dualismi come "l'originale contro il derivato", o "l'idea contro la sua realizzazione" o "il modello-paradigma contro l'esempio"; e dove *eccentrico* è usato per sottolineare le possibilità della differenza all'interno della ripetizione e per significare che sebbene autori, opere, periodi e influenze siano nozioni che si riferiscono alla scrittura in casi specifici, essi sono termini realmente usati per descrivere le irregolarità di grado e di qualità variabili all'interno della scrittura nella sua interezza [...]. L'autore [...] è un eccellente esempio di ripetizione ed eccentricità» (B, 12).

L'autore e la carriera non presuppongono immediatamente il rifiuto delle regolarità discorsive, anzi per Said esse sembrano degli strumenti di analisi per comprendere come il discorso lavora in profondità, producendo una serie di variazioni che restano nondimeno interne ad esso. Così lo strutturarsi della volontà entro le condizioni tecnoetiche precedentemente esaminate non potrà comunque prescindere dalla dimensione discorsiva, che semmai provvede ad articolare in termini e a livelli sempre più specifici. E la rarità del discorso come forma del giudizio etico indica delle modalità attraverso le quali gli imperativi del discorso stesso sono assimilati o respinti, ma sempre rielaborati a un livello soggettivo e contingente²². Si potrebbe dire che queste categorie sono più interessate – sul piano dell'analisi del discorso – non già alle fratture epistemiche, ma ai singoli eventi enunciativi che appaiono sulla stabile superficie di un

²⁰ J. Clifford, *On Orientalism*, pp. 309-310.

²¹ In *The Problem of Textuality*, un articolo uscito poco tempo prima di *Orientalismo*, Said dimostra di non perdere di vista che la categoria di intenzione è ignorata dal filosofo francese e che il discorso si mantiene in una dimensione impersonale, anche se, curiosamente, viene avanzata l'ipotesi che Foucault sia consapevole che questo costituisca un problema a livello della «relazione tra soggetto individuale e forza collettiva (che riflette anche il problema della dialettica tra intenzione volontaria e movimento determinato)», per questo «la sua descrizione di qualcosa chiamata una volontà di sapere (e potere) – *la volonté de savoir* – cerca in qualche modo di correggere l'asimmetria presente nella sua opera tra il ciecamente anonimo e l'intenzionato», ma ad ogni modo per Said resta chiaro che l'obiettivo di Foucault «è di sommergere l'individuo e la volontà sostituendoli con le minuziose e dinamiche regole delle formazioni discorsive, che nessun individuo può alterare o eludere», in *The Problem of Textuality in Critical Inquiry*, vol. 4, n° 4 (1978), pp. 677-678; ora, in versione leggermente modificata e col titolo di *Criticism between Culture and System*, in WTC, pp. 178-225. Per ragioni di ricostruzione diacronica la nostra indagine terrà conto della prima versione dell'articolo (d'ora in poi PI).

²² La questione della coerenza metodologica di *Orientalismo* è stata retrospettivamente sminuita dallo stesso Said, proprio nel momento in cui cercava di prendere le distanze da Foucault, nella nota intervista rilasciata a Imre Salusinszky nel 1987 si legge: «*Orientalismo* è teoricamente inconsistente e io lo concepivo in questo modo: non cercavo il metodo di Foucault né quello di nessun altro per organizzare quello che stavo tentando di proporre», *Literary Theory at the Crossroads of Public Life*, originariamente in *Criticism et Society*, London 1987, ora in PPC, p. 80. Al di là dell'intento polemico e antifoucaultiano del momento, che è in stridente contrasto con il debito verso il pensatore francese riconosciuto più volte in precedenza – anche come si è già visto nell'*Introduzione* di *Orientalismo* – non bisogna invece trascurare la continuità metodologica con *Beginnings* in cui il problema della compatibilità dell'analisi del discorso con gli autori e le carriere è affrontato più direttamente. Le acquisizioni in tal senso non vengono dimenticate in *Orientalismo*, ma anzi al contrario esse divengono operative anche se ad esse non si fa più riferimento a parte il cenno preliminare che abbiamo riportato sopra.

discorso, quasi a consolidarlo²³. Se in *Beginnings* la nozione di carriera come insieme di condizioni tecnoetiche è stata intesa come insieme di procedure che l'individuo esercita su se stesso, in *Orientalismo* delle pratiche di soggettivazione affini, ma non identiche, saranno individuate per mostrare come certe figure particolari (alcune carriere) entrino in rapporto ad un preciso discorso “vero”, quello per l'appunto dell'orientalismo. Inoltre, l'approccio discorsivamente *sui generis* di quest'opera vuol rendere conto non solo delle maniere in cui si costruisce l'orientalismo come discorso, a livello del sistema di enunciati, ma anche come esso crei delle soggettività per cui l'orientalismo stesso costituisce un discorso vero. È per questa ragione che non basta leggere certe pagine di Said come se fossero delle mere biografie che raccolgono dei dati talvolta intellettuali e tal'altra personali.

Quello che cerca di fare Said – come ci sforzeremo di dimostrare analizzando da vicino le pagine di *Orientalismo* – è creare un piano di analisi in cui entrano in gioco la configurazione epistemica del discorso, l'azione dei supporti istituzionali e disciplinari, e infine il dispiegarsi di diversi percorsi di soggettivazione per cui un determinato discorso si pone come vero. La posta in gioco è quella di un rapporto tra potere e narrazione storica che si presenta in modo abbastanza differente e originale rispetto a quello foucaultiano; un rapporto imperniato sulle procedure di scrittura che mirano a rappresentare l'altro e che al tempo stesso, mediante lo stesso gesto, costituiscono delle dinamiche identitarie attraverso dei rapporti di forza²⁴. La creazione dell'Oriente come discorso, come oggetto di conoscenza, come atteggiamento testuale che forclude il riconoscimento dell'altro, come distorsione ideologica e come elemento culturale inserito entro relazioni di potere, non può concepirsi senza tenere conto delle dinamiche soggettive mediante le quali vengono ad articolarsi questi livelli talvolta così eterogenei. È all'interno di questi complessi rapporti che i concetti di autore e di carriera mostreranno la loro funzione.

²³ Da notare l'attenzione che si è in precedenza rivolta alla “stabilità” discorsiva rispetto alla funzione secondaria dell'autore. L'autore e la carriera, anche quando diventano decisivi nell'analisi di Said, non mettono quasi mai a repentaglio l'orizzonte discorsivo generale.

²⁴ Nelle ultime pagine di *Orientalismo*, Said chiarisce che la sua indagine è partita da «una serie di interrogativi e questioni: in che modo possiamo *rappresentarci* culture differenti? Che cos'è un'altra cultura? [...]», p. 323.

2. 2. IL POTERE

Negli anni successivi, quelli per l'appunto di *Orientalismo*, Said non può fare a meno di notare che il lavoro di Foucault è andato proprio nella direzione di un'effettiva articolazione tra la teoria del discorso e le relazioni di potere, tanto che sembrano attenuarsi le riserve verso una ricerca che rischiava di esaurirsi nello studio delle regole che producono enunciati, fermandosi soltanto sulla superficie dei testi o dei discorsi. In *The Problem of Textuality* il critico palestinese riconosce che «grazie alla critica di Foucault siamo in grado di comprendere la cultura come un corpo di discipline la cui forza conoscitiva è legata sistematicamente, ma non immediatamente, al potere» (PT, 709). Said in questo importante saggio confronta le posizioni di Foucault e di Derrida, rovesciando su quest'ultimo la perplessità verso un atteggiamento metodologico che riconoscerebbe nella testualità il suo unico orizzonte ermeneutico. Per quanto i due filosofi francesi siano accomunati in un primo momento dal fatto di mettere in pratica una *double écriture* che prima ricostruisce un'ordine discorsivo (Foucault) o testuale (Derrida) e successivamente tenta di sovvertirlo; in un secondo momento invece viene discutibilmente ravvisata una differenza fondamentale tra i due approcci: «la critica di Derrida ci porta nel (*into*) testo, quella di Foucault dentro (*in*) e fuori (*out*) di esso» (PT, 674)²⁵. Sarà esattamente questo ancoraggio della pratica decostruzionista alla sola dimensione testuale – analizzata lungo le opere di Derrida, compresa la nota critica mossa a Foucault – che sanzionerà la preferenza verso quest'ultimo. Se, infatti, Derrida «riduce la pratica discorsiva alle tracce testuali» caratterizzate per Said da una paralizzante «indecidibilità» (PT, 702), per Foucault «il testo è parte di una rete di potere la cui forma testuale è un voluto oscuramento del potere sotto (o dentro) la testualità e il sapere» (PT, 675).

Pur non entrando nei dettagli dell'analisi saidiana del pensiero di Derrida è chiaro che quello che interessa maggiormente il critico palestinese è ciò che resta esterno al testo ma che nondimeno risulta fondamentale per la sua comprensione²⁶. Tale exteriorità è quella del potere ed

²⁵ Su questi temi Said ritornerà ancora in due interviste inasprendo progressivamente la sua critica. La prima intervista, già citata, del 1987, *Literary Theory at the Crossroads of Public Life* in PPC, pp. 81-82; la seconda rilasciata a Mark Edmundson nel 1993, *Wild Orchids and Trotsky* in PPC, pp. 166-167. Quando nella prima intervista vengono menzionate a Said le applicazioni del pensiero di Derrida al diritto, un ambito che non resta di certo ancorato solamente entro l'orizzonte testuale, e gli si suggerisce che per il filosofo francese la realtà sociale e il testo sono identificabili, Said liquida sbrigativamente l'osservazione dicendo che «questo è un tardo sviluppo del pensiero decostruzionista», p. 82. In altri articoli e interviste Said arriva a sostenere che a Derrida importava più avere una scuola che non profondersi in un effettivo impegno politico.

²⁶ P. Flaherty, *(Con)textual Context: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject*, in *Philosophy of the Social Sciences* (1986), vol. 16, n° 2, pp. 157-175; M. Sprinker, *Textual Politics: Foucault and Derrida*, in *Boundary 2*, vol. 8, n° 3 (1980), pp. 75-98. Denuncia la mancanza di comprensione di Said relativa allo status dell'intera opera di Derrida e soprattutto sulla sua applicabilità ai problemi relativi alla storia M. Hobson, *History Traces*, in D. Attridge - G. Bennington - R.J.C. Young, (a cura di), *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 101-115. Sulle ricadute di questa visione sul modello di intellettuale che Derrida rappresentava si veda J. Docker, *The Question of Europe: Said and Derrida*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne University Press, Melbourne 2007, pp. 263-290.

è per questo che Foucault si conferma essere il principale punto di riferimento; secondo Said egli non rimane esclusivamente sulla superficie delle pratiche discorsive, evitando così il rischio di cadere nella cosiddetta «*lingnicity*»²⁷:

«Il maggiore cambiamento avvenuto nel pensiero di Foucault nel 1968 [...] è di aver ripensato il problema del linguaggio non entro una cornice ontologica bensì in una che è politica ed etica, la cornice nietzschiana» (PT, 708).

Dietro questo apprezzamento si profila tuttavia una tendenza ad attenuare la rilevanza della componente archeologica delle pratiche discorsive relativamente a quegli aspetti che non si richiamano direttamente al potere, dunque nella misura in cui esse, come ebbe a dire lo stesso Foucault, «si caratterizzano per il ritaglio di un campo di oggetti, per la definizione di una prospettiva legittima per il soggetto della conoscenza, per la fissazione di norme per l'elaborazione dei concetti e della teoria»²⁸. Dopo aver letto opere come *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, Said non nasconde di preferire le indagini che mettono in primo piano il lato strategico connesso alla dimensione del potere:

«L'intera carriera di Foucault da *Histoire de la folie* a *La volonté de savoir* è stata un tentativo di descrivere queste strategie [le strategie di controllo esercitate nella società] da un lato attraverso un numero sempre maggiore di dettagli e dall'altro lato mediante un sempre più efficace apparato teorico generale di descrizione. Si può sostenere, credo, che egli abbia avuto più successo nel primo modo di indagine anziché nell'ultimo, e che libri come *Surveiller et punir* abbiano per forza (*power*) e interesse un maggior valore intrinseco piuttosto che *L'Archéologie du savoir*» (PT, 704-705).

Se da un lato il critico palestinese continua ad apprezzare la lucidità per cui ogni elemento all'interno del discorso è visto occupare una posizione in relazione ai nessi che intrattiene con i meccanismi disciplinari del potere (PT, 710), dall'altro lato questa stessa concezione non è per lui

²⁷ Attraverso questa nozione sin dall'*Abecedarium Culturae*, successivamente inserito in *Beginnings*, si erano già criticati diversi pensatori francesi contemporanei che basavano troppo le loro analisi sulla struttura o sul linguaggio. E. Said, *Beginnings*, pp. 336-343.

²⁸ M. Foucault, *La volonté du savoir. Résumé de cours 1970-71*, in DE, II, pp. 240-244, in part. p. 241; trad. it. Id., *I corsi tenuti al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999. Tra gli anni '60 e i primi anni '70, sebbene le pratiche discorsive non siano mai ritenute autonome rispetto ai livelli non discorsivi come quelli delle istituzioni politiche o dei rapporti sociali, esse di certo possono essere analiticamente separate. Forse è questo un punto sul quale lo stesso Foucault correggerà il tiro, come in VP (cfr. *supra*, nota 20) dove suggerisce che bisognava pensare a queste pratiche discorsive non come «paradigma» ma come «regimi di verità», intrinsecamente permeate dalla dimensione strategica e tattica del potere, o più dichiaratamente quando affermerà riguardo a *Les Mots et les choses* nell'aprile del 1978: «Se lo scrivessi oggi, il libro assumerebbe sicuramente un'altra forma, dato che ormai ragiono in modo diverso. Si tratta di un saggio molto astratto limitato alle considerazioni di problemi di natura logica. Attualmente, invece sono più interessato a problemi concreti, come quelli che incontriamo a proposito della psichiatria o delle prigioni» in *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, in DE, III, pp. 595-618; trad. it. *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, in DSV, pp. 241-267, in part. p. 245. Nondimeno, questo non significa, contrariamente a quello che sembra presupporre Said, che il metodo archeologico venga accantonato con tutti i suoi problemi di epistemologia storica: reperire le regole di formazione degli enunciati, individuare le serie che sono oggetto di indagine storico-descrittiva, le leggi intrinseche ad ognuna di queste serie, i loro rapporti reciproci ecc.. Tali questioni e tale metodo sarebbero comunque preliminari rispetto all'indagine genealogica che mirerebbe semmai a inserirle in un campo problematico più ampio, quello del «regime politico» della produzione di verità. Cfr. A.I. Davidson, *Archaeology, Genealogy, Ethics* in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, Blackwell, Oxford-New York 1986, pp. 221-234.

sufficiente a spiegare come abbiano luogo determinate configurazioni del nesso sapere/potere²⁹. Non basta che Foucault abbia affrontato direttamente le questioni relative al potere, che «egli abbia scritto i suoi libri nella solidarietà con le vittime silenziose della società per rendere visibile la realtà (*actuality*) del discorso e abbia reso udibile la voce repressa dei suoi soggetti» (PT, 705). Tuttavia, prima di analizzare la portata della critica di Said alle concezioni foucaultiane del potere, bisogna segnalare che egli comunque sembra averne colto due presupposti fondamentali: da un lato la dimensione anonima e impersonale delle pratiche disciplinari che attraversano i corpi in modo minuzioso e produttivo imponendo loro un rapporto di docilità e di utilità (PT, 677) e, dall'altro lato «l'articolazione strategica» e politica di potere e sapere (PT, 708-709). Se dunque anche in questo caso – come per il rapporto tra discorso e autore – Said sembra tenere presente le coordinate *teoriche* del pensiero foucaultiano è chiaro che allora la questione del potere è affrontata da due punti di vista differenti:

«A dispetto della straordinaria mondanità di questo lavoro, Foucault assume curiosamente una sterile e passiva prospettiva non tanto riguardo agli usi del potere, quanto al come e al perché il potere sia acquisito, usato e mantenuto. Questa è la più pericolosa conseguenza del suo disaccordo col marxismo, e il suo risultato è l'aspetto meno convincente della sua opera» (PT, 710).

In questa diversità di vedute è in gioco anche un'altra questione rilevante per tutta la produzione critica di Said, ovvero il rapporto con il marxismo. Sebbene il critico palestinese affermi di essere pienamente d'accordo con Foucault sul fatto che

«ciò che viene chiamato “microfisica” del potere “si eserciti piuttosto che non lo si possieda, che non sia “privilegio” acquisito o conservato dalla classe dominante, ma effetto d'insieme delle sue posizioni”, la nozione di lotta di classe e quella della classe stessa non possono tuttavia essere ridotte – assieme alla presa forzata del potere statale, alla dominazione economica, alla guerra imperialista e alle relazioni di dipendenza – allo status di antiquate concezioni dell'economia politica del diciannovesimo secolo» (*ibid.*)³⁰.

È inoltre attraverso il marxismo che maturano quelle critiche a Foucault che col passar del tempo si faranno sempre più aspre disegnando delle posizioni politiche abbastanza diverse da quelle del filosofo francese³¹. Ma in questo momento è soprattutto il tema dell'impersonalità del potere che suscita le maggiori riserve da parte di Said:

«In breve, il potere non può essere qualcosa di analogo né ad una ragnatela senza ragno né ad un diagramma di flusso che funziona in modo regolare; gran parte del potere rimane entro grezzi elementi (*coarse items*) come le relazioni di produzione, la ricchezza e il privilegio, i monopoli della coercizione e l'apparato centrale dello stato. Auspicandosi comprensibilmente

²⁹ Daniel O'Hara ha rilevato che il vero modello di interpretazione che Said ha in mente in *The Problem of Textuality* è in fondo quello di Erich Auerbach, Ernst Curtius e dei filologi la cui tradizione rimonta addirittura a Giambattista Vico. Cfr. D. O'Hara, *Criticism Worldly and Otherworldly: Edward W Said and the Cult of Theory*, op. cit..

³⁰ Il passo citato da Said è tratto da M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

³¹ Sottolinea la diversità di approcci relativa a differenti modalità di concepire la materialità dell'enunciato rispetto alla tradizione marxista M.-H. Laforest, *Sempre di passaggio*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006, pp. 55-62.

di evitare la cruda nozione che il potere sia un'immediata dominazione, Foucault più o meno elimina la centrale dialettica delle forze che si oppongono e che ancora stanno alla base della società, malgrado i metodi apparentemente perfetti di controllo "tecnotronico" che sembrano governare ogni cosa» (*ibid.*).

Come ha recentemente notato Karlis Racevskis: «per Said, il potere è qualcosa che qualcuno possiede e c'è sempre un'intenzione o una volontà di usare, sfruttare e abusare delle relazioni di potere. Quello che Foucault cerca di comprendere e di portare alla luce sono i modi impersonali, anonimi attraverso i quali le reti di potere funzionano»³². È a partire da tale punto di vista che Said invoca Antonio Gramsci per operare un passaggio da un approccio al potere che appare come troppo teorico (o come dirà più tardi "testualizzato") ad un altro che rimanda a una dimensione più politica:

«Ciò di cui si sente la mancanza in Foucault, è qualcosa che rassomigli all'analisi gramsciana dell'*egemonia*, dei blocchi storici, dell'insieme dei rapporti dati, fatta secondo la prospettiva di un lavoratore (*worker*) politicamente attivo, per il quale la descrizione dei fascinosi meccanismi del potere non diventa mai un sostituto dello sforzo volto alla trasformazione dei rapporti di potere all'interno della società» (PT, 710-11)³³.

Quel che sembra adombrarsi in queste pagine non è solo una diversa *teoria* del potere, ma un'esigenza genealogicamente diversa di leggere il presente e di farne la storia. Infatti la principale conseguenza di ancorare il problema del potere alla dimensione anonima e impersonale è per Said una «scarsa attenzione riservata al problema del cambiamento storico» (PT, 711). Questa pesante critica ha qualcosa di paradossale e di sorprendente: come si può infatti, da un punto di vista teorico, accusare di trascurare il cambiamento storico proprio Michel Foucault che, meno di un decennio prima rispetto al tempo in cui scrive Said, aveva portato al centro delle sue analisi storiche e genealogiche i temi dell'evento, della rottura, della discontinuità, tanto più nel contesto culturale dell'epoca segnato dall'ossessione per la struttura? Come si può accusare Michel Foucault, da un punto di vista politico, che la sua lettura del potere non fosse in grado di alterare le relazioni di dominazione presenti nella società, lui che sin dal maggio parigino era stato promotore di notevoli iniziative che avrebbero sostenuto e dato voce proprio a quelle «vittime silenti» di cui parla lo stesso Said? Come è possibile, infine, che queste accuse vengano non da un qualunque detrattore politicamente interessato, ma da uno degli intellettuali che aveva svolto un ruolo di primo piano nel diffondere il pensiero foucaultiano nelle strutture accademiche nordamericane – un critico come Said che dimostra sempre una puntuale conoscenza di quel che si appresta così fermamente a criticare?

³² K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 83-97, in part. p. 92.

³³ Su questo tema J.A. Buttigieg, *Introduzione a Cultura e Imperialismo*, p. XVI, dal quale si riprende anche la traduzione del passo sopra riportato ad eccezione della parola "*worker*" che i traduttori italiani scelgono di tradurre con "individuo", mentre invece in questo passaggio si preferisce un'aderenza più letterale al testo per far notare il richiamo al marxismo in riferimento alla codificazione dei meccanismi di potere entro la teleologia della lotta di classe attraverso i termini "*lavoratore*" o "*proletario*".

Per rispondere a questi interrogativi bisogna innanzitutto ricordare come anche il tema del cambiamento storico per Said sia da leggere alla luce di «un'intenzione o una volontà di usare, sfruttare e abusare delle relazioni di potere» come ravvisato da Racevskis: «Per quanto il potere possa essere un modello indirettamente burocratico di disciplina e controllo, ci sono dei *cambiamenti* accertabili che derivano da chi detiene il potere, da chi domina chi, e così via» (PT, 710; corsivi miei). Tuttavia, la mancata spiegazione del cambiamento storico non può restare soltanto una questione teorica per uno studioso come Said che mantiene comunque nelle sue ricerche un atteggiamento genealogico. Come ricorda James Clifford nella sua recensione a *Orientalismo* «la genealogia, come tutte le descrizioni e analisi storiche, è costruttiva. Produce senso nel presente producendo selettivamente senso *dal* passato. Le sue inclusioni ed esclusioni, le sue continuità narrative, i suoi giudizi circa il centro e la periferia sono, in definitiva, legittimati o dalla convenzione o dall'autorità riconosciuta alla genealogia o che questa si è arrogata. La genealogia è forse la più politica delle modalità storiche»³⁴.

Per questi motivi dietro l'insoddisfazione teorica bisogna contrappuntisticamente affiancare una questione politica; pertanto il tema del cambiamento necessita di essere declinato secondo delle modalità genealogiche che ne delimitino la portata e l'orizzonte a cui questo stesso concetto di cambiamento fa riferimento. Le differenti strategie di narrazione storica, le due diverse opzioni del disegno genealogico di Foucault e di Said si giocano, come dimostreremo, proprio su questa questione. Come intendere il cambiamento storico? Cambiamento di cosa o rispetto a cosa? In che modo posizionarsi rispetto a tali cambiamenti? E a che titolo?

Dal momento che Said sembra accettare sia la natura produttiva del potere sia la sua dimensione microfisica («reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche»), nondimeno la sua visione del potere implica sempre quella «dialettica di forze opposte che soggiace ancora nella società moderna» (PT, 710) e che Foucault avrebbe trascurato. Tale dialettica appare dunque sottendere le dinamiche relative al cambiamento storico, presupponendo un particolare taglio prospettico che riarticola all'atteggiamento politico e metodologico saidiano la costellazione di questioni legate alla volontà e all'*agency*, di cui ci siamo già occupati. Grazie a questi principi motori il critico palestinese cerca di subordinare il campo di rapporti di forza preso in esame da Foucault a degli elementi ancora più importanti per il suo intento genealogico: «egli [Foucault] di certo sottovaluta nella storia l'azione di forze motrici come profitto, ambizione, idee, il puro amore del potere» (PT, 711). In tal senso il richiamo alla «dialettica di forze opposte» ha la funzione di polarizzare il campo diffuso e multilivello delle relazioni di potere foucaultiane entro una dimensione determinata primariamente da «chi detiene il potere, chi domina chi, e così via» (PT, 710).

³⁴ J. Clifford, *On Orientalism*, p. 306.

Questa visione così motivata da istanze genealogiche particolari, e che tiene al marxismo come orizzonte non prescindibile di strategia e di analisi, è costruita dalla necessità non solo di ampliare il «campo reale dei rapporti di potere» ma anche di *gerarchizzarlo* in riferimento alle determinazioni geopolitiche e anticoloniali che devono essere inserite tanto nell'agenda politica che in quella teorica. Del resto, sin dalle sue prime letture delle opere foucaultiane Said era stato molto attento alle determinazioni “spaziali” che vi si potevano ritrovare. Innanzitutto in un certo senso metaforico, riferito cioè all'impiego di una serie di metafore-concetto “spaziali” che avevano la funzione di ridimensionare il legame coscienza-temporalità, troppo legato alle tematiche di un soggetto trascendentale universale e senza storia; per poi in secondo momento, e proprio in questi anni, far ruotare le critiche ai concetti foucaultiani di potere e di resistenza attorno ad una visione più concretamente geopolitica dello spazio.

Infatti nei primi anni '70, una delle ragioni di incondizionato apprezzamento, dai primi articoli su Foucault sino a *Beginnings*, era una visione alternativa dei lineari svolgimenti temporali impliciti nella formazione della conoscenza, ovvero una visione del sapere organizzata mediante schemi di disposizione spaziale, come quelli della biblioteca e dell'archivio (suggestionato da Borges) oppure attraverso la metafora del teatro (nel suo scritto su Deleuze)³⁵. Anche l'emergenza degli enunciati, la loro rarefazione e la loro esteriorità erano state messe sin dall'inizio in relazione alla forza degli enunciati stessi di spostare (*displace*) altri enunciati e di sostituirli prendendo una precisa e funzionale *posizione*. Abbiamo poi visto che tale forza era un giudizio etico che rimandava, seppur problematicamente, da un lato alla *mondanità* (*worldliness*) e alle lotte concrete che erano in corso in quegli anni e dall'altro lato all'imbricamento della volontà e della carriera con le dinamiche impersonali e anonime del discorso e del potere (che li attraversa)³⁶. È mediante queste metafore “spaziali” usate per spiegare il funzionamento del potere/sapere che Said, in *The Problem of Textuality*, cerca di interpretare il crescente impegno politico che le opere di Foucault dimostravano dopo il 1968³⁷. A questo scopo divengono centrali alcuni passaggi citati da Said da

³⁵ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum* (1970), in DE, II, pp. 70-99; trad. it., *Theatrum Philosophicum*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. VIII-XXIV; successivamente in *Aut-Aut*, n° 277-278 (1997), pp. 54-74.

³⁶ Nella menzionata intervista *Beginnings* del 1976 a *Diacritics*, Said significativamente individua già queste convergenze che nondimeno appaiono allontanarsi dalle pagine foucaultiane per il richiamo a dei valori etici sostantivi, per le modalità molto poco impersonali con cui si intendono le relazioni di potere e, non da ultimo, per una visione del discorso che sbilancia il pensiero di Foucault in senso troppo deterministico; le conseguenze di queste argomentazioni saranno col tempo sempre più vistose. Riportiamo il passo dell'intervista: «Foucault mostra come la battaglia per la dominazione può essere quieta, sistematica, nascosta, tutto a causa del fatto che il discorso (che nel linguaggio è sempre simbolo di vittoria) appare essere inevitabile e sistematico [...]. C'è un'incessante e significativa interazione tra forze – classi, nazioni, centri di potere, regioni, qualunque cosa – cerchi di dominare e spostare ogni altra; quello che rende la lotta qualcosa di più che non una casuale battaglia condotta con le unghie e con i denti sono i valori (moralì e intellettuali) che vi sono coinvolti. Uno cerca di dominare un altro, tanto per dominare quanto per sopravvivere. Si potrebbero chiamare questi sistemi ideologie ma io penso che questo termine sia troppo costrittivo: essi sono dei sistemi di credenze e degli universi di azione e di discorso effettivi» in PPC, p.15.

³⁷ Said individua uno spostamento di interesse dal discorso al potere in riferimento agli eventi parigini del maggio del '68; egli lo nota sia in E. Said, *An Ethics of Language. Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The*

un'intervista del 1976 sulla geografia in cui Foucault collega le tattiche e le strategie alle questioni dello spazio:

«Tattiche e strategie che si dispiegano attraverso insediamenti, distribuzioni, tagli, controlli di territorio, organizzazioni di settori che potrebbero effettivamente costituire una sorta di geopolitica [...]. C'è un tema che vorrei studiare nei prossimi anni: l'esercito come matrice di organizzazione e di sapere – di qui la necessità di studiare la fortezza, la “campagna”, il “movimento”, la colonia, il territorio»³⁸.

Malgrado questi richiami di Foucault alla geopolitica e alla colonia, del resto mai sviluppati pienamente, l'attenzione ravvisata da Said verso le metafore concettuali di natura spaziale viene invece a rovesciarsi (sempre tra le pagine di *The Problem of Textuality*) in una critica verso l'insufficiente connessione tra il potere/sapere e la determinazione geopolitica della nozione stessa di potere:

«Molto di quello che egli ha studiato nella sua opera produce il significato più rilevante non in quanto *modello* etnocentrico di come il potere è esercitato nella società moderna ma come parte di un quadro molto più ampio coinvolgendo, ad esempio, la relazione tra Europa e resto del mondo. Foucault non sembra consapevole della misura in cui le idee di discorso e di disciplina siano assertivamente europee e di come [...] la disciplina sia stata usata anche per amministrare, studiare, ricostruire – e successivamente occupare, regolare e sfruttare – quasi tutto il mondo non europeo» (PT, 711).

La prospettiva di Said, soprattutto in relazione al pensiero foucaultiano, è segnata così dall'esigenza di ampliare «il campo reale dei rapporti di potere» attraverso l'introduzione dei rapporti tra il mondo europeo e il mondo non-europeo, una dimensione di cui Said lamenta inequivocabilmente l'assenza:

«Questa dimensione è del tutto assente dall'opera di Foucault, sebbene essa ci aiuti a comprenderla; da quando la sua opera mi colpì in quanto autorevole parte della storia moderna, ho avvertito il bisogno di intraprendere una qualche descrizione di questa egemonia europea sul resto del mondo» (*ibid.*)

Tuttavia se ancora in *The Problem of Textuality* l'opera di Foucault sembra, nonostante le critiche, essere utile per esaminare questo nuovo ambito di interessi, negli scritti successivi a *Orientalismo* le riserve di Said diventeranno uno scetticismo vero e proprio. Infatti, col passare del tempo, nel 1982, in un altro importante articolo, *Travelling Theory*, Said sosterrà che «la teoria del potere di Foucault è una concezione spinozista»³⁹. Con l'ausilio di un testo di Nicos Poulantzas⁴⁰, uno studioso marxista influenzato da Gramsci e da Althusser, Said – pur dopo aver riconosciuto che le analisi di Foucault restano «un'importante alternativa al formalismo storico» (TT, 244) –

discourse of Language in Diacritics (1974), vol. 2, n° 4; p. 29 (d'ora in poi EL) e lo ribadisce in PT, 708. Del resto in linea con quanto sosteneva lo stesso Foucault, cfr. PV, 171-173.

³⁸ M. Foucault, *Questions à Michel Foucault sur la géographie* (1976), in DE, III, pp. 28-40; trad. it., *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in DSV, pp. 157-169, in part. pp. 168-169; citato da Said in PT, 708-709.

³⁹ E. Said, *Travelling Theory*, in *Raritan*, vol. 1, n° 3 (Winter 1982), pp. 41-67; ora con lo stesso titolo, ma con leggeri cambiamenti in WTC, pp. 226-247. Nel corso della nostra analisi ci riferiremo a quest'ultima versione; il passo citato è a p. 245 (d'ora in poi abbrev. TT). L'accusa di “determinismo spinozista” ritorna nell'intervista del 1987 *Literary Theory at the Crossroads of Public Life*, PPC, p. 80.

⁴⁰ N. Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Verso, London 1980.

attacca le grossolane semplificazioni presenti, a suo avviso, nella tesi foucaultiana per cui «il potere è dappertutto». Se così fosse, sostiene Said, esso «inghiottirebbe ogni ostacolo sul suo cammino (*resistenze* ad esso, la classe e le basi economiche che lo rinnovano e lo alimentano, le riserve che esso accumula), dimenticando il *cambiamento* e mistificando la sua sovranità microfisica» (IT, 245; corsivi miei).

La trama degli intenti critici saidiani intreccia allora i problemi del cambiamento storico, il campo delle determinazioni geopolitiche (del resto già presenti in *The Problem of Textuality* e in *Orientalismo*) a un concetto di potere che acquista un maggior livello di perspicuità attraverso l'individuazione di soglie di resistenza ben particolari, e che infine determinano a loro volta un'adesione strategica del progetto genealogico saidiano nei confronti del marxismo. Dunque è il concetto di resistenza che diviene il maggiore perno della critica a Foucault ed è attraverso di esso che bisogna interrogare criticamente l'opera del filosofo francese. Nondimeno, prima di verificare come tali questioni finiscano per interpellare due modelli molto differenti di intellettuale *engagé*, occorre tuttavia ricordare, proprio in relazione al concetto di resistenza, che una delle principali critiche che seguirono la pubblicazione di *Orientalismo* fu proprio che in questa opera venivano ignorati i modi in cui si erano autorappresentati i popoli colonizzati, mettendo troppo l'accento sull'imposizione del potere coloniale⁴¹. Se è vero che Said riconoscerà una grande legittimità a questa critica, orientando la sua produzione successiva in modo differente, si può comprendere come, in una certa misura, anche il suo rapporto con il pensiero foucaultiano venisse ripensato di conseguenza.

Affermare che «Foucault non discute mai le resistenze che finiscono per essere sempre dominate dal sistema che egli descrive» (IT, 245) e che egli dimentica che «la storia non si fa senza lavoro (*work*), intenzione, resistenza, sforzo, conflitto e che nessuna di queste cose è silenziosamente assorbibile nelle microreti del potere» (*ibid.*)⁴² per Said configura il rischio – che correrebbero lo stesso filosofo francese e i suoi discepoli – «di giustificare il quietismo politico con un intellettualismo sofisticato, auspicandosi al tempo stesso di restare tanto realistici e in contatto col mondo del potere e della realtà quanto attaccati a degli atteggiamenti storicizzanti (*historical*) e antiformalistici» (*ibid.*). L'accusa di narrare una storia che non tenga conto dei fenomeni di resistenza risulta tuttavia, e nel migliore dei casi, un po' sommaria; lo stesso Foucault in una delle sue ultime interviste dichiara di essere «sbalordito che alcuni abbiano potuto vedere

⁴¹ Solo come esempio di questa tendenza critica è H.K. Bhabha, *Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iverson, D. Loxley, (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983, pp. 194-211 (pubblicazione di un paper presentato all'Università di Essex già nel luglio del 1982); rivisto ampliato comparirà con il titolo *The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism in Screen* (November-December 1983), vol. 6, n° 24, pp. 18-36, ora in *The Location of Culture*, Routledge, New York-London 1994, pp. 66-84; trad. it. *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, pp. 97-121.

⁴² Si noti come l'accento sulle categorie soggettive della volontà e dell'*agency* continuino ad essere una costante nell'atteggiamento metodologico e politico di Said.

nei [suoi] studi storici l'affermazione di un determinismo al quale non si può sfuggire»⁴³. Infatti, pochi mesi prima che venisse pubblicato *The Problem of Textuality*, in cui come si è visto, comincia a profilarsi questo tipo di critiche, Foucault nel suo corso al Collège de France su *Sicurezza, territorio, popolazione* aveva riservato una parte importante di esso a quelle “controcondotte” che costituiscono proprio «alcuni punti di resistenza, alcune forme di attacco e di contrattacco» nei confronti del potere pastorale⁴⁴.

Più inequivocabilmente il filosofo francese in una delle sue ultime interviste sosterrà addirittura il contrario di quello che afferma Said, ovvero che le relazioni di potere non sono nemmeno pensabili – per come egli le intende – senza la nozione di resistenza:

«le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte [...]. Bisogna sottolineare che le relazioni di potere possono esistere solo nella misura in cui i soggetti sono liberi. Se uno dei due fosse completamente a disposizione dell'altro e diventasse una cosa sua, un oggetto su cui poter esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero relazioni di potere. Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà [...]. Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché se non ci fosse possibilità di resistenza – di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere»⁴⁵.

Ma tali critiche alla nozione di resistenza lasciano intravedere in controluce la diversa visione del potere che vi sta dietro, mostrandone in maniera decisiva quali siano i suoi effettivi punti di appoggio, proprio perché per poterlo combattere bisogna individuarlo là dove esso si esercita. Non è certamente un caso che proprio in queste pagine ricompaiano come contraltare teorico delle idee foucaultiane i riferimenti al marxismo, alla lotta di classe, all'importanza della base economica per rendere conto «della sollevazione e della ribellione» (TT, 244) presenti nelle società di cui Foucault discute. Come non è casuale che la questione del cambiamento storico sia immediatamente connessa a queste critiche; tanto che, continua Said:

«la storia per Foucault è in ultima analisi testuale, o piuttosto testualizzata; secondo delle modalità che avrebbero potuto riscontrare qualche affinità con Borges. Ma Gramsci, d'altra parte, non le avrebbe trovate affatto congeniali [dal momento che] non terrebbero nominalmente in considerazione i movimenti emergenti, le rivoluzioni, la controegemonia o i blocchi storici. Nella storia umana c'è sempre qualcosa che va oltre l'ambito dei sistemi dominanti, non importa quanto essi saturino profondamente la società, e questo è ovviamente

⁴³ M. Foucault, *Interview de Michel Foucault* (1984), in DE, IV, p. 693. Questo passo citato, così come parte del seguente è ripreso anche da K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, op. cit., p. 91.

⁴⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 144 e sgg.. Ma più in generale ancora, e solo a titolo di esempio, si consideri che in un certo senso è sin dall'apparizione nelle ricerche di Foucault sulla malattia mentale del dialogo tra il Dr. Leuret e un suo malato (*L'eau et la folie*, 1963, in DE, I, pp. 268-272) che veniva costretto a confessare di essere folle, che il potere compare accanto al più strenuo tentativo di resistenza. Questo dialogo verrà citato da Foucault molte volte, anche a distanza di parecchi anni e in diversi contesti.

⁴⁵ M. Foucault, *L'éthique de la souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in DE, IV, pp. 708-730; trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. (1978-1985)*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294, il passo citato è alle pp. 284-285. È inoltre significativo che il brano citato prosegua come una risposta diretta proprio all'obiezione di Said (del resto molto comune tra i critici del filosofo francese): «Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda che, talvolta, mi viene posta: “Ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà?”. Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto», p. 285.

ciò che rende possibile il cambiamento, che limita il potere inteso in senso foucaultiano e ne fa vacillare la sua visione teorica» (IT, 246-247).

Il registro marxista della rivoluzione o della già citata «presa forzata del potere statale» delimita in modo molto diverso da Foucault il “campo reale dei rapporti di potere” di cui egli invero discute⁴⁶. Se tale delimitazione che, come abbiamo visto, non sviluppa le considerazioni inerenti alle determinazioni geopolitiche, apre effettivamente una *querelle* lungi dall'esser chiusa; di certo comporta delle motivazioni che sono legate all'insufficienza teorica che scontano le questioni del potere quando sono inquadrare *in primo luogo* dal punto di vista dello Stato, e della dialettica di rivoluzione e di controegemonia:

«[...] i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche con i suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche ecc. [Lo Stato come metapotere con funzioni d'interdizione] non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti» (PV, 182)⁴⁷.

Sebbene Said dimostri di essere d'accordo con il carattere produttivo del potere, invocando il marxismo, il tema della classe e dei blocchi storici egli entra in un terreno che per Foucault resta legato allo Stato (concepito a sua volta mediante le nozioni di sovranità e di repressione). Inoltre per il pensatore francese il marxismo (diversamente da una visione storicizzata del pensiero di Marx) per funzionare ha bisogno di essere una «filosofia di stato», deve cioè appoggiarsi a delle strutture istituzionali che si inseriscono a loro volta tra rapporti di potere già esistenti. Per tale ragione i partiti marxisti – sostiene Foucault – non hanno mostrato di avere «la capacità di prendere in considerazione tutti i problemi rappresentati, ad esempio, da quelli della medicina, della sessualità, della ragione e della follia»⁴⁸.

Nel pensiero di Foucault il nesso tra potere e resistenza deve essere ripensato a partire da un campo che il marxismo ha trascurato ed entro il quale, più recentemente, è apparsa tuttavia «una coscienza molto più concreta ed immediata delle lotte [in cui si sono incontrati] problemi che erano specifici, “non universali”, diversi spesso da quelli del proletariato o delle masse [...] si trattava di lotte, reali, materiali, quotidiane, [che] incontravano spesso, ma sotto un'altra forma, lo stesso avversario del proletariato, dei contadini o delle masse» (PV, 185-186). È in rapporto a queste lotte che per Foucault deve essere intesa la resistenza: «Decifrare uno strato di realtà in

⁴⁶ Michael Dutton e Peter Williams hanno rilevato come sia all'opera nell'argomentazione di Said un'idea di potere che lo riduce a qualcosa che si possiede, si prende e si detiene. Cfr. M. Dutton - P. Williams, *Translating Theories: Edward Said on Orientalism, Imperialism and Alterity*, in *Southern Humanities Review*, vol. 26, n° 3 (1993), pp. 314-357.

⁴⁷ Si veda anche M. Foucault, *Les intellectuels et le pouvoir* (1972) in DE, II, pp. 306-315; trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in DSV, pp. 119-128, in part. p. 125 (d'ora in avanti IP): «La teoria dello Stato, l'analisi tradizionale degli apparati di Stato non esaurisce probabilmente il campo d'esercizio e di funzionamento del potere».

⁴⁸ M. Foucault, *Metodologia per la conoscenza del mondo*, op. cit., DSV, p. 249.

modo che emergano le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza ed i punti di attacco possibili [...] è una realtà di lotte possibili che cerco di far apparire»⁴⁹. Ma da questi passi emerge anche come l'insistente richiamo di Said ai blocchi storici gramsciani possa essere letto da Foucault come una *riarticolazione* strategica differente che sposta l'orizzonte e le modalità della lotta stessa, come il filosofo francese ebbe a sostenere smarcandosi da un concetto feticizzato di rivoluzione e proprio dalla «presa forzata potere statale», di cui parlava Said:

«Direi che lo Stato è una codificazione di relazioni di potere molteplici che gli permette di funzionare, e la rivoluzione è un altro tipo di codificazione di queste relazioni. Il che implica che ci siano molti tipi di rivoluzione, tante quante sono le codificazioni sovversive possibili delle relazioni di potere e che si possano d'altronde perfettamente concepire delle rivoluzioni che lascino per l'essenziale intatte le relazioni di potere che avevano permesso allo Stato di funzionare» (PV, 182).

È proprio su tale diversa riarticolazione che forse bisogna interrogarsi per scorgere le ragioni del distacco e delle accuse di Said nei confronti di Foucault. La ricodificazione, soprattutto in termini marxisti, del «campo reale dei rapporti di potere» di Foucault alla luce della reinscrizione topografica dell'imperialismo non è un'operazione dagli esiti così scontati né è priva di problematiche. Tuttavia, una cosa è sostenere che Foucault pensi le relazioni di potere in funzione di un orizzonte di lotte e di resistenze possibili all'interno del quale possano trovare posto *anche* le istanze che si oppongono al potere coloniale; un'altra cosa è ipotizzare che il mancato approccio al contesto dell'imperialismo sia dovuto al fatto che per Foucault esso implica una dimensione d'analisi e di strategia pensata eccessivamente nei termini di presa del potere statale (o nei termini di imprescindibilità dell'economico) con i rischi di esaurire i problemi in un sostegno – talvolta indifferenziato – ai vari tipi di nazionalismo.

In effetti, non è a rigore corretto affermare che Foucault abbia dimenticato del tutto le questioni legate al potere coloniale, piuttosto egli ha subordinato le istanze di liberazione nazionale ad un livello differente sia del potere sia della lotta. In una delle sue ultime interviste, mettendo in relazione elementi che saranno centrali per la nostra ricostruzione, come la teoria della repressione, una presunta *natura umana* da dover liberare, la dimensione statale del potere e della resistenza, Foucault introduce una distinzione tra “pratiche di liberazione” e “pratiche di libertà”, che va a declinare proprio attraverso il riferimento alla realtà coloniale:

«Non voglio dire che la liberazione, o questa o quella forma di liberazione, non esistano: quando un popolo colonizzato cerca di liberarsi dal suo colonizzatore si tratta certamente di una pratica di liberazione, in senso stretto. Ma sappiamo benissimo che in simili casi, peraltro precisi, la pratica di liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno successivamente necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire per se stessi le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica. È per questo motivo che insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di

⁴⁹ M. Foucault, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), in DE, III, p. 632; trad. it. *Precisazioni sul potere. Risposte ad alcuni critici*, in *Aut-Aut*, n° 167-168 (1978), pp. 3-11, ora in M. Foucault, *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994, pp. 30-42, in part. p. 39.

liberazione, i quali, lo ripeto, hanno un loro posto, ma non mi sembra che possano definire da soli tutte le forme pratiche di libertà»⁵⁰.

In questo passo denso e difficile, su cui torneremo a interrogarci, è visibile che le lotte contro l'oppressione coloniale non sono né escluse né tantomeno dimenticate; esse sono al livello dell'intento genealogico e politico foucaultiano subordinate alle "pratiche di libertà", un orizzonte delle relazioni di potere e di resistenza prodotto a partire da un'esigenza genealogica particolare connessa a delle resistenze molteplici e localizzate. Se può restare legittima la critica che la politica di alleanze sottesa a tale campo possa considerare come trasparenti alcune dinamiche identitarie non europee, producendo così un controeffetto essenzializzante nel concepire le soggettività e i luoghi della resistenza⁵¹; di certo non si può affermare – come sembra fare Said – che Foucault non tenga conto dell'esperienza della lotta politica e della resistenza. Inoltre, se possono in effetti rimanere dei dubbi sul fatto che la concezione del potere foucaultiana, elaborata per le società moderne, possa spiegare come il dominio coloniale abbia esercitato il proprio controllo dispiegando delle inedite combinazioni tra modelli produttivi e modelli repressivi di potere, o sul fatto che il campo foucaultiano delle relazioni di potere richieda una codificazione che debba tenere ancora in considerazione i temi della sovranità (statuale) e dello sfruttamento economico in termini marxisti per spiegare, ad esempio, come le *epistemi* mediche hanno regolato da una parte i dispositivi disciplinari legati al corpo e, dall'altra parte, la biopolitica di popolazioni in cui risultavano – nella loro «articolazione ortogonale»⁵² – fondamentali le determinazioni di razza e di genere⁵³. Se, dunque, tutto questo resta suscettibile di analisi, ciò non vuol comunque dire che «la teoria di Foucault abbia tracciato un cerchio attorno a se stessa, costituendo un *unico territorio* in cui Foucault ha imprigionato se stesso e quelli come lui» (IT, 245; corsivi miei).

⁵⁰ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, op. cit., pp. 274-275.

⁵¹ Questa è soprattutto la nota critica ai «radicali in posizione egemonica» di G. Ch. Spivak, senza dubbio più complessa e articolata rispetto al nostro breve cenno. Cfr. G. Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* in L. Grossberg, C. Nelson (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313; ora una sua versione rivista è stata inserita nella terzo capitolo (*History*) di *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London (Engl.) 1999, pp. 213-321, in part. pp. 261-291; tale critica è ripresa sempre in un contesto di critica storiografica in Id., *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in R. Guha (a cura di), *Subaltern Studies n° 4, Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi 1985, pp. 330-363; poi divenuta *Introduzione* a R. Guha, G. Ch. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1988, pp. 3-33; trad. it. parz., *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Ch. Spivak (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2002, pp. 103-143, in part. pp. 122-126.

⁵² M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil/Gallimard, Paris 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 218.

⁵³ P. Chatterjee, *More on Modes of Power and the Peasantry*, in *Subaltern Studies n° 2, Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi 1983, pp. 311-349, poi in *Selected Subaltern Studies*, op. cit., pp. 351-390; sempre riguardo il contesto indiano, declinato secondo delle problematiche inerenti al rapporto tra biopolitica, biomedicina e potere coloniale cfr. D. Arnold, *Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague, 1896-1900*, in *Subaltern Studies n° 5, Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi 1987, pp. 55-89, anch'esso in seguito in *Selected Subaltern Studies*, op. cit., pp. 391-425; Id., *Colonizing the Body: State medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-century India*, University of California Press, Berkeley 1993; Id., *Public Health and Public Power: Medicine and Hegemony in Colonial India*, in D. Engels, S. Marks (a cura di), *Contesting Colonial Hegemony*, British Academic Press, London-New York 1994; sui medesimi temi rispetto all'area africana cfr. M. Vaughan, *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge-Stanford 1991; Id., *Madness and Colonialism, Colonialism as Madness*, in *Paideuma*, n° 39 (1993), pp. 45-55; Id., *Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed us by?*, in *Social Dynamics*, n° 20 (1994), pp. 1-23.

Alle spalle del progetto genealogico è chiaro che il nodo potere e resistenza non fa soltanto riferimento a un presente problematico sotto due diversi punti di vista, a due situazioni soltanto geopoliticamente differenti, la metropoli occidentale da un lato e i paesi che cercavano di liberarsi dall'oppressione coloniale dall'altro. Le critiche di Said a Foucault implicano ulteriormente una differente visione dell'intellettuale; pertanto la questione dell'intellettuale merita di essere tematizzata in modo specifico e richiede un'analisi diacronica: da quando il critico palestinese – già attraverso degli strumenti epistemologici non sovrapponibili a quelli di Foucault – è nondimeno disposto ad apprezzarne l'impegno «rivoluzionario» sino a che l'allontanamento dalla sua opera diventa così radicale da lanciare al filosofo francese addirittura l'accusa di essere diventato «lo scriba del potere»⁵⁴.

2. 3. 1. L'INTELLETTUALE SECOLARE

Il tema dell'intellettuale è inoltre un argomento di una certa rilevanza nel confronto tra le posizioni di Foucault e Said perché consente di articolare da una parte il tema del discorso e dell'autore, che abbiamo in precedenza preso in esame da un punto di vista principalmente metodologico, e dall'altra parte una differenza di posizioni riguardo alle questioni del potere, della lotta e della resistenza⁵⁵. Probabilmente né un discorso centrato sul livello teorico né tantomeno i problemi legati alla storia, al potere e alla resistenza, possono essere letti senza considerare che tipo di intellettuale viene a stagliarsi sullo sfondo di queste questioni. Vedremo emergere due modelli che finiranno per essere contrapposti, profilando in qualche modo un'opposizione che ha diviso gran parte del mondo accademico, soprattutto nordamericano, al punto che Paul Bové è arrivato a definire «in guerra» atteggiamenti e obiettivi appartenenti a due agende teoriche e politiche così diverse⁵⁶.

Per fare chiarezza su questa divergenza occorre risalire alla già menzionata recensione saidiana dei primi anni '70 alla traduzione inglese de *L'Archéologie du savoir* e de *L'Ordre du discours: An Ethics of Language*, in particolare a una parte che non rientrerà in *Beginnings*, e in cui Said si sofferma su come Foucault possa negare un ruolo di primo piano all'autore e allo stesso tempo essere l'autore dei suoi scritti. Il critico palestinese nota che soltanto «teoricamente» la ricerca di

⁵⁴ Questa espressione è impiegata da Said diverse volte, nell'intervista del 1992, *Criticism and the Art of Politics*, Foucault è chiamato "scriba del dominio" ("scribe of domination"), PPC, p. 138; nel '93 nella già citata intervista *Wild Orchids and Trotsky*, PPC, p. 170 Said parla esplicitamente del filosofo francese come "scriba del potere" ("scribe of power"), ribadisce la stessa posizione nel 1996 nell'intervista a G. Wiswanathan, *Language, History, and Knowledge*, PPC, 268.

⁵⁵ D.T. O' Hara, *What Was Foucault?* in J. Arac (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick & London 1988, pp. 77-80.

⁵⁶ P. A. Bové, *Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analytics of Power*, in *SubStance* (1983), vol. 11, n° 4, pp. 36-55 ora in Id., *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, Columbia University Press, New York 1986. Si citerà dalla prima versione di questo saggio.

Foucault consiste «nella sparizione dal sapere contemporaneo del ruolo dell'uomo come soggetto centrale, autore e attore», e quindi si domanda: «ma perché non anche praticamente?» (EL, 28). Said nutre dei dubbi sul fatto che Foucault si possa trovare – come egli afferma – «dall'altro lato del discorso», visto che «non è chiaramente uno scrittore anonimo». Parlare di regole anonime ha il pregio di individuare un insieme di condizioni di esistenza per definire il discorso, ma bisogna ulteriormente domandarsi:

«che cosa dà al linguaggio scritto un'impronta riconoscibile oltre alla firma dell'autore? Che cos'è in breve la regolarità dell'uso del linguaggio per la quale un autore è un tipo di irregolarità eruttiva? Nel sollevare queste questioni, immagino che Foucault avrebbe preferito essere chiamato maestro anziché autore, poiché un maestro espone un sapere direttamente di fronte ai suoi studenti, rende disponibile “un campo coerente di descrizione” per e con i suoi studenti [...]. Inoltre, il luogo di interesse del maestro è la classe, un luogo di esteriorità, là dove la collocazione dell'autore, una pagina, è molto meno visibile come attività (che in realtà è), ed è molto più una proprietà privata. Tutto questo costituisce un motivo politico che attraversa tutta l'“archeologia” di Foucault in quanto questi rovescia l'apertura del maestro sulle riserve di potere accumulate dall'autore. La lotta di classe (*class struggle*) dentro il sapere oppone l'uomo-come-autore (*man-the-author*) in quanto storico [tematica storico-trascedentale] contro il maestro rivoluzionario il cui vocabolario sostituisce la storia delle idee con l'archeologia ...» (EL, 28-29).

Quello che Said presuppone in questa contrapposizione tra autore e maestro – in cui non bisogna dimenticare che quella del maestro è una carriera⁵⁷ – è una domanda che molti hanno rivolto allo stesso Foucault, ovvero “da dove parla?”⁵⁸. Said si propone di stanare Foucault dal discorso entro il quale sembra essersi nascosto per portarlo nell'agone politico, là dove ci si confronta con dei problemi urgenti e concreti, dove l'impegno politico si immerge nella mondanità. L'attività critica di “immaginazione intellettuale” che esibisce il funzionamento del discorso ha senso per Said nella misura in cui è articolata a una lotta contro il potere. Si noti l'ironico slittamento dalla classe come sito d'azione del maestro alla classe come categoria del mondo politico e sociale. Bisogna tuttavia sottolineare che Said non sta mettendo in dubbio l'impegno politico di Foucault (almeno non ancora in questi anni), egli cerca piuttosto di coniugare l'*engagement* – come momento mondano – con l'analisi del discorso. O comunque, in altri termini, nel timore che la “morte dell'uomo” implichi una sorta di abbandono al testo (l'accusa che muoverà a Derrida e agli strutturalisti), Said prova ad agganciare i problemi della testualità all'orizzonte mondano e impegnato della lotta politica.

Pur individuando in questa fase del pensiero di Foucault il passaggio dallo studio dei regimi di verità a quello delle pratiche di potere come momento di transizione epistemologica, Said sembra comunque presupporre in questo passaggio una figura soggettiva “convocata”

⁵⁷ Anche se probabilmente Foucault avrebbe respinto questa etichetta, in quanto egli deprecava il fatto che essere noto – parlare da una cattedra – dotasse di un effetto di verità particolare le sue parole, tanto che esse finivano per essere schiacciate dal nome dell'autore. Si vedano le motivazioni – molto lontane dai rischi di «*canonization*» di cui parlerà Said – per cui Foucault accetta un'intervista a *Le Monde* a patto che la sua identità resti nascosta in *Il filosofo mascherato*, *Archivio* 3, p. 137.

⁵⁸ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 24-25. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 48.

dall'impegno etico e politico. Da qui la sua esigenza di un'etica "mondana" e di un rilancio dell'*agency*⁵⁹. Questa concezione mondana dell'intellettuale, come autore e come carriera, ha tuttavia per Said delle ripercussioni anche a livello discorsivo. Infatti, dal suo punto di vista, bisogna intendere l'autore e la carriera non solo all'interno di una discorsività dotata delle proprie regolarità anonime, ma anche entro le vicende politiche dei loro tempi, nel loro modo di collocarsi rispetto ai supporti istituzionali che determinano infine una caratteristica produzione, diffusione e consolidamento dei discorsi. Bisogna aggiungere che il rapporto tra la teoria del filosofo francese e la sua posizione di intellettuale radicale resterà un punto di riferimento positivo per Said almeno fino alla fine degli anni '70. Come abbiamo già visto nella parte finale di *The Problem of Textuality*, quindi nel 1978, se possono essere riscontrate le prime riserve verso Foucault, comunque si è ancora lontani dai toni apertamente polemici degli anni successivi. In fondo proprio in questo articolo la teoria di Foucault è ritenuta ancora utile per ampliare il campo delle sue ricerche, per rendere conto del rapporto tra il mondo europeo e quello non-europeo. Anche nel 1979, in un altro noto saggio, *Reflections on America "Left" Literary Criticism*, denunciando il silenzio della critica di sinistra del tempo nei riguardi del potere statale, Said menziona tre importanti eccezioni tra cui proprio Foucault⁶⁰.

Come detto, negli anni '80, l'attacco a Foucault non si limita soltanto a delle osservazioni teoriche o a degli obiettivi politici, ma investe la figura dell'intellettuale nella sua interezza, a questo riguardo non può essere trascurato un episodio che se non ha determinato direttamente le riserve di Said nei confronti del pensatore francese, probabilmente ha contribuito ad inasprirne i toni. Nella primavera del 1979 Said fu invitato dai lontani Stati Uniti, a prendere parte a Parigi ad un dibattito ristretto sul conflitto israelo-palestinese⁶¹. All'ultimo momento per ragioni di sicurezza il seminario fu spostato a casa di Foucault, al numero 285 di rue Vaugirard, tutti i lavori venivano coordinati da Simone De Beauvoir e da un debole e senescente Jean-Paul Sartre. In quella occasione Michel Foucault anziché assistere alla discussione scappò via frettolosamente poco prima dell'inizio, nondimeno Said ebbe modo di incontrarlo⁶². Cercando di fargli dire la sua sulla questione israelo-palestinese, Said registrò tuttavia una certa indisponibilità da parte del filosofo francese con cui finì *obtorto collo* per intrattenersi su altri argomenti. Alla fine Said restò molto deluso dal seminario, viste le posizioni monoliticamente filo-israeliane tenute dagli invitati. Il critico palestinese racconta inoltre che solo negli anni '80 scoprì che la causa del distacco tra

⁵⁹ Come ha recentemente sottolineato Akeel Bilgrami si può uscire dall'*impasse* riflessiva che vede l'azione impastoiata nelle condizioni che la generano soltanto concependo l'*agency* come una categoria dell'io che agisce entro un orizzonte mondano, dove l'azione è meno regolata dalle imposizioni discorsive rispetto alla determinazione della volontà; cfr. A. Bilgrami, *Interpreting a Distinction*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 389-398.

⁶⁰ Le altre due sono Richard Ohmann e Nicos Poulantzas, di cui si è già accennato, e che nel 1982 sarà chiamato a supporto del primo vero attacco polemico contro Foucault. Cfr. *Reflections on America "Left" Literary Criticism*, in *Boundary 2*, (Fall 1979) vol. 1, n° 8, pp. 11-30; ora in WTC, pp. 158-177, il riferimento è a p. 169.

⁶¹ Si veda l'articolo *Ma rencontre avec Jean-Paul Sartre* su *Le Monde diplomatique*, sept. 2000, pp. 4-5. Su questo episodio si sofferma anche K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, op. cit., pp. 84-85.

⁶² Said racconta che tra gli scaffali dell'abitazione di Foucault vi era in bella mostra una copia di *Beginnings*.

Foucault e Deleuze dipendeva da una differenza di vedute sulle questioni mediorientali, pertanto non si stupì del fatto che allora Foucault evitò di parlare con lui della Palestina⁶³. Per quanto l'appoggio di Foucault a Israele non fosse incondizionato, come dimostra la ferma condanna per il massacro di Sabra e Chatila nel 1982, di certo la delusione di Said verso questo atteggiamento non può essere minimizzata, soprattutto se si considera che nel corso degli anni '80, se le argomentazioni di Said contro Foucault restano più o meno simili, i toni della polemica divengono sempre più pesanti.

Ma tornando su una dimensione meno biografica e più teorica, per fare chiarezza sul dispiegarsi delle critiche di Said si farà riferimento a tre autori attraverso i quali vengono principalmente a manifestarsi le riserve sulla posizione e il ruolo dell'intellettuale per come erano intese dal filosofo francese: Antonio Gramsci, Frantz Fanon e Noam Chomsky. Ovviamente il richiamo da parte del critico palestinese a queste importanti figure del XX secolo non esaurisce tutta la questione saidiana dell'intellettuale, perché lascia da parte temi e personaggi che si riveleranno ugualmente decisivi per la sua ricerca. Peraltro, nei raffronti che condurremo non si cercherà di fotografare i rapporti teorici né tantomeno i debiti intellettuali e politici di Said con questi autori decisivi, dal momento che sarebbe necessario dedicarvi uno spazio più ampio e apposito che non rientra negli obiettivi di questo capitolo. Dunque in questa sede il riferimento ad essi sarà limitato esclusivamente a illuminare i punti di disaccordo di Said con Foucault rispetto alla funzione e agli obiettivi dell'intellettuale. Abbastanza eterogenei tra di loro, questi autori ci sembrano essere gli studiosi che Said pone più spesso, contrappuntisticamente, accanto al nome di Foucault, soprattutto quando viene ad accentuarsi l'atteggiamento critico e polemico nei suoi riguardi. È dunque ricostruendo queste linee di comparazione che i temi analizzati in precedenza e così collegati tra loro (il campo reale delle relazioni di potere, la resistenza, il cambiamento storico e la questione delle determinazioni geopolitiche) saranno ripresi e trasposti su un piano più politico e maggiormente legato alla contingenza dell'azione e dell'impegno intellettuale.

La critica mossa a Foucault a partire dal cosiddetto «fattore Gramsci»⁶⁴ di certo trova il suo aggancio teorico nella presunta onnipresenza e onnipotenza del potere e nella tanto discussa mancanza di resistenza, a cui si opporrebbero invece i gramsciani «movimenti emergenti, le rivoluzioni, la controegemonia o i blocchi storici», per come abbiamo visto in precedenza nelle pagine di *Travelling Theory*. Tuttavia, i presupposti di tale critica vengono meglio messi a fuoco nelle risposte che Said dà alle interviste degli anni '80 e '90, anche se in maniera meno lineare di quanto appaia in ognuna di esse. È così che nel 1993, alla precisa domanda di cosa avesse fatto maturare nel pensiero di Said una visione più dinamica e ottimistica rispetto a quella di Foucault

⁶³ M. Marrouchi, *Edward Said at the Limits*, op. cit., p. 92.

⁶⁴ L'espressione è usata da Said nella più volte citata intervista *Wild Orchids and Trotsky*, del 1993, in PPC, p. 170.

per cui il potere finiva per essere qualcosa di inoppugnabile, il critico palestinese, resistendo in prima battuta al suggerimento “psicologizzante” del suo interlocutore, afferma infine che la differenza del loro “stile di pensiero” era determinata dal «fattore Gramsci». Ma, al momento di gettar luce sul perché l'opposizione al potere ispirata dal pensatore marxista risultasse più efficace dell'atteggiamento foucaultiano, Said menziona le concezioni gramsciane dell'«elaborazione critica» e dell'«inventario di tracce» che la storia ha lasciato sulla coscienza soggettiva, inventario che è compito dell'intellettuale redigere⁶⁵. Nonostante questo passaggio sia cruciale per molte ragioni nell'opera di Said, non appare chiaro perché il «fattore Gramsci» predisponga una concezione della resistenza più concreta e impegnata di quella di Foucault, e come, grazie ad essa, possa delinearsi un diverso profilo di intellettuale *engagé*.

Bisogna forse risalire alla concezione gramsciana dell'intellettuale per fornire un'interpretazione accettabile di questo passo abbastanza ellittico. Più volte nelle sue interviste Said ribadisce che dinnanzi alla celebre distinzione tra intellettuale tradizionale e intellettuale organico egli preferisce passare oltre visto che essa non appare in fin dei conti molto chiara. Il caso di Gobetti, menzionato da Gramsci, che da intellettuale tradizionale del nord Italia finisce poi per diventare un intellettuale organico entrando in sintonia con i problemi delle classi subalterne meridionali, dimostrerebbe quanto sia mobile la frontiera che separa queste posizioni, considerando inoltre che, inversamente, è possibile anche che un intellettuale organico diventi un intellettuale tradizionale. A questa coppia di concetti atti a definire l'intellettuale, Said preferisce quella meno conosciuta tra intellettuale religioso e intellettuale secolare⁶⁶. Apparentemente sembrerebbe essere la più datata, tuttavia riallacciandosi ad una tradizione di pensiero tutta italiana che discenderebbe da Vico e passerebbe poi per Croce⁶⁷, questa opposizione permetterebbe, in continuità a quanto già sostenuto sin dai tempi di *Beginnings*, di riportare il mondo della storia e della società entro un ambito determinato esclusivamente dalle azioni umane, collocando ogni manufatto culturale – dalle interpretazioni culturali e religiose alle

⁶⁵ Riportiamo il passo gramsciano presentato in *Orientalismo*: «L'inizio della elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un “conosci te stesso” come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio di inventario (...). Occorre fare inizialmente un tale inventario» in A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. 2, p. 1376, citato in *Orientalismo*, op. cit., p. 34.

⁶⁶ Sulla distinzione tra intellettuale organico e intellettuale tradizionale, cfr. *Swift as Intellectual* (1983) in WTC, p. 82; tuttavia già in uno scritto dell'anno precedente, *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*, viene portata l'attenzione, attraverso alcune lettere di Gramsci, alla coppia intellettuale secolare/intellettuale organico, cfr. OACC, pp. 10-11; per il rilievo verso la mancanza di chiarezza della prima coppia concettuale e la centralità della «conquista della società civile», cruciale per l'intellettuale secolare si veda l'intervista *Orientalism and After*, rilasciata nel 1993 ad Anne Beezer e Peter Osborne per la rivista *Radical Philosophy*, in PPC, pp. 222-223; sempre su intellettuale tradizionale/secolare e il caso di Pietro Gobetti, si veda l'intervista del 1988 *American Intellectuals and Middle East Politics*, rilasciata a Bruce Robbins per *Social Text*, vol. 19 (Fall 1988), pp. 37-53, adesso in PPC, pp. 323-342, in part. pp. 334-335; nondimeno il «fattore Gobetti» e il problema dell'intellettuale in connessione ad un sistema di alleanze che tenga conto dei rapporti tra cultura e determinazioni geografiche è centrale in *Cultura e imperialismo*, op. cit., pp. 74-76, si veda su questi temi l'ultimo capitolo.

⁶⁷ Said cita a questo riguardo una lettera di Gramsci a Tatiana Schucht del 17 agosto 1931, in A. Gramsci, *Lettere 1926-1935*, Einaudi, Torino 1997; cfr. inoltre OACC, p. 10. Cfr. anche E. Said, *Wild Orchids and Trotsky* (1993), PPC, p. 170.

relazioni tra gli uomini – entro un orizzonte «mondano» in cui divengono più significativi i legami di «affiliazione» anziché quelli più “naturalisti” di «filiazione», proprio in virtù di questa artificialità tutta storica.

Come già avveniva in *Beginnings*, questo campo era quello degli inizi della volontà, con tutte le sue “contraddizioni generative” per cui, sebbene avvolta da condizioni vincolanti, essa non è però determinabile interamente, là dove «l'intero problema di ricominciare da capo, mostra che non è mai possibile cominciare in una maniera assoluta (*cleanly*) e del tutto nuova. Si lavora sempre con termini dati e passando sempre da un complesso di relazioni ad un altro nuovo complesso»⁶⁸. L'obiettivo che allora deve perseguire l'intellettuale secolare, come viene più volte ricordato da Said, è quello della «conquista della società civile». Sebbene il termine “conquista” non sia per Said la parola più adatta, resta fondamentale il campo di azione che esso ritaglia, un ambito mondano e laico che tuttavia permette di riferirsi a situazioni geopoliticamente diverse⁶⁹. Nel contesto metropolitano occidentale tale campo è esterno rispetto all'apparato statale ed è al suo interno che l'intellettuale secolare si impegna a tessere alleanze che mobilitano tanto delle narrazioni controegemoniche sul piano della cultura o dell'ideologia, quanto delle iniziative concrete di lotta in grado di muovere le masse. Tale trasversalità è assicurata all'intellettuale secolare dal fatto che la sua visione del mondo gli consente di mostrare, da un lato, che un determinato sapere che si dimostra come monoliticamente vero è in realtà attraversato dal potere e, dall'altro lato, che con delle alleanze opportune è possibile costituire un blocco in grado di innescare la lotta per un cambiamento storico.

In una fase in cui i nazionalismi (culmine di molti processi di liberazione dal potere coloniale) mostrano le loro contraddizioni e si appoggiano su forme di «nativismo» più che deprecabili, tale blocco ha la funzione di garantire l'eterogeneità di *una* lotta che va oltre la grande narrazione della classe, mobilitando degli strati e dei gruppi ancora più trasversali o marginali, aprendo cioè il gioco delle alleanze controegemoniche alle determinazioni del genere, della religione e così via⁷⁰. Il blocco è sempre tattico e come tale fa riferimento ad una situazione contestuale da accertare volta per volta. Talvolta vera e propria allegoria dell'intellettuale cosiddetto diasporico, quale era anche Said, attraversando e interagendo con dei mondi geograficamente, socialmente e politicamente molto differenti, se non addirittura in contrapposizione, l'intellettuale secolare, quando si trova all'interno di una realtà non europea, in

⁶⁸ J. Clifford, *On the Edges of Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003, p. 44 (trad. leggermente modificata).

⁶⁹ E. Said, OACC, p. 10; Id. *Orientalism and After*, PPC, p. 222.

⁷⁰ Riguardo ai pericoli derivanti dalle perversioni dei vari nazionalismi, Said menziona il «rischio dell'essenza» nella già citata intervista del 1988, *American Intellectuals and Middle East Politics*, PPC, pp. 340-341; o anche le minacce del «nativismo» in *Orientalism and After* (1993), PPC, pp. 220-221. Sui movimenti di emancipazione delle donne Said porta l'esempio di ciò che avviene nei Territori Occupati dove il valore di questi gruppi è dimostrato non solo nella lotta contro Israele ma anche nella lotta contro l'oppressione delle donne nel mondo arabo-islamico stesso, si veda ancora *Orientalism and After* (1993), PPC, p. 219. L'esempio delle donne mostra come il tema marxista della lotta di classe e della presa dello Stato subisca delle aperture rispetto a un insieme di pratiche altrimenti troppo monolitico e troppo teleologicamente orientato verso una narrazione privilegiata come avviene nella visione di Frederic Jameson.

un orizzonte talvolta condizionato pesantemente dai legami di natura religiosa, e pertanto esposto ai pericoli e alle seduzioni del fondamentalismo, si pone anche come unico antidoto nei confronti di un ordine sociale garantito esclusivamente dalla religione, la quale, nelle sue forme più reazionarie, oscura la profondità storica e le prospettive di mutamento implicite nelle azioni umane⁷¹. In tale contesto, per Said così sventuratamente marcato, è molto importante per l'intellettuale secolare organizzare le sue alleanze in funzione della presa del potere dello stato, visto che esso è l'unico spazio laico a disposizione, l'unica base su cui poter costruire un legame sociale non coercitivo⁷². Tuttavia col passare del tempo, verificando le differenti tipologie di alleanze – anche in qualità di membro del Consiglio Nazionale Palestinese – Said tende a mettere sempre meno l'accento sulla presa del potere statale, sul monolitismo e l'ortodossia di un certo marxismo. Quel che maggiormente premerà al critico palestinese, soprattutto dopo la sua uscita di scena dal mondo politico palestinese, sarà restare un «intellettuale libero e indipendente»⁷³.

Ciò che dunque resterà fino alla fine cruciale sarà proprio questa nozione di intellettuale secolare, ed è estremamente singolare a questo punto constatare che proprio dove essa viene declinata in un senso che Said chiama «bibliografico» e, quindi in termini non così ravvicinati alle esigenze della lotta concreta di liberazione nazionale, essa si configuri comunque come un'alternativa oppositiva al «falso (*phony*) insieme di categorie inventato da Foucault», quello di intellettuale universale e di intellettuale specifico, che andremo ad esaminare più in là. Riportiamo questo passo dall'intervista *Orientalism and After*:

«Invece [delle categorie foucaultiane] io metto l'accento su varie funzioni, una delle quali, per esempio, è bibliografica: dove il ruolo dell'intellettuale secolare, in funzione d'opposizione, è in relazione a documentazione e fonti comprovate (*approved*). Il ruolo dell'intellettuale secolare è di fornire alternative: fonti alternative, letture alternative, presentazioni alternative dell'evidenza. Così appare ciò che io chiamo una funzione epistemologica: il ripensamento dell'intera opposizione di “noi” contro il mondo islamico, oppure di “noi” contro il Giappone. Che significa “noi” in questo contesto? Che significa “Islam” in questo contesto? Credo che l'intellettuale debba adempiere a queste funzioni, facendo opposizione, ovvero, contravvenendo alla riconosciuta (*approved*) *idée reçue*, qualsiasi cosa succeda. Così io trovo una funzione morale, una funzione drammatica: lo svolgersi in particolari luoghi di un tipo di operazione intellettuale che possa drammatizzare le opposizioni, presentare la voce alternativa e così via»⁷⁴.

⁷¹ In *Wild Orchids and Trotsky* (1993), PPC, p. 176, fondamentalismo religioso e nativismo sono messi assieme per i loro lati più deteriori e nello stesso tempo sono contrapposti alle nozioni chiave di «mondanità» e di «secolare».

⁷² Significativo è il riferimento all'intervento di Said per difendere Salman Rushdie a seguito della nota *fatwa* pronunciata contro di lui: «Nel mondo islamico ho attaccato con veemenza il bando del libro. Questo accade, in primo luogo, a causa dell'assenza di ogni teoria secolare di qualche importanza in grado di mobilitare la gente, ciò è comprensibile per della gente la cui vita è così a rischio; in secondo luogo a causa dell'assenza di organizzazione. Non c'è alcuna effettiva organizzazione secolare, da nessuna parte, negli ambiti in cui noi lavoriamo, *eccetto lo stato*. Voglio dire un'organizzazione secolare di tipo politico. Questo è parte del fallimento che io lamento così tanto», in *Orientalism and After* (1993), PPC, p. 221 (trad. mod., corsivi miei). Si veda inoltre su questo punto E. Said, *Religious Criticism*, in WTC, pp. 290-292; W.D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 2000; G. Viswanathan, *Secular Criticism and the Politics of Religious Dissent*, in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, op. cit., pp. 151-172.

⁷³ E. Said, *Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History*, intervista rilasciata nel 1999 a Nouri Jarah per *Al Jadid*, PPC, p. 441.

⁷⁴ E. Said, *Orientalism and After*, PPC, pp. 222-223.

Prima di inoltrarci nella discussione della coppia foucaultiana (universale/specifico) bisogna operare un raccordo concettuale imprescindibile. Da questo passo infatti emerge come le funzioni più importanti che riguardano l'intellettuale secolare rimandano, proprio attraverso l'insistente richiamo alle modalità attraverso le quali viene costruito il "noi", esattamente allo stesso bersaglio teorico dell'«elaborazione critica» e dell'«inventario di tracce» da redigere su cui Said si era soffermato nell'intervista *Wild Orchids and Trotsky*. Tale riferimento specifica quindi il cosiddetto «fattore Gramsci» non solo per quel che riguarda la fisionomia dell'intellettuale secolare *engagé*, ma illumina anche il fatto che tale profilo viene costruito in opposizione e come alternativa al modello di intellettuale proposto da Foucault. Non bisogna infatti dimenticare che nell'intervista del 1993 il critico palestinese non accennava soltanto a un distacco teorico che egli stesso, abbastanza retrospettivamente, afferma risalire già ai tempi di *Orientalismo*, ma anche ad un importante diversità che concerne i rapporti tra intellettuale e potere. Il «fattore Gramsci» impronta così in modo determinante un atteggiamento volto a conquistare la società civile attraverso la funzione epistemologica svolta dall'intellettuale secolare.

La visione foucaultiana dell'intellettuale (universale/specifico) viene rigettata invece perché, contrariamente a quanto suggerito dall'opera gramsciana, per Said implicherebbe un ripiegamento sull'individuo che segnerebbe l'abbandono dell'orizzonte sociale e politico. Nell'intervista rilasciata a Bruce Robbins per *Social Text* nel 1988, viene sostenuto a proposito:

«Se si osserva accuratamente la sua [di Foucault] analisi degli intellettuali specifici, non si nota solo che l'intellettuale specifico padroneggia un particolare campo del sapere mostrandone una peculiare competenza, ma anche che l'intellettuale specifico possiede una particolare soggettività che è costruita come parte della sua individualità (*selfhood*) e quindi legittima la nozione di individualità in un particolare contesto o cornice. Vale a dire, Foucault sembra già spostarsi verso la politica della soggettività, che naturalmente diventa l'argomento dei suoi ultimi lavori, rispetto ai quali riscontro una certa perdita di interesse. Per quel che riguarda l'intellettuale specifico, esso è una ritirata dal mondo collettivo (*of the general*), storico e sociale, è una posizione [troppo] antipolitica per esser sostenuta da Foucault, e anche una deprecabile distinzione»⁷⁵.

⁷⁵ E. Said, *American Intellectuals and Middle East Politics* (1988), PPC, p. 335. Il brano termina precisando «Molto spesso tutto questo non è percepito così, naturalmente; Foucault è diventato un classico e rimane una figura straordinaria». Sempre sui due tipi di intellettuale proposti da Foucault, Said ritorna in un breve scritto sempre del 1988, in cui afferma: «Foucault accordava una preferenza all'intellettuale specifico in opposizione a quello universale, una preferenza per un pensatore che come egli stesso lavorava nelle concrete intersezioni tra discipline piuttosto che una preferenza verso i grandi pontificatori (*pontificators*) (forse intendeva Sartre e Aron) che presumevano di avere presa sulla cultura in generale», in *Michel Foucault, 1926-1984*, in J. Arac (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, op. cit., pp. 1-11, in part. p. 6; E. Said, *Foucault and the Imagination of Power*, in D. Couzens Hoy, (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 149-55; ora in *Reflections on Exile and Other Essays*, op. cit., pp. 239-245. Degno di nota è che nell'intervista del 1993 *Orientalism and After* Said ammette che la sua concezione dell'intellettuale è più «sartriana» (*Orientalism and After*, PPC, p. 223). La figura di Sartre – sebbene Said gli rimprovererà che in tarda età ha mostrato di misconoscere acriticamente la legittimità della lotta palestinese – è generalmente apprezzata per il suo impegno politico nei movimenti di decolonizzazione, anche se, come appare qua e là tra le pagine di *Cultura e imperialismo*, gli vengono ascritti soltanto dei debiti rispetto alle opere e alle iniziative di Aimé Césaire o Frantz Fanon, cfr. E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998, p. 223 e. 269 (d'ora in poi CI).

Prima di esaminare direttamente le pagine foucaultiane sarà utile osservare che se il «fattore Gramsci» esercita la sua funzione discriminante rispetto al pensiero del pensatore francese e se alla fine una parte importante di tale funzione, quella di natura «epistemologica», viene svolta «bibliograficamente», ovvero fornendo fonti, letture e visioni della realtà alternative, non si comprende allora perché tale funzione non possa essere attribuita alle opere di Foucault, che restano ad ogni modo, anche per ammissione dello stesso Said, dei lavori di opposizione. Sembra che ad essere in gioco in questo caso è ciò che Said considera rilevante dal punto di vista della lotta e della resistenza *che egli stesso conduce*⁷⁶. Il richiamo gramsciano al “conosci te stesso”, o lo stesso progetto di genealogizzare un “noi” marcato troppo eurocentricamente dal progetto imperiale comporta, senza un’adeguata problematizzazione, non tanto l’esclusione della rilevanza politica connessa alla sfera soggettiva di cui si occupa Foucault nell’ultima fase della sua produzione (che Said chiama infatti «politica della soggettività»), quanto l’implicito giudizio che i temi inerenti a questa sfera non possano essere autenticamente d’opposizione all’interno dell’orizzonte politico e sociale⁷⁷. Pertanto ciò che sembra più utile ricercare in queste posizioni sono i criteri in base ai quali Said costruisce il suo intento genealogico attraverso inclusioni ed esclusioni, mostrare cioè quali elementi facciano effettivamente parte di quel che egli intende come ambito della lotta e come campo d’azione dell’intellettuale. Torneremo in seguito, analizzando da vicino le pagine foucaultiane, sulle cause e le conseguenze implicate dall’esclusione della «politica della soggettività» foucaultiana.

Per il momento bisogna completare il quadro sinora tracciato relativo al rifiuto delle posizioni del pensatore francese. In alcuni passaggi dell’intervista *Orientalism and After* (1993) in cui vengono proposti degli accostamenti tra Foucault e Gramsci; Said, dopo aver accusato il primo di essere «lo scriba del potere» e di non opporre ad esso un’adeguata resistenza, suggerisce che il concetto gramsciano di egemonia può invece supplire in qualche modo a questa insufficienza. Il tratto che sembra esser più rilevante è quello che connette l’egemonia alla formazione spontanea di movimenti controegemonici, essi permeano un «più ampio movimento politico, che egli [Gramsci] chiama insieme»⁷⁸. In tal senso Said ritiene di notevole importanza la consapevolezza «geografica» mostrata da Gramsci nello sviluppare queste categorie in grado di

⁷⁶ Analogamente P. Bové fa notare che per Said «il banco di prova di una teoria critica è l’efficacia [...]. Il testo di Said rappresenta la lotta per stabilire l’efficacia politica di una concezione del discorso e della pratica intellettuale nello stesso processo di stabilire i criteri mediante i quali l’efficacia e la storia delle delle teorie possano essere giustificate», *Intellectuals at War*, p. 44; o ancora «Non è la verità o la falsità delle teorie di Foucault ad essere in questione ma la loro efficacia», p. 54.

⁷⁷ Nonostante tutto alcuni studiosi sostengono che le posizioni di Said e di Foucault sul ruolo dell’intellettuale non siano così in opposizione come adombrato dallo stesso Said, soprattutto tenendo in considerazione che entrambi assegnano all’intellettuale la funzione di dissolvere la legittimità di certe *expertise* mostrandone le modalità di costituzione storica e politica ed evidenziando che le pretese epistemologiche di fondo sono sostenute ugualmente dai rapporti di forza (anche se concepiti differentemente). Cfr. J. Merod, *The Political Responsibility of the Critic*, Cornell University Press, Ithaca & London 1987; e nonostante posizione critica nei confronti di Said, cfr. anche B. Robbins, *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, in *Secular Vocations*, Verso, New York 1994, pp. 152-179.

⁷⁸ E. Said, *Orientalism and After*, PPC, p. 214.

prendere in considerazione le diverse situazioni locali al fine di espletare un'azione intellettuale non dogmatica e concretamente efficace⁷⁹.

Ma è dal confronto con Frantz Fanon che emerge in maniera più perspicua come anche la cosiddetta «funzione epistemologica» dell'intellettuale possa essere genuinamente oppositiva *solo se* viene svolta entro questo contesto geopolitico e antimperialista. In un'intervista del 1985, *The Shadow of the West*, Said viene sollecitato dai suoi interlocutori a precisare la sua posizione rispetto a due opere come *Histoire de la folie* e *Les damnés de la terre* che si occupavano in modi così differenti di meccanismi di esclusione assai rilevanti nella storia moderna europea sin dal Rinascimento. La risposta del critico palestinese, pur riconoscendo ad entrambi i lavori delle significative qualità critiche, si sofferma sul fatto che quella di Foucault nasce dall'iniziativa di un brillante studioso che *individualmente* contribuisce alla denuncia dei sistemi di esclusione e di internamento; mentre invece quella di Fanon è «il risultato di una lotta *collettiva*». La sottolineatura saidiana di questo aggettivo si dimostra centrale tanto da motivare direttamente la preferenza verso Fanon:

«in entrambe il motivo comune riguardava qualunque cosa fosse perpetrata attraverso la violenza e giustificata in nome della ragione o della razionalità-civilizzazione. Tuttavia, credo che sia importante notare che il libro di Fanon è molto più incisivo (*powerful*) poiché è radicato nella dialettica della lotta (*dialectics of struggle*)»⁸⁰.

Appare singolare riferirsi a Michel Foucault come uno studioso che agisce in termini *individuali*, considerando che lungo gli anni '70 è stato promotore di tante iniziative che coinvolgevano non solo intellettuali, ma anche insegnanti, sociologi, psicologi, medici, magistrati in una lotta serrata e non priva di rischi contro un gran numero di bersagli⁸¹. È per questa ragione che il termine “lotta” e l'aggettivo “*collettiva*” devono essere letti sotto un'altra luce in grado di chiarire la natura delle alleanze e delle battaglie che per Said renderebbero il contributo di Fanon più incisivo di quello di Foucault. O meglio, bisogna chiedersi: più incisivo rispetto a che cosa? In un'altra intervista dell'anno successivo, *Overlapping Territories*, viene chiesto al critico palestinese di tornare sul confronto tra i due autori. Dopo aver ribadito ancora una volta il solito *topos* della mancanza di resistenza al potere Said sottolinea come, al contrario

«l'intera opera di Fanon è basata su una nozione di genuino cambiamento storico, mediante il quale le classi oppresse risultano capaci di liberare se stesse dai loro oppressori. Questa è un'importante differenza [...]. In secondo luogo mi piacerebbe sottolineare come la solidarietà

⁷⁹ *Ibidem*, p. 215. In questo passo Said esamina peraltro il caso di Gobetti e fa riferimento alla centralità de *La questione meridionale* di Gramsci come esempio di ciò che significa pensare attraverso le determinazioni spaziali e geografiche. È questa la categoria gramsciana che viene maggiormente impiegata nelle analisi postcoloniali di Said, essa è rilevante per temi e problemi che attraversano tanto la società e la politica quanto la letteratura. Centrali a questo riguardo sono le pagine coeve di *Cultura e imperialismo*, pp. 74-76.

⁸⁰ E. Said, *The Shadow of the West* (1985), intervista rilasciata a Jonathan Crary e Phil Mariani per *Wedge*, in PPC, pp. 39-40.

⁸¹ Ph. Artière, L. Quéro, M. Zancarini-Fournel (a cura di), *Le groupe d'information sur les prisons : archives d'une lutte (1970-1972)*, Ed. de l'IMEC, Paris 2003, in part., pp. 315-326.

implicita nell'opera di Fanon è la solidarietà nei confronti di una classe emergente (*an emergent class*), di un movimento emergente, anziché di uno istituzionalizzato (*established*)⁸².

Il critico palestinese prosegue ricordando i rapporti di Fanon con il FLN prima e in seguito con lo stato algerino, mostrando quanto la relazione tra l'intellettuale e il luogo in cui egli lavora divenga complessa, talvolta contraddittoria e spesso instabile. Nondimeno, quello che risulta ancora una volta da queste osservazioni è il legame, già precedentemente esaminato in quanto fatto teorico, tra cambiamento storico, processi di liberazione e il ruolo delle classi emergenti o subalterne. Questo nesso è cruciale per la prospettiva di Said che distingue l'intellettuale "secolare" gramsciano da quello "specifico" foucaultiano in base a un'idea di lotta definita tanto dal contesto geopolitico e anticoloniale quanto dall'elezione di un soggetto subalterno che si pone l'obiettivo di prendere il controllo dello stato (ovvero il soggetto delle «pratiche di liberazione», per utilizzare le parole di Foucault). Sono queste pratiche e questo soggetto che per Said determinano sia l'orizzonte teorico e la portata epistemologica del lavoro dello studioso sia il campo d'azione entro il quale agisce un'intellettuale *effettivamente* impegnato. Di conseguenza, tanto l'esclusione della «politica della soggettività» quanto il misconoscimento del valore politico, collettivo e oppozionale delle lotte in cui era coinvolto Foucault sono condizionate dalla costituzione dell'inaggrabile campo di ricerca e di lotta politica che è il mondo postcoloniale, con i connessi rischi di assolutizzare tanto gli specifici strumenti d'analisi di un ambito di studio, quanto soprattutto il tipo di pratiche politiche che sono svolte in questo contesto.

Alcune pagine di *Cultura e imperialismo* risultano molto significative per illustrare le mosse che articolano il progetto genealogico saidiano nello stesso momento in cui esso cerca *strategicamente* (in modo politicamente consapevole) di smarcarsi dall'impresa foucaultiana:

«L'opera di Fanon cerca programmaticamente di analizzare insieme la società coloniale e quella metropolitana, in quanto entità discordanti ma correlate, mentre il lavoro di Foucault si allontana sempre di più dal prendere seriamente in considerazione gli insiemi sociali, focalizzandosi, invece, sull'individuo come dissolto in una "microfisica del potere" che avanza ineluttabilmente e alla quale è inutile cercare di resistere. Fanon rappresenta gli interessi di una duplice componente, quella indigena e quella occidentale, in cammino dal confino verso la liberazione. Ignorando il contesto imperialista delle sue stesse teorie, Foucault sembra rappresentare, in realtà, un irresistibile movimento colonizzatore che, paradossalmente, rafforza il prestigio del solitario studioso, sia del sistema che lo annovera tra le sue fila [...] forse a causa del disincanto verso le insurrezioni degli anni '60 e verso la Rivoluzione Iraniana, sembra allontanarsi definitivamente dalla politica» (CI, 305-306)

L'operazione teorica e strategica di Said risulta dunque più chiaramente: ignorando il contesto imperiale non si può parlare compiutamente né del potere e della resistenza né si può svolgere in qualità di intellettuale alcuna azione che sia, da un punto di vista politico, effettivamente e concretamente impegnata. Nondimeno, queste pagine di Said più che cogliere un

⁸² E. Said, *Overlapping Territories* (1986), intervista rilasciata a Gary Hentzi and Anne McClintok, per la rivista *Critical Text*, in PPC, pp. 53-54.

reale allontanamento del filosofo francese dalla politica sembrano in realtà esse stesse un tentativo di allontanare Foucault e le sue teorie dalla dimensione della lotta politica.

Paul Bové nel suo noto e acuto articolo su Said e Foucault, suggerisce che il critico palestinese «non stia rigettando o screditando Foucault, come qualcuno sembra aver immaginato. Nelle opere più tarde di Said Foucault è necessariamente un avversario, un elemento cruciale nella tattica che egli dispiega per rafforzare la sua posizione»⁸³. Bové mostrando come i giudizi di Said su Foucault impieghino significativamente parecchie «metafore della violenza e della competizione» rinvia ad una quasi “bloomiana” «battaglia per l'autorità» scatenata da «l'inevitabile natura agonistica della vita e delle pratica intellettuale»⁸⁴. Anche per Bové il confronto Foucault/Chomsky risulta significativo per mostrare il tipo di intellettuale presupposto da Said in opposizione alle idee del filosofo francese⁸⁵. Bisogna tornare alle pagine di *Travelling Theory* e quindi al 1982 per risalire alle origini di questa comparazione che si riaggancia esattamente alla prima diretta critica di Said a Foucault in merito alla mancanza di resistenza. A questo proposito viene ricordato il dibattito tenuto dai due filosofi più di dieci anni prima in una trasmissione della televisione olandese⁸⁶. Chomsky sosteneva che la lotta politica e sociale doveva essere condotta tenendo presenti due obiettivi: «immaginare una società futura che sia conforme alle esigenze della natura umana per come meglio possiamo intenderle; l'altro analizzare la natura del potere e dell'oppressione nelle nostre attuali società»⁸⁷. Foucault, come è noto, dissentiva dal primo obiettivo poiché per lui la sfera di valori ideali doveva essere sottoposta ad ulteriori critiche che mostrassero l'insieme reale delle pratiche che venivano svolte alle spalle di questi universali⁸⁸. Nonostante ciò, il richiamo al lessico umanistico fornisce a Said l'appoggio per le sue critiche:

«Non soltanto dovremmo immaginare una società futura regolata secondo giustizia sia limitata da una falsa coscienza, ma sarebbe anche troppo utopistico progettarla per uno come Foucault che crede che “l'idea di giustizia in sé sia un'idea che in effetti è stata inventata e impiegata in differenti società come uno strumento di un certo potere politico ed economico o come un obiettivo contro questo potere”. Questo è un perfetto esempio della mancanza di volontà da parte di Foucault nel prendere seriamente in considerazione le proprie idee sulla resistenza al potere» (IT, 246).

⁸³ P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 44.

⁸⁴ P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 51; Bové definisce a questo proposito la coscienza critica dell'intellettuale come «l'infinito riposizionamento dell'intellettuale di fronte e rispetto gli altri intellettuali per acquisire potere e autorevolezza», *ibid.*

⁸⁵ In realtà Bové in opposizione al modello dell'intellettuale foucaultiano fa riferimento al binomio Chomsky/Gramsci (p. 49). Tuttavia il tipo di critiche che Bové individua nel suo articolo sono più centrate attorno alla posizione del noto linguista statunitense relativa al modello di intellettuale tradizionale. Non basta il riferimento al marxismo, o più precisamente alla variante meglio conosciuta come “maoismo francese”, ad esaurire i problemi teorici e la posizione dell'intellettuale nell'opera di Gramsci, i cui tratti sono molto complessi e sfumati.

⁸⁶ N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005. Said rinvia anche alle critiche contenute nel volume chomskyano *Language and Responsibility*, Pantheon, New York 1979.

⁸⁷ Il brano citato da Said in IT, 246 è tratto da N. Chomsky, *Language and Responsibility*, op. cit. p. 80.

⁸⁸ Sull'universalismo di stampo umanistico e la genealogia dei valori proposta da Foucault come diverse strategie che l'intellettuale ha a disposizione per condurre le proprie lotte si veda H. Weiss, *The Genealogy of Justice and the Justice of the Genealogy. Chomsky and Said vs. Foucault and Bové in Philosophy Today*, Spring 1989, pp. 73-94.

In questo passo è posta l'attenzione su un altro tratto fondamentale che per Said contraddistingue l'intellettuale, ovvero quello di «immaginare una società futura», tratto che si riaggancia alla «funzione epistemologica» rinvenuta da Said nelle pagine gramsciane e che consisteva nel fornire alternative alle attuali configurazioni politiche, sociali e culturali innestando su queste alternative delle battaglie concrete. Un'altra importante operazione attraverso la quale il critico palestinese cerca di “riposizionarsi” nei confronti di Foucault è svolta invece dal richiamo a una dimensione “ideale” che tuttavia resta condizionata in modo determinante da un essenzialismo problematico. Said non sembra essere del tutto convincente:

«È certamente sbagliato dire [...] che speranza, ottimismo e pessimismo sono mostrati da Foucault come semplici satelliti dell'idea di un durevole soggetto trascendentale, dal momento che empiricamente noi facciamo esperienza e agiamo secondo queste cose quotidianamente senza riferimento a nessun irrilevante “soggetto”. C'è dopo tutto una sensibile differenza tra Speranza e speranza, proprio come tra Logos e parole: non bisogna lasciare che Foucault confonda gli uni con gli altri, né dimenticare che la storia non si fa senza lavoro (*work*), intenzione, resistenza, sforzo, conflitto e che nessuna di queste cose è silenziosamente assorbibile nelle microreti del potere» (IT, 245).

Sembra curioso che proprio Said, l'autore di uno dei più importanti tentativi di genealogizzare le retoriche dell'imperialismo e della sua *mission civilisatrice* possa fare appello a dei regimi di verità che si affermano mediante strategie universaliste non molto dissimili⁸⁹. Tuttavia sia che tale umanesimo dei valori permei completamente le opere di Said sia che esso venga interpretato come un «essenzialismo strategico» resta indispensabile notare il collegamento alle questioni che riguardano la storia e l'implicazione del giudizio morale (e politico) nella pratica storiografica. A rafforzare tale nesso già presente in questo brano di *Travelling Theory*, nell'intervista *The Shadow of the West*, ricordando lo stesso dibattito per la televisione olandese, Said sottolinea come l'intreccio tra impegno politico e pratica storiografica sia certamente da ascrivere a Fanon e al suo «genuino senso del cambiamento storico». Alla precisa domanda se fosse a causa della «dialettica della lotta» in cui era radicata l'impresa di Fanon che dipendesse anche «una certa pratica storiografica» Said risponde:

«Sì, precisamente, ma anche più, quello che è presente nell'opera di Fanon e che è assente nell'opera di Foucault è il senso di impegno attivo (*active engagement*). Dieci anni dopo *La storia della follia*, ad Amsterdam nel 1972, Foucault era invitato ad un dibattito televisivo con Noam Chomsky. Mentre Chomsky parlava dei suoi ideali libertari, nozioni riguardo la giustizia e così via, Foucault ribadiva ammettendo sostanzialmente che egli non credeva in alcuna verità positiva, nessuna idea o ideale. Questo non è vero per Fanon il cui impegno verso il cambiamento rivoluzionario, la solidarietà e la liberazione erano stati molto incisivi e affascinanti per persone come me»⁹⁰.

Questa “retorica del quietismo” che imputa al filosofo francese un nichilismo che paralizzerebbe l'impegno politico risulta abbastanza tendenziosa. Come ha suggerito Bové,

⁸⁹ Significativamente Bové afferma che «Said ha scelto di trascurare la figura foucaultiana del regime di verità da cui si giudicano le esigenze della natura umana e i suoi ideali», in P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 55.

⁹⁰ E. Said, *The Shadow of the West* (1985), in PPC, p. 40.

«Foucault non sta dicendo che l'azione è impossibile poiché ogni giudizio procede dal nostro limitato punto di vista. Piuttosto, Foucault sta dicendo che i fondamenti del nostro punto di vista devono essere criticamente e genealogicamente esaminati. Essi non sono “ideali”, in un senso assoluto, essi sono sempre ideologici e, nel migliore dei casi, efficaci invenzioni»⁹¹. Emerge comunque, in seguito a questo ultimo raccordo, come la questione dell'intellettuale *engagé* articoli in modo strategico un progetto genealogico che ha l'obiettivo di spostare quanto più possibile l'attenzione verso il contesto postcoloniale. A questo scopo sono chiamate in causa diverse questioni di natura teorica e politica come la concezione del potere e la resistenza ad esso, come la pratica storiografica e i criteri che permettono di scandire il flusso degli eventi in unità significative, e così via. Pur riconoscendo tutti i meriti dell'opera saidiana, Paul Bové ha sostenuto che la posizione di Said sul ruolo dell'intellettuale resta in fin dei conti “tradizionale” anche quando – e forse nella misura in cui – il critico palestinese entra in polemica con Foucault⁹².

Per chiarire questo ritorno al ruolo e alle funzioni “tradizionali” dell'intellettuale, riassumendo schematicamente quanto scaturisce dai raffronti che Said ha svolto tra il filosofo francese e la triade composta da Gramsci, Fanon e Chomsky, si può affermare che la lettura di Gramsci ha portato in primo piano il rifiuto dello schema foucaultiano dell'intellettuale universale/specifico nonché l'esclusione dall'agenda teorica del critico *engagé* della cosiddetta «politica della soggettività»; attraverso la figura di Fanon è stata principalmente mossa a Foucault l'accusa di trascurare il contesto imperialista e le determinazioni geopolitiche che riguardano il potere e, *ipso facto*, di essere un “solitario intellettuale” non effettivamente calato nella concreta lotta sociale e politica; infine, dal dibattito Foucault/Chomsky Said ha mutuato da quest'ultimo l'idea che il ruolo dell'intellettuale debba essere caratterizzato dall'immaginazione di una società futura secondo degli ideali di giustizia e solidarietà. Essi romperebbero infine con il presunto determinismo della teoria del potere foucaultiana, per cui se ogni cosa è assorbita dal potere nessuna resistenza è possibile. Per verificare ulteriormente la consistenza di queste accuse che delimitano a loro volta la portata teorica e l'efficacia politica delle critiche saidiane bisogna, seppur brevemente, attraversare i testi foucaultiani in cui il ruolo e la funzione dell'intellettuale vengono in primo piano.

⁹¹ P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 55.

⁹² P. Bové, *Intellectuals at War*, pp. 51-52: «Malgrado il suo impegno d'opposizione, l'immagine saidiana della coscienza critica è essenzialmente una legittimazione dello *status quo* della vita intellettuale; immaginare alternative significa competere contro altri intellettuali e la loro opera; essere “inarrestabile” significa essere libero di riposizionare se stesso ovunque il sentito bisogno di preservare autorevolezza e identità lo richieda; e giudicare teorie sulla base del loro potere “insurrezionale” (“*insurgent*”) significa assicurare al giudice intellettuale e non disinteressato uno spiacevole dose di autorevolezza [...]. Said sta peculiarmente difendendo il ruolo tradizionale e privilegiato dell'intellettuale cercando di rendere Foucault, critico di tale ruolo, moralmente colpevole di averlo abbandonato».

2.3.2. L'INTELLETTUALE SPECIFICO

Come è noto l'opposizione tra intellettuale universale/specifico delineata da Foucault è incompatibile con l'impegno totalizzante e l'ansia di rappresentazione che Said ascrive all'intellettuale secolare gramsciano con il suo compito di fornire alternative. Nella già menzionata intervista del 1972 con Gilles Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir*, emerge la consapevolezza che «Quel che gli intellettuali hanno scoperto a partire dalle esperienze degli ultimi anni è che le masse non hanno bisogno di loro per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene» (IP, 121). Questa convinzione che riduce l'azione dell'intellettuale specifico al sovvertimento delle relazioni di sapere e di potere nell'ambito stesso del sapere non implica però, come sostiene Said, un'uscita dell'intellettuale dalla storia e dalla politica, dal momento che proprio la sfera del sapere resta fundamentalmente politica e pervasa inoltre da rapporti di forza intrecciati tanto con la lotta quanto con la resistenza (come del resto il critico palestinese presuppone chiamando in causa la stessa «funzione epistemologica»). Ma al di là delle accuse saidiane quello che è in gioco nel passaggio di questa intervista è invece la questione della lotta per la verità, per il potere di dire la verità e per gli effetti di verità connessi a processi di soggettivazione specifici e storicamente determinati. Per illustrare più compiutamente il disegno di Foucault sarà utile tornare all'intervista rilasciata a Pasquale Pasquino nel 1976 in cui viene delineata la figura dell'intellettuale tradizionale o universale con tutti i suoi limiti *politici*:

«In realtà, per molto tempo, l'intellettuale “di sinistra” ha preso la parola e si è visto riconoscere il diritto di parlare in quanto detentore della verità e della giustizia. Lo si ascoltava, o pretendeva di farsi ascoltare, come rappresentante dell'universale. Essere intellettuale, era essere un po' la coscienza di tutti. Credo che si ritrovi qui un'idea trasposta a partire dal marxismo, e da un marxismo sbiadito: come il proletariato, per la necessità della sua posizione storica è portatore dell'universale (ma portatore immediato, poco cosciente di sé), l'intellettuale, per scelta morale, teorica e politica, vuol essere portatore di quest'universalità ma nella forma conscia ed elaborata. L'intellettuale sarebbe la figura chiara e individuale di un'universalità di cui il proletariato sarebbe la forma oscura e collettiva» (VP, 185).

Prendere la parola per enucleare in forma teorica i contenuti e le esigenze rivoluzionarie di un'esperienza altrui era per questo tipo di intellettuale universale il modo di far convergere lotte parziali, talvolta frammentarie, talvolta eterogenee entro un unico discorso che omogeneizzava istanze molto diverse in funzione di obiettivi e di valori di portata cosiddetta universale. Di certo, questa traduzione è politica e strategica, e come tale tende a nascondere i suoi “costi di sussunzione”. Prendere la parola per gli altri è per Foucault una mossa molto pericolosa, a maggior ragione quando essa è fatta in nome di ideali che pretendono di essere condivisi universalmente.

Come ha scritto impeccabilmente Paul Bové «Foucault sostiene che molte retoriche d'opposizione sono in complicità con il potere egemone. Pertanto, egli non soltanto rifiuta di

assumere il ruolo di intellettuale guida (*leading intellectual*) il cui tradizionale lavoro è quello di immaginare alternative, ma al contrario destabilizza le ereditate retoriche che autorizzano questa immagine dell'intellettuale [...]. È precisamente questa assunzione dell'autorità intellettuale che Foucault ha attaccato come arrogante e storicamente non necessaria⁹³. Rompere col tema della coscienza critica esercitata in nome degli oppressi significa da un lato sottoporre criticamente ad esame gli universali proposti dagli intellettuali generali per far emergere l'insieme di pratiche che si nasconde dietro di essi e dall'altro lato questo implica il ritorno a quelle stesse pratiche che in tal modo rappresentano l'orizzonte di lotta e di analisi effettivo, locale e circoscritto, entro il quale le relazioni di potere vengono ad esercitarsi⁹⁴. Persino la blanda rimostranza saidiana che sebbene non ci sia una "Speranza" o una "Giustizia" con la lettera maiuscola la gente viva comunque secondo degli ideali di "speranza" e di "giustizia" ha bisogno sempre di un'analisi che dimostri volta per volta quali pratiche siano implicate da questi valori, quali siano i loro "effetti di verità" e a quale "regime di verità" essi facciano riferimento.

Queste posizioni costituiscono anche una risposta a Noam Chomsky attraverso lo sforzo volto a genealogizzare quelle dinamiche che murano valori e ideali entro il nobile edificio della verità e dell'universale, finendo in ultima analisi per occultare chi misura la verità di un ideale, chi determina che la giustizia perseguita in un certo modo corrisponda all'ideale e non ad una falsa coscienza e infine tacendo attraverso quali criteri viene stabilita tanto la verità degli ideali quanto la loro concreta applicazione. È molto chiaro che nel disegno di Said, nella sua agenda politica, egli si auspica una convergenza di tutti i più disparati strati che erano in lotta all'interno di un movimento di emancipazione politica unitario, in grado di garantire un futuro di stabilità e di pace sia al popolo palestinese sia a tutti quei popoli che rivendicavano il loro diritto all'autodeterminazione rispetto al potere coloniale. E non c'è alcun dubbio sul fatto che la politica di alleanze e di demistificazione che Said attribuiva all'intellettuale fosse condivisibile anche dallo stesso Foucault. Ma se questi obiettivi vengono perseguiti secondo le modalità retoriche e pratiche proprie dell'intellettuale tradizionale essi rischiano di confermare la mancanza di potere e di autonomia della stesse gente che tale intellettuale si arroga il diritto di rappresentare, marcando così una continuità anziché una discontinuità rispetto ad una storia del potere per come è intesa da Foucault. Prima di mostrare quali siano le conseguenze dell'impostazione foucaultiana qualora

⁹³ P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 52.

⁹⁴ Sul ruolo di primo piano che devono assumere le pratiche per assicurare tanto una diversa comprensione storica quanto il compito di cui deve farsi carico l'intellettuale specifico cercando di liberare il campo politico dalla prigionia degli universali, Paul Veyne ha convincentemente argomentato: «Tutto ruota intorno ad un paradosso, che costituisce la tesi centrale di Foucault, la più originale: *ciò che è fatto*, l'oggetto si spiega a partire dal quello che è stato il *fare* in un determinato momento storico. È un errore immaginare che il *fare*, la pratica, si spieghi a partire da ciò che è fatto [...] Il guaio sta nell'illusione in forza della quale reificiamo le oggettivazioni in oggetti naturali: scambiamo l'esito per uno scopo [...]. Anziché cogliere il problema nel suo autentico centro, la pratica, partiamo dall'estremità, l'oggetto, tanto che le pratiche successive appaiono come reazioni a uno stesso oggetto, "materiale" o razionale, preliminarmente dato» in P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris 1979; trad. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 7-65, la citazione è a p. 31.

essa sia trasposta sullo scenario non europeo bisogna analizzare più da vicino la figura dell'intellettuale specifico mostrando come esso eserciti la propria azione a partire da una serie di pratiche che si liberano di quei “costi di sussunzione” che avevamo visto gravare l'intellettuale tradizionale e che inaugurano un modo diverso di pensare a quella politica di alleanze cui mirava lo stesso Said.

L'intellettuale specifico anziché prendere la parola e parlare per altri è una figura che si trova investita da problemi apparentemente più materiali e quotidiani ma che costituiscono per questa stessa ragione potenti punti di appoggio delle relazioni di potere. Il rapporto con queste lotte non avviene in nome di un universale, ma in relazione alla posizione limitata che lo stesso intellettuale occupa nello svolgimento della propria attività⁹⁵. È la specificità del suo sapere e la relazione che esso intrattiene con gli orizzonti ristretti di lotta entro il quale egli si trova a combattere che determina un'attività che non si svolge più alla luce di presunte verità universali. Pertanto viene meno il compito di rappresentare, di prendere la parola e di tracciare la strada all'eterogenea folla degli oppressi⁹⁶. Questo restringimento dell'orizzonte di lotta delimitato dalle condizioni di lavoro della propria professione e dalle condizioni di vita più materiali e quotidiane che le circondano, cerca di disinnescare tanto un «legame tra la teoria e la pratica» sempre più inadeguato, quanto il meccanismo della rappresentazione. Quest'ultimo presupponeva il mantenimento di relazioni che restavano ancora iscritte in un sistema di potere borghese perché, come nota ancora Bové a proposito del noto dibattito foucaultiano con i maoisti, riproducendo attraverso i “tribunali popolari” la divisione del lavoro, l'intellettuale guida finiva per negare alla gente il potere di regolarsi da sé e di immaginare se stessi, impedendo così alle persone da essi rappresentate di giungere alla chiarezza politica e di definire autonomamente le loro condotte⁹⁷. L'impegno di Foucault in quanto intellettuale, come si è già visto esaminando la sua teoria sul potere, si ridisegna secondo una serie di obiettivi che sono senza dubbio diversi da quelli di Said, nella misura in cui per il critico palestinese la lotta contro l'oppressione è ancorata alle pratiche di liberazione nazionale al di sotto delle quali per Foucault i soggetti restano ancora assoggettati, per nulla al riparo da molti degli effetti strutturanti del potere. Al contrario, la nozione di intellettuale

⁹⁵ J. Arac, *The Function of Foucault at the Present Time*, in *Humanities in Society* (Winter 1980), vol. 3, n°1.

⁹⁶ A questo proposito Foucault afferma: «Da molti anni ormai non si domanda più all'intellettuale di svolgere questo ruolo [dell'intellettuale universale]. Un nuovo tipo di «legame tra la teoria e la pratica» si è stabilito. Gli intellettuali hanno preso l'abitudine di lavorare non nell'“universale”, l'“esemplare”, il “giusto e il vero per tutti», ma in settori determinati ed in punti precisi in cui li collocavano e le loro condizioni professionali di lavoro e le loro condizioni di vita (l'abitazione, l'ospedale, il manicomio, il laboratorio, l'università, i rapporti familiari o sessuali). Essi vi hanno guadagnato una coscienza molto più concreta e immediata delle lotte, e vi hanno incontrato problemi che erano specifici, “non universali”, diversi spesso da quelli del proletariato o delle masse. E tuttavia se ne sono realmente avvicinati, credo, per due ragioni: perché si tratta di donne reali, materiali, quotidiane e perché incontravano spesso, ma sotto un'altra forma, lo stesso avversario del proletariato, dei contadini o delle masse (le multinazionali, l'apparato giudiziario e poliziesco, la speculazione immobiliare, ecc.): è quel che chiamerei l'intellettuale “specifico” in opposizione all'intellettuale “universale”» (VP, 185-186).

⁹⁷ P. Bové, *Intellectuals at War*, p. 53. Sul dibattito di Foucault con i maoisti si veda, *Sur la justice populaire. Débat avec les Maos* (1972), in DE, II, pp. 340-369.

specifico viene impiegata per ripensare «il legame tra la teoria e la pratica» entro un ambito che è irriducibile a quello che Foucault, criticandolo, chiamerà «modello giuridico».

Il tipo di intellettuale proposto dal filosofo francese si occupa delle questioni che nascono dove le maglie del potere sono più fini, al di là quindi del problema della liberazione nazionale o della presa del potere statale, e lungi pertanto dall'esaurire le questioni del potere all'attività di lotta di un soggetto rivoluzionario monolitico come appariva essere il proletariato, portatore esclusivo dell'universale. L'intellettuale specifico segue alla frammentazione dei centri della lotta contro il potere, è a partire da tale demoltiplicazione che è possibile un sistema di alleanze, è grazie all'attenzione verso la natura microfisica e produttiva del potere da parte di questo intellettuale che le battaglie, i loro bersagli e le loro strategie si diversificano risultando sempre più efficaci. Ma la caratteristica più rilevante consiste nel fatto che gli effetti di verità che condizionano il modo di condursi delle più svariate soggettività sono adesso più alla portata di queste ultime, le quali sono sempre meno bisognose di una elaborazione omogeneizzante che sussume ogni particolarità nell'universale:

«Ma se è contro il potere che si lotta, allora tutti quelli su cui il potere si esercita come abuso, tutti quelli che lo riconoscono come intollerabile, possono entrare in lotta là dove si trovano ed a partire dalla loro attività (o passività). È iniziando questa lotta che è la loro, di cui conoscono perfettamente il bersaglio e di cui possono determinare il metodo, entrano nel processo rivoluzionario. Come alleati certo del proletariato poiché, se il potere si esercita come si esercita, è proprio per mantenere lo sfruttamento capitalistico. Essi servono realmente la causa della rivoluzione proletaria lottando appunto là dove l'oppressione si esercita su di loro. Le donne, i prigionieri, i soldati di leva, i malati negli ospedali, gli omosessuali hanno iniziato in questo momento una lotta specifica contro la forma particolare di potere, di costrizione, di controllo che si esercita su di loro» (IP, 128).

Per Foucault è possibile una nuova forma di «politicizzazione» dell'intellettuale solo se avvicinandosi ai fuochi delle lotte parziali, concrete e quotidiane dove i soggetti in rivoluzione si ribellano in prima persona e approntano *da se stessi e per se stessi* obiettivi e metodi di resistenza, l'attività dell'intellettuale cessa di essere totalizzante, aprendosi ai «legami trasversali da sapere a sapere»:

«Dal momento in cui la politicizzazione si opera a partire dall'attività specifica di ciascuno, la soglia della scrittura, come segno sacralizzante dell'intellettuale scompare; e possono prodursi allora dei legami trasversali da sapere a sapere, da un luogo di politicizzazione ad un altro: così i magistrati e gli psichiatri, i medici ed i lavoratori sociali, coloro che lavorano nei laboratori ed i sociologi, possono, ciascuno nel suo proprio luogo ed a mezzo di scambi di esperienze ed appoggi reciproci, partecipare ad una politicizzazione globale degli intellettuali. Questo processo spiega che, se lo scrittore tende a scomparire come figura di punta, il professore e l'università appaiono forse non come elementi principali ma come punti di scambio e d'incrocio privilegiati» (VP, 186).

Di certo questa “politica delle alleanze” è abbastanza differente dai blocchi controegemonici auspicati da Said, e sebbene quest'ultimo non sia per principio contro una moltiplicazione dei luoghi della lotta quantomeno è probabile che egli non condivida tanto la

crescente attenzione foucaultiana verso le condotte quanto che un tale sforzo analitico nei confronti della questione del potere come quello foucaultiano vada effettivamente di pari passo con l'elaborazione di strategie di resistenza. Si torna quindi al punto del rifiuto saidiano della cosiddetta «politica della soggettività» e più in particolare al giudizio negativo nei confronti delle ultime opere del filosofo francese sulla soggettivazione etica. Sarebbe a questo proposito estremamente interessante vagliare con attenzione la differenza di toni che caratterizza da un lato l'interesse di Said per il monito gramsciano del “conosci te stesso” (unitamente alla già citata “elaborazione critica”) e dall'altro lato le ricerche foucaultiane sulle conseguenze pratiche dell'elaborazione del sé. Pur non potendo per limiti di spazio sviluppare pienamente nel presente capitolo questa linea di raffronto, si tenterà di elencare brevemente alcuni dei punti a partire dai quali questa questione potrebbe essere sviluppata.

Preliminarmente si potrebbe notare che per l'ultimo Foucault non si tratta semplicemente di individuare un potere/sapere in grado di mettere in relazione l'archivio di un'epoca o di un settore geopoliticamente e culturalmente determinato con i supporti istituzionali e con i rapporti di forza da cui sono attraversati. L'orizzonte della soggettività infatti amplia la dimensione dei regimi di verità ai fenomeni di “veridizione” e del “dir-vero” e individua i processi di formazione del sé come asse fondamentale non solo della teoria ma anche della pratica (della lotta come della resistenza). Attraverso la problematizzazione e la genealogia delle “tecniche di sé”, «procedimenti, esistenti senza dubbio in ogni civiltà, i quali vengono proposti o prescritti agli individui per fissare la loro identità, conservarla e trasformarla in funzione di un certo numero di fini, e tutto questo grazie a dei rapporti di dominio di sé su se stessi, oppure di conoscenza di sé da parte di se stessi»⁹⁸, Foucault si interroga sulle modalità attraverso le quali diverse soggettività vengono a formarsi entro determinati giochi di verità. Sono gli effetti della verità sul soggetto, sul suo modo di condursi e quindi di essere, che caratterizzano quella “ontologia storica di noi stessi” che ritaglia per l'intellettuale foucaultiano una posizione particolare. Lungi da ogni formulazione di progetti globali propri dell'atteggiamento tradizionale dell'intellettuale:

«questo lavoro ai limiti di noi stessi deve, da un lato, aprire un ambito di indagini storiche e, dall'altro lato, mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento. Vale a dire che questa ontologia storica di noi stessi deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere globali e radicali. In realtà, sappiamo, per esperienza, che la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo non ha fatto altro che rinnovare delle tradizioni molto pericolose»⁹⁹.

⁹⁸ M. Foucault, *Subjectivité et Vérité* (1981), in DE, IV, op. cit.; trad. it., *Soggettività e verità*, in *I corsi tenuti al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 97.

⁹⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in DE, IV, pp. 562-578 ; trad. it., *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio 3*, op. cit., pp. 217-232, la citazione è a p. 229.

Il tema del cambiamento resta per Foucault, a dispetto delle accuse di Said, un elemento centrale sia per le indagini storiche e teoriche che l'intellettuale appronta sia soprattutto per la sua azione politica. Pertanto teoria e pratica si fondono nel tentativo di offrire strumenti concettuali dotati di un'utilità strategica, di proporre nuove indagini storiche genealogicamente motivate, e infine di assicurare una certa visibilità ai saperi e alle lotte corrispondenti, visibilità che il circuito istituzionale legato alla produzione della cultura è in grado di fornire. Il cambiamento storico che dovrebbe favorire l'intellettuale è connesso, da un lato, all'attualità che circoscrive la sua posizione all'interno del sapere e, dall'altro, alla trasversalità non solo di teoria e pratica, come viene suggerito nelle interviste citate, ma anche a quella tra settori professionalmente differenti ma che sono affiancati nella contingenza della lotta, rilanciando in tal modo problemi teorici e istanze genealogiche che come vedremo non sono di certo quelle del tranquillo e solitario intellettuale rinchiuso nella propria torre d'avorio come Said cercava di sostenere.

L'esperienza del G.I.P. è da questo punto di vista molto significativa e illustra come questa trasversalità comporti un insieme di alleanze e un certo tipo di obiettivi che si differenziano nettamente dagli slanci universalistici e dalle retoriche opposizionali che ruotano attorno a dei valori ideali. Questo gruppo infatti mostra da subito un atteggiamento programmaticamente diverso rispetto alle formazioni maoiste e leniniste che facevano parte del medesimo scenario di proteste sociali e politiche; allontanandosi dai metodi dei cosiddetti "tribunali popolari" che spesso vedevano debordare il marxismo in un umanesimo totalizzante, il G.I.P. non aveva come obiettivo quello di «mettersi al posto dei prigionieri, ma di fare conoscere quelle condizioni che sono le loro, rispettando la loro parola»¹⁰⁰.

Discuteremo in un altro capitolo le note riflessioni di Spivak sui presupposti e le conseguenze del rispetto della parola degli oppressi, sui suoi limiti e sui margini di impegno intellettuale che tale atto può inaugurare o, per converso, negare. Quello che maggiormente si vuole rilevare in questo frangente è la rottura operata dal G.I.P. tanto col tema della rappresentanza quanto con la retorica umanistica dei valori universali. Questa rottura impose anche – sul piano delle pratiche – un rapporto critico con il marxismo, rifiutando per un verso la discriminazione che allora veniva fatta tra i prigionieri politici e quelli *de droit commun*, sforzandosi invece per un altro verso di far sentire «le grida soffocate dall'esperienza della detenzione»¹⁰¹. Inoltre la pratica dei questionari sulle prigioni ricalcava la marxiana costituzione di una *contre-expertise* volta a far conoscere la condizione delle masse operaie mediante le inchieste di fabbrica¹⁰². Analizzando a livello delle pratiche l'esperienza del G.I.P. emerge anche come la trasversalità di teoria e pratica e quella tra differenti settori professionali faccia apparire in

¹⁰⁰ Ph. Artière, L. Quéro, M. Zancarini-Fournel (a cura di), *Le groupe d'information sur les prisons*, op. cit., p. 48.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 28-29.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 43; M. Foucault, *Manifeste du G.I.P.* (1971), in DE, II, pp. 174-175.

controlla il problema delle determinazioni geopolitiche e ant imperialiste che, seppur sotterraneamente, attraversano l'azione politica del movimento.

Innanzitutto è noto che insieme a Michel Foucault e a Jean-Marie Domenach il G.I.P. era guidato anche dallo storico Pierre Vidal-Naquet che ai tempi della guerra di Algeria aveva denunciato gli atti di tortura e gli abusi compiuti dall'esercito francese nei confronti degli insorti. Inoltre, un altro elemento di raccordo tra l'orizzonte di analisi e di lotta legato alla prigione e la guerra ant imperialista algerina era la pratica dello sciopero della fame che i detenuti algerini avevano adottato qualche decennio prima per farsi riconoscere lo status di prigionieri politici. Al di là delle contingenti finalità di questo modo di protesta, essa, in quanto pratica, resterà uno strumento di resistenza anche per i detenuti ordinari degli anni '70 che mediante la medesima pratica operano consapevolmente un collegamento con l'esperienza di lotta e di resistenza anticoloniale. Dal canto suo Michel Foucault, nel discorso tenuto in seguito alla rivolta nelle carceri di Toul, nel 1971, fa esplicitamente riferimento alle torture in Algeria e denuncia le pratiche di detenzione e i relativi effetti di soggettivazione, denunciando come «dei ladri di vettura vengono trasformati in delinquenti a vita»¹⁰³. Numerosi sono i riferimenti alla guerra d'Algeria da parte di Foucault, tra questi in un'intervista rilasciata con Pierre Vidal Naquet per *Politique-Hebdo* nel marzo del 1971, il critico francese ricorda l'episodio avvenuto ai tempi della rivolta algerina dell'uccisione di ben 200 manifestanti ad opera della polizia e si sofferma sulla composizione sociale dei detenuti, la cui maggioranza appartiene «alle popolazioni delle *bidonvilles*, a quelle delle *banlieux* sovraffollate, gli immigrati e gli emarginati, vecchi e giovani. Niente di sorprendente se soprattutto costoro si ritrovano davanti ai tribunali di giustizia o dietro le sbarre»¹⁰⁴. L'attenzione verso la questione algerina da parte del G.I.P. si esprime anche nella manifestazione organizzata il 26 febbraio del 1972 a Nancy che portò in piazza uomini e donne che erano stati incarcerati per aver sostenuto tempo addietro il *Fronte di Liberazione Nazionale* algerino¹⁰⁵. Non bisogna infine dimenticare che la rivolta delle prigioni si estendeva allora anche al di là della Francia e il G.I.P. fu molto vigile anche nei riguardi dei contesti non europei, soprattutto di quello statunitense in cui le pratiche di detenzione erano contraddistinte da sanguinanti questioni di discriminazione razziale e da processi di ghettizzazione verso cui il pensatore francese, acuto teorico dello spazio, non cessa mai rivolgere la propria attenzione¹⁰⁶.

Che il mondo della colonia, segnatamente quello francese, fosse di un certa rilevanza per Foucault non stupisce se si pone mente alle attività di insegnamento che egli svolse in Tunisia alla fine degli anni '60. Sebbene questa esperienza si sia conclusa misteriosamente, ciò non ha

¹⁰³ M. Foucault, *Le discours de Toul* (1971), in DE, II, p. 236-238, in part 237.

¹⁰⁴ M. Foucault, *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence* (1971), in DE, II, p. 182.

¹⁰⁵ La manifestazione venne duramente repressa dalla polizia.

¹⁰⁶ Nel giugno del 1971, Catherine von Bülow, membro del G.I.P., mette in contatto Michel Foucault e Jean Genet, il quale stava preparando un testo in difesa del militante nero americano George Jackson, detenuto a San Quintino e a Soledad da undici anni, senza data di liberazione. Due mesi dopo Jackson verrà assassinato in prigione.

significato una diminuzione dell'impegno nei confronti del problema degli immigrati: il 27 ottobre del 1971 a Parigi, nel quartiere della *Goutte d'or*, abitato da una consistente componente di immigrati nordafricani, viene assassinato un giovane algerino, Djellali Ben Ali. In seguito a questo episodio si diffuse un clima di tensione che rischiava di degenerare in azioni terroristiche, Foucault ribadì la sua distanza da questo tipo di risposte e insieme ad altri intellettuali fu incaricato, alla fine di novembre, di costituire una commissione di indagine su questo delitto per accertarsi dell'esistenza di un razzismo politicamente organizzato. Contrariamente all'immagine di intellettuale solitario, lontano dalla dialettica della lotta, che Said cercava di cucirgli addosso, Foucault finisce invece in più occasioni dinnanzi alle violente reazioni della polizia tanto da venirne arrestato e addirittura malmenato¹⁰⁷. Come il 16 dicembre del 1972, quando, in seguito alla manifestazione per l'omicidio di un lavoratore immigrato a Versailles, Mohamed Djab, Foucault insieme a Claude Mauriac e Jean Genet, viene incarcerato e picchiato. In quella occasione Foucault dichiarò programmaticamente: «Dobbiamo dire che siamo stati picchiati di più perché gli arabi siano picchiati di meno. Noi dobbiamo gridare per gli arabi, dato che loro non possono farsi ascoltare».

Il meccanismo della rappresentanza – che funziona anche per questioni ant imperialiste – entra in funzione solo a partire da un silenzio. È su questo silenzio che Foucault svolse un lavoro archeologico e genealogico per organizzare un insieme di lotte e di resistenze che investono il piano delle pratiche e il modo attraverso cui gli individui si conducono; l'attenzione alle relazioni di potere va sempre di pari passo con la ricerca di autonomia. Tale ricerca, proprio come i condizionamenti impliciti nelle dinamiche del potere, coinvolge un livello microfisico e pratico, individuando i propri orizzonti di resistenza negli atteggiamenti e nelle azioni messe in atto da differenti soggettività. Si potrebbe obiettare che sia troppo limitativo affrontare le questioni ant imperialiste delle colonie come se fossero problemi che esistono soltanto nelle metropoli europee e che l'agone della lotta cui far riferimento debba essere connesso necessariamente a quello extraeuropeo delle colonie. Tutto ciò può essere vero, tuttavia appare eccessivo accusare Foucault di aver taciuto l'importanza delle determinazioni geopolitiche e incolparlo di essere uno studioso eurocentricamente disimpegnato. Come ha argutamente ricordato Karlis Racevskis, già nel 1960 nella prefazione al suo studio sulla follia, Foucault delimita il campo delle sue analisi alla cultura occidentale, ma non assolutizza questo limite, suggerendo al contrario un'indagine complementare che egli *non può* svolgere:

«Nell'universalità della *ratio* occidentale, c'è questa divisione che è l'Oriente: l'Oriente pensato come l'origine, sognato come il punto vertiginoso da cui nascono le promesse e le nostalgie di ritorno, l'Oriente offerto alla ragione colonizzatrice dell'Occidente, ma indefinitamente inaccessibile, poiché esso resta sempre il limite: notte del cominciamento, nel quale l'Occidente

¹⁰⁷ Si veda il resoconto della manifestazione del 1 maggio del 1971 in M. Foucault, *La prison partout* (1971), in DE, II, pp. 193-194.

si è formato, ma in cui esso ha tracciato una linea di divisione (*partage*), l'Oriente è per l'Occidente tutto ciò che esso non è, ancorché vi cerchi quel che è la sua verità primitiva. Bisognerà fare una storia di questa grande divisione, lungo tutto il cammino del divenire occidentale, seguirlo nella sua continuità e nei suoi cambiamenti, ma lasciarlo anche apparire nella sua tragica ieraticità»¹⁰⁸.

Queste pagine che riecheggiano singolarmente molti dei temi che si ritroveranno in *Orientalismo* di Said, tracciano un limite che Foucault ribadirà soprattutto quando entrerà in contatto con culture non europee come nei suoi viaggi in Giappone. Ma questo limite, anziché denotare una carenza di impegno politico, in realtà costituisce una sorta di principio di responsabilità per l'intellettuale specifico. Infatti, se teniamo presenti il livello di analisi e le strategie di resistenza presenti nell'opera di Foucault, si noterà che l'impegno politico dell'intellettuale, dato innanzitutto dal suo rapporto *specifico e locale* con un campo del sapere, è intimamente legato alla sua pratica storiografica, agli archivi che riesce a consultare e alla realtà politica e sociale in cui è inserito. Il rifiuto delle retoriche dell'umanesimo rende consapevoli del fatto che non si può parlare di tutto o a nome di tutti. Le affermazioni e le denunce foucaultiane, così politicamente incisive, devono la loro forza sia agli archivi consultati da Foucault sia a un metodo in grado di ritagliare in essi degli oggetti inediti all'ombra dei quali creare degli strumenti di lotta. Ma il tutto resta sempre in relazione a un'esperienza limitata nel tempo e nello spazio, circoscritta in definitiva dagli archivi che egli ha potuto prendere in esame nella sua "carriera".

Se da un punto di vista genealogico, ogni problema parte sempre dal presente, affrontarlo significa "entrare" in un archivio descrivendo dettagliatamente non solo le complesse relazioni del potere/sapere, ma anche delle pratiche, delle condotte, degli atteggiamenti, in una parola delle strutture di soggettivazione attraverso le quali operare delle sezioni trasversali all'interno dell'archivio stesso per ritrovarvi infine le realizzazioni storiche di tali strutture. È a partire dalla pratica storiografica, limitata dagli archivi consultabili, che la questione dell'impegno politico può essere posta. È solo se si riesce a strappare agli archivi la storia delle lotte richieste da un presente in lotta che pratica storiografica e impegno politico possono articolarsi spingendosi verso la profondità del "campo reale delle relazioni di potere". Da questo punto di vista il rapporto di ogni storico con il proprio archivio impone un lavoro faticoso, dettagliato, meticoloso, tanto che sarebbe impensabile padroneggiare con la stessa profondità un numero indefinito di archivi. La costituzione del rapporto tra storico e archivio è sempre suscettibile di una responsabilità politica, ma non è interamente determinata dall'*engagement*. Anche se ciò può sembrare una comoda giustificazione nei confronti del presente a cui l'intellettuale appartiene, bisogna considerare come

¹⁰⁸ M. Foucault, *Préface à Folie et Deraison* (1961), in DE, I, pp. 161-162, questa prefazione all'edizione originale scompare a partire dal 1972; si veda anche K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, op. cit., p. 94. Rada Ivekovic ha ricordato come il termine *partage* indichi sia una divisione che una condivisione, suggerendo, come altri teorici postcoloniali, che l'Occidente e l'Oriente esistono principalmente nell'insieme delle loro relazioni. Cfr. R. Ivekovic, *Orients: critique de la raison postmoderne*, Blandin, Paris 1992. Anche questo passo di Foucault deve essere interpretato in questo modo, ragione per cui appare poco corretto accusare il filosofo francese di sciovinismo programmatico o di indifferenza verso il mondo extraeuropeo.

questa stessa attualità costituisca non solo il campo di lotta ma anche il limite dell'azione dell'intellettuale specifico¹⁰⁹. Foucault pertanto dichiara, con modestia e responsabilità, i limiti della sua azione come i limiti del suo archivio senza per questo affermare che la sua storia sia l'unica possibile.

Per il cosiddetto “intellettuale totale” può essere più o meno indifferente parlare dei meccanismi di soggettivazione basati sulla sessualità che si sono sviluppati in Occidente come delle questioni appartenenti a mondi e archivi talvolta molto lontani come quelli legati alle colonie, proprio perché la necessità dell'analisi specifica, locale e storica è supplementata dal richiamo a dei valori universali. Certamente così non è per l'intellettuale specifico il cui presente di lotta è formato dalla sua situazione professionale e dalla possibilità dei legami trasversali che la resistenza di volta in volta rende disponibile. Nel caso di Foucault, il rapporto con i suoi archivi sottende, proprio come nel caso di Said, un'agenda composta secondo un ordine di priorità che è politico e teorico, ma che non è dettato dall'atteggiamento eurocentrico di cui parla Said. Quest'ordine di priorità è illuminato dal passo citato in precedenza, appartenente all'intervista pubblicata nel 1984, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*. Si ricorderà come, pur essendo favorevole a tutti i processi di liberazione compiuti dalle popolazioni oppresse per ottenere l'indipendenza politica, Foucault sosteneva che «la pratica della liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno successivamente necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire *per se stessi* le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica»¹¹⁰. Bisogna sottolineare l'importanza del “per se stessi” perché esso è la chiave di accesso a quelle istanze di autonomia che si pongono al di sotto dell'indipendenza nazionale, istanze che pluralizzano ed estendono a tutti gli individui non solo la possibilità di scegliere come determinare la propria vita e quella della collettività alla quale appartengono, ma che inaugurano una “posizione della scelta”, come tale mai interamente al riparo da errori, momento fondamentale della responsabilità politica e morale e ancora spazio di esercizio della critica.

Se il campo delle relazioni di potere è analizzato nelle sue dimensioni microfisiche, il problema della pratica della libertà diviene per Foucault quello del rapporto della soggettività con i giochi di verità entro la quale quest'ultima è collocata. Le strutture della soggettivazione e l'universo molteplice degli atteggiamenti e delle condotte che esse rendono possibili impongono allora un allineamento particolare dell'indagine storico-teorica e dell'impegno politico. Il peso dato al tema della sessualità in quanto «giuntura delle discipline del corpo e del controllo delle

¹⁰⁹ Come ha notato Arjun Appadurai, in *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996; trad. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001; con l'intensificarsi progressivo dello scambio di idee, persone, informazioni e così via, anche la produzione del sapere si trova dinnanzi a delle sfide che un tempo non sarebbero potute essere raccolte. Anche il rapporto tra lo storico e il suo archivio si apre a queste nuove possibilità.

¹¹⁰ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, op. cit., p. 275, corsivi miei.

popolazioni» (PV, 185) individua un insieme di tecniche di normalizzazione che sfuggono al modello “giuridico” delle lotte di liberazione e allo stesso tempo inaugura l’etica del sé come un orizzonte di resistenza possibile e come strumento per alterare i rapporti di forza. Da qui la priorità che Foucault conferisce alla dimensione microfisica del potere e ai suoi effetti sui processi di soggettivazione; quella che Said chiamava “politica della soggettività” lungi dal segnare una perdita di interesse e di impegno nei confronti delle questioni politiche e sociali, comporta invece una radicalizzazione, strategicamente vagliata, del medesimo impegno. Le iniziative sociali di Foucault non verranno mai meno, neanche negli ultimi anni della sua vita, basta consultare qualunque nota biografica sul pensatore francese per rendersene conto, le accuse lanciate da Said in questa direzione sono strategicamente tendenziose.

Tuttavia anche l’indagine sulle strutture di soggettivazione non sfugge ai limiti che l’archivio di ogni studioso comporta. Indicativo a questo riguardo è il rapporto di Foucault con la rivoluzione iraniana¹¹¹. Come è noto nell’agosto del 1978, in seguito ad un’iniziativa della redazione parigina del quotidiano italiano *Il corriere della sera*, Michel Foucault è invitato a seguire da vicino gli sviluppi della sollevazione contro lo scìà. Con quella responsabilità verso un contesto politico e culturale non europeo – che Said è stato così pregiudizialmente maldisposto a riconoscere – il filosofo francese si mette a studiare l’Iran e vi si reca direttamente due volte. Preliminarmente bisogna pure ricordare come lo stesso Said attribuisse proprio al fallimento della rivoluzione iraniana la presunta perdita di interesse per la lotta politica da parte di Foucault. Tuttavia tra le pagine scritte per *Le Monde* nel maggio del 1979, quando la rivoluzione era già degenerata in una brutale e sanguinaria politica del terrore ad opera del clero integralista e da più parti si erano levate grida di indignazione indiscriminate sia contro l’intero corso rivoluzionario sia contro quegli intellettuali che l’avevano sostenuto (tra questi anche Foucault), il filosofo francese afferma con coraggio:

«Nessuno ha il diritto di dire: “Rivolgetevi in mio nome, è in gioco la liberazione finale di ogni uomo”. Ma non sono d’accordo con chi dice “È inutile sollevarsi, sarà sempre la stessa cosa”. Non si detta legge a chi rischia la vita di fronte ad un potere. È giusto o no rivoltarsi? Lasciamo aperta la questione».¹¹²

Nel medesimo articolo Foucault ricorda che le sollevazioni hanno un carattere ambiguo, da un lato esse appartengono alla storia, ma dall’altro lato esse le sfuggono introducendo *à la Benjamin* una discontinuità che non è prevedibile e che costituisce la soglia di irriducibilità della resistenza al potere. La sollevazione è un momento imprescindibile e l’importanza di questo

¹¹¹ M. Foucault, *L’Islam et la révolution iranienne/L’Islam e la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano 2005. Si veda anche il tutto sommato discutibile J. Afary - K.B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago 2005; per una equilibrata valutazione dei pregi e dei difetti di questo testo si veda la recensione di Richard Lynch in *Foucault Studies*, n° 4 (Feb. 2007), pp. 169-176.

¹¹² M. Foucault, *Inutile de se soulever?* (1979), in DE, IV; trad. it. *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio 3*, op. cit., pp. 132-136, in part. 135; d’ora in poi IS.

inizio non deriva dai suoi esiti contingenti che possono essere positivi o negativi, per questo uno dei motivi per cui la questione se la sollevazione sia giusta o meno deve essere lasciata aperta. Del resto Foucault sottolinea che se essa deve essere pensata come “evento” non prevedibile né preordinabile ciò implica che la si deve comunque accettare come fatto. Questo momento fluido e aurorale che accompagna ogni rivoluzione profilando sempre ogni sorta di rivolgimento deve essere analizzato nella sua grana più sottile per comprendere quali sviluppi sono di volta in volta sostenuti, quali obiettivi diventano strategicamente più rilevanti, quali relazioni di potere vengono sovvertite e quali invece mantenute, ma soprattutto per individuare quali effetti si configurano per le soggettività che risulteranno da questa esperienza inaggirabile.

Foucault è consapevole che la rivoluzione iraniana si divarica tra «scommesse mondiali e scommesse regionali. Il problema dell'imperialismo. E l'assoggettamento delle donne» (IS, 134): le relazioni di potere coinvolte dalla sollevazione popolare appartengono a livelli differenti. Rivoluzionarne alcuni può significare inasprirne degli altri, ragione per cui ciò che deve essere mantenuto è proprio il carattere aperto e popolare della rivoluzione. Il carattere per il quale ogni rivendicazione viene dal basso e presuppone allo stesso tempo la sollevazione come risposta estrema a tutto ciò che nel campo del potere costituisce un'oppressione. Ben al di là della presa del potere statale e della questione dell'indipendenza nazionale, l'entusiasmo di Foucault nelle fasi iniziali della sollevazione era nutrito per quella «spiritualità politica» che avrebbe cercato di inscrivere le figure che appartenevano alla tradizione religiosa condivisa da tutto il popolo entro il terreno secolare della politica. Questa nuova spiritualità così fortemente legata alla riflessione sulla soggettivazione etica e politica richiedeva come punto di partenza la sollevazione popolare e nondimeno affidava alla soggettività – non a partiti, a fazioni religiose o ad altri insiemi totalizzanti – il compito critico di «definire *per se stesse* le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica». Sempre dall'articolo di *Le Monde* si legge:

«Ci si solleva, questo è un fatto, è in questo modo che la soggettività (non quelle dei grandi uomini, ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale» (IS, 135).

Il richiamo alla soggettività marca in maniera specifica il campo di analisi delle relazioni di potere, facendola diventare il perno attorno al quale ruotano le possibili strategie di resistenza. È attraverso il modo quotidiano secondo cui ogni soggettività si conduce che possono essere individuati i punti di appoggio del potere e le sue tecniche di controllo. La posizione di Foucault dinanzi a questa realtà conferma il rifiuto delle retoriche essenzialiste:

«Nessuno è obbligato a pensare che queste voci confuse cantino meglio delle altre e esprimano il nucleo profondo della verità. Basta che esistano e che abbiano contro tutto quello che si accanisce a farle tacere, perché abbia senso ascoltarle e cercare di capire che cosa vogliono dire. È un questione di morale? Forse. Sicuramente, una questione di realtà. Le disillusioni della storia non conteranno nulla: proprio perché esistono simili voci, il tempo degli uomini non ha

la forma dell'evoluzione ma quello della “storia”» (*ibid.*).

In questo monito tutto nietzschiano viene in apparenza ribadita la necessità di quell'archeologia del silenzio e di quella genealogia di un presente sempre in lotta, contro la facile e colpevole retorica della disillusione. Inoltre il complesso insieme di processi che Foucault indica con “spiritualità politica” rimanda a una ricodificazione delle lotte del presente all'interno di un campo di pratiche e di saperi che ruotano attorno alla storia e alla tradizione religiosa e culturale persiana che Foucault, per quanto si sia sforzato di studiare questo scenario, non può dominare con la stessa profondità dei suoi studi precedenti.

È questo il limite di uno storico e dei suoi archivi, un limite che nel vocabolario di Said è molto vicino a quella nozione di carriera che si è già incontrata e che si analizzerà ancora in altre sue opere. È la “carriera” con tutto quel che in essa vi è di contingente che denota l'intimo rapporto tra uno storico come Foucault e i suoi archivi. Anche volendo fare attenzione al contesto extraeuropeo, pur avendo forgiato degli strumenti teorici e politici estremamente raffinati, Foucault non può diventare, come pretenderebbe Said, un intellettuale “postcoloniale” proprio perché la sua carriera è delimitata solo da alcuni archivi e non da altri. Quanto questo fatto costituisca un colpa dipende solo dalla strumentalità, a sua volta strategica e politica, della lotta degli intellettuali postcoloniali, essi possono scegliere diverse opzioni nei confronti della carriera di Foucault: essa può essere giudicata come sorpassata teoricamente o inadeguata politicamente al fine di occupare il ruolo egemonico di intellettuale radicale, come Bové ha suggerito; oppure essa può ancora fornire degli strumenti, far porre degli interrogativi inediti con cui attraversare proprio quegli archivi che Foucault non ha potuto consultare, in questo senso il potenziale teorico del lavoro foucaultiano può ancora attivare “trasversalmente” delle dinamiche politiche d'opposizione entro scenari di lotta diversi da quelli del filosofo francese.

Ma qualunque sia la scelta, muovere contro Foucault delle accuse di eurocentrismo equivale a pretendere che egli avrebbe potuto, o meglio avrebbe dovuto, essere in grado di penetrare tutti gli archivi che stanno dietro a un presente di lotta. Così l'onesta e responsabile delimitazione dei suoi oggetti di studio viene trasformata in un limite di cui accusarlo, trascurando in tal mondo con eccessiva facilità gli elementi teorici e metodologici presenti nelle sue ricerche. Quest'operazione diviene tanto più semplice quanto politicamente meno feconda quando le accuse vengono mosse dai cosiddetti intellettuali diasporici che si sono fatti spazio nell'accademia soprattutto nordamericana grazie alla capacità di consultare archivi che appartenevano sia al loro paese di origine che a quelli in cui erano finiti a lavorare. Senza alcun dubbio il loro status diasporico ha ampliato efficacemente l'orizzonte di lotte del presente mettendo fecondamente in contatto archivi tra loro così lontani. Ma gli indubbi meriti, teorici e politici, che derivano dalla complessità della loro formazione non possono finire per colpevolizzare chi ha svolto la propria

attività di ricerca su archivi europei e ha orientato il proprio impegno politico grazie agli strumenti reperiti attraverso la propria “carriera”. Di certo il richiamo all’attualità del presente entro il quale l’intellettuale specifico svolge il suo lavoro e profonde il proprio impegno politico, rimanda a questo rapporto intimo e circoscritto con gli archivi che è la carriera. Avversare l’intellettuale universale che, come un direttore di coscienza, parla per tutti, rischiando di oscurare le voci più deboli in nome di valori ideali, significa essere responsabile della propria collocazione nel circuito della produzione del sapere.

La carriera di ogni intellettuale risente senz’altro delle scelte e dell’impegno concreto di ciascun individuo ma in essa resta comunque presente un’irriducibile contingenza che influisce sul rapporto tra l’intellettuale e il suo sapere specifico, tra lo storico e i suoi archivi. Ad ogni modo se è giusto prendere in esame altri archivi rispetto a quelli di Foucault non è così scontato il rilancio teorico delle sue domande o l’assimilazione metodologica e politica delle sue indagini, come cercheremo di argomentare nei prossimi capitoli. Del resto rispetto al problema dell’imperialismo, al di sotto quindi dei processi di liberazione dal dominio coloniale, restano aperti dei problemi che i nazionalismi odierni sono ben lungi dall’aver risolto. È mediante questi problemi che l’interrogazione degli archivi coloniali e postcoloniali trarrebbe un indubbio giovamento se ricodificasse le proprie indagini alla luce di quelle acquisizioni genealogiche ed etiche dell’ultimo Foucault che Said ha così sbrigativamente liquidato. È anche sulla base di queste acquisizioni che sarà orientato il presente lavoro di accertamento critico sul rapporto tra potere e narrazione storica nella teoria postcoloniale.

*Capitolo III***RICONSIDERANDO ORIENTALISMO: STORIA, NARRAZIONE, CARRIERA****3. 1. VISIONE ORIENTALISTA E NARRAZIONE STORICA**

“La storia, e la narrazione che la rappresenta, mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l’Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia della potenzialità di mutamento insita nel reale” (O, 237).

Nelle pagine introduttive della sua opera più importante, Said elenca tre accezioni del termine “orientalismo”. La prima è di natura accademica e comprende «l’insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali» (O, 12); la seconda e più ampia accezione riguarda «uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l’“Oriente” da un lato e [...] l’“Occidente” dall’altro» (*ibid.*); mentre la terza accezione fa invece riferimento ad un quadro storicamente più ristretto e maggiormente legato ai rapporti di potere. 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» (O, 13). Queste tre accezioni come è noto legano in un intreccio inscindibile i meccanismi di formazione del sapere e le modalità di esercizio del potere. Lo strumento metodologico che consente a Said di tenere assieme questi tre livelli è la nozione di “discorso” impiegata da Foucault in opere come *L’Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir*¹.

Nel capitolo precedente ci siamo impegnati a evidenziare come la terminologia foucaultiana presa in prestito da Said sin dalle sue prime opere finisse per discostarsi significativamente dagli obiettivi teorici e insieme politici del filosofo francese. In questo capitolo, analizzando più da vicino le pagine di *Orientalismo*, mostreremo invece come la peculiare strategia di “mislettura” saidiana sia connessa alle specifiche esigenze poste dall’ingente materiale che Said aveva raccolto sugli atteggiamenti testuali e sulle posizioni politico-ideologiche occidentali nei

¹ Come afferma Said: «ho trovato utilissima la nozione di “discorso” [...] ritengo infatti che, a meno di concepire l’orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare – e persino creare, in una certa misura – l’Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell’Illuminismo» (O, 13).

confronti dell'Oriente. Il consapevole allargamento della nozione di discorso offerto dalle pagine di *Orientalismo*, come si è già visto, riguardava innanzitutto il peso e l'importanza attribuita ai singoli autori entro un contesto metodologico che sovrapponeva al discorso inteso *strictu sensu* una cornice epistemologica che si richiamava alla tradizione e alla storia delle idee. Anziché trattare il discorso come insieme anonimo di enunciati che circolano in funzione di determinati rapporti di forza, incrociando queste differenti opzioni metodologiche Said arriva a concepire la dimensione discorsiva come «un sistema di citazioni di autori da parte di altri autori» in grado di garantire all'orientalismo un certo grado di unità (O, 31-32). A questo proposito James Clifford ha brillantemente argomentato come la teoria del discorso e il lessico della tradizionale storia delle idee, se usati uno accanto all'altro, finiscano alla lunga per indebolirsi reciprocamente². Tuttavia per gettare luce sulla «ibrida prospettiva metodologica» impiegata da Said bisogna individuare da quali problemi derivi la necessità di chiamare in causa quei «singoli autori» che lungi dal restare delle semplici etichette attaccate ad affermazioni discorsive che li trascendono, divengono al contrario un momento centrale dell'indagine condotta in *Orientalismo*.

Oltre alla nozione di discorso tuttavia, l'opera di Said trae ancora e ulteriormente ispirazione dall'impostazione foucaultiana mostrando programmaticamente sin dall'*introduzione* un intento genealogico che gli permette di ritagliare il suo oggetto a partire da un presente travagliato da urgenti interrogativi epistemologici e da precise istanze politiche. L'orientalismo in questione «è quindi 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. Se questa definizione dell'orientalismo sembrerà più politica di quanto dovrebbe, sarà perché semplicemente l'orientalismo stesso è il prodotto, più di quanto dovrebbe, di forze e attività di natura politica» (O, 201). Partendo da questo assunto si spiegano parecchie delle linee di continuità e dei momenti di discontinuità che la pratica storiografica di Said dispone lungo tutto *Orientalismo*, malgrado gli improvvisi slittamenti di piano e i continui mutamenti di registro metodologico. Questo taglio genealogico oltre a differenziare l'impresa di Said dall'impostazione enciclopedica di molti altri moderni studi sull'orientalismo – primo fra tutti la

² J. Clifford, *On Orientalism*, op. cit., p. 309. Su questo punto gli studiosi sono schierati su posizioni contrapposte, da una parte stanno coloro che sostengono che malgrado tutto, l'impianto complessivo di *Orientalismo* resta foucaultiano. Ad esempio, Gyan Prakash, mettendo in evidenza l'impiego del metodo discorsivo foucaultiano da parte di Said, sostiene che questo approccio gli consente di «frammentare le opere individuali e di disancorarle dai loro sicuri ormeggi alle intenzioni autoriali e agli standard individuali di verità e autorità» in G. Prakash, *Orientalism Now*, in *History and Theory*, vol. 34, n° 3 (1995), pp. 199-212. Dall'altro lato, proprio il peso accordato da Said agli autori mostrebbe l'incompatibilità di metodo con il filosofo francese, e dissimulerebbe un'impostazione teorica e metodologica più vicina a Vico e Auerbach da un lato e a Gramsci e Raymond Williams dall'altro. Cfr. R. Bhatnagar, *Uses and Limits of Foucault: a Study of the Theme of Origins in Edward Said's Orientalism*, in *Social Scientist*, vol. 14, n° 7 (Jul., 1986), pp. 3-22; T. Brennan, *The Illusion of a Future: "Orientalism" as Traveling Theory*, in *Critical Inquiry*, vol. 26, n° 3 (2000), pp. 558-583.

Reinassance Orientale di Raymond Schwab – giustifica a suo modo anche le cesure storiografiche della ricostruzione da lui proposta³.

Il problema più immediato e vicino al contesto politico entro il quale un docente universitario come Said era immerso, era chiaramente come l'*establishment* statunitense diffondesse «implicite direttive ideologiche» mediante un insieme di rappresentazioni degli “arabi” o degli “orientali” che veniva avallato dalle autorità accademiche più prestigiose. Da qui alla legittimazione degli interventi politici e degli «interessi globali» americani nel Medio Oriente il passo è breve. Per lo studioso palestinese questa situazione egemonica, nata alla fine del secondo conflitto mondiale, rimanda tuttavia indietro a quella fase in cui l'imperialismo e il colonialismo erano una questione europea – e più precisamente anglo-francese – quando la formazione di un'autorità orientalista si avvaleva dell'esperienza ricavata dalle «due più grandi reti di domini coloniali mai esistite prima del secolo XX» (O, 26). Se questo stacco tra l'imperialismo anglo-francese e quello statunitense è sembrato a diversi interpreti non molto perspicuo, bisogna ricordare come Said considerasse di estrema rilevanza il periodo di massima accelerazione nell'acquisizione di domini coloniali da parte delle potenze europee. Il critico palestinese fa più volte notare come dal 1815 al 1914 la percentuale dei territori coloniali occupati dagli europei sia passata dal 35% a circa l'85% (O, 47)⁴. Il legame tra conoscenza orientalista e progetto imperialistico disegna quindi per Said la sua fase “classica” o “moderna” proprio in questo lasso di tempo che va grosso modo dall'invasione napoleonica dell'Egitto e dal corrispettivo studio enciclopedico noto col nome di *Description de l'Égypte* sino al termine della prima guerra mondiale quando la disgregazione della Turchia, “la malata d'Europa”, poteva ritenersi compiuta⁵.

Rispetto a questa fase classica in cui gli interessi politici e la produzione di sapere risultano profondamente compenetrati, Said individua una fase enormemente ampia ad essa precedente. Questa sarebbe caratterizzata da una visione orientalista all'opera sin dai tempi di Omero, la quale attraverso un processo che pone in primo piano il peso dell'autorità religiosa giunge fino all'inizio del XIX secolo quando l'orientalismo come discorso comincia a giustificarsi in base a delle pretese di scientificità e si configura conformemente ai progetti di conquista imperiale⁶. Questa

³ R. Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, Paris 1950; E. Said, *Raymond Schwab and the Romance of Ideas*, in WTC, pp. 248-267; sull'importanza di Schwab per Said cfr. D. O'Hara, *Criticism Worldly and Otherworldly: Edward W. Said and the Cult of Theory*, op. cit.. Sulle radici romantiche di questa idea si veda invece quanto Said afferma sul *Westöstlicher Divan* di Goethe in O, 156-157; inoltre sullo stesso tema, K. J. Fink, *Goethe's Westöstlicher Divan: Orientalism Restructured*, in *International Journal of Middle East Studies* (August 1982), vol 14, n° 3.

⁴ In PT, 711 Said parla del medesimo fenomeno ma estende questo intervallo di tempo sino al 1918, come anche in O, 126.

⁵ *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoleon le grand*, 23 voll., Imprimerie imperiale, Paris 1809-1828.

⁶ Come chiarisce lo stesso Said: «La mia tesi è che gli aspetti essenziali della teoria e della prassi dell'orientalismo moderno [...] possano essere compresi solo se considerati non come un'improvvisa fioritura di conoscenze obiettive intorno all'Oriente, ma come un insieme di strutture ereditate dal passato, secolarizzate, ristrutturare e risistemate sotto l'influsso di discipline come la filologia, che erano a loro volta surrogati naturalizzati, modernizzati e laicizzati

prima fase sembra in effetti non esser messa del tutto a fuoco e, di fatto, ha suscitato non poche perplessità sulle sue scansioni cronologiche, le quali finirebbero per appiattare numerose differenze tra Oriente e Occidente entro una descrizione troppo ristretta⁷. Nondimeno, l'intento genealogico dello studioso palestinese resta chiaro. Per quanto possano esser registrati dei tentativi enciclopedici di mappare culturalmente l'Oriente a partire da fonti orientali (d'Herbelot)⁸, per quanto ci siano stati eruditi e viaggiatori che si siano cimentati nel simpatetico tentativo di tradurre parti importanti del patrimonio culturale e religioso orientale (Anquetil-Duperron) e infine per quanto si sia comunque potuta registrare una certa interdipendenza tra le strutture amministrative coloniali e la produzione di sapere orientalista già in un periodo precedente all'ascesa napoleonica (Jones); malgrado ciò, la fase dell'"orientalismo moderno" comincia per Said solo quando nel XIX secolo la conoscenza orientalista, attraverso le relative istituzioni entro cui viene prodotta e disciplinata, inizia direttamente ad allestire una scena che il potere militare, politico ed amministrativo sarebbe andato presto a occupare.

Ma la complicità delle strutture conoscitive con il potere coloniale determina anche un doppio e ulteriore restringimento in senso culturale e geografico dell'ambito di ricerca di *Orientalismo*. Proprio in ossequio al suo taglio genealogico, Said decide da un lato di non occuparsi degli «importanti contributi all'orientalismo di paesi quali la Germania, l'Italia, la Russia, la Spagna e il Portogallo» in quanto la Gran Bretagna e la Francia oltre ad essere state «nazioni pioniere nel campo degli studi sull'Oriente», sono stati anche gli imperi coloniali più vasti (O, 26)⁹. Inoltre, dall'altro lato, 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» (O, 24). La genealogia tracciata in *Orientalismo* individua quindi 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.

Ma al di là della formalizzazione del campo di studio non saranno certo le scansioni cronologiche o i ritagli geopolitici di un'opera pionieristica e di ampio respiro come *Orientalismo* a

del sovranaturalismo cristiano. Sotto la forma dei nuovi testi e delle nuove idee, l'Est fu adattato a tali strutture» (O, 125).

⁷ D. Porter, *Orientalism and its Problems*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iverson, D. Loxley, (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983, (pubblicazione di un paper presentato all'Università di Essex nel luglio del 1982).

⁸ B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Neaulme & van Daalen, The Hague 1777.

⁹ In questo senso Said fa notare che i contributi importanti che ha potuto apportare l'orientalismo tedesco sono in fondo solo un'elaborazione successiva di quanto avvenuto in Francia e in Gran Bretagna (O, 26). A ciò si aggiunga – sottolinea Said – che «tuttavia non ci fu mai, durante i primi due terzi del secolo XIX, una reale convergenza tra gli orientalisti tedeschi e un interesse nazionale per l'Oriente» (O, 28). Dunque un'altra testimonianza di come a Said non interessi tanto il sapere sull'Oriente *tout court*, bensì il nesso che tale sapere intrattiene genealogicamente con una specifica serie di disegni politici imperialisti. Per una critica nei confronti dell'esclusione dell'orientalismo tedesco cfr. R. Irwin, *Writing about Islam and Arabs*, in *Ideology and Consciousness*, vol. 9 (Winter 1981-82), pp. 102-12.

costituire gli elementi più determinanti per il suo futuro successo. Lo studio del rapporto tra potere e sapere che matura nel contesto anglo-francese rispetto al Medio Oriente, specialmente dai primi decenni del XIX secolo a quelli del XX, risente del resto meno di queste delimitazioni che di un'ultima esclusione la quale – come vedremo meglio in seguito – sarà decisiva anche per la consistenza epistemologica della stessa prospettiva genealogica saidiana, ovvero il modo in cui si sono autorappresentati i popoli orientali e i diversi momenti di resistenza in cui essi si sono opposti al potere coloniale.

Prima di addentrarsi nelle questioni più complesse di epistemologia storica sottese alle strategie ricostruttive di *Orientalismo*, bisogna fare una precisazione riguardo alle accuse di eccessivo “culturalismo”, lanciate ad esempio da studiosi come A. Ahmad, le quali hanno lamentato un'eccessiva attenzione verso una sfera ideologica che rischiava di perdere di vista i fondamentali legami con lo sviluppo del capitalismo globale e con le corrispettive poste in gioco regionali¹⁰. Per quanto le determinazioni dell'economico restino importanti nella percezione di Said, occorre ricordare come la consapevolezza geopolitica retta da una struttura persistente di significati assorbe in realtà entro la sua superficie discorsiva le determinazioni economiche non nella misura in cui esse sono una narrazione esterna al discorso stesso e in grado di proporre delle chiavi di lettura più o meno totalizzanti¹¹. *Orientalismo*, che questo sia giusto o no resta un problema probabilmente aperto, inquadra l'economico solo nella misura in cui esso ha un risvolto discorsivo nelle dinamiche di circolazione degli enunciati che riconfigurano di continuo l'immagine europea dell'Oriente. Il discorso orientalista non è né un riflesso di dinamiche che lo trascendono né una dimensione limitata ad una testualità intesa in senso stretto. Come ha suggerito Mahmut Mutman, l'Oriente di Said non rimanda a una dimensione extradiscorsiva dal momento che esso è il sito di una serie di lotte sempre e comunque contaminate dalla rappresentazione.

L'analisi dei processi di scrittura mediante i quali si è rappresentato l'Oriente impone a Said di partire come in ogni indagine discorsiva dalla superficie dei testi e dalla «loro esteriorità

¹⁰ A. Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992; T. Asad, *A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 31-39; M. Levinson, *The Discontents of Aijaz Ahmad*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 97-131; A. Ahmad, *A Response*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 143-191.

¹¹ Su questa obiezione, oltre a quelle di Ahmad, convergono le riserve di altri studiosi marxisti come ad esempio A. Dirlik, *Placing Edward Said: Space, Time and the Travelling Theorist*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, Huntington, New York 2001, pp. 1-29. In generale questa critica si estende all'impiego delle teorie poststrutturaliste allo studio dei problemi del Terzo Mondo; vi si sostiene che il ricorso ai problemi dell'identità culturale e alla frammentazione in una molteplicità di storie, di soggettività e delle relative narrazioni rischierebbe di nascondere il loro carattere comune, ovvero la dipendenza dalle nuove modalità di funzionamento del capitale transnazionale. Le forme poststrutturaliste, decentrando le questioni economiche, rischiano di diventare complici di questi nuove modalità di autoriproduzione del capitale pur volendo criticare molti dei suoi effetti. Per una critica più ad ampio raggio di questa prospettiva si veda sempre A. Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Ages of Global Capitalism*, in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2 (1994), pp. 328-356. Per una difesa di Said da queste accuse cfr. B. Ashcroft, *Worldliness*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, op. cit.; Id. *Exile and Representation: Edward Said as Public Intellectual*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, op. cit., pp. 75-95.

rispetto a ciò che descrivono». Questa esteriorità è il prodotto di una rappresentazione (O, 29), o meglio di un insieme di rappresentazioni che è riuscito ad acquistare una durevole autorità attraverso il sostegno sempre crescente di istituzioni di carattere politico, amministrativo, militare e ovviamente culturale (accademie, biblioteche, società geografiche ecc.). All'interno di queste dimensioni si registra una dinamica *produttiva* del discorso che favorisce una redistribuzione della consapevolezza geopolitica orientalista entro gli ambiti culturali più disparati, garantendo così una diffusione profonda e capillare che diviene più o meno una caratteristica permanente, malgrado gli aggiustamenti discorsivi che si manifestano a livello di superficie. Interrogando testi così diversi tra loro – dai discorsi politici ai resoconti di viaggio, dai testi letterari alle opere di biologia – Said dimostra instancabilmente come in ogni frangente, chiunque intenda parlare o scrivere dell'Oriente è soggetto a una severa disciplina discorsiva:

«lo scrivere sia in campo scientifico che letterario, non è un'attività libera, ma è soggetta a forti limitazioni nel repertorio delle immagini, nelle premesse e nelle intenzioni [...]. L'orientalismo può essere visto come modo regolamento (o orientalizzato) di scrivere, osservare e studiare, dominato da imperativi, prospettive e inclinazioni ideologiche in apparenza costruiti a misura dell'Oriente» (O, 200-201).

La stessa possibilità di essere intesi o di poter partecipare alla vita culturale del proprio tempo dipende dal conformarsi a questo filtro epistemologico preesistente, condizione epistemicamente imprescindibile per restare nel “vero” e preliminarmente ad ogni affermazione che aspiri a una qualche pretesa di validità. Alcune tecniche di rappresentazione divengono così delle categorie in grado di classificare e di segmentare le popolazioni e le culture orientali collocandole in un ambito discorsivo tanto coerente e unitario quanto altresì funzionale alle esigenze del dominio coloniale. In questo modo tali popolazioni finiscono a detta di Said per essere “create” o, come altre volte viene detto, “orientalizzate” dalla forza discorsiva dispiegata dal potere/sapere sull'Oriente. Dopo aver analizzato alcuni interventi di Balfour e Cromer, nel periodo di massima espansione dell'impero britannico, Said individua il potente stereotipo alla base dell'atteggiamento occidentale verso l'Oriente¹²:

«l'orientale è irrazionale, decaduto (o peggio degenerato), infantile e “diverso”, così come l'europo è razionale, virtuoso, maturo, “normale”. A mitigare la severità di questo giudizio giungeva quasi sempre la precisazione che l'orientale vive in un mondo diverso da quello occidentale, ma organizzato e con una sua interna coerenza, un mondo con i propri confini geografico-politici, culturali ed epistemologici. Tuttavia ciò che dà a quel mondo trasparenza e intelligibilità non è il risultato di un'autoconsapevolezza orientale, ma una complessa serie di interventi conoscitivi e trasformativi con cui l'Ovest dà un'identità all'Oriente. Così i due aspetti della relazione culturale cui ho accennato si congiungono: la conoscenza dell'Oriente, nata da una posizione di forza, in un certo senso *crea* l'Oriente, gli orientali e il loro mondo. Nel linguaggio di Balfour e Cromer l'orientale è dipinto come qualcuno da giudicare (come in un'aula di tribunale), da esaminare e descrivere (come in un curriculum), da abituare a maggiore

¹² A rigore, visti i limiti dell'indagine di Said al mondo arabo e islamico, si dovrebbe parlare di Medio Oriente, tuttavia tenendo presente la sua ulteriore convinzione che lo specifico atteggiamento verso questo contesto geopolitico in realtà sia paradigmatico rispetto ad altri ambiti territoriali e culturali, seguiamo Said per comodità espositiva in questa sua generalizzazione tutto sommato ingiustificata.

disciplina (come in una scuola o, se necessario, una prigione), da rappresentare con eleganza e minuziosa precisione (come in un trattato di zoologia). Il fatto è che, in ogni caso, l'orientale è *contenuto e rappresentato* da un sistema di categorie preesistenti. Ma da dove provengono queste categorie?» (O, 46).

Tuttavia, davanti all'impulso sempre più vigoroso impresso alle esplorazioni geografiche; a fronte di un crescente incremento dello sfruttamento economico di territori e di manodopera (là dove non si tratti anche di schiavitù); e dinnanzi al decisivo proliferare dei discorsi medici e biologici che fanno riferimento alle razze, quest'ultimo interrogativo – «da dove provengono queste categorie?» – viene in effetti declinato senza svolgere delle adeguate analisi di carattere marcatamente economico o biopolitico. Probabilmente questo avrebbe indebitamente allargato un campo di analisi che Said voleva – per ragioni politiche e per i normali limiti della sua formazione – circoscrivere all'Oriente arabo e islamico. È significativo a questo proposito che le teorie di Étienne e di Isidore Geoffroy Saint-Hilaire sulla «degradazione dei tipi» siano messe in relazione più alla generale tendenza epistemologica verso l'analisi comparativa, i cui esiti sono maggiormente esaminati nella linguistica e nella filologia di Ernst Renan, anziché al pensiero biologico e medico coevo (O, 144-147)¹³. Said così mette da parte un ambito discorsivo importante preferendo alle implicazioni delle teorie razziali nel rapporto tra biopolitica e colonia quei processi di consolidamento discorsivo che illustrano il costituirsi e il diffondersi degli stereotipi orientalisti a livello di senso comune. Resta il fatto che la notevole quantità di questi stereotipi che Said va a reperire nella cultura europea, mostrandone il legame con un sistema oppressivo, appartengono per lo più a discipline umanistiche che spaziano dalla filologia o linguistica comparata fino all'etnologia, alla storiografia, ai resoconti di viaggio e ovviamente a tutto un ampio insieme di scritti letterari appartenenti alla tradizione europea¹⁴.

È in questi ambiti discorsivi, oltre che nella retorica degli interventi di «agenti imperiali e consiglieri politici», che Said tenta maggiormente di rispondere alla domanda posta in precedenza sulla provenienza e il funzionamento delle procedure di scrittura che pretendono di ricostruire l'Oriente. Così dall'analisi della griglia epistemologica che aveva prodotto un consenso più o meno indiscusso intorno alla visione che l'Europa si era fatta del mondo orientale, viene fuori che è un costante atteggiamento testuale che si rapprende in un corpo di definizioni culturali rigide a determinare l'azione onnipresente e disciplinante su ciò che ogni individuo può dire attorno alle popolazioni e alle culture orientali. Alla base del discorso orientalista agiscono congiuntamente

¹³ Solo un rapido accenno ai rapporti tra l'anatomia comparata del tempo e il metodo morfologico di Goethe, o alla trasversalità discorsiva che garanti alla legge di correlazione delle forme di Cuvier una paradigmaticità epistemica estremamente rilevante. Poco rilievo inoltre dato alle teorie eugenetiche che nel XIX secolo andavano di pari passo con le esplorazioni imperiali e con la crescente esperienza di dominio nelle colonie: non si registra che un breve riferimento alle «classificazioni razziali che si trovano nel *Règne animal* di Cuvier, nell'*Essai sur l'inégalité des races humaines* di Gobineau, e in *The Races of Man* di Robert Knox» (O, 204). Infine solo uno sbrigativo cenno alle teorie delle razze e alle sue «verità biologiche» negli ultimi decenni del XIX e nei primi anni del XX, di cui viene appena elencata una serie di testi non ulteriormente esaminati (O, 230-231).

¹⁴ A. Ahmad, *In Theory*, op. cit.

due tendenze: la prima verso imponenti *generalizzazioni*, la seconda verso una radicale *dicotomizzazione* della realtà secondo lo schema noi/loro. Come spiega Said esaminando gli aspetti comuni del discorso orientalista e della teoria della “superiorità dell’uomo bianco”:

«La prima consiste nell’abitudine, culturalmente approvata, di operare ampie generalizzazioni, con cui suddividere la realtà in varie categorie – lingue, razze, tipi, pigmentazioni della pelle, mentalità – ognuna delle quali esprime non tanto criteri di giudizio neutrali, quanto interpretazioni valutative. A tali categorie è sottesa la rigida opposizione binaria di “nostro” e “loro”, dove il primo prevale sul secondo, riducendolo a una mera funzione di se medesimo» (O, 225).

Queste due caratteristiche del consolidamento discorsivo mettono in moto e allo stesso tempo consolidano la produzione stereotipica di tutta quella serie di categorie sulla cui provenienza Said si interrogava. Tali categorie provvedono a organizzare quella che il critico palestinese, nella sua introduzione a *Orientalismo*, aveva chiamato una «formazione strategica», ovvero la mutua capacità referenziale che testi provenienti da discorsi differenti finiscono per assicurare alle operazioni autoritarie del potere coloniale. Una dimostrazione particolarmente perspicua di questa dinamica è data da Said quando si sofferma sulla nozione di “semitico” presente nell’opera di Renan:

«Il concetto di “semitico” in Renan, per esempio, era una generalizzazione linguistica capace, nelle mani del suo ideatore, di rivendicare l’appoggio di nozioni anatomiche, storiografiche, antropologiche e persino geologiche. Il termine “semitico” poteva così essere impiegato non solo come semplice designazione o descrizione, ma anche per ridurre complessi fatti storici e politici a un nucleo interno e precedente; esso indicava perciò una catena metatemporale e metaindividuale, che si pretendeva capace di predire ogni singolo atto del comportamento “semitico” in base a una preesistente essenza “semitica” e di interpretare ogni aspetto della vita dell’attività umana nei termini di un elemento “semitico” comune» (O, 229).

Il complesso di rappresentazioni create dal discorso orientalista, grazie al sostegno di supporti istituzionali, viene perciò continuamente ripetuto, diffondendo e consolidando tutta una serie di significanti di stabilità che acquisiscono alla fine una indiscutibilità monolitica di tipo lessicografico ed enciclopedico. Il nucleo profondo della visione orientalista che Said chiama «orientalismo latente» si condensa così in ultima analisi in «un sistema statico di “essenzialismo sincronico”» (O, 237). Emerge allora come l’affermazione naturalizzata di questa “visione orientalista” – la quale «parte dal presupposto che l’intero Oriente possa essere dominato da un unico punto di osservazione» (*ibid.*) – possa guadagnare la propria solidità discorsiva attraverso la sue continue rinenunciazioni:

«L’orientalismo latente era profondamente conservatore, nel senso che tendeva essenzialmente ad autoperpetuarsi. Trasmesso da una generazione all’altra, era diventato una parte della cultura, un linguaggio atto a esprimere un parte della realtà, alla stessa stregua della geometria e della fisica. L’orientalismo fondava la propria esistenza non sull’apertura e sulla ricettività nei confronti del mondo orientale, ma sulla propria interna e ripetitiva coerenza, legata a sua volta alla volontà di dominio sull’Oriente, che ne era una componente costitutiva. L’orientalismo poté così sopravvivere a rivoluzioni, guerre mondiali, dissoluzioni di imperi» (O, 220).

Sebbene in queste definizioni la nozione di discorso sembri scivolare pericolosamente verso quella di tradizione, rimane che la forza di una formazione discorsiva come l'orientalismo latente appare per Said conservarsi sempre e comunque, a dispetto dei «mutamenti del pensiero» leggibili nelle pulsazioni enunciative attraverso le quali di volta in volta andava ridisponendosi «l'insieme delle cognizioni e ipotesi esplicitamente comunicate sulla società, le lingue, la letteratura e ogni altro aspetto della vita in Oriente, che chiamerò "orientalismo manifesto"» (O, 204). In ragione di ciò il critico palestinese conclude che «unanimità, stabilità e durata dell'orientalismo latente sono invece pressoché costanti» e malgrado «le differenze di forma e di stile personale [a livello dell'orientalismo manifesto], diversità nei presupposti di base sono assai rare» (*ibid.*)¹⁵. Su quest'ultimo punto Said non si fa illusioni tanto da sottolineare come né «autori ideologici» come Renan e Marx né «scrupolosi ricercatori» come de Sacy e Lane né le «menti più immaginative» come Flaubert e Nerval, siano stati in grado di sottrarsi a quella generale situazione enunciativa per cui l'Oriente era ritenuto «bisogno dell'attenzione dell'Occidente, e dei suoi sforzi di ricostruzione, e persino di redenzione» (*ibid.*). Ma nonostante questa convinzione, il peso che avranno quelle «differenze di forma e di stili personali» si dimostrerà al contrario determinante per comprendere le dinamiche dell'orientalismo. Infatti sulla reiterazione di quel nucleo discorsivo profondo che è l'orientalismo latente «viene esercitata una pressione costante» (O, 237), è in questo delicatissimo frangente che le istanze discorsive appaiono persistentemente attraversate dalla «narrazione storica»; è così che l'orientalismo latente si rivela essere, come ha suggerito Homi Bhabha, «un luogo ininterrottamente minacciato dalle forme diacroniche della storia e della narrazione, segni di instabilità»¹⁶. La narrazione storica diviene per Said un elemento irrinunciabile della sua ricostruzione, da un lato perché attraverso la storia la reiterazione del discorso orientalista mostra la sua dipendenza da una contingenza che mette sempre a rischio i suoi significanti di stabilità e la struttura essenziale delle sue configurazioni. Dall'altro lato, l'importanza che per questo concetto di storia viene a svolgere la narrazione, illustra il ruolo determinante della letteratura, degli autori e dei loro *progetti estetici* («differenze di forma e di stili personali»). In breve, come verificheremo più oltre, le loro *carriere* divengono in qualche modo dei punti estremamente sensibili alla pressione che la narrazione storica esercita sulla visione essenzialista, non soltanto da un punto di vista discorsivo ma anche etico.

Prima di discutere dello statuto epistemologico di questa nozione di «narrazione storica» e delle conseguenze generali sull'intero progetto genealogico di *Orientalismo*, bisogna analizzare da vicino come Said presenti la tensione tra l'essenzialismo sincronico della visione orientalista e la

¹⁵ Per un'interpretazione della chiusura e della solidità discorsiva dell'orientalismo in chiave ermeneutica, cfr. P.B. Armstrong, *Play and Cultural Differences*, in *Kenyon Review*, vol. 13, n° 1 (1991), pp. 157-171.

¹⁶ H.K. Bhabha, *The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism*, in *The Location of Culture* (pp. 66-84), Routledge, New York-London 1994; trad. it. *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, pp. 97-121, in part., p. 105; d'ora in poi LoC.

«narrazione storica». Riguardo a tale pressione che viene a esercitarsi sulle rinunciazioni discorsive dell'orientalismo, il critico palestinese specifica:

«All'origine di tale pressione è l'elemento narrativo, infatti se si mostra che un qualunque aspetto dell'Oriente può cambiare o evolversi, si introduce un fattore diacronico nel sistema. Ciò che sembrava stabile – e Oriente è sinonimo di stabilità e di immutabile permanenza – perde la sua stabilità. E l'instabilità suggerisce l'idea che la storia, con l'azione disgregatrice di tutto ciò che è particolare, le ampie correnti di cambiamento, la tendenza alla crescita, al declino o a drammatiche trasformazioni, esista anche in Oriente e per l'Oriente. La storia, e la narrazione che la rappresenta, mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l'Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia delle potenzialità di mutamento insite nel reale. La forma narrativa, inoltre, è la forma specifica assunta dalla storia scritta per contrastare la staticità della visione generale [...]. La narrazione rappresenta l'uomo come essere che nasce, cresce e muore; dà voce alla tendenza delle istituzioni e della realtà a trasformarsi; alla probabilità che il mondo moderno e contemporaneo finisca per superare la civiltà "classica", soprattutto asserisce che il dominio della realtà da parte di ogni visione generale altro non è che la volontà di potenza, volontà di verità e di interpretazione, non una condizione storica di natura obiettiva. In breve, la narrazione introduce un punto di vista, una prospettiva e una consapevolezza in contrasto con la trama unitaria della visione generale, viola le serene apollinee finzioni da quest'ultima introdotte» (O, 237-238).

Lasciamo per adesso da parte gli interrogativi di carattere epistemologico che sicuramente sorgono per l'impiego di nozioni come «reale», «natura obiettiva» e come la nozione di «Oriente» più volte precedentemente incontrata. Vedremo in seguito come questi significanti si inseriscano nella loro problematicità entro la complessa struttura epistemologica del testo. Quello che importa rilevare in questo frangente è il nesso strettissimo che collega la storia e la narrazione. Senza questa connessione probabilmente si perdono di vista l'importanza che per Said vengono ad assumere la storia da un lato e un intero corpus di opere prevalentemente letterario dall'altro.

Per comprendere a pieno il concetto saidiano di storia in quanto «azione disgregatrice di tutto ciò che è particolare» bisogna tornare per un momento a quella configurazione culturale e politica dell'atteggiamento testuale sottesa al discorso orientalista. Come sintetizza James Clifford, per Said «la gente preferisce l'ordine al disordine; si aggrappa a formule piuttosto che a fatti reali; preferisce il manuale alla confusione di fronte ad essi»¹⁷. Il riferimento è in primo luogo al *Don Quijote* e alla parodistica impresa enciclopedica di *Bouvard et Pécuchet* con il loro *Dictionnaire des idées reçues*¹⁸. È tramite il medesimo atteggiamento testuale che la visione orientalista viene a reiterarsi nel tentativo di salvaguardare le frontiere del senso dell'identità occidentale e mantenere immutabile uno statico, dilatato, ma allo stesso tempo gerarchizzato, spazio scopico:

«L'orientalista contempla l'Oriente dall'alto, con l'intenzione di prendere percettivamente possesso dell'intero ampio panorama che gli si distende davanti – cultura, religione, mentalità,

¹⁷ J. Clifford, *On Orientalism*, op. cit., p. 303. Jan Gorak ha sostenuto che Said finisce per trasformare il discorso di Foucault in una sorta di canone: le distorsioni all'opera nelle rappresentazioni occidentali dell'Est farebbero riferimento ad una sorta di *Homo interpretans*, similmente a quanto suggerito dalle teorie di antropologia interpretativa di Clifford Geertz o da quelle di antropologia delle istituzioni di Mary Douglas: l'orientalista sarebbe nella vita di ogni giorno preso da processi di interpretazioni di interpretazioni consentiti esclusivamente da un insieme di testi che si richiamano vicendevolmente – il canone orientalista. Cfr. J. Gorak, *Edward Said and the Open Canon*, op. cit., p. 207.

¹⁸ G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2, in *Oeuvres*, a cura di A. Thibaudet and R. Dumesnil, Gallimard, Paris 1952; trad. it. *Bouvard et Pécuchet*, Einaudi, Torino 1982.

storia e società. A tal fine egli deve guardare *ogni dettaglio* attraverso una serie di categorie riduttive (i semiti, la mentalità mussulmana, l'Oriente e via dicendo). Poiché si tratta di categorie in primo luogo schematiche ed efficienti [...] ogni visione generale dell'Oriente finisce per basare la sua forza e la sua coerenza sulla persona, l'istituzione o il discorso che l'ha generata. Si tratta di una visione fondamentalmente conservatrice [...] *a dispetto di ogni evidenza empirica* [...], sono questi i termini ultimi di un processo che riduce *ogni varietà di comportamento orientale* a una visione generale dell'intero campo» (O, 236-237; corsivi miei).

La perdita di stabilità che comporterebbe l'irrompere minaccioso delle forme diacroniche della storia all'interno della rinuncia del discorso orientalista risulta legata alla capacità di soffermarsi sui dettagli, sul vissuto più profondo di tutte quelle persone che nell'interazione di ogni giorno intessono una rete di relazioni condivise dotate di una loro peculiarità culturale e individuale. La dimensione del quotidiano, in cui i dettagli rivestono un ruolo determinante, costituisce quegli ampi pezzi di storicità dinnanzi ai quali la visione essenzialistica dell'orientalismo si mostra del tutto inadeguata. È allora chiaro che la tensione tra l'essenzialismo sincronico e la narrazione storica si gioca tutta lungo gli assi di stabilità/instabilità, di generalizzazione/dettaglio, di idealizzazione/quotidiano. In questa tensione la rilevanza riscontrabile nell'azione congiunta di letteratura e storiografia, per Said chiama in causa il problema fondamentale di recuperare questa dimensione della storicità espulsa da ogni rappresentazione. Da questa intuizione del critico palestinese, come cercheremo di dimostrare, dipende tutta la forza e tutta la debolezza di un testo come *Orientalismo*. Nondimeno, questa tensione operante nella ripetizione del discorso coloniale, proprio quando quest'ultima diviene più frequente, riporta al centro della ricostruzione proposta da Said delle soggettività o delle "carriere" che in qualche modo introducono degli elementi destabilizzanti all'interno della visione orientalista:

«Nello stesso tempo, e quasi paradossalmente, il secolo XIX aveva segnato l'inizio di un sempre maggiore avvicinamento fra Oriente e Occidente. Man mano che diventavano più frequenti gli incontri commerciali, politici, artistici e di altra natura tra Est e Ovest [...] si determinò una tensione tra i dogmi dell'orientalismo latente, radicati negli studi sull'Oriente "classico", e le descrizioni di un Oriente attuale, moderno e concreto, a opera di viaggiatori pellegrini, uomini di Stato» (O, 220-221).

Nonostante venga fatto cenno agli elementi diacronici e ai dettagli del quotidiano, Said, in questo caso più in linea con un'interpretazione maggiormente foucaultiana del discorso, tende a minimizzare l'impatto che questi fattori ebbero nel sistema di sapere coloniale. Questi ultimi sembrano infine essere inesorabilmente assorbiti dalla semiotica del potere orientalista. L'ultimo brano citato congettura che la tensione si risolva addirittura in una «convergenza»¹⁹:

«A un certo momento, che è impossibile determinare con precisione, la tensione porta a una convergenza tra i due tipi di orientalismo. È probabile – ma si tratta solo di un'ipotesi – che la convergenza abbia avuto inizio quando gli orientalisti, primo fra tutti de Saicy, assunsero anche

¹⁹ Questa convergenza tuttavia, come dimostreremo nelle pagine successive, implica però un rapporto molto particolare tra la verità del discorso orientalista e la forma della soggettività (la carriera) entro cui la prima va a manifestarsi.

il ruolo di consiglieri dei governi per tutto quello che riguardava l'Oriente. La figura dello studioso specializzato acquistò in tal modo una nuova dimensione, e l'Orientalista poté essere considerato come un agente più o meno ufficiale delle potenze occidentali, chiamato a cooperare alla loro politica nei confronti dell'Oriente» (O, 221).

Da questo passo risulta che l'instabilità prodotta dai contatti sempre più frequenti sia stata alla fine addomesticata cooptando degli studiosi e dei viaggiatori che a quel punto – avendo assunto degli incarichi per conto dello stato ed essendo quindi stati investiti di responsabilità politiche – non avevano che poche possibilità di mantenere un atteggiamento completamente disinteressato dinnanzi a quanto vedevano direttamente in qualità di testimoni. Come conclude Said, «ogni europeo più o meno colto che viaggiasse in Oriente si sentì così come un rappresentante dell'Occidente che penetrava sotto il mistero del mistero» (*ibid.*).

Nondimeno, Said presenta lungo tutta la sua opera una serie di carriere, di autori e di particolari scritture orientaliste. La loro autorità è talvolta considerata paradigmatica tanto da poter ricondurre le pulsazioni enunciative del sapere orientalista entro vere e proprie citazioni, o considerevoli riferimenti, delle loro opere. Questo complesso insieme di carriere costituisce, come visto, l'opzione metodologica più originale di Said rispetto all'analisi del discorso di Foucault. Tuttavia se in un senso ampio tutti i numerosi autori citati nella sua opera hanno in effetti una carriera che ha a che fare con il discorso occidentale sull'Oriente, soltanto alcuni di essi vengono affrontati con un impegno che va al di là di un mero riferimento occasionale. Sono soltanto queste figure messe a fuoco con un'attenzione senza dubbio maggiore che possono essere considerate delle carriere in senso stretto. Said vi fa riferimento soprattutto riguardo alla fase centrale dell'orientalismo, quella che va dalle conquiste napoleoniche dell'Egitto fino alle guerre mondiali, ovvero alle soglie del passaggio verso la fase odierna marcata dal predominio geopolitico statunitense.

Bisogna allora concentrarsi su questo insieme relativamente limitato di autori e comprendere in che senso per Said si possa parlare di carriere nel senso complesso e specifico del termine, da intendere quindi anche come strumento di analisi e di organizzazione interna di *Orientalismo*. Per far ciò occorre preliminarmente interrogarsi sulle modalità epistemologiche impiegate da Said per presentare queste figure di primo piano della scena orientalista.

3. 2. DALLE OPPOSIZIONI TECNOETICHE ALLE CARRIERE ORIENTALISTE

“L’Oriente era diventato, come afferma Disraeli, ‘una carriera’, in cui si poteva rifare e restaurare non solo l’Oriente, ma anche se stessi?” (O, 168).

Il termine “carriera” non è scelto a caso da Said, abbiamo visto quanto fosse centrale in *Beginnings*, un’opera che per molti versi costituisce un vero e proprio arsenale metodologico per le successive opere del critico palestinese. Tuttavia all’*exergo* disraeliano di *Orientalismo* sono state date, da autorevoli interpreti di Said, delle interpretazioni che a nostro avviso appaiono abbastanza riduttive e poco convincenti. Bruce Robbins, in un articolo già citato, che si intitola per l’appunto *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, sostiene che la citazione da Disraeli avrebbe un carattere «ironico» nella misura in cui questa frase ha la funzione di mettere sullo stesso piano i destini personali di milioni di persone oppresse dal colonialismo con l’ascesa professionale di un singolo individuo²⁰. Dinnanzi alle preoccupazioni della carriera la diversità degli individui con cui l’orientalista aveva a che fare sulla scena orientale veniva omogeneizzata e sacrificata in nome della sola autorità politica ed enunciativa concepibile, ovvero quella dell’orientalista stesso. La frase di Disraeli, a detta di Robbins, sarebbe acutamente ironica non solo perché *Orientalismo* e le opere successive di Said sarebbero andate a mostrare il carattere brutale ed epistemologicamente infondato di questa affermazione, ma anche perché essa anticiperebbe una situazione speculare ma di segno inverso che concerne il “professionalismo” attualmente all’opera nelle istituzioni produttrici di sapere (e di potere). Attualmente infatti, argomenta Robbins, si è giunti alla paradossale situazione per cui gli intellettuali odierni, autorizzati per l’appunto ironicamente da un’opera come *Orientalismo* e da una carriera come quella dello stesso Said, pensano di poter fare carriera all’interno delle istituzioni accademiche metropolitane trasmettendo, interpretando e dibattendo su rappresentazioni di ciò che essi chiamano “il Terzo Mondo”. Questa pretesa, che alla lunga si nutre della medesima aspirazione a fare carriera, renderebbe molto simili, se non negli intenti almeno nell’esito delle loro pratiche, le carriere di questi “intellettuali del Terzo Mondo” e quelle degli orientalisti criticati strenuamente da Said (se non anche da loro stessi). Ne deriverebbe una concezione della carriera per cui basta esibire delle caratteristiche diasporiche, o mostrare le cicatrici dell’esilio per assumere *ipso facto* uno status che permette di discutere dei miliardi di individui che fanno parte del Terzo Mondo dalle proprie comode posizioni accademiche metropolitane nel Primo Mondo.

²⁰ B. Robbins, *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, op. cit., p. 152 e sgg..

Non è nostro interesse impegnarci in questi ordini di problemi, per quanto effettivi ed attuali essi possano essere, quello che ci interessa argomentare è come questo modo di porre la questione della carriera fa perdere di vista la centralità metodologica che essa riveste per la composizione di *Orientalismo*. Questa interpretazione di Robbins dimentica che Said già in *Beginnings* tratta la carriera come una nozione capitale non solo da un punto di vista epistemologico o di critica letteraria ma anche da un punto di vista etico-pratico non separabile dal primo. Sotto questo rispetto ci sembrano fuori fuoco anche le osservazioni di un altro eminente interprete di Said, ovvero Micheal Sprinker, il quale nel mezzo della già citata polemica intorno a *In Theory* di Aijaz Ahmad, nel suo intervento sul numero di *Public Culture* dedicato a questa discussione, sostiene che la carriera artistica tratteggiata in *Beginnings* segnerebbe un'ermetica chiusura su se stessa da parte dell'artista o dello scrittore, e di conseguenza l'esilio neo-romantico che ne scaturirebbe sarebbe la perfetta antitesi della posizione del critico letterario *engagé*, ovvero dell'intellettuale secolare che rappresenta il paradigma della coscienza critica saidiana²¹. Queste considerazioni non tengono conto che proprio uno degli elementi centrali della coscienza critica, ovvero la volontà di iniziare di nuovo come modalità etica di destabilizzazione delle configurazioni discorsive e dei rapporti di forza ad esse intrecciati si strutturano per Said proprio attraverso l'insieme di opposizioni tecnoetiche che abbiamo ravvisato come nucleo centrale di *Beginnings*. Se in esse è presente una tensione etica ciò avviene perché il rapporto tra etica e linguaggio, tra volontà e scrittura, consiste proprio di determinate modalità di concepire la politicità degli atti rappresentativi da un lato e la loro performatività dall'altro. Con performativo intendiamo, come Judith Butler, la caratteristica per cui una pratica produce la soggettività stessa che la esercita. Sarebbe pertanto poco credibile il fatto che le acquisizioni testimoniate da uno sforzo teorico di così notevole portata finiscano per terminare su un binario morto. Al contrario, nonostante le correzioni di rotta e gli affinamenti di prospettiva, molte delle categorie rinvenute in *Beginnings*, sembrano semmai essersi sublimare nella composizione di *Orientalismo* in strategie epistemologiche vere e proprie. Come nel caso della *boîte à outils* foucaultiana anche la nozione di carriera anziché essere tematizzata direttamente subisce uno slittamento verso lo sfondo metodologico di *Orientalismo*. La maggior parte degli interpreti si è interessata all'influenza che la teoria del discorso di Foucault ha avuto su quest'opera, ma quasi mai è stata notata l'importanza che, ai fini della formazione dell'impalcatura metodologica di *Orientalismo*, riveste la nozione di carriera, la cui elaborazione è senz'altro più specificamente saidiana e resta uno dei momenti teorici più rilevanti di *Beginnings*. Se da un lato è vero che la questione della carriera non è più tematizzata in sé, dall'altro lato bisogna cercare di verificare se ci siano delle linee di continuità

²¹ M. Sprinker, *The National Question: Said, Ahmad, Jameson*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 3-29.

con l'insieme di «opposizioni tecnoetiche» che abbiamo visto caratterizzare il nucleo più profondo di questa complessa nozione.

Di certo sussistono delle differenze non di poco conto tra le soggettività implicate nei progetti estetici di cui si parla in *Beginnings* e le figure coinvolte nella costante rinuncia del discorso orientalista. Le pratiche di scrittura dell'artista sono infatti situate in una dimensione etico-ascetica in cui il concentrarsi su se stessi articola lo sforzo per resistere alle pressioni della vita quotidiana e per uscire dall'ordinario a beneficio della creazione artistica. Il progetto estetico, secondo Said, non riguarda soltanto la produzione di opere letterarie ma la strutturazione etico-pratica dell'artista stesso. Diversamente, nelle pratiche di scrittura orientalista si ha a che fare con una potente ed efficace serie di limitazioni riguardo al modo di scrivere, osservare e studiare le popolazioni e le culture orientali, segnate da imperativi, prospettive e inclinazioni funzionali al dominio occidentale. Sebbene l'orientalismo resti sicuramente un sistema consolidato e regolato di possibilità enunciative a cui è estremamente difficile sottrarsi, tuttavia questo non equivale naturalmente al trionfo di un qualsivoglia determinismo, infatti la serie di carriere su cui Said si sofferma di più rappresenta delle variazioni del modo e del grado con cui avviene la ripetizione del discorso orientalista stesso. Quest'ultimo non si riattualizza sempre nella stessa maniera e la differenza connessa alla sua ripetizione dispone queste variazioni entro un campo attraversato dalla tensione che si crea tra un "eccentrico" contributo particolare e la potenza di riassorbimento propria dell'ordine discorsivo²²:

«...in un comune spazio scenico [...] ogni ricercatore offre i propri contributi. Detti contributi, per quanto geniali ed eccezionali, sono in primo luogo delle strategie per la disposizione del materiale nello spazio scenico [...]. Così ogni contributo individuale causa dapprima mutamenti all'interno dello spazio scenico, e poi il costituirsi di una nuova stabilità, proprio come in una superficie su cui si trovano venti bussole, l'aggiunta della ventesima causa dapprima oscillazioni generalizzate, e poi l'emergere di una nuova configurazione» (O, 269).

Benché questa dinamica di differenza e ripetizione esponga alla contingenza l'intero ambito discorsivo dell'orientalismo, è per Said altresì importante tener fermo che queste variazioni non implicano automaticamente la messa in discussione della coerenza che lo caratterizza. Anzi, come abbiamo visto, in maniera disincantata, il critico palestinese ricorda come queste variazioni siano alla fine sempre riassorbite dallo stesso discorso al cui interno sono germinate.

²² È in questo passaggio teorico che si nota come queste variazioni siano in realtà debitorie di quel principio di affiancamento e adiacenza che Said aveva espresso in *Beginnings* e collegato prevalentemente al pensiero di Vico (nonché a Foucault e ad altri pensatori menzionati nell'*Abecedarium Culturæ*). La peculiarità di ogni produzione simbolica e culturale che non è coordinata da nessuna origine rientra nel paradigma discontinuista e differenziale dell'iniziare e dell'iniziare-di-nuovo (*beginning and beginning again*). Tuttavia proprio in questo punto, mostra la sua convergenza teoretica verso quei modelli della testualità decostruzionista che troppo sbrigativamente lo stesso Said cercava di liquidare. Proprio perché la ripetizione non è mai identica o sincronica la possibilità dell'inizio riposa nello scarto specifico e contingente di ogni pulsazione che avviene entro un regime enunciativo.

Malgrado ciò le carriere messe a fuoco in *Orientalismo* circoscrivono una dimensione teorica, metodologica, ma anche etico-politica, che permette di seguire fino in fondo la tensione tra visione orientalista e narrazione storica a cui prima si è fatto riferimento. Se la narrazione storica è ritenuta da Said il fattore principale di destabilizzazione nella rinuncia orientalista, è facilmente comprensibile come questo concetto non possa essere dissociato dai momenti soggettivi che provvedono ad attualizzare una rinuncia di volta in volta differente. Pertanto la nostra ipotesi di lavoro è che i processi di scrittura e di testualizzazione dell'esperienza orientalista sembrano rimandare sotterraneamente ad una serie di soggettivazioni complesse che corrispondono alle diverse carriere che Said prende in esame²³. Ma se in *Beginnings*, le opposizioni tecnoetiche che articolavano la carriera dello scrittore rimandano ad un'esperienza che è in qualche modo etica e che si pone anche come tentativo di resistenza nei confronti degli imperativi che gravano sulla vita ordinaria, le carriere che figurano in *Orientalismo*, si collocano invece tra estremi per così dire opposti che vanno dal completo assoggettamento alla pressione epistemica e politica imposta dall'orientalismo al tentativo di smarcamento dal controllo discorsivo e dagli interessi geopolitici imperialistici. È chiaro dunque perché nel primo caso la valenza etica della soggettivazione dell'artista è in un certo senso sempre positiva, mentre nel secondo caso essa è positiva soltanto nella misura in cui interessa non già le dinamiche di assoggettamento ma le controcondotte e gli atteggiamenti etico-testuali che resistono ai condizionamenti epistemici e ai rapporti di potere che sono ad essi intrecciati. Come abbiamo appena notato, in nessuno dei casi presentati da Said una carriera è davvero in grado di sottrarsi in tutto e per tutto ai dettami imposti dalla visione orientalista, tuttavia dal momento che la carriera – proprio come avveniva in *Beginnings* – è composta da differenti fasi a cui corrispondono degli insiemi di pratiche o di atteggiamenti specifici, anche i fenomeni di opposizione all'orientalismo si presentano in modo molteplice e decentrato, talvolta ambigualmente e paradossalmente mescolati a pratiche e atteggiamenti passivi e acquiescenti verso il potere. Ragione per cui, tra le pagine di *Orientalismo*, non troveremo mai l'idealizzazione etica di una carriera, ma più limitatamente delle linee di soggettivazione che producono (o possono produrre) delle instabilità nelle fasi riconfigurazione discorsiva dell'orientalismo stesso.

Ad ogni modo, al di là di ogni preoccupazione etica, la serie di carriere passate in rassegna da Said rappresenta un gigantesco affresco della scena orientalista e mostra come il potere/sapere

²³ Michael Dutton e Peter Williams hanno ravvisato nell'importanza data agli autori da parte di Said un possibile riferimento al concetto di "persona" per come emerge nello scritto di Marcel Mauss sulle tecniche del corpo. Questo concetto di persona designerebbe a loro avviso il modo in cui la categoria di soggetto autoriale costituisce un polo di organizzazione attorno al quale Said cerca di collocare e di promuovere i discorsi e le contronarrazioni nei confronti dell'orientalismo. Questo suggerimento è stimolante ma prima di riferirlo alle pratiche di contronarrazione contrappuntistica dell'intellettuale secolare è per noi centrale applicare il nucleo etico-pratico, o detto in altri termini performativo, che Dutton e Williams individuano nella nozione maussiana di persona, direttamente al metodo e agli oggetti storiografici più peculiari di *Orientalismo*, ovvero le carriere. Cfr. M. Dutton - P. Williams, *Translating Theories: Edward Said on Orientalism, Imperialism and Alterity*, op. cit..

arrivi a manifestarsi così in profondità nella forma stessa della soggettività. Gli effetti di verità dell'orientalismo possono essere allora intesi in tutta la loro forza solo nella misura in cui essi sono visti come produttivi di certi atteggiamenti insieme etici e testuali, politici ed epistemici. La nostra analisi di questi effetti di verità sulle diverse soggettività delle carriere mira pertanto ad ampliare la capacità esplicativa della stessa nozione di regime discorsivo da cui foucaultianamente Said era partito. Dal nostro punto di vista questa è forse una delle poste in gioco più importanti nell'opera più nota del critico palestinese, ed è anche un utile elemento di riscontro per testare i limiti e i meriti dell'“ibrida prospettiva metodologica” adottata in *Orientalismo*.

Quel che cercheremo adesso di esaminare è come lo strumento metodologico della carriera derivi da una particolare elaborazione delle opposizioni tecnoetiche trattate in *Beginnings*. Come si ricorderà, la prima serie di opposizioni che interessavano la carriera letteraria consisteva nelle tecniche del distacco dalla quotidianità che lo scrittore doveva mettere in atto se voleva ritagliarsi uno spazio di natura ascetica ed estetica che consentiva al suo sé di trasfigurare il tempo della vita ordinaria in quello della creazione artistica. Se in *Beginnings* questo insieme di pratiche mirava in qualche modo ad un allontanamento del sé dalla vita di tutti i giorni, in *Orientalismo* invece quest'opposizione si trasforma nell'interrogativo opposto, ovvero in che modo e in che misura colui che scrive dell'Oriente è coinvolto nella dimensione *mondana* in cui si ha che fare con l'esigenza di conoscere e poi di sottomettere le popolazioni orientali. E ancora, se in *Beginnings* la capacità di rispondere alle emorragie di senso prodotte dal presente attraverso una separazione da esso costituiva il *terminus ad quem* di tutta una serie di pratiche e di atteggiamenti; in *Orientalismo*, invece, tale facoltà di distanziamento si presenta solo come l'estremo di una scala che ha il suo polo opposto nel condizionamento passivo di fronte alle direttive e alle pressioni del progetto imperiale e del sapere consolidatosi all'interno dei suoi supporti istituzionali. Dunque il primo segmento di cui si compone la nozione di carriera in *Orientalismo* determinerà le modalità e il grado di coinvolgimento all'interno delle istituzioni politiche e culturali della propria epoca e del proprio contesto geopolitico. La pratica della scrittura orientalista non può infatti essere analizzata sufficientemente se non si tiene conto di questo tipo di determinazione²⁴.

La seconda opposizione presente nella carriera letteraria, accentuando l'esigenza di non far dipendere la scrittura dalle aspettative del pubblico dei lettori ma da una sorta di responsabilità verso i propri testi e verso la scrittura stessa, mostrava come si avesse bisogno di pratiche di coerenza e controllo delle immagini che venivano ad essere create. In questa fase la valenza ascetica che caratterizza le pratiche di coerenza e di controllo sul proprio vissuto punta a mantenere viva una tensione implicita nelle immagini stesse da testualizzare, esse dovevano restare aperte, e in qualche modo mai del tutto afferrabili. Da qui l'importanza dell'esempio

²⁴ Su questa opposizione e sulle sue ripercussioni mondane si è soffermato A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., pp. 57-58

kafkiano o dello *scorbing out* joyciano per cui la scrittura si alimentava dell'impossibilità di raggiungere l'immagine. In *Orientalismo*, la responsabilità verso la propria attività di ricerca implica l'istanza di afferrare e testualizzare tramite immagini popolazioni e culture orientali. Tutto ciò rimanda anche a un problema etico preliminare connesso alla pratica di scrittura orientalista, cioè il rapporto stesso con gli orientali. Questo rapporto comprende quindi due livelli, nel primo si tratta di verificare le modalità etiche del contatto effettivo con l'Oriente e gli orientali (laddove esso abbia effettivamente avuto luogo) mentre nel secondo si tratta di esaminare come questo incontro sia stato testualizzato, ovvero in che misura hanno agito i condizionamenti del potere/sapere orientalista nel chiudere e determinare nel modo più esauriente possibile l'esperienza con l'Oriente, oppure ancora, come le immagini prodotte dalla scrittura riescano a conservare un carattere "aperto" nei confronti dei casi particolari che si presentano all'esperienza, nel tentativo di evitare ogni generalizzazione e ogni ipostatizzazione orientalista. In questo secondo caso il tipo di testualizzazione avrà la conseguenza etica di aprire la scrittura alle forme diacroniche della storia e della differenza che opera al di sotto di significanti così generali come l'"Oriente" o gli "orientali". La scrittura in questa fase si carica di una tensione etica che attraversa la domanda generale "come rappresentare gli orientali?".

Nella terza opposizione tecnoetica si ricorderà come il principio di fedeltà allo stile di scrittura fosse travagliato dalla necessità dell'originalità. Questo dilemma aveva dato modo a Said di soffermarsi sulle strategie di trasfigurazione semiotica del sé dell'artista che mettevano in movimento delle dinamiche di controfocalizzazione in grado far mutare la prospettiva sul mondo e sul presente. Se in *Beginnings* le pratiche di trasfigurazione semiotica del sé dovevano alimentare l'originalità e la creatività letteraria, in *Orientalismo* esse rendono invece conto di come è costruito il punto di vista dello scrittore nei confronti dell'esperienza che egli ha avuto dell'Oriente e della sua successiva testualizzazione. Si tratta, in altri termini, di analizzare le modalità strategiche e pratiche attraverso le quali l'autore orientalista rivendica la propria autorità. Come è facile notare, al livello della scrittura orientalista, questa opposizione intrattiene degli importanti legami con quella precedente e, di conseguenza, con il ruolo effettivo svolto dagli orientali nell'incontro con ogni determinata carriera orientalista. Questa situazione di *incontro con un'alterità*, in più di un'occasione, dà luogo a qualcosa di molto simile a una scrittura etnografica²⁵. Per intendere il tipo di problemi sollevati da questa complessa interazione vorremo servirci delle parole che James Clifford ha usato nel suo noto saggio sull'autorità etnografica:

«In che modo [...] un incontro tra culture, sovradeterminato e verboso, intessuto di rapporti di potere e immerso in un groviglio di scopi personali, si circoscrive come una versione adeguata,

²⁵ W.S. Simmons, *Culture Theory in Contemporary Ethnohistory*, in *Ethnohistory* (Winter 1988), vol. 35, n° 1, pp. 1-14; C.G. Martin, *Orientalism and the Ethnographer: Said, Herodotus, and the Discourse of Alterity*, in *Criticism* (Fall 1990), vol. 32, n° 4, pp. 511-529; S.A. Tyler, *Ethnography, Intertextuality and the End of Description*, in *American Journal of Semiotics* (1985), vol. 3, n° 4, pp. 83-98.

composta da un singolo autore, di un più o meno separato “altro mondo”? [...] Il processo si complica per l'azione di molteplici soggettività e condizionamenti politici fuori da ogni controllo dello scrittore. In risposta a tali forze la scrittura etnografica mette in atto una specifica strategia di autorità. Questa strategia ha implicato di prammatica una pretesa indiscussa di figurare come il fornitore di verità nel testo. Una esperienza culturale complessa è enunciata da una singola persona [...]»²⁶.

Non sempre l'incontro diretto con le popolazioni orientali è in primo piano nelle ricostruzioni che Said fa dei suoi autori, talvolta addirittura si menzionano studiosi, come ad esempio Renan, la cui carriera viene presentata senza il riferimento a un qualunque incontro effettivo con le popolazioni orientali. Nondimeno, neanche il particolare tipo di autorità che caratterizza gli enunciati delle sue opere può interamente prescindere dalle strategie retoriche mediante le quali egli cerca di costruire la *sua* autorità di orientalista. A questo livello inoltre, si incontreranno almeno due tendenze generali, ognuna delle quali, a suo modo, comporta la presenza di un sé e la sua «pretesa indiscussa di figurare come fornitore di verità». Alla prima di queste tendenze corrispondono delle tecniche perlopiù impersonali di scrittura etnografica o, nel nostro caso, orientalista; mentre nella seconda il sé dell'autore sarà più compiutamente *embrayé*, e sarà questo il caso delle testimonianze personali che comprendono resoconti di viaggio, diari e opere letterarie. Posizionare retoricamente, semioticamente e strategicamente il proprio sé con le sue istanze di autorità introduce un ribaltamento performativo dell'epistemologico nell'etico dal momento che l'assunzione di un punto di vista da parte dello scrittore o del semplice osservatore non comporta solo delle conseguenze di tipo conoscitivo ma anche pratico, marcando il modo in cui la verità costantemente rinunciata dal potere/sapere orientalista si manifesta nella forma della soggettività e delle sue pratiche di scrittura.

La quarta e ultima opposizione discussa in *Beginnings* gettava luce su quella fase della carriera in cui ci si approssima alla fine e quindi trattava dei modi di resistere alla tentazione di produrre delle opere che in qualche modo volessero riassumere e definire la carriera una volta per tutte, precludendosi con questo obiettivo la possibilità di continuare fino in fondo a dispensare una produzione originale e non riconducibile ad alcuna interpretazione riduttiva o totalizzante. Forse in *Beginnings* questa è l'opposizione più legata a un'impostazione esistenziale e forse si addice di più alla carriera letteraria che a quella orientalista. Tuttavia, possiamo scorgere un'analogia interessante nella tendenza a immaginare la propria opera come in grado di sortire degli effetti anche dopo la fine materiale della carriera. Se in questa fase della vita letteraria la carriera rischia di essere “chiusa”, poiché riassunta in un disegno complessivo rispetto al quale essa eccede per più di un aspetto, sulla scena orientalista invece, questo significa riassumere e giustificare ogni azione e ciascuna opera entro una cornice che iscrive la carriera in una

²⁶ J. Clifford, *On Ethnographic Authority*, in *Representations*, vol. 1, n° 2 (1983), pp. 118-146; successivamente in *The Predicaments of Culture*, op. cit.; trad. it. *Sull'autorità etnografica*, in *I frutti impazziscono*, op. cit., pp. 35-72, la citazione è alle pp. 39-40.

“missione” o in un “progetto di redenzione”²⁷. Questo livello comprende quindi tutte quelle pratiche testuali e retoriche che cercano di trascendere i limiti di una carriera individuale contribuendo ad un’impresa il cui svolgimento teleologico, o se si vuole escatologico, conferisce senso all’attività stessa di ciascuna carriera.

La fase centrale di *Orientalismo*, quella che prende in considerazione il periodo tra l’invasione napoleonica dell’Egitto e la fine della prima guerra mondiale, comprende un foltissimo numero di autori e opere che vengono chiamati in causa a diverso titolo per mostrare come l’autorità discorsiva sull’Oriente si sia consolidata e diffusa negli ambiti più diversi del sapere. Tuttavia le carriere in senso “forte”, quelle alle quali è dedicato uno spazio e un impegno ricostruttivo maggiore sono, come detto, relativamente limitate. Adesso intendiamo verificare come queste carriere vengano discusse da Said alla luce delle linee di soggettivazione che abbiamo derivato da *Beginnings*. Chiaramente, non è questo il luogo di ripresentare, fosse anche in forma sintetica, l’esposizione di Said con la pretesa di determinare se le sue ricostruzioni siano più o meno complete oppure più o meno parziali, se abbiano tralasciato aspetti rilevanti o al contrario se abbiano messo bene a fuoco il lavoro di questi autori. Quello che ci interessa in questo contesto è mostrare le strategie epistemologiche che Said adotta in relazione al suo oggetto, cercando infine di coglierne anche le implicazioni etiche. Entro questa scansione di *Orientalismo*, a nostro avviso, le carriere in senso forte sono quelle di Silvestre de Sacy, Ernst Renan, Edward W. Lane, Richard Burton, Thomas E. Lawrence, François-René Chateaubriand, Alphonse Lamartine, Gustave Flaubert, Gérard de Nerval e per finire una coppia di studiosi formata da Henri Massignon e Hamilton A. R. Gibb, la cui attività, a rigore, si svolge anche oltre la conclusione del primo conflitto mondiale, ma nondimeno porta a termine una linea di comparazione di percorsi autoriali iniziata sicuramente con le carriere adesso citate. Nonostante lo spazio relativamente considerevole dedicatovi all’interno di *Orientalismo*, abbiamo deciso di non inserire Karl Marx tra le carriere in senso forte, in quanto egli non risulta essere né un orientalista di professione né nella sua carriera si è mai verificato un contatto diretto ed effettivo con le popolazioni orientali.

a) *de Sacy e Renan*

²⁷ La tentazione di spingere la propria opera oltre i confini ad essa propri è caratterizzata dal “progetto di redenzione” che l’Occidente metterebbe in atto a beneficio degli orientali, dimentichi della loro antica e perduta grandezza e incapaci da soli di riacquistarla. Per Said, il tema della redenzione – seguendo la nota ricostruzione di Raymond Schwab – si connette al rapporto con l’Oriente per come lo si intende in Occidente sin dai tempi di Goethe, inaugurando così una concezione assai diffusa in tutta l’epoca romantica, incardinata a sua volta alla visione della storia come dramma dell’umanità. Malgrado lungo il corso dell’ottocento il tema del cambiamento storico finisca a declinarsi secondo delle esigenze più empiriche, nondimeno ciò non significherà il venir meno di questo elemento escatologico che comunque continuerà ad avere un peso rilevante nelle continue rinunciazioni del discorso orientalista. Ma questa generica volontà di redimere l’Oriente in realtà si articola in modi diversi nelle soggettività presentate in *Orientalismo*, e presenta delle implicazioni pratiche che non possono essere trascurate.

Cominciamo dunque a esaminare «le strutture e le ristrutturazioni dell'orientalismo» attraverso le prime due carriere su cui si sofferma Said, ovvero quella di de Sacy e quella di Renan. La ragione per cui mettiamo assieme i due autori è legata ad alcune importanti somiglianze che emergeranno dal loro confronto. Prendendo le mosse dal primo livello sopra individuato, relativo alle modalità di coinvolgimento nelle istituzioni politiche e culturali del proprio tempo, si nota come in entrambi i casi si delinei un regime di pratiche relative al campo accademico. Tuttavia i legami che de Sacy intrattiene con le istituzioni politiche sono più evidenti ai fini della definizione del suo ambito di ricerca e di insegnamento. Said ricorda infatti come fin dal 1805, in piena epoca napoleonica, egli fosse già annoverato tra gli orientalisti ufficiali presso il ministero degli Esteri francese e che appena l'anno successivo fosse anche stato nominato professore al Collège de France. Le implicazioni di de Sacy – che ovviamente vanno al di là delle sue personali simpatie politiche – all'interno delle istituzioni e dei loro progetti di espansione coloniale non si fermano qui. De Sacy traduce i bollettini della Grande Armée come anche il *Manifesto* napoleonico del 1806 «in cui ci si augurava che il “fanatismo mussulmano” potesse essere indirizzato contro la Russia ortodossa». In seguito, nonostante l'uscita di scena di Napoleone, le collaborazioni di de Sacy con il ministero degli Esteri e quello con della Guerra divennero ancora più regolari, tanto che «quando, nel 1830, la Francia occupò Algeri, fu lui a tradurre il proclama agli abitanti della città» (O, 127). L'insegnamento di de Sacy, inoltre, era mirato specificamente alla formazione di interpreti per gli uffici governativi preposti alle relazioni con l'Oriente. A questo primo livello non si può non scorgere come «la pratica pedagogica» si svolgesse in un contesto entro il quale il suo esercizio era collegato con i piani di conquista coloniale francese. Per quanto de Sacy potesse sembrare politicamente distaccato, quando all'interno di un'aula parlava di letteratura araba, la pratica dell'insegnamento (così come della ricerca) andavano ben al di là dell'accademia in quanto egli era operatore di un sapere i cui effetti di verità e le cui competenze erano inseriti in precisi rapporti di forza geopolitici.

Anche Ernst Renan – ed è questo uno dei motivi per cui è affiancato a de Sacy – opera in un contesto accademico. Tuttavia, rispetto al primo, risulta meno marcato il coinvolgimento diretto all'interno della politica di espansione coloniale francese²⁸. Sicuramente questo dipende dal fatto che in seguito all'epoca napoleonica la presenza francese in Medio Oriente andò sempre più diminuendo, e di conseguenza l'orientalismo (relativo a quelle zone) si sviluppò secondo esigenze e logiche di ristrutturazione per lo più interne²⁹. Malgrado ciò è menzionata l'appartenenza di

²⁸ Said ricorda come nonostante la sua attiva partecipazione alla vita pubblica del suo tempo, «il ruolo che sembra essergli stato congeniale è quello dello spettatore» (O, 149).

²⁹ Soltanto l'attenzione esclusiva verso il Medio Oriente come oggetto di indagine spiega la tendenza sempre più accentuata nelle ricostruzioni di Said a considerare l'orientalismo inglese come più concreto in quanto derivante da un'effettiva presenza politica ed amministrativa e l'orientalismo francese invece come un sapere legato ad esigenze di natura più spirituale poiché la Francia non vantava possedimenti coloniali in quella zona. Se tuttavia consideriamo che già nel Secondo Impero (1852-1871) le conquiste coloniali francesi aumentarono di circa tre volte (e in esse vi è

Renan al Collège de France (dal 1862) unitamente ad una «forte consapevolezza del suo ruolo professionale» (O, 136) che non gli fece disdegnare «di intervenire con efficacia nella vita pubblica del suo tempo» (O, 149). È in questa capacità di proiezione nell'universo culturale e naturalmente politico del suo tempo che si deve collocare quella che Said chiama «la pratica della filologia» – «Egli riteneva che a livello personale la sua esistenza riflettesse l'esistenza istituzionale della filologia» (O, 137). Non bisogna infatti dimenticare che il regime di citazioni che, nel modo meno foucaultiano possibile, caratterizza l'ambito discorsivo dell'orientalismo poggia su alcune figure come Renan proprio perché rispetto ad altri suoi contemporanei i suoi enunciati ebbero una portata e una circolazione di grande rilievo:

«Se de Sacy iniziò una nuova corrente, Renan ne fu il continuatore. L'opera di de Sacy rappresenta l'emergere nell'orizzonte culturale ottocentesco di una nuova disciplina [...]. Renan appartiene alla seconda generazione dell'orientalismo: il suo compito fu dare maggiore solidità al discorso ufficiale, sistematizzarne le intuizioni, convalidarne le strutture. In de Sacy, furono l'impegno e la dedizione personale a produrre e vivificare il campo teorico e le sue strutture; Renan diede nuovo vigore teorico e maggior peso alla disciplina applicandola alla filologia e adattando entrambe alla cultura del suo tempo. Renan è un personaggio affatto particolare, non è un innovatore, ma nemmeno soltanto un continuatore. Per delinearne la figura [...] bisogna immaginare la sua presenza come una forza, un elemento dinamico, che ha le sue origini nell'opera compiuta da pionieri come de Sacy, ma che continua poi quest'opera inserendola nella cultura come una specie di moneta corrente, che fece circolare e ricircolare tramite una sua propria inconfondibile (se possiamo forzare ancora un poco l'immagine) ri-correnza» (O, 133).

Il consolidamento discorsivo (inteso pur sempre in modo *sui generis*) per Said è legato in modo particolare al grado di diffusione degli stereotipi orientalisti sia entro il sapere di tipo accademico, sia in quello utilizzato in seguito come strumento politico, sia infine a livello di senso comune³⁰. E se questi segmenti non sono sempre distinguibili così nettamente è proprio a causa della trasversalità di cui erano dotati gli enunciati prodotti da carriere come quella di de Sacy e Renan³¹.

Passiamo adesso, per delle ragioni di ordine espositivo che diventeranno presto chiare, alla terza anziché alla seconda delle linee di soggettivazione della carriera orientalista dei due

da includere l'Indocina, quindi un altro territorio a Oriente) e che anche nella Terza Repubblica (1875-1940) non mancarono conquiste o rafforzamenti dei privilegi già acquisiti in precedenza, non stupirà ad esempio che l'interesse verso Renan come orientalista sia scarso (O, 143), persino in una cronaca puntuale e dettagliata come quella di Jules Mohl sui rapporti presentati alla Société asiatique de Paris dal 1840 al 1867 (O, 360; nota 44; sull'opera di Mohl O, 58). Questa scarsa attenzione nei confronti di Renan non stupisce proprio perché nel suo complesso l'orientalismo francese è ben alle prese con dei progetti di dominio imperiale che per il momento poco si servirono del sapere sulla cultura mediorientale. Cfr. J. Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des Études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 voll., Reinwald, Paris 1879-1880. Nondimeno Renan è citato come autore di grande rilevanza negli studi sulle teorie delle razze (O, 360, nota 45) motivo per cui le sue competenze specifiche di natura filologica sulle lingue semitiche, erano utili nella misura in cui si inserivano nel regime di giustificazioni della politica di occupazione coloniale.

³⁰ Said rileva come le lezioni di Renan al Collège de France fossero in effetti «aperte a tutti» (O, 141).

³¹ Le carriere di cui ci parla Said hanno malgrado tutto uno status oscillante a secondo del contesto: ci sono degli autori che instaurano un ambito discorsi, altri che lo consolidano e lo canonizzano, altri autori si presentano semplicemente come "tipi", altri ancora al contrario come singolarmente "atipici". A dispetto di queste oscillazioni di metodo, quello che ci interessa rilevare in questo studio riguardo alle carriere sono le dinamiche relative alle forme di soggettivazione legate a quel regime di verità che è l'orientalismo.

studiosi. Ovvero bisogna chiedersi quali strategie ciascuno mette in atto per ricavare la specifica autorità che permette ai loro enunciati di circolare con tanta forza da permeare il campo discorsivo dell'orientalismo. La posizione di de Sacy è in questo caso abbastanza particolare poiché il settore della ricerca dell'orientalismo vero e proprio prima di lui non esisteva. L'esigenza di portare alla luce non solo un numero di nozioni molto ampio ma anche delle procedure di in grado di rendere le prime operative ai fini della ricerca lo rende in un certo senso il «pioniere dell'orientalismo»:

«seppe presentare ai suoi studenti un campo di conoscenze strutturato, laddove non ve n'era alcuno. Egli fece i libri, le regole, gli esempi [...]. Il risultato fu la produzione di una documentazione sull'Oriente, sui metodi per analizzarlo, l'individuazione di paradigmi sconosciuti agli stessi orientali. Se confrontato con i risultati di un grecista o di un latinista membro dell'équipe di un normale istituto, il lavoro di de Sacy ha del portentoso. I primi avevano testi, procedure consolidate, scuole; lui non li aveva, e dovette crearseli» (O, 130).

La pratica di insegnamento di de Sacy, le strategie dispiegate per costruirsi una certa autorità non possono prescindere da questo vuoto preliminare. Ecco il motivo per cui «l'intenzione didattica» inizia ascrivendo preliminarmente alla sua attività di ricerca l'«avere “scoperto, portato alla luce, recuperato” ampie parti di un argomento oscuro» e il suo strumento pedagogico privilegiato è il *tableau*, per mezzo del quale de Sacy *rendeva per la prima volta visibile l'Oriente*. Per Said questo spazio scopico e questa scena presentano delle implicazioni pratiche dovute al nodo che stringe assieme potere e conoscenza:

«La conoscenza consisteva essenzialmente nel *rendere visibile* l'esistente, e lo scopo del *tableau* era la costruzione di una specie di *Panopticon* benthamiano. Una disciplina teorica era quindi una specifica tecnica di potere: forniva a chi l'avrebbe usata (e agli studenti) strumenti e nozioni altrimenti perduti (nel caso delle specializzazioni di carattere storico). E infatti il vocabolario della specializzazione come potere e conquista è strettamente connesso con la reputazione di de Sacy come pioniere dell'orientalismo» (*ibid.*).

Dal momento che l'Oriente era da un lato antico e lontano e dall'altro lato grande e variegato, le pratiche didattiche di de Sacy selezionano soltanto determinate parti ritenute significative. Sia il *tableau*, sia l'antologia, sia la *crestomazia*, sono degli strumenti pedagogici che isolano frammenti, episodi, elementi che al professore-pioniere servono a rendere visibile e a presentare l'Oriente ai suoi studenti³². Ma la pratica dell'insegnamento a questo livello, quello della costruzione dell'autorità dello studioso, comporta uno sforzo di sintesi che si svolge attraverso una pratica retorica. Infatti tutto quel che di frammentario e incompleto arriva dall'Oriente è “trattato” dall'orientalista in modo tale da cancellare o dissimulare le sue operazioni di assemblaggio e di generalizzazione. In questa maniera «i frammenti sembrano incarnare una naturalezza orientale, una tipica inevitabilità» tanto che presto i suoi studenti o i suoi lettori

³² Le opere di de Sacy a cui maggiormente fa riferimento Said sono: S. de Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, Ducrocq, Paris 1833; Id., *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (1826); rist. Biblio Verlag, Osnabruck 1973, vol. I.

«dimenticano l'intervento dell'orientalista» e ne recepiscono le sue ricostruzioni come se fosse «l'Oriente *tout court*. La struttura oggettiva (designazione dell'Oriente) e la ricostruzione soggettiva (rappresentazione dell'Oriente da parte degli specialisti) divengono intercambiabili. L'Oriente viene sommerso dalla razionalità dell'orientalista, le cui leggi si confondono con quelle dell'oggetto che egli studia» (O, 132).

Questa dinamica di canonizzazione e di generalizzazione sottende una duplice mossa di tipo retorico da cui dipende l'autorità che de Sacy – almeno secondo la presentazione che ne fa Said – cerca di ricavare. Infatti da un lato si tratta di far dimenticare che dietro la presentazione dello studioso si nasconde una ricostruzione soggettiva (ispirata a cosa vedremo in seguito) e come tale suscettibile di critica. Ma, dall'altro lato, per ottenere l'occultamento di questo processo di naturalizzazione anziché nascondersi nell'impersonalità della dizione enciclopedica, le strategie stilistiche di de Sacy fanno esattamente il contrario, ovvero rimandano alla sua voce che spiega, all'enfasi argomentativa che appartiene ad un'aula isolata dal resto del mondo e a quello studioso stesso che in fondo ha istituito quella disciplina. Se l'orientalismo è allora una sua creatura, basterà far sentire la sua voce, sostenuta dall'eco che rimbomba dall'aula stessa da cui essa proviene, per creare l'idea che ogni cosa ivi venga detta sia indiscutibilmente oggettiva. Si crea così una struttura circolare per cui gli esempi di de Sacy e la sua autorità in quanto studioso si rafforzano a vicenda:

«La significatività degli esempi dipende da due fattori: il prestigio di de Sacy, quale autorità occidentale riconosciuta per l'argomento in questione, capace di prendere dall'Oriente ciò che la stranezza e la lontananza avevano in precedenza tenuto nascosto; e la capacità semiotica intrinseca (o conferita loro dagli orientalisti) degli esempi stessi di esprimere e manifestare l'Oriente» (O, 128-129).

Per questa ragione le strategie retoriche di *embrayage* autoriale sono funzionali a una tecnica di dislocamento del procedimento argomentativo di natura soggettiva (e dalle notevoli implicazioni etiche e politiche) da uno spazio potenzialmente esposto alla critica entro una dimensione di ricettività generalizzata segnata da rapporti di forza tanto sbilanciati come perlopiù si verifica presso quelle istituzioni in cui il peso “cattedratico” è determinante:

«Leggendo gli scritti di de Sacy si ha sempre l'impressione di sentirlo parlare; la sua prosa è disseminata di pronomi alla prima persona, di notazioni soggettive, di effetti retorici. Anche nel caso degli argomenti più esoterici [...] la sensazione non è tanto quella di una mano che scrive, quanto quella di una voce che parla [...]. Il tono di de Sacy ha anche l'effetto di isolarlo, insieme ai suoi ascoltatori, dal resto del mondo, nel modo in cui l'insegnante e i suoi allievi formano un universo a sé stante nello spazio chiuso di un'aula» (O, 128).

Pertanto la voce dello studioso, o dell'insegnante, è funzionale all'occultamento delle mosse ricostruttive dell'orientalista. È estremamente sintomatico di ciò che per riferirsi a de Sacy, Said ricorra alla metafora del «prete laico» per cui l'Oriente è «l'oggetto della fede» e i suoi

studenti sono invece «i fedeli da istruire» (O, 127)³³. L'autorità di de Sacy si costruisce attraverso l'instaurazione di quella mediazione necessaria e obbligatoria che filtra inevitabilmente mediante la sua figura ogni approccio diretto all'Oriente. Queste pratiche retoriche portano inoltre direttamente al secondo livello di soggettivazione, che abbiamo in prima battuta messo da parte, ovvero il rapporto con l'Oriente e gli orientali. Infatti attraverso l'insieme pratico e retorico ora individuato, che possiamo per comodità chiamare del dislocamento o della dissimulazione, Said sembra portare all'attenzione il fatto che l'Oriente naturalizzato e stereotipato di de Sacy obbedisca in qualche modo alla logica del supplemento, o in altri termini, la sua visione appare delimitata dalla cecità verso qualcosa che eccede il suo spazio scopico, ovvero un piano di rimozione o di forclusione che è quello dell'Oriente e soprattutto dell'Oriente moderno. Per Said, i lettori e gli studenti di de Sacy «dimenticano» l'intervento di quest'ultimo, e questa reazione è il risultato di una prassi retorica e metodologica incardinata a un gesto non solo epistemologico, ma etico e politico, di «censura». Riguardo alle tanto diffuse antologie redatte dal pioniere dell'orientalismo, viene affermato che «sebbene il loro contenuto fosse considerato tipico, esso copre e nasconde *la censura dell'Oriente esercitata dallo studioso europeo*» (O, 132; corsivi miei). O ancora, che l'Oriente in quanto prodotto della canonizzazione orientalista «tendeva a rimanere staccato dalla realtà» (O, 130). Dunque alla base delle pratiche di dislocamento e di dissimulazione resta un ulteriore livello etico ed epistemologico³⁴ – che, abbiamo visto, collassano inevitabilmente l'uno nell'altro – riferito al rapporto “mancato” con le popolazioni orientali. Ma questa assenza non vuol dire che la figura di de Sacy non si componga anche attraverso quest'ultima linea di soggettivazione, proprio perché l'Oriente, rispetto alla sua carriera, è produttivo *proprio in quanto assenza*. E quello che avviene a livello testuale ha il suo corrispettivo pratico proprio nella deliberata rimozione delle posizioni orientali, tanto antiche quanto moderne. Non è un caso che venga sottolineato che egli, «europeo, saccheggiò gli archivi orientali, e senza lasciare la Francia» (O, 130)³⁵; o anche che insieme a Renan essi «rappresentano un orientalismo affatto libresco, dal momento che nessuno dei due ebbe alcuna particolare esperienza dell'Est *in situ*» (O, 158).

Prima di verificare come la produttività di questa assenza dell'Oriente permei profondamente altri aspetti importanti della carriera di de Sacy, bisogna tornare a Renan e alle

³³ È inoltre da rilevare l'attenzione del critico palestinese verso la dedica dei *Principes de grammaire générale* al figlio di Renana, dedica in cui viene ribadito che la sua pratica di insegnamento e le sue intenzioni didattiche erano indirizzate verso le nozioni di base dell'orientalismo «perché a te [al figlio] occorre conoscerle, e poiché non vi è una singola opera che le presenti in forma accessibile, ne ho creata una io stesso» (O, 128).

³⁴ È questo punto che G. Ch. Spivak mette a fuoco a partire dalla lettura che Derrida ha fatto di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* di Lévinas si veda, *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in *Diacritics*, vol. 32, n° 3-4 (2002), pp. 17-31; trad. it., *Tagore, Coetzee e certe scene dell'insegnamento*, in *aut aut*, n. 329, (2006), pp. 109-137.

³⁵ In questo passaggio tale caratteristica fondamentale è tuttavia rammentata accanto a riconoscimenti di merito per essere riuscito da solo a instaurare un intero e nuovo ambito discorsivo, ma questa instaurazione comporta comunque tutta una serie di implicazioni etiche e teoriche che restano nondimeno il cardine su cui si articola tutta la sua carriera.

opzioni metodologiche e retoriche sottese alla «pratica della filologia»³⁶. In un certo senso, sostiene Said, egli segue la via segnata da de Sacy razionalizzandone le procedure con l'ausilio delle allora più recenti discipline comparative. Le strategie volte a costruire l'autorità dello studioso in fondo risentono di una radicalizzazione analoga. Così se in de Sacy l'intento pedagogico occultava la sua personale ricostruzione arrogandosi un'autorità legata all'istituzione accademica e alle sue cattedre, in Renan il suo percorso argomentativo e ricostruttivo è inserito nelle «creazioni» e nei «paradigmi» prodotti nel suo «laboratorio», alludendo così alle procedure di legittimazione discorsiva propria delle scienze biologiche del tempo: «In più di un'occasione Renan fu molto esplicito nell'asserire che i semiti e le lingue semitiche erano *creazioni* degli studi dei filologi orientalisti» (O, 142). Said inoltre, individua almeno tre accezioni del termine “creazione”:

«[la prima] significherebbe l'articolazione grazie alla quale un oggetto come *il semitico* acquista una sua forma. In secondo luogo, *creazione* significherebbe anche il contesto – nel caso del semitico la storia, la cultura, la razza, la mentalità orientali – illuminato e tratto fuori dal suo silenzio per opera dello scienziato. Infine *creazione* significherebbe la formulazione di un sistema classificatorio con cui cogliere l'oggetto in questione non più in forma isolata, ma comparativamente; e “comparativamente” per Renan voleva dire: entro una complessa rete di rapporti paradigmatici tra il semitico e le lingue indoeuropee» (O, 143).

Nondimeno, il laboratorio filologico di Renan agisce non solo come repository di tecniche di comparazione che condividono la medesima *episteme* con le scienze naturali del tempo, ma è anche, e in virtù di questa adiacenza, quel luogo da cui l'autorità di Renan in quanto studioso trae supporto e allo stesso tempo lo spazio in cui vengono obliterate le relazioni di potere sottese alla propria attività di studioso. La pratica dell'insegnamento propria della filologia di Renan comporta un *embrayage* per molti aspetti simile a quello che si era registrato nel caso di de Sacy:

«Il tono e il tempo dell'esposizione si riferiscono uniformemente al presente contemporaneo, cosicché si riceve l'impressione di una dimostrazione pedagogica, durante la quale lo studioso-scienziato è in piedi di fronte a noi sulla cattedra di un laboratorio, e mostra, analizza, valuta il materiale su cui ci informa» (O, 145).

È in questa configurazione retorica che ancora una volta si cela la saturazione dell'epistemologico nell'etico, il coinvolgimento e le implicazioni pratiche relative ad un rapporto di potere:

«ci si troverà di fronte all'esercizio di un potere arbitrario, in cui l'autorità dell'orientalista filologo estrae a piacimento dalla biblioteca frammenti del discorso umano, e li espone

³⁶ Tutti gli scritti di Renan citati da Said appartengono all'edizione critica curata da Henriette Psichari, E. Renan, *Œuvres Complètes*, Calmann-Levy, Paris 1947-1961, 8 voll.; elenchiamo le opere utilizzate da Said: E. Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, (4^o ed.) Calmann-Levy, Paris 1890; Id., *Correspondance: 1846-1871*, vol. 1; Id., *Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère*, vol. 1; Id., *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, vol. 2; Id., *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, vol. 2; Id., *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, vol. 8; Id., *De l'origine du langage*, vol. 8; Id., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, vol. 8.

circondandoli di una soave prosa europea che addita difetti, virtù, barbarismi e improprietà di una lingua, di un popolo, di una civiltà» (*ibid.*; corsivi miei).

o ancora, riguardo alle conseguenze delle creazioni e delle ricostruzioni che avvengono nel laboratorio:

«Egli *costruisce*, e l'atto stesso del costruire è un segno di imperiale potenza nei confronti dei fenomeni recalcitranti, e insieme una conferma della cultura dominante e della sua "naturalizzazione". Non è davvero eccessivo affermare che il laboratorio filologico di Renan è l'autentico "luogo proprio" del suo etnocentrismo europeo» (O, 148).

È evidente come la conoscenza dell'Oriente sia, attraverso l'uso reiterato del «presente contemporaneo», interamente prodotta dall'attività dello studioso. L'Oriente come significante esiste e può circolare entro il discorso orientalista occidentale solo perché è costruito dal filologo. Ma al contempo questa costruzione viene presentata come "ricostruzione" come se prima dell'attività dello studioso non ci siano altro che frammenti, i quali per essere messi insieme necessitano solamente delle tecniche di comparazione, ricostruzione e derivazione possedute esclusivamente dalle scienze filologiche occidentali. Renan, dunque, nello stesso momento in cui ammette il «valore ipotetico» di costrutti quali «i semiti» o «de lingue semitiche», afferma anche che il metodo comparativo proprio delle sue pratiche filologiche era anche l'unico modo scientifico e obiettivo di parlare dell'Oriente³⁷. L'effetto retorico che ne scaturisce segna un'inversione significativa: non è l'Oriente che permette di fare affermazioni agli orientalisti, bensì è l'orientalismo che consente all'Oriente di esistere nel tessuto discorsivo occidentale³⁸.

La pratica della filologia coinvolge anche una dimensione ulteriore rispetto alle canonizzazioni di de Sacy. All'interno del laboratorio di Renan infatti i rapporti «tra linguistica e anatomia comparata» sono impiegati allo scopo di «fare la storia umana (*les sciences historiques*)» (O, 144-145). L'evento linguistico, una volta liberatosi dei dogmi religiosi, viene collocato in una dimensione temporale non lineare, discontinua e ipotetica che tuttavia è orientata dallo studioso che, come abbiamo già visto, «addita difetti, virtù, barbarismi e improprietà di una lingua, di un popolo, di una civiltà» (O, 145). Renan istituisce così un piano comparativo per cui «l'indoeuropeo è considerato la norma viva, *organica*; le lingue semitiche orientali sono viste allora, comparativamente, come *inorganiche*. [...] Così, da un lato avremo il processo organico, biologicamente generativo, rappresentato dall'indoeuropeo, dall'altro quello inorganico,

³⁷ Said ricorda come «lo sforzo di Renan fu diretto per intero a negare alla cultura orientale il diritto di venire generata altrimenti che in modo artificiale, *entro il laboratorio filologico*» (O, 150; corsivi miei).

³⁸ In questo senso bisogna intendere che «un tale laboratorio filologico non esiste al di fuori del discorso, degli scritti tramite i quali continuamente è prodotto ed esperito» (O, 148). Per questo l'orientalismo è la condizione discorsiva necessaria per la creazione e la circolazione di enunciati sull'Oriente. Tuttavia ciò non toglie che il discorso – inteso in senso foucaultiano – non abbia dei luoghi di articolazione che investono la forma della soggettività e che *ipso facto* ciò non comporti il dispiegarsi di tutta una serie di possibilità pratiche, etiche, politiche che vanno dall'assoggettamento agli imperativi discorsivi e governamentali fino al disassoggettamento (riuscito o solo tentato, non è qui importante stabilire) che si manifesta in specifiche controcondotte riscontrabili a diversi livelli degli insiemi pratici che costituiscono la carriera

intrinsecamente non generativo, cristallizzatosi nel semitico» (O, 145-146)³⁹. Il laboratorio come «luogo autentico dell'etnocentrismo» autorizza così una fondamentale *performance* retorica che contribuisce alla messa a fuoco di questo aspetto della carriera di Renan: «L'efficacia e l'autorevolezza del suo stile possono essere ricondotte, a mio avviso, alla sua abilità nel ricostruire ciò che è inorganico (o mancante), conferendogli l'apparenza della vita» (O, 148).

Questa procedura insieme epistemologica e retorica ci conduce al livello di soggettivazione connesso alle pratiche di immaginazione degli orientali. Come per de Sacy, si nota un'assenza radicale degli orientali, sia in quanto contatti effettivi sia come soggetti delle loro proprie rappresentazioni. Ma l'assenza in questo caso viene a configurarsi come *un atto di espulsione dalla storia* di quella particolare storicità implicita nelle formule di autorappresentazione delle popolazioni orientali. Il rapporto mancato con l'Oriente – nello stesso momento in cui ci si pone il compito di «fare la storia» – non esclude solo i soggetti orientali dalla storia, ma anche la loro storicità *tout court*. Il mondo e la cultura orientale devono quindi passare *prima* dal laboratorio di Renan per essere opportunamente trattati mediante dei giudizi di valore (organico/inorganico) per potere poi circolare come insieme di significanti orientalisti. Come ci ricorda Said, «il tempo si trasforma nello spazio della classificazione comparativa, che a ben guardare si basa a sua volta sulla rigida contrapposizione binaria di lingue organiche e lingue inorganiche» (O, 146). La lingua e la cultura semitica è rappresentata come «inorganica», «morta», «immobile», incapace di rigenerarsi o di generare qualcosa di nuovo – la storicità implicita nella cultura orientale è così azzerata dalla «circostante situazione sperimentale», tanto che «da questo punto di vista, gli stessi semiti non sono propriamente creature viventi» (O, 148).

Dalle pratiche filologiche e da laboratorio volte a conferire all'orientalista un certo tipo di autorità enunciativa fino all'atteggiamento pratico nei confronti dell'universo culturale delle popolazioni orientali consistente nella privazione e nel silenziamento delle loro specifiche forme di storicità, si assiste alla «trasformazione di ogni fatto umano in un campione da analizzare» (O, 144). L'incontro con l'Oriente risulta epistemologicamente ed eticamente *mancato*:

«Renan [...] collocava la dimostrazione scientifica *al di sopra dell'esperienza* [e] la *temporalità* era relegata nel regno *scientificamente irrilevante* dell'esperienza ordinaria, mentre alla peculiare periodicità della cultura e del comparativismo culturale (che avrebbe seminato etnocentrismo, teorie razziali e oppressione economica) venivano conferiti poteri le cui *implicazioni etiche* non si era in grado di prevedere» (O, 149; corsivi miei).

Il quarto e ultimo livello, come già detto, è quello inerente alle modalità attraverso le quali l'orientalista iscrive la propria attività in un percorso va oltre la propria vita individuale, conferendo così alla carriera una legittimazione e un senso di missione. Nell'opera di de de Sacy,

³⁹ A conferma che l'autorità enunciativa riguardo all'Oriente è ottenuta mediante un richiamo all'istituzione composta dagli specialisti e alle comprovate procedure dimostrative del laboratorio, Said aggiunge qui: «Renan lo spiega chiaramente, a un giudizio così severo il filologo orientalista è pervenuto in laboratorio, perché quel tipo di distinzioni non sono lecite né possibili se non per uno specialista che possieda conoscenze adeguate» (*ibid.*).

«le regole epistemologiche di perdita e ritrovamento» (O, 133) che guidavano le sue presentazioni della cultura araba, presupponevano dal loro canto che lo studioso si sentisse investito del compito di collocare «una considerevole gamma di esperienze inconsuete» in uno schema di sviluppo che autorizzasse l'occidente a sentirsi superiore, più sviluppato:

«ove ci si fosse sottoposti al rigore di questi studi, molto [...] sarebbe rimasto inaccessibile agli europei, “che hanno raggiunto un più alto grado di civiltà”. Tuttavia ciò che si fosse potuto cogliere sarebbe stato di grande insegnamento, per uomini sin troppo avvezzi a nascondere i loro attributi esteriori, le funzioni corporee, i vincoli che li legano alla natura. Perciò uno dei compiti dell'orientalista sarebbe stato mettere a disposizione dei compatrioti una considerevole gamma di esperienze inconsuete, un tipo di letteratura capace di aiutarci a capire la poesia “veramente divina” degli ebrei» (O, 131)⁴⁰.

L'attività dell'orientalista si carica inoltre della responsabilità di offrire la «presenza orientale» e la sua successiva canonizzazione proprio perché l'Oriente è assente nel duplice senso di troppo lontano e in quanto incapace a risollevarsi dallo stato di miseria in cui l'orientalista afferma che esso si trovi:

«L'Est che era lontano è ora a portata di mano; l'Est che non sa sostenersi da solo diviene pedagogicamente prezioso; l'Est che era perduto viene ritrovato, anche se alcune parti si perdono durante il processo» (O, 132).

In fin dei conti tutta l'attività di uno studioso come de Sacy che ha inaugurato un campo come quello dell'orientalismo e che considera l'Est come «pedagogicamente prezioso» è volta a inglobare l'Oriente nel sistema di sapere europeo, malgrado i suoi aspetti di modernità e le differenziazioni che sussistono al suo interno – «a dispetto della disordinata ed elusiva presenza dell'Oriente moderno» (O, 132-133). La sua missione è di «collocare» l'Oriente nello «schema generale della cultura europea» in cui l'Europa, trovandosi in una posizione di superiorità, può permettersi di riferirsi al patrimonio culturale della tradizione orientale evitando la mediazione di quell'Oriente moderno la cui tradizione è ridotta a quella che de Sacy ha reso visibile. La missione e la legittimazione dell'orientalista passa da quella che con Spivak possiamo chiamare una dinamica generale di forclusione⁴¹. In tal modo l'allusione all'Oriente come lontano, assente, incapace di risollevarsi sottende un insieme pratico che declina la carriera dell'orientalista come studio della cultura da mettere a disposizione della “*mission civilisatrice*”: ciò significava nello stesso tempo conquista militare e dominio culturale⁴². Resta che la giustificazione della carriera orientalista presa nel suo insieme si regge soltanto mediante la collocazione dell'Oriente nello schema storiografico che vede l'Europa come «il più alto grado di civiltà», e l'Est come impossibilitato a gestirsi e a ritrovare la sua perduta grandezza.

Analogamente, nel caso di Renan, la stretta consonanza con i temi della *Reinassance orientale*, lo porta più consapevolmente a concepire il suo stesso ruolo istituzionale all'interno delle istituzioni accademiche del suo paese, come un contributo che si offre a quell'«edificio» che è – con le parole dello

⁴⁰ In questo frangente Said si riferisce, anche attraverso citazioni dirette, al *Mélanges de littérature orientale* di de Sacy, op. cit..

⁴¹ Su questo concetto ripreso da Lacan e ricodificato rispetto ai problemi posti dallo scenario postcoloniale si veda G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004, pp. 29-31 e sgg.

⁴² G. Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Faber & Faber, London 1990.

stesso Renan – «la scienza storica dello spirito umano», del quale proprio allora [...] si stava posando pietra dopo pietra» (O, 142). La missione di Renan in quanto scienziato consisteva anche nel sostituire «il laboratorio filologico all'intervento divino nelle vicende umane» (O, 141), distinguendo così il percorso cumulativo della scienza dalla storia sacra. Nondimeno, ci ricorda ancora Said, la definizione di semitico come «una – se non “la” – forma stabilizzata di decadenza naturale [era] destinata a *soddisfare il suo senso di missione, e a sancire la sua funzione nella società*. Non dovremmo mai dimenticare che il semitico era per l'io di Renan il *simbolo del dominio europeo (e perciò anche suo personale) rispetto all'Oriente e all'epoca in cui viveva*» (O, 144; corsivi miei).

b) *Lane, Burton, Lawrence*

La triade di carriere che adesso discuteremo non rispecchia l'ordine di presentazione che si trova in *Orientalismo*. Tuttavia, per i nostri scopi, si ritiene opportuno un simile raggruppamento poiché rende maggiormente visibili le somiglianze relative alle linee di soggettivazione di cui ci stiamo occupando. Del resto mettere assieme tre «autori» inglesi, chi più impegnato nella ricerca erudita chi più preso dalle urgenze e dalle contingenze dell'azione politica, è un'operazione che suggerisce lo stesso Said, introducendo per quel che concerne la fase classica dell'orientalismo una distinzione geopolitica non di poco conto. Chi viaggiasse in Oriente – viene sostenuto – si trova immerso in una realtà che è permeata in primo luogo politicamente e amministrativamente dall'impero britannico. Per tale ragione ogni atto di immaginazione da parte di un inglese era rivolto concretamente all'affermazione e al consolidamento di questa presenza, «l'imperativo territoriale» costringeva la scrittura orientalista, nonché la relativa carriera, a cimentarsi nel «controllo di forze sociali reali in territori altrettanto reali», legando in un nodo molto stretto i «distretti della volontà politica, della prassi politica e delle definizioni politiche» (O, 171). Viceversa, l'orientalista o il viaggiatore francese, nella sua esperienza di residente in Oriente, non trovando alcuna presenza imperiale in quei territori era sopraffatto da «un acuto senso di smarrimento»:

«i pellegrini francesi [...] fecero piani e progetti, meditarono e fantasticarono, a proposito di luoghi situati innanzitutto *nella loro mente* [...]. Era un Oriente fatto di ricordi, suggestive rovine, segreti dimenticati, corrispondenze nascoste [...], collocato in una dimensione immaginativa, irrealizzabile (fuorché esteticamente)» (*ibid.*)⁴³.

Pertanto, data una differenza così radicale per il tipo di esperienza che la residenza o il viaggio in Oriente hanno significato per le carriere inglesi e per quelle francesi, ci sarà consentito di sacrificare il *continuum* sia cronologico sia espositivo seguito in un modo o nell'altro nell'opera

⁴³ È probabilmente in questo punto che la limitazione dello studio di Said al contesto del mondo arabo-islamico fa sentire tutto il suo peso. E non certo perché si richieda una maggiore esaustività da parte dello studioso palestinese, ma semplicemente perché, pur ribadendo l'esclusivo riferimento ai viaggi e alle residenze nel mondo arabo, alla fine viene comunque tratteggiato un profilo dell'orientalismo francese che mal si accorda con la coeva espansione coloniale in Africa (maghrebina e subsahariana) e nel sud-est asiatico (Indocina). Per questo meraviglia che, come già accennato, Said sia a sua volta stupito che il nome di Renan non compaia che poche volte in un'opera minuziosa come quella del Mohl sulle attività della *Société asiatique*. Resta problematico il ritaglio di un ambito di ricerca come l'orientalismo saidiano in relazione all'impero francese e alle sue colonie, proprio perché tende a presentare il pellegrino francese come se non sapesse nemmeno cosa fosse un possedimento coloniale, come se nei confini di Francia i problemi di amministrazione coloniale non venissero esplicitamente posti – il contrario di quel che invece attesta il *Journal* di Mohl.

di Said per recuperare la dimensione soggettiva delle carriere attraverso una serie di questioni relative all'importante affermazione per cui «l'Oriente era diventato, come afferma Disraeli, “una carriera”, in cui si poteva rifare e restaurare non solo l'Oriente, *ma anche se stessi*» (O, 168; corsivi miei).

La specifica consistenza geopolitica dell'impero britannico inquadra così la prima figura di questa galleria tutta inglese, ovvero Edward William Lane, profilando già in modo chiaro il primo livello di soggettivazione inerente al coinvolgimento istituzionale, il cui peso è da Said mostrato sin dal periodo di formazione del giovane Lane, quando egli «fu incoraggiato a portare a termine uno studio sistematico sul paese [l'Egitto] e i suoi abitanti da un comitato della Società per la diffusione delle conoscenze utili» (O, 161). Nondimeno, a seguito dei tre viaggi al termine dei quali è stata completata la sua opera più famosa, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ciò che Lane aveva scritto «era inteso come una conoscenza utile, ma non per i nativi, bensì *per l'Europa e le sue varie istituzioni colonizzatrici*» (O, 162; corsivi miei)⁴⁴. Questo spiega anche le sue particolari riserve per la monumentale *Description de l'Égypte* – che solo qualche decennio prima aveva attestato il temporaneo predominio militare francese in quella zona – Lane considerava questo studio «troppo generale e filosofico, e troppo disinvolto» per uno come lui che mirava alla concretezza conoscitiva funzionale ai disegni di colonizzazione britannica. Said ricorda infine i legami con la Royal Asiatic Society il cui «comitato per la corrispondenza [...] era il naturale destinatario della riserva di conoscenze costituita da Lane» (O, 167). Questa società, insieme a tutte le altre che avevano un carattere scientifico-culturale, era un punto di snodo assai importante non solo per l'acquisizione ma anche per la diffusione di opere di documentazione sull'Oriente come quella Lane.

La linea di soggettivazione successiva sulla quale bisogna soffermarsi è l'insieme pratico e assieme retorico impiegato per ottenere l'autorità di narrare l'Oriente e gli orientali. L'esigenza di posizionare un simulacro del sé secondo determinate strategie, e al fine di inaugurare una “visione orientalista” allineata alle istanze imperiali, trova nella sua opera uno dei momenti più significativi. Said in diverse occasioni sottolineerà l'imponenza discorsiva del *Modern Egyptians* in relazione non solo alla circolazione e alla diffusione delle modalità enunciative introdotte da questo testo, ma anche rispetto al grado di ripetibilità materiale dei suoi enunciati stessi che talvolta venivano addirittura trascritti per intero e incorporati in altre opere. Nonostante Said sostenga inizialmente che «la funzione-autore» sia in questo caso meno importante (rispetto a quanto ad esempio avverrà per Burton o per le testimonianze dei letterati francesi, primo tra tutti Chateaubriand) poiché l'autore in quanto tale sembra essere «sottomesso ai precetti e alle esigenze delle discipline orientaliste» (O, 161), in verità, il procedere delle analisi del critico palestinese contestualizza

⁴⁴ E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, (1836), Dent, London 1936 (ristampa utilizzata da Said).

questa affermazione tramite il riferimento a un'interessante duplicazione di piani narrativi su cui un diverso tipo di *embrayage* autoriale cerca strategicamente di produrre degli effetti di verità differenti, se non addirittura consapevolmente opposti⁴⁵. Per rendere conto delle dinamiche presenti in questa duplicità di livelli narrativi occorre preliminarmente individuare un piano dell'*énoncé* (la narrazione di Lane che si muove “impersonalmente” tra gli egiziani di cui racconta usi e costumi) e il piano dell'*énonciation* – o situazione enunciativa – (ovvero quel piano che si riferisce alla situazione in cui la determinata narrazione orientalista è stata prodotta)⁴⁶. Mutuando questi termini dalla linguistica e della psicanalisi lacaniana, Homi Bhabha è riuscito efficacemente a descrivere le procedure di semiosi orientalista e l'indecidibilità che travaglia la scrittura etnocentrica del potere coloniale⁴⁷. Per gli scopi della nostra analisi, accantoneremo i problemi che riguardano l'instabilità enunciativa trattata da Bhabha per mettere invece in luce le implicazioni pratiche della testualizzazione del sé e degli orientali da parte del Lane presentato da Said. Attraverso lo schema *énonciation/énoncé* è possibile situare la dislocazione strategica del sé già all'opera nella prefazione del *Modern Egyptians*, nella quale il critico palestinese ravvisa «uno scambio ineguale» (O, 162) innescato dalla «drammatizzazione della sua bivalenza» (O, 164). Lane infatti racconta che il suo ingresso nel mondo egiziano avviene tramite uno sceicco di nome Ahmed, suo principale informatore e amico, è lui che gli permette di «immergersi nella vita quotidiana dei nativi, di adeguarsi alle loro abitudini, di “non suscitare negli stranieri la sensazione di [...] non avere il diritto di intromettersi nei loro affari”» (O, 162). Comincia così un percorso narrativo in cui al livello di *énoncé*, Lane appare mentre «si muove liberamente nel mare mussulmano», dimostrando la capacità mimetica «di stare tra loro come un nativo parlante la stessa lingua [...]». A livello dell'*énonciation* invece lo stesso narratore si stacca dagli eventi narrati per rassicurare i suoi lettori dai rischi dell'eresia e dell'apostasia che quanto raccontato sul piano dell'*énoncé* potrebbe dare a intendere, precisando così «di essersi conformato solo alle *parole* del Corano (corsivo di Lane), di non essersi mai dimenticato dell'irriducibile diversità tra la sua cultura e quella islamica, estranea per essenza ad un occidentale». È in questo modo che le sue descrizioni (*énoncé*) sono rese possibili da «uno scambio a senso unico: mentre *loro* parlavano e agivano, *egli* osservava e prendeva appunti» (O, 162).

È stato notato come quella di Lane appaia con una vera e propria «narrazione etnografica», e in effetti in quanto abbiamo appena detto possono essere riscontrate delle affinità

⁴⁵ Per la definizione di *embrayage* si veda la voce relativa in A. Greimas; J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Firenze 1985.

⁴⁶ Chiaramente si fa riferimento alla cosiddetta “enunciazione enunciativa” ovvero il richiamo all'interno di un testo scritto delle condizioni di enunciazione per come sono testualizzate nel testo stesso. Un livello ulteriore – che non può riguardare la nostra prospettiva d'analisi, sarebbe invece il reperimento della situazione enunciativa esterna alla performance testuale.

⁴⁷ H. K. Bhabha, *By bread alone: Signs of violence in the mid-nineteenth century*; trad. it. *Di solo pane. Segni di violenza a metà del diciannovesimo secolo*, in LoC, pp. 275-292.

con la duplice mossa su cui da Malinowski sino a Geertz sembra fondarsi l'autorità antropologica⁴⁸. Ovvero, da un lato viene per così dire enunciato un "io c'ero" esperienziale, per instaurare la peculiare autorità dell'antropologo (*énonciation*), dall'altro lato invece si assiste alla tendenza a sopprimere sempre più la propria presenza personale nel testo che viene prodotto per instaurare in tal modo l'autorità scientifica dell'antropologo generando un regime di rappresentazioni (*énoncé*) che si vuole mostrare asettico e impersonale. Nel caso di Lane, tuttavia, è indubbio che la situazione enunciativa porti con sé le tracce della sua intrusione e del suo camuffamento sulla scena egiziana, mostrando in questo modo, *suo malgrado*, come la sua esigenza di instaurare l'autorità scientifica avvenga per l'appunto mediante una «drammatizzazione della bivalenza». Questa non comporta in pieno la soppressione della voce narrante (resta il simulacro di Lane che passeggia tra le vie egiziane descrivendo ciò che vede e le abitudini di quelle popolazioni – livello di *énoncé*) bensì diversamente una complessa dinamica fatta di spostamenti e di oscillazioni tra il sé collocato sul piano dell'*énonciation* e quello sul piano dell'*énoncé*. Tale performance retorica che consente uno slittamento continuo tra un piano e l'altro, è svolta tramite quel particolare commutatore che è assieme il simulacro autoriale, «quell'io, quel pronome in prima persona singolare che si muove tra costumi, riti, feste, vita adulta e infantile, onoranze funebri dell'antico Egitto, [che] è insieme un camuffamento orientale e uno strumento orientalista per catturare e trasmettere informazioni altrimenti inaccessibili» (O, 162). Questo pronome personale è quello *shifter* (*embrayeur*, commutatore) che consente lo strutturarsi dell'autorità etnografica di Lane configurando allo stesso tempo le sue performances testuali come una serie di pratiche della presa di distanza.

Per rendere questi processi più perspicui torniamo alla scena paradigmatica dell'installazione dell'autorità etnografica di Lane nella prefazione della sua opera, essa, rammenta Said, si conclude con l'episodio relativo allo sceicco Ahmed; è qui che il critico palestinese individua una tripartizione narrativa che scandisce la richiesta di fiducia che Lane pone in maniera sempre più pressante al suo informatore-amico: pur essendo entrambi d'accordo nel fingere che Lane sia mussulmano, tuttavia solo nella parte finale dell'episodio Ahmed mostra di vincere ogni apprensione legata alla capacità mimetica del suo amico occidentale, acconsentendo infine di

⁴⁸ Per il carattere etnografico della narrazione di Lane si veda B. Harlow, *Cairo Curiosities: E. W. Lane's Account and Ahmad Amin's Dictionary*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n° 2 (Apr.-Jun. 1985), pp. 279-286; sulla duplice mossa alla base della fondazione dell'autorità etnografica J. Clifford, *Sull'autorità etnografica*, op. cit., p. 57; più in generale cfr. Id. *Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski*, in *I frutti puri impazziscono*, op. cit., pp. 115-139; non ci sembra casuale da questo punto di vista che lo stesso Clifford nella nota 3 a p. 119 si richiami all'interpretazione saidiana di Conrad; riassume e sviluppa criticamente – anche rispetto alle tesi di Clifford – il medesimo meccanismo di autorità etnografica anche P. Rabinow, *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 234-261; trad. it. *Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia*, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, 2001, pp. 315-348, in part. p. 327; inoltre rispetto ad esigenze di specifiche analisi sul campo, Id., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977.

pregare al suo fianco nella moschea. Tuttavia la scena di questo scioglimento finale è preceduta da due altre scene dal carattere ben diverso nelle quali lo stesso Ahmed è dipinto da Lane come una persona eccentrica che, nella prima scena, si esibisce come mangiatore di vetro mentre, nella seconda, come un poligamo. Grazie a questa successione – fa notare argutamente Said – viene a evidenziarsi come «in ognuna delle tre parti dell’episodio la distanza tra Lane e il mussulmano aumenta, benché gli accadimenti narrati tendano piuttosto a ridurla» (O, 163).

Chiaramente a livello dell’*énonciation* Lane si presenta come colui che in virtù del suo travestimento orientale ottiene infine la fiducia degli egiziani (informanti nativi) guadagnando così un punto di vista tanto privilegiato quanto è maggiore il suo grado di accettazione. Tramite questa fiducia a Lane è consentito sdoppiare il suo io e installare una sua proiezione sul piano “scientifico” dell’*énoncé*, dove invero egli mostrerà un’asettica presa di distanza da quel mondo che lo aveva accolto (situazione enunciativa). L’autorità scientifica dell’antropologo – per tornare al lessico usato in precedenza – si legittima e si fonda allora anche nel caso di Lane su questa duplice mossa: è un attaccamento e una affidabilità simulata che consente al simulacro testuale di Lane di “shiftare” verso un livello della significazione differente in cui egli può dissociare la coppia vedere/esser visto «in modo da poter osservare commentare e conquistare intellettualmente ciò che lo circonda» (O, 162). In aggiunta a ciò, questo sdoppiamento consente anche a Lane di rassicurare il lettore occidentale prendendo le distanze da quello stesso mondo che aveva finto – in malafede – di accettare. Queste pratiche della messa a distanza saturano la dimensione conoscitiva posponendola ad un ambito che è inevitabilmente etico. È questo snodo che rende maggiormente visibile nella forma della soggettività, l’affermarsi di una verità discorsiva che è assieme un rapporto di potere.

Ma le performances testuali attraverso cui Lane cerca di legittimare la propria autorità di scienziato e al contempo di difendere le frontiere occidentali del senso non finiscono qui. Lo scambio ineguale di cui parla Said implica anche una manipolazione del registro temporale della voce narrante (a livello di *énoncé*) e dell’oggetto della narrazione:

«Nel testo di Lane, però, la voce narrante è senza età; invece il protagonista da lui scelto, l’egiziano moderno, attraversa il ciclo dell’esistenza individuale. Questo capovolgimento della situazione normale, per cui un individuo appare dotato di facoltà atemporali, e a una società e a una cultura sono imposte durate comparabili con quelle della vita del singolo, non è che la prima di una serie di operazioni tramite cui ciò che avrebbe potuto essere il semplice racconto di un soggiorno all’estero si trasforma in un’enciclopedia dell’esotico, in una riserva di caccia per la brama orientalista di conoscenza e classificazione» (O, 163).

Soltanto all’erudito inglese è possibile fare affermazioni incontrovertibili, poiché prodotte da una dimensione fuori dal tempo, che gli permettono di dominare interi popoli e culture calati invece nella parzialità storica del loro esistere; è lo stesso orientalismo che in quanto scienza europea garantisce allo studioso un punto di vista onnicomprensivo al di fuori della storia. Tuttavia all’interno del discorso orientalista, nelle sue continue rinunciatozioni, germina il bisogno

di garantire un sapere che evidentemente non riesce a bastare a se stesso, e che pertanto deve costituirsi attraverso un'esteriorità: l'Oriente e gli orientali⁴⁹. È per questa ragione che Lane con la sua residenza *in situ*, risponde a tale istanza più generale introducendo nelle procedure di legittimazione discorsiva qualcosa di esterno, una minaccia che è tuttavia richiesta dalla stessa continua ripetizione del discorso orientalista, ma di cui nello stesso tempo si sente il bisogno di dovere neutralizzare⁵⁰. Lane è il primo studioso – secondo Said – a collocare gli orientali sulla scena orientalista⁵¹: è per questo che la sua prospettiva si pone come scientificamente rilevante, proprio in quanto mette alla prova lo sguardo europeo conficcandolo nel cuore stesso dell'Oriente e dei suoi abitanti. È per questo che, ottenuta la fiducia degli orientali come mostrato a livello dell'enunciazione, Lane può strutturare il piano dell'*énoncé* tramite una credibilità inedita, che ad esempio de Sacy e Renan non avevano, dal momento che un contatto effettivo con le popolazioni orientali non era mai stato loro appannaggio. È sempre per tale ragione che nella narrazione di Lane l'io, risalendo di tanto in tanto sulla superficie dell'enunciazione, passa dal tono distaccato dello scienziato orientalista al “diretto” coinvolgimento nella vita dell'Egitto moderno, accumulando attraverso questa mossa delle riserve di autorità che impiegherà successivamente – una volta ridisceso al livello “scientifico”, quello dell'*énoncé* – per gestire la sua narrazione storica ed etnografica. Vedremo in seguito come queste due narrazioni (storica ed etnografica), in apparenza distinte possano arrivare a coincidere.

Questa continua oscillazione tra un livello e un altro entra in gioco anche nelle strategie rappresentative caratterizzate dal massiccio impiego dei dettagli. Gli slittamenti dell'io in questo frangente sono collocati entro la tensione tra la struttura diacronica che complessivamente segue il discorso di Lane e l'interruzione dovuta per l'appunto a dettagli, aneddoti e racconti relativi al folklore, che inceppano sistematicamente il fluire della narrazione⁵². Dinnanzi a una trama generale che «segue le principali scadenze dell'esistenza umana [...] la sequenza narrativa e causale di nascita-vita-morte» (O, 163-164)⁵³, Lane dispiega un nutrito arsenale di minuziose descrizioni

⁴⁹ Said sottolinea spesso come le configurazioni interne di un discorso dipendano in misura rilevante dalle sue procedure di elaborazione dell'esteriorità, si veda solo come esempio il suo saggio successivo *Secular Criticism*, in WTC, 13.

⁵⁰ In questo passo si avverte quanto le dinamiche individuate da Homi Bhabha sullo stereotipo in quanto feticcio potrebbero implementare potentemente il piano d'analisi inaugurato da Said. Ci occuperemo successivamente della diversità ma anche della non incompatibilità dei due approcci.

⁵¹ Qui si deve intendere la scena orientalista limitatamente ai confini del mondo arabo e islamico come in via preliminare lo stesso Said si era preoccupato di fare. Affermare che questa scena sia stata paradigmatica per la gestione dei domini coloniali *tout court* è forse uno dei punti meno convincenti della prospettiva saidiana, che da un lato deve motivare la delimitazione del suo ambito di ricerca e dall'altro lato deve espungere o ridimensionare esperienze coloniali come quella relativa al subcontinente indiano. E questo pur riconoscendo l'importanza di figure come quella di Jones, che molto prima di Lane o di Lawrence sono presenti *in loco* nel campo di sapere/potere che resta sotteso dalle pratiche coloniali. Cfr. D. Kopf, *A Macrohistoriographical Essay on the Idea of East and West from Herodotus to Edward Said*, in *Comparative Civilizations Review* (1986), vol. 15, pp. 22-42.

⁵² Su questo punto R. Dorson, *Foreword*, in E. W. Lane, *Folktales of Egypt*, Chicago 1981.

⁵³ Si noti come per Said la descrizione complessiva di Lane ricalchi a grandi linee la struttura del romanzo europeo del XVIII secolo: «il suo modello è la trama narrativa come si trova in *Tom Jones*: la nascita dell'eroe, le sue avventure, il matrimonio e naturalmente la morte» (O, 163)

che sfilacciano la trama del racconto principale, così che «quando il *continuum* narrativo riappare si ha l'impressione che si tratti di una formalità» (O, 164). Quest'ennesima strategia enunciativa si pone come obiettivo quello di «rendere l'Egitto e i suoi abitanti, totalmente visibili, non nascondere nulla al lettore, rappresentare gli egiziani mirando non alla profondità ma alla superficie, spianandola il più possibile, mettendo in evidenza ogni dettaglio» (*ibid.*). E anche in questo caso le procedure di costituzione dell'autorità narrativa di Lane si avvalgono della duplicità di piani *énonciation/énoncé*: al livello della descrizione scientifica (piano degli enunciati) l'enorme abbondanza dei dettagli diviene un elemento strategico importante per rinforzare l'autorità della narrazione, mentre sul piano dell'enunciazione, là dove l'autore mostra i retroscena della sua presenza di occidentale in Oriente, «per quanto momentaneamente ci si sia smarriti tra i dettagli, l'onnipresente Lane sopraggiunge per ricollegare i frammenti e far sì che il racconto prosegua [...]. In una certa misura vi riesce grazie al fatto di essere un europeo, abituato a controllare razionalmente le proprie passioni, laddove i mussulmani se ne lasciano sovente guidare» (*ibid.*). Dunque, l'abbondanza dei dettagli viene legata e rafforzata dalla capacità di saperli comunque organizzare entro la razionalità e la temporalità generali della narrazione. Sebbene in fin dei conti tali dettagli costituiscano al contrario una linea che diverge dallo sviluppo temporale della narrazione, essi producono un arretramento della temporalità (e della storicità specifica in essa implicita) su uno sfondo che Lane si preoccupa di evidenziare solo quando deve dimostrare unità alla sua narrazione, e per potere in questo modo immergersi ancora una volta nelle descrizioni enciclopediche di carattere generale e generalizzante. Dunque a questo livello, tanto etico quanto semiotico, per costituire la legittimità di orientalista vengono messe in atto delle *pratiche di camuffamento* dove tra simulazione e dissimulazione, l'immersione nella società e nella cultura egiziana sortisce l'effetto di produrre un'autorità più empirica e meno libresca degli orientalisti accademici.

Il particolare inserimento degli egiziani all'interno dell'economia della narrazione diacronica della loro vita, dei loro costumi e della loro cultura, ci introduce alla discussione della linea di soggettivazione connessa alle tecniche della rappresentazione delle orientali. Questo momento pratico deve essere inteso in senso più largo rispetto a quanto visto per de Sacy e Renan, poiché nel caso di Lane (così come per Burton e Lawrence) gli orientali non sono più assenti ma figurano sotto il duplice aspetto di oggetto delle descrizioni “scientifiche” e in quanto attori implicati nella situazione enunciativa che produce il discorso su di essi. Abbiamo già accennato come il camuffamento orientale di Lane implicasse una messa a distanza rispetto agli egiziani, ora si tratta di mostrare le implicazioni etiche di questo presupposto operativo nelle sue rappresentazioni. Ritorniamo pertanto indietro alla capacità di padroneggiare i dettagli, che per Said è uno degli aspetti più rilevanti della pratica più generale di distanziamento:

«[...] in misura anche maggiore, la capacità dello studioso di tenere sotto controllo il proprio variegato e pressoché inesauribile materiale *dipende da un certo quale freddo distacco nei confronti degli egiziani, del loro carattere e delle loro tradizioni*» (O, 165; corsivi miei).

Questo «freddo distacco» motiva in qualche modo la divergenza tra dettagli e narrazione storica; in relazione alla descrizione degli orientali i primi mirano alla superficie, inseguendo il canone rappresentativo in un certo modo classico del *tableau*, in cui si allineano elementi in grado di ampliare quanto più possibile lo spazio scopic della visione orientalista. Tuttavia tali elementi (i dettagli) restano però incapaci di cogliere in profondità la storicità del quotidiano con cui l'osservatore occidentale dovrebbe fare i conti, almeno quando pretende di consolidare l'autorità dell'«io c'ero». Come viene notato più in là rispetto a un quadro più generale:

«Le complesse dinamiche dell'esistenza umana – ciò che ho definito “storia come narrazione” – diventano irrilevanti o triviali rispetto alla visione circolare tramite cui i dettagli della vita orientale servono solo a ribadire l'orientalità dell'oggetto di studio, e l'occidentalità dello studioso» (O, 244)⁵⁴.

Nondimeno, l'orientamento dello sguardo di Lane, che si preoccupa di ribadire continuamente la propria distanza dal mondo che osserva, tende a soffermarsi con particolare interesse su episodi come «quelli di carattere sadomasochista [che] sembrano comunque attrarre maggiormente la sua attenzione: le automutilazioni dei dervisci, la crudeltà delle sentenze, la sovrapposizione di atteggiamenti religiosi e sensuali, gli eccessi erotici e così via» (O, 165). In questa maniera Lane consolida lo stereotipo dell'orientale e d'altra parte le osservazioni generalizzanti sparse qua e là nel *Modern Egyptians* rafforzano in fondo la stessa visione. Se il livello dell'*énoncé* consente le impersonali tassonomie e le descrizioni stereotipiche, a livello dell'enunciazione invece lo statuto diacronico della narrazione storica richiede la testualizzazione dell'esperienza dello sguardo occidentale entro la quotidianità del mondo orientale. Più Lane, in cerca di legittimazione e credibilità, si avvicina al mondo orientale più questo minaccia di eliminare la distanza che egli oppone come fondamentale requisito delle sue rappresentazioni. Ma l'esito di questo contatto mostra come l'impiego della forma enciclopedica e impersonale sia un meccanismo di difesa nei confronti di quello stesso incontro che egli tuttavia desidera. In questo modo si ottiene il paradosso per cui più lo studioso cerca l'incontro con gli orientali più questo incontro viene a mancare. La forma narrativa che pervade il livello enunciativo e l'opzione lessicografica ed essenzialista dell'*énoncé* arrivano al massimo punto di tensione proprio quando ad essere testualizzato è l'incontro effettivo con gli orientali. Said nota infatti che una volta che nel *Modern Egyptians* si giunge al capitolo sulla “Vita domestica”, Lane racconta delle «pressioni esercitate su di lui per fargli prendere moglie, alle quali egli resiste inflessibilmente. Infine, dopo che un amico indigeno si è persino offerto di combinargli un *mariage de convenance*, parimenti

⁵⁴ Discuteremo in seguito lo statuto epistemologico e politico di nozioni come “esistenza umana” e tutto l'arsenale concettuale che richiama il lessico dell'umanesimo liberale.

rifiutato da Lane, l'intera sequenza viene bruscamente interrotta» (*ibid.*). È qui che viene tracciato un confine, un limite, che l'immersione nel mondo orientale richiederebbe di superare, ovvero quello di essere integrato nel suo universo di senso e di usanze. La brama dello sguardo occidentale di afferrare i recessi più nascosti della quotidianità orientale scontrandosi con l'esigenza di accostarsi all'intimità della vita domestica conduce Lane a una scelta che ha sì delle implicazioni epistemologiche ma che è essenzialmente etica. È il suo rifiuto a fare parte della società che cerca di descrivere a originare tutta una serie di abitudini conoscitive che rafforzano ed infine estremizzano la distanza che la sua posizione etica ha inaugurato, traducendosi infine in quell'atteggiamento lessicografico per cui «gli egiziani vengono, per così dire, impagliati e messi in mostra» (O, 166). Ecco come Said si sofferma sulla questione:

«Non abbiamo qui solo una delle interruzioni, tanto frequenti in Lane, della continuità narrativa per opera di ambigui dettagli, ma anche un fermo, letterale disimpegno dell'autore dai processi produttivi della società orientale. La narrazione del suo rifiuto di far parte della società che descrive termina con un drammatico iato: la storia non può proseguire, egli sembra dirci se non a patto che, accostandosi all'intimità della vita domestica, il narratore scompaia, almeno come candidato per quella medesima vita. Lane si annulla, letteralmente, come soggetto umano rifiutando di entrare, tramite il matrimonio, nella società umana» (O, 165).

Il tono impersonale e distaccato legato alla descrizione tassonomica è visto come il risultato di un atteggiamento etico inscritto e descritto al livello della situazione enunciativa. Alla visione chiusa e stereotipica degli *énoncés* fa da contraltare un'immagine degli orientali che non è afferrabile se non attraverso il rifiuto di far parte della loro società: «la storia non può proseguire» ricorda Said, e questo perché la forma narrativa che Lane aveva scelto all'inizio di utilizzare (la narrazione storica) lo trascina nel terreno insidioso della quotidianità egiziana da cui egli decide di allontanarsi. L'impiego della narrazione storica come strumento in grado di dimostrare l'assoluta padronanza della scena orientalista produce una minaccia che incrina da un lato la pretesa autorità del narratore e dall'altro lato restituisce al mondo orientale un'impenetrabilità, un'indisposizione alla chiusura in immagini che mette a repentaglio la credibilità dello stesso Lane. Nel racconto dell'altro (gli orientali) la forma della narrazione fa riemergere la temporalità del quotidiano come qualcosa di sfuggente alla cattura occidentale del senso – è sotto questo riguardo che la narrazione etnografica e la narrazione storica debordano l'una nell'altra andando entrambe a intaccare la solidità e la completezza del *tableau* orientalista:

«La forma narrativa, inoltre, è la forma specifica assunta dalla storia scritta per contrastare la staticità della visione generale. Lane ne percepì i pericoli quando rifiutò di dare forma lineare alla sua testimonianza e alle informazioni che intendeva comunicare, optando piuttosto per la monumentalità della prospettiva enciclopedica o lessicografica» (O, 237).

La narrazione storica ci restituisce così – malgrado gli sforzi di Lane – un'immagine degli orientali che getta l'“io c'ero” dell'osservatore occidentale nell'ombra dell'*incontro mancato*. L'esigenza di respingere la richiesta di partecipazione entro la società presso la quale si finge

integrato mette in moto le pratiche di camuffamento per legittimare la propria autorità, individuate nella linea di soggettivazione precedentemente analizzata, preservando «così l'autorevolezza della sua identità attenendosi a una partecipazione farsesca e sostenendo l'obiettività della propria cronaca» (O, 165). Pertanto, riassumendo, questo momento etico preliminare relativo al rapporto con gli egiziani consiste di *pratiche di rifiuto e di messa a distanza*, indispensabili alla “visione” orientalista dello studioso inglese:

«Se già sapevamo che non era musulmano, ora apprendiamo che per essere orientalista – anziché orientale – Lane deve negarsi i piaceri della vita familiare, deve restare al di fuori del ciclo dell'esistenza umana; solo tramite tale forma negativa potrà conservare un'atemporale autorità come osservatore. Lane deve scegliere tra vivere senza “inconvenienti e disagi” e portare a termine lo studio sui moderni egiziani. Egli scelse evidentemente di descrivere quel popolo, perché se fosse divenuto uno di loro il suo punto di vista non avrebbe più potuto essere asetticamente e asessualmente lessicografico» (O, 165-166).

Il rigetto della vita orientale come esito dello sforzo di interferire «con l'ordinario corso narrativo della vita umana» impone di «accantonare la sensibilità in nome della propagazione dell'informazione» (O, 166). La tensione tra quella che abbiamo chiamato “visione orientalista” e la narrazione storica raggiunge forse tra queste pagine la massima intensità. Tradurre l'Oriente in immagini si mostra un'operazione troppo “costosa” per il narratore occidentale e la penetrazione dello sguardo orientalista s'infrange nell'irriducibile oscurità che protegge il mondo orientale.

Il risultato della postura conoscitiva ed etica derivante dalla disimplicazione di Lane dalle vicende della società egiziana ci consente così di discutere l'ultima linea di soggettivazione che inquadra la sua carriera in quanto percorso teleologico unitario. Infatti quello che Said ha messo in luce nell'analisi del *Modern Egyptians*, ovvero il passaggio dal coinvolgimento dell'io “etnografico” dissimulato nella situazione enunciativa alla neutra impersonalità degli enunciati lessicografici delimita la traiettoria comune assunta dalla carriera di Lane e dalle istituzioni di orientalistica: quella di trattare, descrivere e inquadrare entro un registro enciclopedico e lessicografico i frammenti di vita orientali e le tracce che essi hanno lasciato sull'esperienza stessa dell'orientalista. Said parla suggestivamente di Lane come un *sopravvissuto* alla scena orientale intesa come oggetto di studio:

«In entrambi i lavori [le altre due opere successive di Lane] la sua individualità scompare del tutto come presenza creativa, così com'è scomparsa, ovviamente, l'idea stessa di un'opera narrativa. Lane appare in persona solo ufficialmente come curatore e traduttore, nelle *Mille e una notte*, e come impersonale lessicografo. Da studioso coevo all'oggetto del suo studio, Lane si trasforma – in qualità di orientalista specializzato in arabo e cultura islamica – in un sopravvissuto rispetto a quell'oggetto. Ma è la forma della sopravvivenza, che più ci interessa [...] La subordinazione dell'io del narratore all'autorevolezza dell'erudizione corrisponde esattamente all'accresciuta specializzazione e istituzionalizzazione del sapere intorno all'Oriente rappresentate dalle varie società di orientalistica» (O, 166-167).

Complessivamente la carriera di Lane mostra quello che Said in *Beginnings* ha chiamato “un insieme di opposizioni tecnoetiche” che articolano lo sforzo di «imporre la sua *volontà* di

studioso su una realtà disordinata [e quello di] distaccarsi *intenzionalmente* dal luogo di residenza per trasferirsi sulla scena della reputazione accademica» (O, 166). È in quest'ultima linea di chiusura che Said fa palesemente ricorso a termini come "volontà" e "intenzione" che, come abbiamo visto, si riferiscono al lessico di *Beginnings*, il cui apparato concettuale si conferma essere risorsa fondamentale per comprendere il complesso senso della nozione di carriera. Quel luogo dove le spinte discorsive e i rapporti di forza sottesi alla ripetizione dei significanti coloniali si manifestano nella forma della soggettività, aprono così un orizzonte in cui l'epistemologico si rovescia nell'etico, in cui i giudizi descrittivi dell'atteggiamento etnografico divengono giudizi di valore che veicolano un'opzione etica piuttosto che un'altra. Del resto l'intera scansione centrale a cui appartengono la maggior parte delle carriere che stiamo prendendo in esame appare nel suo complesso come strutturata in base a «categorie intenzionali»:

«Si propongono così schematicamente alcune categorie intenzionali. La prima comprende lo scrittore che intende usare la propria residenza in Oriente con il fine preciso di fornire materiale scientifico all'orientalismo professionale, considerandola quindi una forma di osservazione scientifica. Della seconda categoria fa parte lo scrittore che, pur avendo lo stesso proposito, è meno disposto a sacrificare l'eccentricità e lo stile della sua coscienza individuale in favore di impersonali definizioni orientaliste. Queste ultime compaiono, sì, nella sua opera, ma solo con difficoltà si possono districare dalle peculiarità del suo stile. La terza categoria è quella di chi considera un viaggio reale o metaforico in Oriente come parte di un progetto sentito con profondità e autentica urgenza, il suo testo seguirà quindi un'estetica personale, nutrita e organizzata da quel progetto. Nelle due ultime categorie vi è considerevolmente più spazio che nella prima per una consapevolezza personale, o almeno non orientalista; se scegliamo l'Edward William Lane di *Manners and Customs of the Modern Egyptians* come esempio preminente della prima categoria, il Burton del *Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* come esempio della seconda, e il Nerval del *Voyage en Orient* come esempio della terza, lo spazio che rimane nel testo, in ciascun caso, per il dispiegamento e l'esercizio della presenza personale dell'autore si paleserà senza fatica» (O, 159- 160).

Ovviamente, come si è già parzialmente mostrato, queste categorie intenzionali vanno molto più in là dei problemi legati alla «funzione-autore» (O, 161) e alla maggiore o minore scientificità che caratterizza gli enunciati prodotti sull'Oriente, spingendosi verso una dimensione etico-pratica. Del resto proprio questo capitolo, più di ogni altro, lascia trasparire le difficoltà di composizione che l'enorme materiale raccolto pose a Said. Da un lato infatti vi è lo schema generale di sviluppo a cui allude il passo appena citato che non sarà tuttavia seguito nella successiva esposizione: dopo aver trattato Lane vengono infatti inseriti Chateaubriand e tutti gli autori francesi e soltanto in chiusura si prende in esame il caso di Burton. Dall'altro lato la forte contrapposizione tra orientalisti inglesi e viaggiatori francesi, su cui abbiamo già avuto modo di soffermarci, pur avendo delle notevoli implicazioni nel discriminare una serie di carriere da un'altra, viene nondimeno accantonata per lasciar spazio ad una serie che peraltro non è neanche governata dalla semplice successione cronologica. È molto probabile che fra tutte queste alternative Said abbia optato per quella che comincia da Lane e passa poi per Chateaubriand poiché queste due figure sono state in qualche modo paradigmatiche, dando luogo a tutta la serie di citazioni che sembrano vertebrare il discorso orientalista (deformando così significativamente

lo schema che la prospettiva foucaultiana invece suggerirebbe). Ad ogni modo, al di là dei criteri espositivi, la nostra lettura mira invece a comprendere quali principi di organizzazione siano impiegati *a livello delle singole carriere*; pertanto passeremo oltre la suddivisione in capitoli e la successione di autori dispiegata nel testo per verificare più da vicino la centralità della carriera nelle sue determinazioni epistemologiche ed etiche.

Continuando a tenere presente il brano sopra citato, nell'analizzare la carriera di Burton, bisogna cominciare col chiedersi a cosa si riferisca esattamente Said quando parla di «una consapevolezza personale, o almeno non orientalista». Il caso di Burton appare a questo riguardo come uno di quelli più scandalosi tra quelli presi in esame in *Orientalismo*; la sua posizione è infatti a dir poco paradossale, forse schizofrenica – almeno per come è rappresentata dallo studioso palestinese. Per iniziare la nostra analisi occorre soffermarsi sull'insieme pratico legato alla dimensione istituzionale con cui avevano a che fare coloro che si occupavano dell'Oriente. Questa prima linea di soggettivazione, contrariamente a quanto avvenuto per le carriere di cui ci siamo già occupati, non contempla invero alcun tipo di coinvolgimento, anzi nei confronti delle istituzioni, soprattutto accademiche, Burton ostentava un atteggiamento assai idiosincratico:

«come studioso, poteva difendere il suo punto di vista con qualunque orientalista accademico; quanto al carattere, era ben consapevole dell'inevitabilità del contrasto con i professori in uniforme che amministravano il sapere in Europa con tale precisa anonimità e scientifica fermezza. Tutto ciò che Burton scrisse testimonia il suo spirito combattivo, e raramente con più dovizia di candido disprezzo per gli avversari che nella prefazione alla sua traduzione delle *Mille e una notte*. Sembra che provasse una sorta di infantile piacere nel dimostrare di saperla più lunga di qualsivoglia studioso di professione, di aver appreso ben più dettagli, di saper trattare l'argomento con più arguzia, tatto e freschezza di qualunque accademico» (O, 195).

Tale fiera opposizione alle istituzioni del sapere europeo sull'Oriente incide, diversamente dal caso di Lane, sulle modalità attraverso cui viene costruita l'autorità etnografica di Burton, il suo “permesso di narrare”. L'importanza dell'esperienza avuta *in situ* diventa la fonte principale di legittimazione del proprio punto di vista; è questo il motivo per cui il suo individualismo occupa, in modo diverso rispetto a Lane, la doppia scena *énonciation/énoncé*.

«Egli è presente come protagonista dei racconti, e come centro delle avventure e persino delle fantasie (come negli autori francesi), e nel contempo come distaccato osservatore occidentale delle società e dei costumi orientali (al modo di Lane)» (O, 196).

Ma nel caso di Burton la configurazione retorica della sua autorità è strettamente intrecciata a una pratica vera e propria situata nel cuore dell'universo culturale arabo-islamico: il pellegrinaggio⁵⁵. Esso è caratterizzato dal duplice statuto di struttura narrativa che articola la configurazione del suo punto di vista *ma anche e nello stesso tempo* di esperienza personale e diretta (sebbene non religiosa):

⁵⁵ R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, a cura di Isabel Burton, Tylston & Edwards, London 1893.

«...l'opera di Burton [è] basata su una sua personale esperienza [...]. I suoi racconti orientali hanno la struttura di pellegrinaggi o, nel caso di *The Land of Midian Revisited*, di un pellegrinaggio compiuto per la seconda volta, in luoghi di importanza religiosa, o a volte politica ed economica» (O, 195-196).

La capacità di compiere un'impresa così rischiosa ha del prodigioso, il camuffamento di Burton richiede non solo di «esprimersi fluentemente nell'idioma locale», ma anche una «quasi soprannaturale comprensione del grado e dei modi in cui la vita sociale dell'uomo dipende da regole e codici»: è questa facoltà di relativizzare il proprio punto di vista a permettere un inserimento così profondo nella quotidianità delle società orientali. L'autorità messa in campo da Burton, al contrario di quella di Lane, implica un distanziamento «dalla propria origine europea» anziché da quella orientale. Le conoscenze che egli riesce efficacemente a integrare nei suoi racconti, e che gli permettono al tempo stesso di fingersi così bene un mussulmano, non possono prescindere da questa pratica di estraneamento dal sistema di valori occidentali, dalle costrizioni e dalle abitudini epistemologiche imposte dal discorso orientalista. La valenza pratica dell'instaurazione di questa specifica autorità sta nel fatto che egli dovette agire direttamente su stesso al fine di «trasformarsi in pellegrino musulmano e come tale recarsi alla Mecca e a Medina» (O, 197; corsivi miei). Una trasformazione che non presuppone, come per Lane, un camuffamento interessato e fatto in malafede, ma una serie di esercizi applicati su di sé che consentono a un tempo una desoggettivazione e un distanziamento dall'atteggiamento dell'orientalista europeo “ortodosso” nei confronti dell'Oriente: la sua mimesi è il frutto tanto della sua impeccabile conoscenza della lingua e della cultura orientale quanto della sua incredibile capacità di forgiare una condotta, uno modo di vivere, tanto simile ai suoi compagni di pellegrinaggio. In queste che possiamo chiamare *pratiche mimetiche* convergono ancora una volta un momento epistemologico ed uno etico-pratico:

«ciò che apprendiamo tramite la sua prosa è la storia di una coscienza che si apre un cammino attraverso una cultura estranea, essendosi impadronita con successo del sistema di informazioni e comportamenti propri di tale cultura. La libertà artistica e umana di Burton consistette nel sapersi separare dalla propria origine europea abbastanza per poter vivere come un orientale. Ogni scena del *Pilgrimage* ce lo mostra vincitore sopra gli ostacoli che deve affrontare in quanto straniero in paesi lontani» (*ibid.*).

È in tal modo che il pellegrinaggio e le conoscenze prodotte da questa esperienza si configurano come una sorta di controcondotta attraverso la quale «Burton affermò la propria personale, autentica, simpatetica e umanistica percezione dell'Oriente nella misura in cui ciò si accordava con la sua lotta contro gli archivi del sapere ufficiale» (O, 198). Dinanzi alla profondità del suo inserimento tra le popolazioni mussulmane tramite un'esperienza etnograficamente complessa e impegnativa come il pellegrinaggio, le distaccate passeggiate narrative di Lane lungo le vie egiziane sembrano avere poco spessore. La produzione dell'autorità etnografica messa in gioco dalla rinuncia del discorso orientalista tende a diventare sempre

più dipendente dalla qualità, dall'intensità e dalle modalità dell'incontro con le popolazioni orientali.

Risulta di conseguenza imprescindibile soffermarci adesso tanto sulle procedure rappresentative messe in atto da Burton attraverso le pratiche di estraneamento e di mimesi appena analizzate, quanto sul peculiare rapporto che egli riuscì a instaurare con gli orientali. Da quest'ultimo punto di vista l'apprezzamento di Said è incondizionato tanto da fargli affermare, abbastanza insolitamente, che Burton, a differenza di Lawrence (e potremmo aggiungere anche di Lane) «riuscì a farsi orientale», e come tale ebbe la lucidità e il coraggio – viste le pressioni discorsive e politiche cui era sottoposto – di sostenere che

«le società orientali in generale, e l'islam in particolare, sono sistemi di credenze e codici di comportamento; che essere orientale o musulmano significa sapere certe cose in un certo modo; che quel sapere è frutto della storia della situazione geografica e del tipo di sviluppo della società in circostanze specifiche» (O, 196)

Il coraggio di Burton applicato al modo di rappresentare gli orientali lo spinge al punto di opporsi alle note e influenti teorie di Macaulay sulle popolazioni orientali⁵⁶. Inoltre, la «quasi soprannaturale comprensione del grado e dei modi in cui la vita sociale dell'uomo dipende da codici» (O, 195) per Said dimostra addirittura che la sua personale esperienza in Oriente fu effettuata con «uno sguardo scevro da pregiudizi, e adottando il punto di vista degli autoctoni» (O, 197). Questa sorprendente capacità di distanziarsi dalla propria cultura fa sì che egli sappia «essere all'altezza di ogni complessità dell'esistenza orientale» e il rapporto effettivo che sembra legarlo agli arabi è presentato da Said come una «simpatetica solidarietà» (O, 196)⁵⁷ che gli consente di essere «partecipe del modo di vivere delle genti tra le quali soggiornava» (*ibid.*). Dunque a questo livello pratico sia le immagini degli orientali sia il contatto effettivo che Burton ha avuto con essi lo pongono davvero su un altro livello rispetto a tutti gli orientalisti di cui parla Said. È straordinario come l'atteggiamento epistemologico e la disponibilità etica a incontrare popolazioni così diverse dalla propria – e sui cui peraltro pesano le costrizioni discorsive eurocentriche – si traducano in queste pratiche che non sembrano in alcun modo far violenza all'universo di valori musulmano. Queste pratiche rappresentative simpatetiche restituiscono un'immagine del mondo arabo che sfugge alle generalizzazioni di Lane e ai suoi giudizi di valore e, nondimeno, anche all'impersonale distacco mediante il quale egli aveva redatto il suo *tableau*. Piuttosto che sembrare «impagliati e messi in mostra», gli orientali di Burton sono esseri viventi secondo delle usanze e dei codici culturali specifici. Immagini queste che non sembrano condizionate dalla generalizzazione e dalla gerarchizzazione propria dello sguardo occidentale:

⁵⁶ Said cita a proposito sia le note alla sua traduzione delle *Mille e una notte* che il *Terminal Essay* ad esse aggiunto. Cfr. R. Burton, *Terminal Essay*, in *The Book of the Thousand and One Nights*, Burton Club, London 1886, 10 voll..

⁵⁷ In questo frangente Said segue il giudizio di Thomas J. Assad, espresso in *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.

adottare il punto di vista degli orientali non è allora soltanto un modo per conquistare l'autorità narrativa, ma significa anche porsi concretamente *come uno di loro* nella vita di tutti i giorni e tra i momenti più importanti che caratterizzano mondo mussulmano (il pellegrinaggio)

Se la carriera di Burton si limitasse a quanto detto finora probabilmente saremmo di fronte ad un autore che ha saputo opporsi alla pressione discorsiva dell'orientalismo, tuttavia, nonostante Burton sia stato incredibilmente più "orientale" di tutte le figure analizzate in *Orientalismo*, anch'egli finisce per mostrare il suo «forte senso di appartenenza all'Europa (e all'Inghilterra in particolare) quale potenza imperiale nell'Est» (*ibid.*). Appartenenza che possiamo analizzare attraverso l'ultima linea di soggettivazione, in cui si tratta di come il bisogno di unità implicito nella carriera finisca con incardinare quest'ultima in un disegno teleologico, in una missione, che trascende i limiti del singolo individuo. A dispetto delle sue illuminate vedute, anche Burton non sfugge a questo richiamo tanto che sembra qui profilarsi quasi una compresenza schizofrenica di «due voci» diverse che parlano attraverso la stessa bocca. Inseriamo la pulsione eurocentrica di Burton in questo ultimo insieme pratico poiché esso non è né spiegabile come coinvolgimento istituzionale o culturale – si è visto come egli fosse nemico del sapere accademico e del perbenismo ipocrita dell'epoca vittoriana; né è ascrivibile alle procedure di configurazione della sua autorità, tanto che il suo sguardo, come si è già detto, resta per Said «scevro da pregiudizi»; come neanche è attribuibile al suo rapporto con gli orientali visto che egli partecipa abbastanza profondamente a tutti i riferimenti simbolici e culturali attinenti alla loro quotidianità. Pertanto, questo eurocentrismo non resta che un elemento residuale rispetto all'atteggiamento complessivo finora esaminato. Nonostante ciò la scissione tra questi «due ruoli antagonisti» è al centro della ricostruzione di Said in quanto momento costitutivo di un'ambiguità la quale è sempre presente nella carriera orientaliste anche nelle figure più lucide com'era quella di Burton:

«[egli si sentiva] nello stesso tempo un ribelle (da ciò la simpatia per l'Est, pensato come un mondo libero dalla cappa dell'autoritario perbenismo vittoriano) e un potenziale rappresentante dell'autorità occidentale nell'Est. È il *modo* in cui i due ruoli antagonisti coesistono a suscitare interesse» (O, 196).

L'articolazione problematica a cui si allude getta una certa ambivalenza sulla carriera di Burton e sull'«onere di esistenza orientale» che egli ha assunto. Infatti è proprio questa sensazione di padroneggiare in tutta la sua complessità la scena orientale che lo porta infine a fare delle affermazioni "scandalose" in relazione al suo atteggiamento di «simpatetica solidarietà»:

«Da quella posizione la sua individualità si incontra, giungendo in effetti a mescolarsi, con la voce dell'impero, essa stessa un sistema di regole, codici e concrete abitudini epistemologiche. Così quando Burton ci dice nel *Pilgrimage* che l'«Egitto è un tesoro da conquistare», e il «premio più appetibile che l'Est possa offrire alle ambizioni dell'Europa, non escluso lo stesso Corno d'Oro», dobbiamo riconoscere che la voce del maestro più altamente idiosincratico del sapere orientale si sovrappone a quella della volontà europea di dominare l'Oriente. Le due

voci di Burton che tendono a diventare una sola prefigurano l'attività di orientalista e agente imperiale svolta da T. E. Lawrence [...]» (O, 197-198).

Questa sconcertante compresenza finisce col mettere in dubbio persino l'effettivo coinvolgimento di Burton nelle vicende orientali, tanto che la partecipazione al loro mondo sembra rimandare alla capacità di astrazione e di relativizzazione avalutativa che tratta le «società come sistema di nozioni astratte e regole di comportamento». Così il suo punto di vista, pur essendo in grado di liberarsi di certi condizionamenti relativi al modo di guardare alla popolazione orientali, nondimeno è risulta legato a un disegno di domino e di conquista che finisce per ridimensionare pesantemente anche la sua «eccentricità ribelle»:

«come diverrà sempre più chiaro, Burton è un europeo, e una conoscenza quale egli si propone gli è accessibile solo da un punto di vista europeo; ciò che egli valorizzerà, come si è visto, è la consapevolezza europea della società come sistema di nozioni astratte e regole di comportamento. In altre parole, per essere europei in Oriente, ed europei ben informati, si deve considerare l'Oriente una specie di protettorato dell'Europa. L'orientalismo, cioè il sistema del sapere europeo o occidentale intorno all'Oriente, diventa così sinonimo di dominio europeo sull'Oriente, un dominio che finisce per avere ragione persino delle eccentricità ribelli del personalissimo stile di Burton» (O, 198).

Per quanto contraddittoria possa apparire la posizione di Burton, egli introduce nella rinuncia del discorso orientalista una dose di individualismo nutrita dell'esperienza avuta con le popolazioni orientali, che mette comunque in discussione i dogmi dell'orientalismo accademico. È questo stesso individualismo che tiene assieme la scissione tra lo studioso che mostra la sua simpatetica solidarietà con gli arabi e l'inglese che guarda all'Oriente come luogo di conquista. Tale contraddizione che attraversa la carriera di Burton influenzerà in modo particolare tutta una generazione successiva di studiosi, le cui caratteristiche saranno sempre più eterogenee, perché da un lato essi non saranno né eruditi orientalisti accademici, sebbene si siano formati tramite l'insegnamento o gli studi di questi ultimi; dall'altro lato, pur conservando un eccentrico individualismo che secondo le loro intenzioni avrebbe dovuto garantire loro una certa distanza dall'orientalismo ufficiale, essi saranno tuttavia inseriti in qualità consiglieri politici o agenti imperiali entro i più vasti disegni di controllo geopolitico dell'impero britannico.

In questa fase dell'orientalismo la carriera presentata con maggior ricchezza di particolari è senza dubbio quella di Thomas Edward Lawrence. Questi aspetti contraddittori appena menzionati attraversano inevitabilmente già la prima linea di soggettivazione, quella relativa al coinvolgimento istituzionale. Infatti sebbene non si possa registrare un atteggiamento di totale ribellione come quello di Burton, nell'universo di Lawrence, la diretta implicazione nel progetto di dominio della corona britannica, di cui egli era un agente, passa proprio da un senso di individualismo che modula l'appartenenza ai piani imperiali in modo affatto particolare. Said ricorda come Lawrence stesso definisse coloro che avevano la sua medesima posizione «una banda [...] tenuta insieme da nozioni contraddittorie e da affinità personali: forte individualismo,

simpatia per l'Oriente e istintiva immedesimazione con esso, il senso gelosamente rivendicato di una missione personale da compiere, una colta eccentricità e, in ultima analisi, un atteggiamento di riprovazione nei confronti dell'Oriente» (O, 222)⁵⁸. In questa definizione che effettivamente riassume la configurazione complessiva e stratificata delle carriere simili alla sua, Lawrence introduce quegli elementi che ricombinano le coordinate del discorso e della carriere orientaliste entro «una personale elaborazione»⁵⁹:

«Individualisti di questo tipo non erano degli accademici [...] si trattava, è vero, di beneficiari degli studi accademici intorno all'Oriente, i quali però in nessun senso appartenevano alla categoria ufficiale, professionale, degli orientalisti universitari. Il loro ruolo, comunque, non consistette nell'ignorare o nel sovvertire l'orientalismo preesistente, bensì nel renderlo più efficace, più pragmatico. Tra i loro antesignani figurano personaggi come Lane e Burton, ai quali assomigliavano sia per la preparazione enciclopedica acquisita da autodidatti sia per la conoscenza dell'argomento, profonda e ricca di erudizione, di cui diedero prova quando scrissero dell'Oriente e dei suoi abitanti. A un regolare iter di studi orientalistici, essi sostituirono una sorta di elaborazione personale dell'orientalismo latente, che facilmente poterono attingere dalla cultura imperiale del loro tempo» (*ibid.*).

In questo livello pratico non si farà fatica a capire che la carriera dell'orientalista era votata a concepire e consigliare «linee di politica pubblica», ovviamente miranti a mantenere l'Oriente sotto il controllo dell'«uomo bianco», favorendone la sua *mission civilisatrice*. Questo insieme pratico ci consente quindi di individuare un profondo mutamento relativo alle condotte orientaliste rispetto al quadro istituzionale entro il quale esse operano:

«All'esperto di questioni orientali non si chiede più soltanto di “capire”: ora l'Oriente deve essere messo in pratica, la sua forza va posta al servizio dei valori, delle mete, degli interessi e delle civiltà “nostre”. La conoscenza dell'Oriente deve tradursi subito in attività, da cui deriveranno a loro volta nuove correnti di pensiero e azione nei confronti dell'Est. Tutto questo richiederà da parte dell'uomo bianco un ribadito controllo, non più in veste di autore di opere erudite, ma di creatore di storia contemporanea, e dello stesso Oriente come realtà pressante (Oriente che solo l'esperto potrà comprendere adeguatamente, essendone stato il promotore). L'orientalista viene così a far parte della storia dell'Est, indistinguibile da quest'ultima, suo artefice, suo *segno* caratteristico per l'Occidente» (O, 235-236).

In questa fase di pesante coinvolgimento all'interno del quadro istituzionale, la carriera consiste quindi di pratiche di consulenza o addirittura di ingerenza nell'equilibrio politico dello scacchiere mediorientale, per questa ragione l'orientalista adesso fa attivamente parte della storia dell'Est.

⁵⁸ Sulla visione di Lawrence si vedano le critiche di D. Porter, *Orientalism and its Problems*, op. cit..

⁵⁹ Said non dimentica di menzionare che le carriere come quelle di Lawrence «sul piano dell'immaginario, furono invece debi[trici] del loro illustre contemporaneo Rudyard Kipling, che così memorabilmente aveva cantato la “sovranità sopra la palma e il pino”» (O, 222) e che rappresentò attraverso l'immagine del “fardello dell'uomo bianco” tutta una gamma di possibilità narrative. Tuttavia la stilizzazione a cui abbiamo fatto già riferimento secondo la quale l'orientalismo inglese è legato a una più concreta realtà da amministrare e quello francese ad una presenza più spirituale e confinata al campo dell'immaginario, forse impedisce la messa a fuoco di un tratto culturale fondamentale di questa fase dell'orientalismo britannico, nella quale l'importanza dell'immaginario (letterario) non è da sminuire nella stessa misura in cui non lo è l'importanza dell'esperienza amministrativa francese nelle colonie nel medesimo periodo.

Questa constatazione ci porta direttamente al secondo livello di soggettivazione che abbiamo individuato, quello del rapporto con gli orientali e le immagini che di essi vengono prodotte. Da questo punto di vista i rappresentanti imperiali come Lawrence fanno uso della loro formazione orientalista nella misura in cui essa risulta in qualche modo pragmatica rispetto ai loro scopi. Il contatto con gli orientali non è più ispirato ad un approccio etnografico o erudito ma è invece alimentato dalla necessità di innescare un'azione politica (la sollevazione contro la Turchia). Non hanno più importanza né i dettagli che hanno permesso a Burton di sembrare simile a un pellegrino mussulmano né l'erudito folklore attraverso il quale Lane ha cercato di mettere assieme un'enciclopedia dell'esotico⁶⁰. Lawrence è un inglese che parla con i capi delle diverse tribù ed è pertanto una certa arte della diplomazia che egli mette in gioco, facendo credere loro che «un nuovo Oriente» è a portata di mano, proponendosi allo stesso tempo come guida in grado di coordinare e condurre le varie tribù verso la costituzione di uno stato arabo:

«La “conoscenza” di “alcuni inglesi” suscita in Oriente un movimento dalle confuse e impreviste conseguenze; le ambiguità, i tragicomici risultati, previsti solo a metà, di questo nuovo Oriente resuscitato divengono l'argomento di scritti specialistici». (O, 236)

Questa dimensione pratica fatta di diplomazia e di incitamento alla sollevazione si lascia alle spalle un'immagine degli orientali abbastanza sconsolante, infatti anche se costoro venivano spinti all'azione in realtà non erano mai rappresentati come soggetti dotati di proprie capacità e aspirazioni, la rappresentazione di Lawrence li confina nel repertorio di immagini strumentali appartenenti al discorso orientalista classico, per il quale essi non sono un soggetto con cui dialogare bensì un oggetto da classificare o da piegare alla volontà di dominio europeo:

«Ogni frase pronunciata dall'orientalista o dall'uomo bianco (che di solito erano intercambiabili) comunicava il senso dell'irriducibile distanza che separava i bianchi dai popoli di colore, ovvero gli occidentali dagli orientali; per di più, dietro ogni frase risuonava la tradizione di un'esperienza, una cultura, un'istruzione che mantenevano l'orientale, il *colored*, nella posizione di *oggetto studiato dal bianco-occidentale*, anziché viceversa. Laddove il bianco esercitava un potere [...], l'orientale era inserito in un complesso di norme ispirate al principio che a nessun orientale doveva essere permesso di autogovernarsi. E ciò partendo dal presupposto che egli non fosse in grado di farlo, e che si seguisse quindi questa norma nel suo stesso interesse» (O, 226).

L'arabo era dunque rappresentato per mezzo di categorie e strumenti epistemologici esterni al loro modo di vivere, di guardare il mondo e di rapportarsi agli altri popoli, e come abbiamo già visto, il sistema di “essenzialismo sincronico” che regolava queste procedure rappresentative funzionava in base a grandiose generalizzazioni che eliminavano i casi particolari, la vasta gamma di sfumature che scandivano la quotidianità. Infine queste modalità epistemiche fissavano concetti come “arabo”, “semita”, “orientale” ecc. entro una cornice che sottraeva i

⁶⁰ T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926); Doubleday, Doran & Garden City, New York 1935; trad. it., *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 1957. Tra le altre opere di Lawrence citate da Said, T.E. Lawrence, *Oriental Assembly*, a cura di A. W. Lawrence, Dutton, New York 1940; Id., *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, (1938), a cura di David Garnett, Spring Books, London 1964.

popoli orientali dalla storia, escludendo ogni apertura verso il cambiamento e verso le trasformazioni in essa implicite:

«L'arabo» o «gli arabi» sono descritti come una collettività a sé stante, ben definita e priva di contraddizioni al suo interno, e nessuno spazio è lasciato al singolo individuo e al racconto della sua storia personale [...]. Paradossalmente, sembra a Lawrence che gli arabi si siano esauriti in una mera permanenza temporale [...] se *un* arabo è felice, se è disperato per la morte del figlio o di un genitore, o angustiato per le ingiustizie di un regime tirannico, tali esperienze siano necessariamente subordinate al fatto puro e semplice, immutabile e disadorno, di essere un arabo» (O, 227-228).

Anche a questo livello si mantiene quello sdoppiamento che abbiamo già esaminato in Lane e in Burton, tuttavia nelle pratiche rappresentative di Lawrence vi è una particolare caratteristica legata all'individualismo eccentrico e colto che modella l'immagine degli arabi nella misura in cui essa, in quanto rappresentazione, seduce la sua immaginazione. Così, in un modo diverso rispetto a quanto avveniva in Lane, il piano degli *énoncés* – in cui gli arabi sono collocati nella griglia epistemologica dell'orientalismo – si mostra legato alla situazione enunciativa in cui restano tuttavia le tracce visibili di un percorso individuale condizionato pesantemente da quelle che Said chiama suggestivamente «private mitologie e ossessioni» (O, 235).

Questo slittamento appartiene al piano di soggettivazione inerente alle pratiche di legittimazione del proprio punto di vista e alla complessa economia di dislocazione del sé autoriale entro la produzione testuale orientalista. Abbiamo in qualche modo già visto come la giustificazione etica delle sue pratiche di ingerenza e la autorità “scientifica” delle sue descrizioni fossero sorrette dall'appartenenza ad un medesimo discorso che operava trasversalmente sul doppio registro di potere e sapere. Ma ciò che l'Oriente era davvero per quelli come Lawrence era qualcosa di più, ovvero il risultato della «diretta e peculiare esperienza personale che di esso avevano». L'individualismo di Lawrence, come tratto emblematico di questa particolare tipologia di carriera, è implicato in modo essenziale nelle sue *performances* rappresentative. Said ricorda come il suo stile di scrittura sia «caratterizzato da brani di descrizione narrativa interrotti regolarmente da brani di ridefinizione valutativa» che ribadiscono l'atteggiamento ambiguo di attrazione e di repulsione riscontrato già nell'opera di Lane⁶¹. Ma è proprio questa sua profonda “imbricazione” immaginativa a produrre la fondamentale espulsione degli orientali dalla storia e dall'azione. È come se la scena orientale – che in questa fase dell'orientalismo si era arricchita della

⁶¹ A questo proposito è illuminante il brano di una lettera che Lawrence scrive nel 1918 a V.W. Richards e che riportiamo qui a nostra volta: «L'arabo affascinava la mia immaginazione. La sua è una civiltà molto antica, che si è affinata lasciandosi alle spalle gli dei domestici, e buona parte degli orpelli che da noi sono tanto apprezzati. Il precetto di spogliarsi dei beni terreni è buono, e sembra implicare anche una specie di nudità morale. Gli arabi si occupano del presente, e cercano di attraversare la vita in punta di piedi, senza brusche svolte e senza scalar montagne. In parte, si tratta dello sforzo mentale e morale di una razza a lungo allenata, che per riuscire deve rinunciare a tante cose da noi considerate stimabili e importanti; eppure, senza in alcun modo condividere il loro punto di vista, credo di capirlo abbastanza da poter guardare sia me sia gli altri stranieri con i loro occhi, e da astenermi dal pronunciare condanne. So di essere per loro un estraneo, e di essere destinato a rimaner tale; non per questo li stimo di meno, anche se non riuscirei a convertirmi ai loro usi» (O, 226-227).

partecipazione politica sebbene non molto attiva degli arabi – dovesse essere nuovamente svuotata a livello immaginativo per prefigurare un vuoto che soltanto l'Europa e i suoi rappresentanti potevano colmare. In questo processo si deve anche tenere a mente ancora una volta il rapporto ambivalente nei confronti delle popolazioni orientali, da assoggettare per un verso e da aiutare con simpatetica carità dall'altro. La retorica kiplinghiana del fardello dell'uomo bianco allinea nella stessa performance testuale la produzione di immagini che trascinano i rappresentati fuori dalla sfera dell'*agency* e della storia e il sentimento della necessità di un intervento esterno – la missione dell'impero e dei suoi agenti. Lawrence "autorizza" la sua presenza e la sua azione sulla scena araba, ad esempio, tramite l'apprezzamento degli orientali e della loro «luminosa semplicità, sia come immagine, sia come presunta filosofia (o atteggiamento) nei confronti della vita», apprezzamento che può aver luogo soltanto «attraverso la prospettiva purificante del non arabo» che giudica con poetica vaghezza e con compassata indulgenza dei presunti e generali principi morali, i quali pur affinando l'animo degli orientali, alla lunga hanno confinato i loro popoli in un presente in cui si muovono appena e con circospezione: immobilismo morale e politico come oggetto creato dall'orientalista, il quale, *ipso facto*, è anche l'unico a poterlo comprendere dal suo illuminato punto di vista. Da immagini come queste, prodotte da strategie retoriche fondate sulla immobilizzazione storica e politica di collettività indifferenziate, nasce altresì quel vuoto che il rappresentante imperiale andrà a riempire con delle linee di condotta funzionali ai disegni imperiali. Quella che all'inizio del capitolo abbiamo chiamato "visione orientalista" può essere mantenuta e reiterata grazie ad un'articolazione della prospettiva tassonomica e lessicografica a queste rinnovate strategie retoriche che posizionano il sé dell'orientalista in quella mancanza di *agency* da esso stesso finzionalmente predisposta. È per questa ragione che, relativamente all'opera di Lawrence, Said afferma:

«l'Est è descritto non secondo moduli narrativi, ma evidenziando complessità, problematicità, speranze deluse, rappresentate in modo profetico dall'autore bianco e orientalista. Il prevalere sull'aspetto narrativo di una visione più generale – che si verifica anche in un'opera apparentemente narrativa come *The Seven Pillars* – era presente, come abbiamo visto nel secondo capitolo, già in *Modern Egyptians* di Lane. Il conflitto tra visione olistica dell'Oriente (descrizione, prospettiva archeologica) e descrizione narrativa di singoli eventi avviene su vari livelli, toccando alcuni differenti problemi» (O, 236).

La tensione a cui si fa riferimento è sempre quella tra la «visione olistica dell'Oriente» e la narrazione storica, ma adesso è maggiormente perspicuo che in questo frangente la prima forma rappresentativa sortisce gran parte dei suoi effetti di verità attraverso l'espulsione della dimensione storica (sia attraverso una modulazione enciclopedica e lessicografica delle conoscenze sia mediante delle procedure immaginative più personali). Al contrario la forma narrativa implica il recupero dei singoli eventi e il loro inserimento nel *continuum* storico, questa modalità rappresentativa agisce «come una minaccia» non solo perché ricolloca i dettagli musealmente collezionati dalla forma enciclopedica all'interno della quotidianità e dell'universo

interpretativo delle diverse popolazioni orientali, ma anche perché attraverso il suo impiego risultano visibili le tracce lasciate dal sé dell'autore nell'atto di autoconferirsi quel particolare tipo di autorità che legittima la prospettiva asettica e "scientifica" dell'essenzialismo sincronico. E anche Lawrence non fa eccezione, nel suo procedere narrativo anch'egli risulta in qualche modo intrappolato nella sua stessa narrazione tradendo il fatto che la sua visione dell'Oriente equivale in realtà a un'incorporazione dell'Oriente in se stesso. È in questa delirante espansione del sé che gli orientali con cui traffica, nel tentativo di persuaderli della necessità della "loro" rivolta, finiscono per sparire, è così che viene declinato ancora una volta ma in modo diverso il tema già visto dell'"incontro mancato".

È quindi sul filo dell'individualismo che le linee di soggettivazione finora menzionate si ricongiungo nell'ultimo livello che caratterizza la carriera di Lawrence, quello di un atteggiamento riassuntivo che chiude le sue azioni, il suo rapporto con gli orientali e con la stessa politica imperiale britannica entro una cornice delimitata dal suo ipertrofico egocentrismo. Sottraendo dalla scena gli orientali e la loro storia non resta infatti che il solo Lawrence e pertanto la sua personale storia rappresenta «simbolicamente la lotta, prima, per destare l'Oriente (privo di forze, vita, atemporale) e metterlo in movimento; poi, per conferire al movimento un carattere essenzialmente occidentale; infine, per contenere il nuovo e ridestato Oriente in una visione personale, i cui aspetti retrospettivi includono un forte senso di tradimento e insuccesso» (O, 238). È in questo livello che riassume e chiude in immagine l'intera carriera di Lawrence che appare chiaramente la frapposizione del suo sconfinato individualismo tra il lettore e la storia. Egli taglia così i ponti con la realtà identificandosi nella "nuova Asia", è in tal modo, come ricorda acutamente Said, che l'orientalista diviene l'orientale rappresentato, che un intero "continente addolorato" viene a incarnarsi nella sua debordante figura di «guerra civile in carne ed ossa»:

«Come il Kurtz di Conrad, Lawrence ha tagliato i ponti con la realtà per identificarsi con una realtà nuova, al fine - spiegherà poi - di potersi assumere la responsabilità di "dare forma [...] alla nuova Asia che il tempo inesorabilmente spingeva verso di noi". La Rivolta araba acquista significato solo nella misura in cui Lawrence ha un significato da assegnarle; e il significato che attribuisce all'Asia è di "trionfo", "una dilatazione dei sentimenti [...] nel rendersi conto di aver fatto nostri i dolori e le esperienze di un altro, la sua personalità". L'orientalista è così diventato l'orientale rappresentato, diversamente da quanto era accaduto ad altri osservatori partecipi, tra cui Lane, che l'Oriente aveva con cura tenuto a distanza [...], egli riduce l'intero racconto della rivolta (il momentaneo successo e l'amaro fallimento) alla *propria* visione di se stesso come "guerra civile in carne e ossa"» (O, 240).

La storia si scioglie nell'individualismo di Lawrence la cui visione totalizzante riduce ogni aspetto specifico della sua carriera all'esile trama di un passaggio dalle illusioni legate all'azione fino alla delusione e al tradimento di una missione ormai solo personale. L'attaccamento a se stesso è così forte da fargli assumere dei toni polemici anche verso i suoi superiori e nei confronti delle strategie di governo imperiali che essi rappresentavano. La sua disillusione cosmica finisce

per escludere dalla storia anche se stesso, privato del trionfo e travolto infine dal senso di fallimento personale con cui si conclude la sua opera. In nessun'altra carriera il senso di missione o la consapevolezza di agire entro un disegno che va oltre la dimensione dei singoli subisce una così potente torsione in senso individualistico. La sua immaginazione, a dispetto di un contatto reale con la scena orientale, ha bruciato sia quest'ultima sia la sua storia.

c) *Chateaubriand e Lamartine*

Il ruolo produttivo dell'immaginazione per la reiterazione del discorso orientalista è un tema fondamentale che coinvolge nel testo di Said una serie di carriere non orientaliste *strictu sensu* ma che iscrivono la loro appartenenza epistemica all'orientalismo all'interno di un progetto estetico le cui pratiche immaginative formano l'asse principale su cui avviene una particolare rinequazione del discorso orientalista. Prendendo le mosse dalla precedente discutibile distinzione tra le due «opzioni rappresentate da Lane e Chateaubriand, la prospettiva britannica e quella francese» (O, 178) si nota come è soprattutto in quest'ultima che vengono analizzate le carriere di chi «considera un viaggio reale e metaforico in Oriente come parte di un progetto sentito con profondità e autentica urgenza», da cui scaturisce «un'estetica personale, nutrita e organizzata da quel progetto» (O, 159). Per questa ragione bisogna fare un passo indietro sia cronologicamente sia rispetto all'ordine espositivo di *Orientalismo* per verificare come l'insieme pratico relativo alla soggettivazione della carriera riguardi anche quelle figure non coinvolte in un concreto piano di conquista né inquadrate all'interno delle istituzioni accademiche⁶². Dato il ruolo preponderante assunto dall'immaginazione, tutti i livelli a cui sinora abbiamo fatto riferimento risultano in qualche modo inestricabilmente legati all'esigenza rappresentativa di natura prevalentemente estetica e letteraria. Nondimeno, le modulazioni dell'immaginazione rivelano un atteggiamento etico di fondo inerente ugualmente alle «strutturazioni e ristrutturazioni» dell'orientalismo. Tuttavia, diversamente da come abbiamo fin qui proceduto, per illuminare la valenza etico-pratica di tali performances immaginative bisogna condurre la nostra analisi cominciando dall'ultimo segmento relativo alla soggettivazione, ovvero quello connesso al

⁶² In questo paragrafo affiancheremo livello per livello la carriera di Chateaubriand e quella di Lamartine poiché esse presentano delle affinità notevoli rispetto alla nostra griglia di analisi, ed in effetti è lo stesso Said che in vari punti del suo testo autorizza questa comparazione. Nondimeno bisogna tenere a mente, che nella particolare visione che Said ha del discorso orientalista, visto come un sistema di citazioni, l'antecedenza cronologica ha un suo peso. Chateaubriand è per lui senza dubbio una figura paradigmatica, tanto che numerosi pellegrini che ripeteranno l'esperienza del viaggio in Oriente arriveranno al punto di trascrivere e incorporare intere sue pagine, a condividerlo rimodulandolo in guise diverse, il suo stesso punto di vista. In queste pagine di *Orientalismo* in cui vengono esaminate le carriere di poeti e letterati l'analisi discorsiva è attraversata da spinte ricostruttive di diversa natura legate al ruolo dell'autore. La "lotta per l'autorità" di Harold Bloom ci sembra essere un linea che sotteraneamente Said stesso segue per disegnare il "canone" immaginativo dell'orientalismo.

bisogno di unità e all'esigenza di trascendere i limiti spazio-temporali della vita del singolo, che convergono entrambi in un senso di missione.

La visione complessiva che guida l'*Itinéraire* di Chateaubriand è infatti segnata dalla necessità di una «riconquista» europea⁶³. Il suo atteggiamento verso l'Oriente non è comprensibile se non alla luce di questa cornice più generale in cui si annodano tra loro l'idea di redenzione romantica, la missione cristiana come prosecuzione delle crociate (con la relativa liberazione della terrasanta) e, infine, l'insegnamento della libertà e la sua affermazione nel mondo mussulmano che ne sarebbe (almeno per Chateaubriand) sprovvista:

«È questa la prima significativa formulazione di un'idea che avrebbe acquistato un'autorità enorme, quasi indiscutibile, presso gli scrittori europei: quella di un'Europa destinata a insegnare agli orientali il significato della libertà, concetto che si supposeva questi ultimi, e specialmente i musulmani, ignorassero completamente [...]. Chateaubriand esprime quell'idea con la terminologia romantica di redenzione, rivestendola di una missione cristiana destinata a far rivivere un mondo morto, a suscitare in esso la consapevolezza delle sue potenzialità che solo un europeo può intravedere al di sotto di una superficie immota e degenerata» (O, 174).

Dunque da “europeo”, “cristiano” e, in ultima analisi, in quanto “scrittore”, la specifica missione di Chateaubriand si configura come un vedere quello che altri non vedono, i mussulmani per lui sono infatti ciechi dinnanzi alla libertà e alla fede cristiana che egli in quanto scrittore può potentemente rappresentare, non solo per gli orientali, ma anche per rafforzare l'identità collettiva dell'Europa, o meglio, della Francia – ma su quest'ultimo tratto torneremo tra poco.

Per Lamartine la situazione è analoga, anch'egli aspira a diventare “vate”, il «Dante Alighieri» dei popoli orientali⁶⁴. Anch'egli cristiano e imbevuto di un senso di classicità forse ancora maggiore di Chateaubriand, profetizza la dissoluzione dell'Oriente e «il diritto europeo a dominarlo»:

«identificato[si] con la potenza e con lo spirito dell'Europa intera. Ciò che vede di fronte a sé è il processo inevitabile del futuro smembramento dell'Oriente, governato dalla sovranità europea, e a essa consacrato. Così nella visione drammatizzata di Lamartine l'Oriente *deve rinascere insieme al diritto europeo di dominarlo*» (O, 180; corsivi miei).

Il bisogno di identificarsi con qualcosa di più ampio che una semplice esistenza individuale, anche se quella di un artista, allinea lo slancio poetico e profetico di Lamartine ai disegni di dominio dell'Europa. In entrambe la carriere – com'era tipico del periodo romantico – l'aspirazione alla libertà sembra scandita da un gesto preliminare per cui essa non basta a se stessa come a se stesso non basta lo scrittore che la rivendica: essa deve tradursi in un'esortazione alla collettività, alla “nazione” nei confronti della quale, in ragione di questo stesso atto, l'intellettuale

⁶³ F.-R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1810-1811), in *Œuvres romanesques et voyages*, a cura di Maurice Regard, Gallimard, Paris 1969.

⁶⁴ A. de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835); rist., Hachette, Paris 1887; trad. it., *Nuovo viaggio in Oriente*, Borroni e Scotti, Milano 1852.

concepisce la sua ragione d'essere e la speranza che il suo io, retoricamente fuso col suo popolo nell'esortazione collettiva, venga poi alla fine ricordato anche oltre la propria morte, come gloria nazionale e come cantore (individuale) di gesta collettive.

Quest'esigenza di trascendere i limiti contingenti della propria individualità e il corrispondente appello alla dimensione politica ci porta all'esame del livello pratico connesso al coinvolgimento istituzionale. Di certo esso non presenta per entrambi alcun tipo di legame diretto. Come già detto né l'uno né l'altro sono funzionari delle istituzioni politiche o accademiche del loro paese. Tuttavia, questa implicazione può esser letta come pratica e strategia rappresentativa volta a creare una "comunità immaginata", ma non in funzione di una semplice comunanza linguistica bensì in virtù di una comune vocazione a espandere ed affermare i valori culturali e religiosi che appartengono alla tradizione del loro paese. Pertanto il senso di missione che permea queste carriere non è legato soltanto, come nel livello appena passato in esame, a un'affermazione volta ad assicurare la sopravvivenza dello scrittore attraverso i secoli, ma anche e inestricabilmente a una componente per così dire orizzontale ed essenzialmente politica. Attraverso il senso di missione cristiano e nazionale le pratiche immaginative dello scrittore "creano" la nazione francese discorsivamente come un'identità coerente alla propria tradizione, e quindi come una potenza imperiale⁶⁵. Questo senso di identità politica è costruito immaginativamente impiegando delle risorse rappresentative attinte a un comune patrimonio storico. Chateaubriand configura il suo viaggio come prosecuzione di una linea che parte dalle crociate e arriva sino a Napoleone (in quel momento figura *par excellence* delle aspirazioni romantiche e imperiali francesi):

«Per lui Bonaparte era l'ultimo dei crociati; ed egli stesso sarebbe stato "l'ultimo francese a lasciare la propria patria per recarsi in Terra Santa con le idee, i propositi e i sentimenti dei pellegrini delle epoche passate"» (O, 173).

Da qui, Chateaubriand arriva a dissimulare l'aggressione cristiana in terrasanta sostenendo che esse erano il corrispettivo dell'espansione mussulmana in Occidente e, tessendo la sua trama argomentativa giunge a specificare il senso delle moderne crociate – come la sua e come quella dell'impero napoleonico – come non attinente soltanto al possesso del Santo Sepolcro, «“ma anche e più ancora [a] conoscere cosa avrebbe prevalso nel mondo, se un culto nemico della civiltà, sistematicamente favorevole all'ignoranza, al dispotismo, alla schiavitù [l'islam, naturalmente, (ndA)], oppure un culto che aveva risvegliato nelle genti moderne lo spirito di una varia antichità, e abolito un'umiliante servitù"» (O, 174). A riprova di questa valenza politica e "nazionalistica" implicita nella sua pratica immaginativa, durante il suo viaggio di ritorno da

⁶⁵ Si vedano due lavori fondamentali a riguardo: E. Hobsbawm; T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, 1994; H. K. Bhabha (a cura di), *Nation and Narration*, Routledge, London 1990; trad. it. *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997.

Gerusalemme, il soggiorno in Egitto gli offre ancora un’occasione per ribadire con accorato disappunto l’assenza della Francia da quelle terre, la cui antica maestà si collega idealmente (e narrativamente) all’attuale splendore della sua nazione:

«solo i ricordi del mio glorioso paese io trovo degni della magnificenza di queste pianure; vedo i resti dei monumenti di una nuova civiltà, portata sulle sponde del Nilo dal genio della Francia». Ma tali opinioni sfociano in uno stato d’animo accorato, in quanto Chateaubriand ritiene che l’assenza della Francia in Egitto sia causa dell’assenza di rispetto per le libertà individuali da parte del governo, e quindi dell’infelicità della popolazione» (O, 176)⁶⁶.

Pertanto l’implicazione istituzionale pur essendo concretamente assente non impedisce la costruzione discorsiva di questo coinvolgimento che resta operativo anche nell’esperienza di viaggiatori come Lamartine, avvenuta ben più tardi, a partire dal 1833. L’atteggiamento “politico” di Chateaubriand si era così radicato nelle dinamiche di rinenunciata orientalista, che, seppure in quella data Napoleone fosse già sparito dalla scena politica francese, le aspirazioni di Lamartine vengono ugualmente inserite in una cornice visionaria «in cui mondi e popoli vengono spostati come carte da gioco su un tavolo [in un] riedito sogno napoleonico di egemonia mondiale» (O, 181). Assieme all’affermazione del diritto europeo al dominio imperiale, Lamartine produce una “colonia immaginata” attraverso un quadro rappresentativo che ad un tempo dissimula l’occupazione e ineggia a un concetto di libertà tutto europeo:

«Il tipo di sovranità così definito, e consacrato come diritto europeo consisterà principalmente nel diritto di occupare parti del territorio o delle coste per fondarvi città libere, colonie europee, porti e scali commerciali...» (O, 180).

Del tutto coerentemente alla loro prospettiva, anche nel segmento inerente alla rappresentazione degli orientali e all’effettivo rapporto stabilito con essi, è da registrarsi un uso prepotente dell’immaginazione che «tende a *consumare* l’Oriente, a impadronirsene» (O, 175). L’Oriente e gli orientali sono rappresentati mediante un repertorio di immagini chiuse e stereotipiche, essi sono svuotati di ogni forma di autonomia e descritti sempre in modo sprezzante. Inoltre, pienamente operativi, i pregiudizi religiosi di due ferventi credenti come Chateaubriand e Lamartine, vengono elaborati attraverso il ricorso ad una riserva di immagini abbastanza antica – di cui Said si è in generale occupato nella prima scansione di *Orientalismo* – producendo o rafforzando in tal modo tutta una serie di luoghi comuni più o meno datati. Così per Chateaubriand l’Oriente è «una tela decrepita, in attesa dei suoi interventi restauratrici», «l’arabo d’Oriente era un “uomo civile ricaduto nello stato selvaggio” [...] la cui civiltà e religione, le cui usanze erano così basse, barbariche e incongrue», «il Corano era “il libro di Maometto”;

⁶⁶ Su questo punto si consideri anche il capitolo di *Cultura e Imperialismo* sull’ambientazione “egiziana” dell’*Aida* di Verdi come «forma altamente specializzata di memoria estetica» che, realizzata consultando i volumi della *Description de l’Egypte*, tentava di far apparire una linea di continuità tra la maestosità dell’Antico Egitto e lo splendore dell’Impero napoleonico. Il primo viene rappresentato come un luogo grandioso ma essenzialmente vuoto, pronto ad essere riempito da gesta e da eroi del secondo che sono invece all’altezza dei fasti del passato (CI, 136-157).

non conteneva “alcun principio di civiltà, né precetti che potessero elevare gli animi”. “Quel libro [...] non predica né l’odio per la tirannia né l’amore per la libertà”» (O, 173). Tutti questi stereotipi attestano sistematicamente che «il suo viaggio e le sue visioni non gli rivelano nulla degli orientali moderni e del *loro* destino» (O, 174), gli orientali a lui contemporanei sono forclusi dalla sua rappresentazione, un gesto già visto in accademici come de Sacy e Renan, ma ancor più singolare in chi ha effettivamente viaggiato in Oriente. Nondimeno la cecità dinnanzi a questo contatto spinge Chateaubriand a chiedersi «com’è possibile che quella degenerata, stupida folla di “musulmani” abiti la stessa regione i cui ben diversi padroni tanto avevano impressionato Erodoto e Diodoro?» (O, 176). Una domanda questa sullo sviluppo storico e sulle differenze da esso prodotte orientata in modo palese dal pesante giudizio legato a quel presente da cui essa viene posta. Così l’unico modo per rappresentare l’Oriente contemporaneo è sotto il segno della negatività e della mancanza, colmabile solamente grazie all’intervento europeo:

«Della libertà non sanno nulla; della proprietà, non si curano affatto: tutta la forza, l’attribuiscono al loro Dio. Quando trascorrono un certo lasso di tempo senza vedere conquistatori farsi strumento della giustizia divina, assumono l’aria di soldati senza un capitano, di cittadini senza un legislatore, di una famiglia senza capofamiglia» (O, 174).

In queste procedure rappresentative è tuttavia visibile in controluce un meccanismo a tre tempi che articola lo schema generale della forclusione delle popolazioni orientali: in primo luogo, il mancato riconoscimento nei confronti dell’Oriente contemporaneo, delle popolazioni nient’affatto libresche o immaginarie che Chateaubriand incontrò nel suo viaggio; in secondo luogo, persa questa base, nessuna interrogazione di tipo storico può esser posta se non come un’inspiegabile discontinuità tra lo stato di antico splendore e la proclamata degenerazione di cui egli fu testimone⁶⁷; in terzo luogo, in una dimensione sgomberata da ogni autonomia nello spazio e nel tempo e su cui regna il silenzio e la mancanza solo l’occidentale può, anzi deve, occupare quella scena attraverso l’impegno a elevare l’Oriente e le sue popolazioni.

Non diversamente, in Lamartine «i luoghi visitati, le persone incontrate, le esperienze vissute sono ridotti a deboli echi nelle sue pompose generalizzazioni. Le ultime tracce di particolarità vengono cancellate del tutto nel suo “résumé politique” con cui il *Voyage en Orient* si conclude» (O, 181)⁶⁸. In seconda battuta gli abitanti dell’Oriente moderno e tutto ciò che è considerabile un prodotto della loro storia sono “disseccati” e ridotti entro il tessuto di metafore eurocentriche e classicheggianti ordito dalla sconfinata e prepotente immaginazione del poeta:

⁶⁷ Dunque in ultima analisi l’Oriente non ha storia perché la sua decadenza è in qualche modo implicita nella loro religione e nella conseguente incapacità di autonomia politica entro la forma statuale europea o, altrimenti, esso resta inspiegabilmente una “pagina bianca” della storia.

⁶⁸ Said ritorna in modo più preciso su questo episodio nel già citato articolo *The Problem of Textuality*, in cui ricorda come il *Voyage* di Lamartine contenga «resoconti di discussioni avute con i nativi, di visite ai loro villaggi, di pasti presi con loro. Eppure come si spiega la sua frase nel “Résumé politique” allegato al *Voyage* secondo cui l’Oriente è attualmente una zona senza reali cittadini, nazioni o frontiere – se non attraverso la forza del discorso orientalista che assegna gli europei e gli orientali alle due categorie ontologicamente differenti dell’esistenza e della non esistenza» (PT, 712).

«una donna che vede gli ricorda l'Haidée di *Don Juan*; il rapporto tra Gesù e la Palestina sarebbe analogo a quello tra Rousseau e Ginevra; il Giordano reale sarebbe meno importante dei “misteri” che evoca nell'anima di ciascuno [...] un'altra donna gli ricorda un brano di *Atala* [...]. Le pagine sulla poesia araba, della quale discorre con estrema sicurezza, non tradiscono il benché minimo disagio per il fatto di non sapere una parola della lingua» (O, 179-180).

E infine, «gli arabi [che] sono un popolo primitivo», abitano delle «“nazioni senza territorio, *patrie*, diritti, leggi o sicurezza [...] ansiosamente in attesa della protezione” di una potenza europea occupante» (O, 180). Uno schema di esclusione che culmina nella necessità della presenza europea governa ancora i meccanismi di produzione di immagini sugli orientali, marcando in termini netti l'ennesimo “incontro mancato”.

La terza di linea di soggettivazione della carriera, che qui affrontiamo alla fine, trattandosi di prodotti dell'immaginazione, non riguarderà come in precedenza un problema connesso all'autorità di chi fa affermazioni sull'Oriente, bensì concernerà i meccanismi mediante i quali il sé dell'autore viene testualizzato. Queste procedure assegnano alla scrittura una valenza pratica in grado di incidere profondamente sulle modalità attraverso cui viene operata una certa elaborazione e trasformazione del sé. La rappresentazione degli orientali rinvia infatti ad una modulazione pratica relativa a come il sé si modifica per dominare l'altrimenti minacciosa ed estranea scena orientale. Abbiamo già visto come l'esclusione degli occidentali dalla rappresentazione fosse una pratica preliminare in grado di permettere allo scrittore di dare libero corso alle sue fantasie. Nel caso di Chateaubriand, che si serviva «del Vecchio Testamento e dei Vangeli come guide in terra di Palestina» (O, 174), si trattava non solo di sottrarsi «all'incombente deserto dell'Oriente» addomesticandolo mediante i testi sacri con i loro riferimenti a quei luoghi, ma anche di mostrare «come nel testo *l'io dell'autore [dovesse] subire una trasformazione abbastanza radicale*» per poter avviare la ricerca dell'«eterna creatività e divina originalità» che riposano nelle terre che egli attraversa. Da qui risulta chiaramente come il ruolo dell'immaginazione non sia solo quello di trasfigurare l'Oriente obliterando gli orientali, ma abbia anche la funzione di modificare il sé dell'autore. Per esemplificare ciò Said riporta un brano dell'*Itinéraire* in cui Chateaubriand racconta come viaggiando in Palestina si passi dal tedio iniziale a un «terrore segreto» quando spazi sconfinati gli si distendono dinnanzi, in questa situazione il sé dell'autore riesce trasformare questa sensazione negativa in qualcosa di vivificante, in grado di infondere coraggio ed esaltare il suo genio. Tutto ciò risulta possibile perché la sua immaginazione riconduce ogni cosa alle scene delle scritture in cui tutto si trova già da sempre. Annullando così la dimensione storica e temporale, il sé dell'autore trae forza dal fatto di rappresentare se stesso come «una specie di santo visionario più o meno coevo a Dio» (O, 175). Lui solo è in grado di udire le parole della Scrittura da quando il deserto si è chiuso nel silenzio che regna su di esso. Questo simulacro eretto sul terreno del terrore per fare fronte a ciò che è estraneo e sconosciuto diviene lo strumento pratico e testuale assieme, mediante il quale Chateaubriand «tende a *consumare*

l'Oriente, a impadronirsene, a parlare a suo nome, a rappresentarlo, non solo nella storia ma oltre la storia, nella dimensione atemporale di un mondo completamente riscattato, in cui uomini e terre, e Dio e uomini, sono una cosa sola» (O, 175-176). La scrittura ha dunque il compito di dislocare il sé dell'autore in un altrove immaginario che lo immunizza dal terrore che proviene da un luogo minaccioso ed estraneo come il deserto (sineddoche dell'Oriente). L'intera missione di Chateaubriand non può compiersi se non grazie a questa reiterata serie di espulsioni ed elaborazioni dell'insieme di esperienze che egli ha effettivamente fatto in Oriente (gli orientali "moderni", la storia e infine se stesso translato in forma di simulacro e conficcato saldamente sulla scena biblica). In qualche modo, sotteraneamente, si evince che nemmeno Chateaubriand riesce a bastare a se stesso ed è proprio per supplementare questa mancanza che entra in gioco la scrittura come pratica di dislocazione semiotica e pratica del sé.

Un altro episodio dell'*Itinéraire* riportato da Said è abbastanza illustrativo a riguardo: giunto in Egitto «non potendo contemplare le piramidi se non da lontano, [Chateaubriand] si prende la briga di mandare là un emissario con l'ordine di lasciare scritto sulla pietra il suo nome» (O, 176). Questo «tocco di conformismo turistico» in virtù della sua posizione in chiusura dell'*Itinéraire* riveste per il critico palestinese una certa rilevanza in quanto si collega alle osservazioni del poeta circa il fatto che «ognuno dei suoi libri sia stato in un certo senso un prolungamento della sua esistenza» tanto da auspicarsi di venire per questo ricordato dalla posterità. Said conclude:

«le sue egocentriche memorie orientali ci forniscono una esperienza di sé costantemente ribadita, infaticabilmente arricchita. Scrivere era per Chateaubriand un atto di importanza vitale; nulla, neppure un lontano frammento di pietra, poteva rimanere intoccato dalla sua penna senza che la sua stessa esistenza ne risentisse» (O, 177).

La scrittura qui interviene per riempire la minacciosità di una mancanza, di un vuoto, esattamente nella misura in cui il poeta non basta mai a se stesso: è solo la sua attività immaginativa, che istanzia tanto l'iscrizione materiale del suo nome quanto le sue opere letterarie, a promettergli una sopravvivenza senza la quale la sua esistenza non avrebbe senso⁶⁹. Pertanto l'Oriente è solo un'occasione di fare i conti con «ciò che esso produce in Chateaubriand, le possibilità che dischiude al suo spirito, quel che gli permette di capire di se stesso, delle sue idee e aspettative. La libertà che tanto gli sta a cuore consiste nel sottrarsi lui stesso all'incombente

⁶⁹ Se leggessimo queste righe attraverso il nucleo di opposizioni tecnoetiche relative alla carriera dello scrittore, come in *Beginnings*, inseriremmo questo brano nell'ultima opposizione quella relativa alla fine della carriera e all'incombere della fine dello scrittore stesso. Tuttavia, in questo contesto, questo episodio aiuta a comprendere la dinamica di produzione e di spostamento dei simulacri dello scrittore, le proiezioni immaginative che rispondono alle minacce provenienti da un mondo estraneo al viaggiatore occidentale, e ancora, la valenza pratica di queste operazioni per la soggettivazione della carriera orientalista. Dinnanzi ad un'alterità come quella rappresentata dall'Oriente riparare in se stessi attraverso delle pratiche regolate dell'immaginazione e della scrittura è una necessità connessa all'installazione della visione orientalista. In questa circostanza il vuoto della morte è elaborato esattamente come la minaccia dell'Oriente che ossessiona e al tempo stesso attrae il viaggiatore europeo, e a permettere tale comparazione è proprio il ruolo tecnico e pratico assegnato all'immaginazione e alla scrittura.

deserto dell'Oriente [...] La descrizione dell'Oriente è obliterata da disegni e motivi a esso sovrapposti da un imperioso io che non fa mistero dei propri poteri [...] in Chateaubriand l'io si stempera nella contemplazione delle meraviglie da lui stesso create, per poi rinascere più forte che mai, ancor più capace di gustare la propria potenza e di compiacersi delle proprie interpretazioni» (O, 174). Dunque attraverso l'Oriente la scrittura diviene una pratica che, tramite una serie di rotture e riorientamenti dello sguardo in relazione a sé, permette a Chateaubriand sia un rapporto stabile con se stesso sia il compimento di quella missione da “crociato dello spirito” di cui si è detto in precedenza.

Anche Lamartine, all'inizio del suo *Voyage*, premette che «si trattava di un'impresa a lungo sognata: “Un viaggio in Oriente [era] come un grande evento della mia vita interiore”» (O, 179). Un viaggio il suo che oscilla tra «traduzione» e «preghiera» e, del resto abbiamo visto, come anche lui sacrificasse le esperienze più immediate avute con l'Oriente e i suoi abitanti ad un «entusiasmo analogico e ricostruttivo» in grado di confermarli riduttivamente «come quella sia “la terra dei culti e dei prodigi”, e Lamartine il suo privilegiato cantore» (O, 180). Pure in questo caso si può riscontrare la necessità di creare un simulacro in grado di risarcire l'autore per il suo rifiuto di riconoscere l'alterità che aveva trovato dinnanzi a sé nel suo cammino. Ma nel caso di Lamartine la pratica della scrittura disloca l'io in modo differente; se infatti in Chateaubriand l'affermazione del suo sé è costantemente ribadita, Lamartine invece – almeno alla conclusione del suo viaggio che culmina con l'arrivo a Gerusalemme – sottopone il suo simulacro testuale un altro tipo di esercizio che consiste in una sorta di “ritirata contemplativa”:

«[Lamartine] ha interiorizzato la realtà abbastanza da volersi ritrarre da essa, nella pura contemplazione e solitudine della filosofia e della poesia [...] l'eliminazione di fatto di quella stessa coscienza come risultato dell'adesione a una sorta di controllo impersonale e continentale sull'Oriente» (O, 180-181).

L'aver guadagnato questo punto di vista, costruito finzionalmente come distaccato e quasi disincarnato, permette al sé rappresentato nella narrazione di oltrepassare «decisamente i suoi normali limiti» e di innescare così un'altra pratica dell'immaginazione con una storia molto antica alle spalle: lo sguardo dall'alto⁷⁰. Classicamente essa mirerebbe in realtà a relativizzare il proprio contingente punto di vista, ma nel caso di Lamartine questa pratica ha invece la funzione di rafforzare la prospettiva già raggiunta dal poeta, la quale gli consente una visione totalizzante nonché profetica degli eventi. Questo punto di vista resta però completamente integrato ai disegni di dominio imperiale già analizzati in relazione al suo personale senso di missione

⁷⁰ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Michel Albin, Paris 2002; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (trad. it. parz.), Einaudi, Torino 2005; M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France: 1981-1982*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 238-276.

all'inizio di questo paragrafo⁷¹. Nondimeno, questo esercizio immaginativo ha una valenza pratica importante perché consente al simulacro autoriale un catartico mutamento dello sguardo, permettendogli di fondersi con un orizzonte molto più ampio di quello del singolo pellegrino che era inizialmente partito alla volta di Gerusalemme:

«Sollevandosi al di sopra dell'Oriente meramente geografico egli si trasforma in un nuovo Chateaubriand e sorvola l'Est come se si trattasse di un feudo personale (o comunque francese) pronto per essere assimilato dalle potenze europee. Da viaggiatore e pellegrino nello spazio e nel tempo reali, Lamartine si è trasformato in un io transpersonale, si è identificato con la potenza e con lo spirito dell'Europa intera» (O, 180).

In quest'ultimo livello relativo alle traiettorie e agli esercizi dell'immaginazione effettuati dal sé dei due scrittori risultano visibili non soltanto alcune modalità di rappresentare dei vissuti personali ma soprattutto dei momenti pratici e tecnici mediante i quali la rinuncia del discorso orientalista si manifesta nelle attività di costituzione o di trasformazione delle soggettività europee che vengono a contatto con l'Oriente. Pratiche molto antiche – come quella dello sguardo dall'alto – sono così elaborate e reinscritte in un campo epistemologico ed etico assai particolare polarizzato dai rapporti di forza che permeano il discorso orientalista. Se la verità dell'orientalismo deve per Said in qualche modo manifestarsi nella forma della soggettività o della carriera, essa di certo tende a investire tutta una serie di relazioni che il sé intrattiene con se stesso nella dimensione stessa della carriera; ugualmente, la reiterazione del discorso arriva a modulare non soltanto il piano epistemico ma anche le strutture di soggettivazione nella loro produttività etico-pratica, ovvero delle specifiche linee di condotta. Per quanto le dicotomie Lane/Chateaubriand, o orientalismo inglese/orientalismo francese, siano in realtà abbastanza stilizzate, esse consentono a Said di riflettere su due modalità differenti attraverso cui il discorso e i rapporti di potere da cui è permeato raggiungono la sfera etica e le abitudini epistemologiche attinenti alle diverse soggettività.

d) *Nerval e Flaubert*

Le pratiche dell'immaginazione di Chateaubriand e Lamartine che «consumano» l'Oriente a beneficio delle loro aspirazioni “nazionali” e religiose non sono l'unica opzione presentata da Said riguardo all'incorporazione dell'esperienza europea dell'Oriente in un progetto estetico. Per quanto l'atteggiamento complessivo soprattutto del primo abbia inaugurato un modo abbastanza paradigmatico di immaginare la presenza europea nel contesto mediorientale, non mancano, nelle continue rinunciazioni dell'orientalismo, degli scarti significativi, di cui le opere di Nerval e di

⁷¹ Questo implica una circolarità che rinforza anziché indebolire i meccanismi di soggettivazione e di semiosi connessi al potere coloniale. Il senso di missione da cui siamo partiti in realtà è sorretto da queste pratiche regolate dell'immaginazione le quali provvedono a modificare il sé in funzione di un orientamento teleologico che è di certo quello della *mission civilisatrice*; tuttavia essa da sola non basta a illustrare come la semiotica del potere orientalista escluda dalla scena gli orientali e produca delle soggettività funzionali all'espansione imperiale.

Flaubert sull'Oriente sono per Said le espressioni più convincenti: «essi crearono opere legate al genere di orientalismo discusso sin qui e soggette alla sua influenza, eppure mai immediatamente riducibili a esso. In primo piano è la questione della prospettiva dei loro lavori» (O, 182). La verità dell'orientalismo si soggettiva nelle loro carriere dando luogo ad alcune pratiche immaginative che, anziché semplicemente confermare la solidità discorsiva e immaginativa legata a quel sistema di «essenzialismo sincronico», introducono dei fattori destabilizzanti (sebbene infine neutralizzati) che esercitano un certo tipo di pressione nelle successive reiterazioni dell'orientalismo. Questi scarti discorsivi saranno dunque qui micrologicamente esaminati tenendo conto della dimensione pratica e soggettiva della carriera a cui finora si è fatto riferimento.

Cominciando dal primo livello pratico, come nel caso di Chateaubriand e Lamartine, non si può che escludere qualunque tipo di coinvolgimento istituzionale immediato dei due scrittori. Sebbene Said li presenti entrambi come imbevuti di una certa dose di letture orientalistiche, il loro rapporto con il campo dell'orientalismo “ufficiale” è assai debole. Piuttosto essi fanno parte di una comunità di scrittori e intellettuali che riguardo all'Oriente condividono gli stessi gusti:

«Nerval e Flaubert appartenevano a quella comunità di idee e sentimenti [...] per la quale l'immaginazione di luoghi esotici, la coltivazione di gusti sadomasochistici [...], il fascino del macabro, la nozione della “donna fatale”, l'interesse per l'esoterico e l'occulto si combinavano per dar vita a opere letterarie come quelle di Gautier (anch'egli fortemente attratto dall'Oriente), Swinburne, Baudelaire e Huysmans» (O, 181-182)⁷².

In questo clima culturale, segnato dalla cosiddetta «*Reinassance orientale*», di cui aveva in precedenza parlato Edgar Quinet, e dalla corrispondente fiducia nel «rinvigorimento che si supponeva poter derivare dall'esotico e dal favolosamente antico», tale interesse generalizzato, ancorché libresco, verso l'Oriente come luogo esotico è tuttavia coltivato da entrambi – e Said lo ribadisce chiaramente – senza che questo abbia comportato il tentativo di salvare i loro progetti estetici «dandosi anima e corpo a qualche piano francese per l'Oriente» (O, 185)⁷³. Le implicazioni etico-pratiche di tale atteggiamento sono notevoli:

«diversamente da autori quali Lane (di cui entrambi si servirono senza complimenti), Chateaubriand, Lamartine, Renan, de Sacy –, essi non se ne [dell'Oriente] impadronirono, non lo espropriarono, ridussero e codificarono, ma vi si situarono come in un grande spazio pieno di possibilità estetiche e immaginative, tentando di avvalersi nel miglior modo di queste ultime. Ciò che importava a Nerval e a Flaubert era la struttura delle loro opere come fatti estetici e personali indipendenti, e non i metodi tramite i quali, volendo, fosse possibile dominare o esporre graficamente l'Oriente. I loro “io” non tentarono mai di assimilare l'Oriente, né di identificarlo senza residui con la conoscenza testuale o documentaria di esso (vale a dire, con l'orientalismo ufficiale)» (O, 183).

⁷² Said fa qui riferimento all'opera di Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1966.

⁷³ L'affermazione è fatta da Said in relazione a Nerval, ma come si evince bene dalla presentazione “congiunta” dei rapporti di filiazioni culturale e dall'affinità di atteggiamenti complessivi, soprattutto se visti in antitesi rispetto a Chateaubriand e Lamartine, questo giudizio può senz'altro essere esteso anche a Flaubert.

L'autonomia del proprio progetto estetico, analogamente a quanto già visto a proposito dell'individualismo di Burton, rappresenta un elemento che in qualche modo rende più difficile un conformismo acritico e simpatetico verso i dogmi dell'orientalismo ufficiale e la sua vocazione imperiale. Per quanto sia Nerval che Flaubert abbiano elaborato temi e nozioni relativi all'Oriente – e anch'essi «abbiano a loro modo “orientalizzato l'Oriente”» – «la prospettiva delle loro opere orientali si sottrae ai limiti imposti altrove dall'orientalismo ortodosso» (*ibid.*).

Per capire in che senso Said afferma che nei loro scritti sia presente un margine di irriducibilità rispetto al discorso orientalista occorre passare al secondo insieme pratico e mostrare l'effettivo rapporto con le popolazioni orientali che ambedue ebbero, nonché le procedure rappresentative messe in atto dinnanzi a tale esperienza. Nel *Viaggio in Oriente* di Nerval, diversamente da quanto avvenne per Chateaubriand da un lato e per Lane dall'altro, egli instaura un rapporto effettivo con i suoi abitanti e nello sforzo di abbracciare il mondo orientale senza sottrarsi ai suoi aspetti più quotidiani – là dove si era fermato anche Lane – si unisce a Zanyab, una donna del luogo, intrecciando con lei una relazione che Said definisce «ben più che un tributo pagato alle convenzioni sociali» (*ibid.*)⁷⁴. Questa disponibilità ad entrare in contatto con una cultura così diversa dalla propria rende il tentativo di Nerval qualcosa che va sicuramente al di là dell'atteggiamento oggettivante di altri studiosi e viaggiatori. Le pratiche di messa a distanza o di esclusione dalla scena che abbiamo visto in precedenza sono sovvertite dall'urgenza personale ed estetica che muove il poeta francese, il quale, pur declinando motivi tutto sommato tipici della *Renaissance orientale*, interpreta questa relazione come un rito di passaggio per accedere alle «“vivificanti sorgenti dell'umanità, dalle quali ebbero origine la poesia e la fede dei nostri padri!”» (O, 184). Ma questo non riduce in alcuna maniera questa unione con Zanyab a qualcosa di strumentale, infatti il tema della femminilità misteriosa e ineffabile attraversa in modo costante tutte le pratiche immaginative legate alla rappresentazione nervaliana dell'Oriente. La donna, come vedremo anche per Flaubert, diventa una metonimia dell'intero mondo orientale il quale, nonostante i tentativi di afferrarlo da parte del poeta, si conserva come qualcosa di irraggiungibile, indefinibile, «donna sfuggente»⁷⁵.

⁷⁴ G. de Nerval, *Voyage en Orient*, in *Œuvres*, a cura di Albert Béguin e Jean Richet, Gallimard, Paris 1960; cfr. anche L.M. Porter, *Le Voyage initiatique de Gérard de Nerval*, in *Oeuvres et Critiques* (1984), vol. 9, n° 2.

⁷⁵ L. Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1992; inoltre si vedano anche S. Mills, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, Routledge, London 1993; R. Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, Routledge, London 1996; H.-M. Teo, *Orientalism and Mass Market Romance Novels in the Twentieth Century*, in *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, op. cit., pp. 241-262; M. Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, London-New York 1998; V. Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000. Queste posizioni critiche sono accomunate dalla constatazione di base che l'orientalismo come discorso, nella ricostruzione di Said, sembra presupporre un soggetto enunciativo connotato monoliticamente come maschile. Queste critiche oltre a richiedere analisi più approfondite rispetto alle soggettività plurali coinvolte nel discorso orientalista suggeriscono che il genere sia un elemento che implichi non solo delle differenze ma anche una specifica produttività di differenze all'interno dello stesso discorso orientalista.

Tali procedure hanno l'effetto di rovesciare le aspirazioni al possesso tipiche di atteggiamenti orientalisti classificatori (Lane) o immaginifici (Chateaubriand): Nerval «è preparato a riconoscere che l'Oriente è “il paese dei sogni e dell'illusione” che, come i veli onnipresenti del Cairo, nasconde un profondo, ricco substrato di femminile sensualità» (O, 183). Vedremo in seguito come queste visioni fluide che debordano spesso in un labile «mondo interiore governato dal sogno e dal paradosso», come il tema delle identità multiple e delle loro ambigue immagini «riverberantisi al di là di ogni risoluzione, definizione, materialità» (O, 184) si inseriscano in effetti nella complessa economia immaginativa attinente alla testualizzazione del sé del poeta. Per adesso basti il fatto che davvero nessuna rappresentazione può per Nerval – al contrario di quanto visto finora – esaurire l'Oriente, sempre eccedente, indisponibile e opaco allo sguardo occidentale.

Queste pratiche rappresentative della “non-chiusura-in-immagine” sono abbastanza differenti dal loro corrispettivo flaubertiano. Nondimeno anche in questo secondo caso il livello pratico a cui ci stiamo riferendo è attraversato da una tensione che si sviluppa da un lato attorno al polo della visione e della dissezione quasi clinica, la quale si articola attraverso descrizioni lucide, impersonali ed ampiamente dettagliate e, dall'altro lato, attorno al polo della produzione di “fantasticherie” legate al potere di seduzione esercitato dalla sensualità e dalla qualità “femminile” del mondo orientale⁷⁶. In entrambi i casi, Said ci ricorda che «la visione di Flaubert è eminentemente corporea» (O, 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» (O, 187). Dinanzi a questo spettacolo che organizza una serie di scrupolose descrizioni di tutte le «*bizarrie*» che caddero sotto il suo sguardo e che vennero in seguito testualizzate in una sorta di *tableau*, l'Oriente di Flaubert appare filtrato attraverso dei parametri estetici e narrativi in grado di far oscillare le sue immagini tra estrema «raffinatezza» e «deliberata lubricità»:

«I suoi gusti propendono per il perverso, o spesso sotto forma di una combinazione di estrema animalità, sino alla cattiveria grottesca, e di estrema e talvolta intellettuale raffinatezza. Ma pure questo tipo di perversità non è qualcosa di meramente osservato, è piuttosto un oggetto di studio, destinato a diventare una componente essenziale della narrazione di Flaubert» (O, 186).

Ma a differenza dei marcati giudizi di valore presenti nel *tableau* di Lane, in quello di Flaubert «è represso ogni sentimento di simpatia o repulsione; ciò che conta è la lucida trasmissione di ogni particolare» (O, 187). È qui da notare che siamo esattamente agli antipodi rispetto alle pratiche rappresentative di Nerval, tuttavia pur diametralmente opposto,

⁷⁶ Riguardo al materiale “orientale” prodotto da Flaubert, Said si serve dell'importante raccolta di diari, lettere e note di viaggio, nonché delle annotazioni del compagno di viaggio di Flaubert, Maxime du Camp, raccolte, tradotte e pubblicate da Francis Steegmuller, in *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, Little, Brown & Co., Boston 1973. Inoltre Said cita da *Œuvres complètes de Gustave Flaubert*, Club de l'Honnête homme, Paris 1973, voll. 10-11; *Les Lettres d'Égypte de Gustave Flaubert*, curato da A. Youssef Naaman, Nizet, Paris 1965; G. Flaubert, *Correspondance*, a cura di Jean Bruneau, Gallimard, Paris 1973.

l'atteggiamento di Flaubert non sembra imprigionare l'Oriente in pericolosi stereotipi come accadeva per gli autori analizzati in precedenza. Questo perché le immagini in tal modo prodotte sembrano espletare la loro funzione descrittiva solo nella misura in cui esse provocano un vivido impatto estetico (prima su Flaubert e poi – mediante la sua testualizzazione – sui lettori). Pertanto né l'Oriente né i suoi abitanti sembrano per questo svuotati o imprigionati entro una visione che autorizza l'occidentale a sentirsi moralmente superiore o addirittura a intervenire su quella scena prendendone stabilmente possesso.

Ma il tema della senescenza e della decomposizione non è l'unico modo attraverso il quale viene narrato l'Oriente “corporeo” di Flaubert. Said infatti menziona l'incontro che lo scrittore francese ebbe con Kuchuk Hanem, famosa danzatrice e cortigiana egiziana che egli possedette per una notte⁷⁷. Rispetto ad altri episodi appartenenti ai suoi romanzi o comunque alle opere caratterizzate da un più marcato intento letterario, qui si tratta di un'esperienza personale dello scrittore, non ancora sublimata nella prosa sobria e vivace presente a livello letterario. Attraverso Kuchuk, Said presenta il rapporto effettivo che Flaubert ebbe con gli abitanti dell'Oriente, puntando sempre sulla valenza metonimica che la donna orientale sembra dimostrare. Nondimeno, la tendenza flaubertiana a spogliare di ogni soggettività i corpi che osserva e descrive sembra inizialmente essere l'approccio narrativo più congeniale a questo evento. Se infatti nella comunicazione epistolare privata l'immagine legata a Kuchuk è quella stereotipica ed orientalista per cui «“la donna orientale altro non è che una macchina: non distingue un uomo da un altro”» (O, 188), tuttavia a dispetto della comunque effettiva volontà di racchiudere in uno stereotipo orientalista e sessista un elemento che travagliò in maniera così tormentosa l'intera carriera dello scrittore, le successive testualizzazioni della femminilità orientale, e di Kuchuk in particolare, sono attraversate da un'interessante ambiguità. Infatti, dinnanzi al dato brutale del possesso fisico lo scrittore resta ammaliato dall'irriducibile sensualità che inesauribilmente promana da Kuchuk – «prototipo delle Salammbô e Salomé flaubertiane, nonché di tutte le versioni di femminea carnale tentazione cui sant'Antonio è esposto via via» (O, 188). Flaubert è «come ipnotizzato dalla sua autosufficienza, dalla sua noncuranza emotiva» da cui la fervida immaginazione dello scrittore fa scaturire «“una lunga, infinitamente intensa, fantasticheria”». È in virtù di questo tratto “eccedente” che caratterizza in maniera peculiare la singolare e sfuggente rappresentazione di Kuchuk che Said ricorda come, analogamente alla regina di Saba, «ella avrebbe potuto affermare

⁷⁷ Su questo punto si veda ancora L. Lowe, *French Literary Orientalism: Representations of “Others” in the Texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva*, Doctoral Dissertation, University of California-Santa Cruz 1986; e il già citato *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, op. cit., e ancora Id., *Nationalism and Exoticism: Nineteenth-Century Others in Flaubert's Salammbô and L'Education Sentimentale*, in J. Arac – H. Ritvo (a cura di), *Macropolitics of Nineteenth-Century Literature*, Duke University Press, Durham (NC) (1991), 1995, pp. 213-243, in cui l'autrice si propone di considerare mezzi e strategie mediante i quali differenti tipi di alterità – nazionali, culturali, storiche, sessuali – sono state retoricamente rappresentate e parodiate nei testi di Flaubert. Nonostante sia critica verso la connotazione di genere dell'orientalismo saidiano Lowe sviluppa le sue analisi restando solidale con gli assunti di fondo dell'impostazione di *Orientalismo*.

– se solo avesse saputo esprimersi – “Non sono una donna, sono un mondo”» (O, 188-189). Inoltre la figura della danzatrice appare sempre più sovradeterminata, ella è infine l’«inquietante simbolo della fecondità»: la donna e l’Oriente legati assieme metonimicamente diventano quindi un elemento indispensabile per la pratica della scrittura flaubertiana proprio nella misura in cui innescano le sue fughe dell’immaginazione. Pertanto le pratiche rappresentative di Flaubert sono attraversate da questo ambiguo atteggiamento, da un lato la tendenza a iscrivere il corpo nella forma lucida e distaccata del *tableau* e dall’altro lato un modo di rappresentazione del corpo, specificamente quello femminile, che implica un coinvolgimento e uno sconvolgimento in grado di accendere l’immaginazione artistica dello scrittore.

Quanto avviene in questo secondo segmento che caratterizza la dimensione pratica della carriera ha delle importanti conseguenze anche nel successivo nel quale si tratta di mostrare i nodi che si stringono attorno alla testualizzazione del sé narrante. Per Nerval la modulazione dello sguardo nei confronti dei luoghi che visita avviene in opposizione al caso di Chateaubriand; a questo proposito Said riporta una brillante osservazione di Michel Butor:

«Agli occhi di Nerval, il viaggio di Chateaubriand rimane un viaggio lungo la superficie, mentre il proprio è attentamente studiato, attraversa centri minori, si avvale di percorsi a ellisse che inglobano i centri principali; ciò gli permette di evidenziare, per parallasse, tutte le dimensioni della trappola che centri normali nascondono. Vagabondando per le strade e gli ambienti del Cairo, di Beirut o di Costantinopoli, Nerval è attento a ogni segno che gli permetterà di percepire la gran caverna, estesa al di sotto di Roma, Atene e Gerusalemme [le principali città dell’*Itinéraire* di Chateaubriand] [...]. Proprio come le tre città di Chateaubriand sono tra loro in comunicazione – Roma, con i suoi imperatori e i suoi papi riunisce l’eredità, il testamento, di Atene e Gerusalemme – le caverne di Nerval [...] s’abbracciano in un sotterraneo amplesso» (O, 184).

Queste strategie etnografiche dello sguardo sono delle pratiche che raddoppiano il punto di vista di Chateaubriand interpolandolo e relativizzandolo all’interno di uno spazio scopico più vasto. I suoi percorsi a ellisse sono un esercizio di distacco da quella guida tutta orientalista che è l’*Itinéraire* del poeta francese. Tale smarcamento gli fa compiere un percorso in cui il suo sé si conduce energicamente accettando il rischio di perdersi «nel labirinto della vita orientale»: armato soltanto di «due parole arabe: *tayeb*, l’“assenso”, e *mafisch*, “il rifiuto”. I due termini gli permettono di confrontarsi criticamente col contraddittorio universo orientale, e di distillarne a poco a poco l’essenza segreta» (O, 183). È grazie all’accettazione di questa sfida che egli coraggiosamente acconsente a entrare mediante l’unione con Zanyab dentro la società orientale, ma tale sfida presuppone però un’ulteriore importante valenza pratica che in Nerval raggiunge degli esiti tra i più tormentati e travagliati di tutte le carriere orientaliste passate in rassegna in *Orientalismo*. Infatti lo scrittore francese per immergersi «nelle vivificanti sorgenti dell’umanità, dalle quali ebbero origine la poesia e la fede dei nostri padri» deve abbandonare una parte importante della sua identità culturale e accettare il peso che una tale situazione di estraneità comporta – sotto questo aspetto il ruolo di “ammortizzatore simbolico” spetta, come nel caso di

Chateaubriand, alla forza che la scrittura stessa infonde mediante la creazione di modelli virtuosi e risoluti che formalizzano un ideale da seguire, incoraggiando a conformare ad esso la propria condotta. Tuttavia, nonostante la buona volontà, questo slancio non riesce a tradursi nell'auspicata catarsi poiché, come abbiamo visto nel caso delle procedure rappresentative che riguardano l'Oriente, l'impeto e la scrittura non riescono a far presa su qualcosa che si mantiene sfuggente, eccedente. In questa complessa economia, in cui semiosi e desiderio sono compenetrati, il sé di Nerval appare allora come profondamente lacerato. Le frustrazioni dei suoi desideri corrispondono alla sua incapacità di trattenere un Oriente caratterizzato «da oscure qualità femminili»:

«i desideri della sua anima lottano indiscriminatamente per impadronirsi di ricordi ed esperienze: “Sento il bisogno di interiorizzare tutta la natura (donne straniere). Ricordi di cose vissute”. I primi elaborano un po' le seconde: “I sogni e la follia [...]. Il desiderio dell'Oriente. L'Europa si eleva. Il sogno si realizza [...]. Lei. L'avevo fuggita, l'avevo perduta [...]. Vaso d'Oriente”. L'Oriente è il simbolo del sogno-ricerca di Nerval, e della donna sfuggente che ne è al centro, come meta e come perdita nel contempo. “*Vaisseau d'Orient*” – vaso d'Oriente – si riferisce enigmaticamente o alla donna, come vaso che porta l'Oriente, o forse al personale contenitore per l'Oriente di Nerval: il suo *Voyage*. Nell'un caso e nell'altro l'Oriente si identifica con una *absence* commemorativa» (O, 185).

Lo sforzo di rielaborazione letteraria è il tentativo di coronare il suo sogno-ricerca, tuttavia esso non riesce mai a realizzarsi poiché la donna/l'Oriente restano per l'appunto «meta e perdita nel contempo». Dunque la commemorazione dell'assenza marca semioticamente un limite che è anche etico, che va al di là della presunzione di Chateaubriand e di Lamartine di consumare e prendere immaginativamente possesso della scena orientale. Qui i significanti orientali sono lasciati fluidi, come segni in grado di oscillare da un contesto ad un altro, segni che è impossibile fissare nella verticalità unidirezionale della relazione simbolica⁷⁸. Questo momento tecnoetico, con tutte le sue tormentose implicazioni nell'equilibrio personale e culturale di Nerval, rappresenta l'accettazione dell'onere del contatto con l'Oriente, esso innesca la decomposizione di ogni immagine fissa (stereotipo) e di ogni punto di vista monoliticamente totalizzante. Il potere corrosivo di questo atteggiamento è messo da Said in evidenza in tutta la sua drammaticità quando nota che le diverse pagine del *Manners and Customs* di Lane inserite nel suo *Voyage* sono in realtà lo specchio di un'ambiguità produttiva poiché «è come se avendo fallito nella ricerca di una stabile realtà orientale, e nell'intento di imporre un ordine sistematico alla propria ripresentazione dell'Oriente, Nerval sperasse di ottenere in prestito la salda autorevolezza di un canonico testo orientalista». Tuttavia, come viene aggiunto poco sopra, «persino la lucida sicurezza di queste ultime tende a dissolversi nell'elemento sotterraneo, infinitamente decomponentesi, che è l'Oriente di Nerval» (*ibid.*). La scrittura di Nerval viene presentata come un dispositivo di

⁷⁸ R. Barthes, *Essais critiques. Sur Racine*, Seuil, Paris 1964; trad. it. “L'immaginazione del segno” in *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966; queste tematiche sono com'è noto rielaborate da H. K. Bhabha in *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative*, trad. it. *Interrogare l'identità. Frantz Fanon e la prerogativa postcoloniale*, in LoC, pp. 61-96, in part. pp. 72-73.

duplicazione imperfetta delle pulsazioni degli enunciati orientalisti. Ed è in tale scarto che Said colloca la dimensione etica e semiotica della peculiare ripetizione nervaliana dell'orientalismo: come il suo percorso è deformato da un incedere ellittico che sbiadisce e rende superficiale il viaggio di Chateaubriand, così l'assertività delle pagine di Lane è a sua volta deformata dall'inquietudine che rende impossibile "possedere" l'Oriente attraverso delle immagini dotate di stabilità⁷⁹. Sarebbe sbagliato riassumere in un'unica pratica questo insieme etico di tecniche, tuttavia è certo che questo livello relativo alla testualizzazione della voce narrante del *Voyage* mostra chiaramente sia delle caratteristiche tecniche sia lo sforzo etico verso la trasformazione del proprio modo di guardare il mondo orientale e, di conseguenza, della maniera di collocare se stesso sulla scena orientalista. Si perderebbe questa importante dimensione se si trascurasse il rapporto tra la narrazione, la scrittura e le modificazioni del sé che le prime due istanziano e consentono.

Riguardo alle pratiche di testualizzazione del sé il caso di Flaubert sembra essere abbastanza eccentrico poiché il suo stile lucido e impersonale a rigore suggerisce che sarebbe difficile reperire delle dinamiche simili a quanto fin adesso visto nelle opere di Chateaubriand, Lamartine, Nerval – solo per restare nel campo letterario di lingua francese. Tuttavia, la presentazione che Said offre della carriera di Flaubert, almeno per quello che concerne l'orientalismo, tramite la rivalutazione dei paratesti che accompagnano la stesura dei suoi romanzi e dei suoi racconti, inquadra la sua produzione letteraria all'interno di un ambito pratico in cui la tensione tra sé e scrittura è nondimeno presente. Abbiamo già parzialmente analizzato come l'episodio di Kuchuk Hanem gettasse luce sul modo in cui Flaubert avesse concepito il suo rapporto con gli orientali e messo a punto delle corrispondenti strategie rappresentative, adesso si tratta di ripartire da quell'episodio per illustrare come questa testualizzazione chiami in causa il sé dello scrittore come cardine attorno al quale ruotano diverse pratiche di scrittura che sono connesse ad alcune modificazioni dello stesso sé. L'irriducibile sensualità di Kuchuk è, come si è visto, connessa alla produzione di fantasticherie da parte dello scrittore proprio perché la danzatrice segna anche un confine che Flaubert non ha voluto – al pari di Lane e diversamente da Nerval – oltrepassare: «Flaubert, come Lane prima di lui, sperimentò la propria distaccata impotenza, e forse la propria autoindotta ripulsa, a entrare a far parte di ciò che vedeva» (O, 189). Questo tratto è sicuramente relativo alla sua esperienza orientale ma è pure un suo «perenne problema» che attraversa sagittalmente tutta la sua carriera. Tuttavia è riguardo all'Oriente che Said si interroga notando che la sua scrittura si pone in un certo senso come «antidoto» rispetto allo stato di disagio che deriva da questa situazione. Pertanto la scrittura si presenta in questo caso

⁷⁹ Più in là Said affermerà significativamente: «Ogni rappresentazione è una formazione o, come Roland Barthes ha affermato a proposito di tutte le operazioni del linguaggio, "una deformazione". L'Oriente come rappresentazione europea si è formato – o deformato – a partire da una sempre più specifica sensibilità nei confronti della regione geografica detta anche "l'Est"» (O, 270).

come tecnica e come pratica di compensazione rispetto alle lacerazioni patite da Flaubert. Antidoto o “formazione reattiva”, la sua pratica scritturale, nell’atto stesso di produrre dei *tableaux* fantastici, dispone di fatto il suo ricco repertorio di immagini in forma enciclopedica – in questo frangente Said segue l’interpretazione foucaultiana de *Un “fantastique” de bibliothèque*. Ma questa sistemazione del materiale lungi dall’essere qualcosa di impersonale suggerisce al critico palestinese che questo campo di visione è attraversato da un desiderio che polarizza le immagini di modo che esse esercitino una fascinazione in grado di alimentare ulteriormente l’attività immaginativa stessa dello scrittore e questo affinché essa preservi il sé che è al centro della visione, dalle tentazioni di quella vita a cui si è rifiutato di prender parte. Secondo Said questo delicato nodo tecnoetico flaubertiano trova la maggiore esemplificazione nella figura del suo Saint Antoine – in cui il rapporto con la cornice orientale è produttivo in maniera determinante:

«Egli ammetteva la difficoltà [a entrare a far parte di ciò che vedeva], il cui antidoto avrebbe dovuto consistere (specialmente in opere di ambiente orientale come *La Tentation de Saint Antoine*) nel privilegiare la *forma* della presentazione enciclopedica del materiale a spese dell’umano coinvolgimento nella vita. In effetti, sant’Antonio altri non è che un uomo per il quale la realtà è una serie di libri, spettacoli e pubbliche rappresentazioni che si dispiegano, seducenti, a una certa distanza dalla sua persona» (O, 190).

La scrittura risponde dunque a una serie complessa e, se si vuole, contraddittoria di domande: essa deve riproporre tutto il potere di seduzione del mondo (orientale) a cui si è scelto di non accedere ma allo stesso tempo questa tentazione diventa paradossalmente la condizione stessa del suo mantenere la distanza. Viene così a instaurarsi una tensione produttiva che infiamma e al contempo inquieta lo scrittore, ma che costituisce altresì l’unica possibilità per restare su quella soglia che egli non voleva o non poteva varcare. La crescente implementazione di questa dinamica è condizionata anche da un altro importante fattore che illumina in quale misura lo stile di Flaubert sia meno condizionato dalla prospettiva “archeologica” dell’orientalismo ortodosso:

«si trattava di un problema *epistemologico*, cioè di una delle ragioni dell’esistenza stessa dell’orientalismo. Vi fu un momento, durante il viaggio in Oriente, in cui lo scrittore si interrogò intorno alla sfida epistemologica che ne sarebbe scaturita. In mancanza di ciò che egli chiamava “spirito” e “stile”, la mente correva il rischio di “smarrirsi nell’archeologia”: Flaubert si riferiva a una sorta di hobby antiquario irreggimentato, tramite cui esperienze esotiche e strane verrebbero convertite in lessici, codici, e infine clichè simili a quelli da lui messi in ridicolo con il *Dictionnaire des idées reçues*» (*ibid.*).

La necessità di produrre delle immagini vivificanti secondo il flaubertiano concetto di «“spirito” e “stile”» incontra così la dimensione epistemologica dell’orientalismo ma la attraversa secondo delle istanze che sono etiche e che sono funzionali ai processi (ad un progetto estetico) di rielaborazione del sé in seguito al contatto personale ed effettivo con le malie dell’Oriente:

«Rispetto a una disciplina di tal sorta, il romanziere senz’altro sentiva che la sua utilizzazione di materiali esotici, e particolarmente di quelli orientali appresi *in loco* o attraverso indefesse

letture, era infinitamente preferibile. In essi vi era almeno posto per un senso di immediatezza, di facilità e dovizia di immagini, mentre dalle pagine di trattati e monografie “archeologiche” tutto era evaporato fuorché l’“erudizione”» (O, 191).

Di certo questo non garantisce che la scrittura di Flaubert sia del tutto a riparo dall’orientalismo, ma perlomeno essa capovolge l’aspirazione à la *Chateaubriand* di possedere immaginificamente l’Oriente a partire da un punto di vista onnicomprensivo e riesce a introdurre una distanza critica verso gli approcci lessicografici, mettendo in luce quello che irrimediabilmente viene a mancare a questa modalità di rappresentazione. In questo caso, come in quello di Nerval, il sé dello scrittore è travagliato dall’“inafferrabilità” dell’Oriente che illustra ancora una volta come l’epistemologico trapassi inevitabilmente nell’etico:

«Nonostante l’energia della sua intelligenza e l’enorme capacità di assimilazione intellettuale, Flaubert in Oriente aveva la sensazione che, in primo luogo, “più ti concentri su di esso [in dettaglio], meno afferrì l’insieme”, e che, in secondo luogo, “le tessere del mosaico si collocano al loro posto da sole”. Ciò, nel migliore dei casi, produce un’esperienza *spettacolare*, la cui intima essenza resta però inafferrabile per lo spettatore occidentale» (O, 190).

Questa indisponibilità a rivelarsi è la cifra di un percorso immaginativo alternativo in cui la visione, anziché rimandare indietro delle immagini rassicuranti per il sé dello scrittore, lo getta invece nel mondo sotterraneo e indefinibile del sogno e del desiderio oppure nel *tableau fantastique* della tentazione. L’Oriente è allora un punto di fuga – com’era in fondo opinione comune nella *Renaissance orientale* – ma esso non rassicura di certo sull’esito di questa, tuttavia, attesta quantomeno la valenza etica di questo atto di fuga, ovvero il tentativo di spogliarsi delle aride certezze su cui si reggeva la presenza europea in Oriente. La scrittura si rivela allora una tecnica di trasfigurazione dello sguardo e del sé come risposta al vuoto che minaccia l’allontanamento dai pregiudizi e dagli stereotipi dell’orientalismo. La scrittura come alternativa al *Dictionnaire des idées reçues* rappresenta inoltre l’impegno etico nel posizionamento del sé rispetto all’atteggiamento dettato dal discorso orientalista: «Insomma, o si costruiva il mondo con brio e con stile, o lo si copiava infaticabilmente, in conformità con norme e procedure accademiche e impersonali» (O, 191). L’estraneità dell’Oriente e le relative procedure di testualizzazione sono delle condizioni che possono innescare una controsemiosi la quale a sua volta è, almeno potenzialmente, un elemento in grado di condurre a processi di desoggettivazione o di disassoggettamento.

Intrecciata in modo stretto ai livelli che abbiamo fin qui passato in rassegna, l’ultima linea di soggettivazione ci porta a discutere in che senso si possa parlare di qualcosa che conferisce unità all’esperienza che in Oriente ebbero i due scrittori. Se il termine “missione” appare troppo forte – soprattutto qualora lo si inquadri in una dimensione intersoggettiva, epica o religiosa – si può comunque individuare una finalità che dall’inizio alla fine dei rispettivi viaggi in Oriente e al di là, o meglio, a dispetto, del loro esito conclusivo, può costituire un segmento pratico che sorregge ed è sorretto dalle altre linee prese in esame. Nerval infatti «ritiene di dover infondere

vitalità in ciò che vede» (O, 183). Questo proposito che come si è visto anima il contatto con le popolazioni orientali, nonché le strategie di testualizzazione del sé, ha però da essere specificato proprio in relazione a un fine che risulti evidentemente pratico. Un brano del *Voyage* citato da Said fornisce un'indicazione importante:

«Vorrei riuscire a condurre la mia vita come un romanzo, e di buon grado mi pongo nella situazione di quegli eroi attivi e risoluti, che a ogni costo mirano a costruirsi intorno un dramma, un nodo complesso, in una parola, l'azione» (O, 184).

L'espressione qui impiegata «condurre la mia vita» dona uno spessore etico ad una aspirazione che è di certo mediata dalla scrittura ma che non è in questo senso dipendente esclusivamente da essa. Infatti, in questo brano, la forma narrativa del romanzo con i suoi eroi è soltanto un pretesto per far ruotare i tanti elementi fin qui incontrati attorno a quel fulcro che è l'azione. In questo modo acquista profondità sia l'esigenza di unirsi a Zanyab sia l'inquietante tensione che lacera il sé dello scrittore alle prese con l'incommensurabilità dell'Oriente. In effetti, l'azione che egli costruisce intorno a sé ha proprio l'aspetto di un dramma ma solo nella misura in cui il risultato finale che Nerval vuole ottenere è, inversamente, quello di drammatizzare l'azione. Che questo possa essere interpretato come il frutto di un atteggiamento spasmodicamente individualista o come travaglio di un animo effettivamente combattuto non è in fondo così rilevante quanto il fatto che il tentativo di infondere vitalità a ciò che vede investe profondamente la *condotta* di Nerval nei confronti dell'Oriente, condotta che è alle prese con problemi non solo estetici ma anche etici derivanti dalle procedure di rappresentazione, tanto degli orientali quanto del suo sé. Questi ultimi segmenti convergono in tal modo su un piano che mette in evidenza come non è solo ciò che si vede nel proprio viaggio (immagini o persone) a dover essere vivificato ma anche e soprattutto il proprio modo di condursi sulla scena orientale:

«Nerval si immedesima nell'Oriente, producendo, più che un racconto romanzesco, un'inesausta intenzione – mai realizzata del tutto – di far della mente e dell'azione concreta una cosa sola. Tale antinarrazione, tale parapellegrinaggio, sono un distaccarsi dalle finalità discorsive dei precedenti scritti sull'Oriente» (*ibid.*).

Tale atteggiamento mostra ancora una volta come il dominio epistemologico che riguarda «le finalità discorsive» dell'orientalismo collassi nel campo dell'etica – non è casuale in questo frangente il richiamo al lessico dell'intenzione, così centrale in *Beginnings*, il cui peso è ancora una volta evidente anche nella costruzione della griglia metodologica di *Orientalismo*. È pertanto un'esigenza etica ad essere responsabile della deformazione «ellittica» del percorso che egli si apre dinnanzi a sé. Inoltre, l'impossibile immedesimazione nell'Oriente mostra in controtuce l'intenzione di elaborare e di trasformare il suo sé in maniera tale da «distaccarsi» da quelle linee di condotta dettate dall'orientalismo ortodosso – è questa la fondamentale differenza rispetto

all'idea di azione che muoveva ad esempio, T. E. Lawrence e che, in questo senso, avvicina semmai Nerval a una figura come Burton.

Tuttavia questo disciplinamento non riesce a giungere a compimento poiché le spinte verso la disgregazione che esso deve contenere alla lunga si rivelano tanto distruttive da far vacillare nella sua interezza la consistenza della sua esperienza in Oriente. Dal momento che l'intenzione di vivificare quello che vedeva si risolveva nell'esigenza di vivificare e trasformare in primo luogo se stesso, la disillusione che retrospettivamente prenderà il posto dell'iniziale entusiasmo riguarderà in effetti entrambi riducendo l'esperienza orientale a qualcosa di frammentario e di residuale:

«Dopo il viaggio la terra rimase morta, e prescindendo dalle personificazioni finemente cesellate ma frammentarie del *Voyage*, il suo sé non apparve meno intossicato e logoro di prima. Così l'Oriente sembrò, retrospettivamente, appartenere a un regno negativo, del quale racconti interrotti, disordinate cronache e mere trascrizioni di opere erudite fossero i soli veicoli possibili» (O, 185).

È così che la sfida iniziale e l'atteggiamento risoluto nei confronti dei pregiudizi orientalisti finiscono per essere inghiottiti dall'incapacità a recuperare l'Oriente e di conseguenza anche se stesso.

Analogamente, anche per Flaubert la finalità che orienta le dinamiche produttive dell'immaginazione e che è nondimeno connessa all'esperienza effettiva avuta in Oriente, ha come perno l'esigenza di infondere vitalità a quello che egli ha visto con i suoi occhi lungo il suo viaggio. Come Nerval, anche Flaubert parte da un iniziale entusiasmo nei confronti di quell'«alternativa visionaria» che è l'Oriente come testimonia una lettera alla madre citata da Said; malgrado ciò lo spettacolo che infiammò la sua immaginazione non derivava da una luminosa energia che avrebbe pulsato nelle assolate terre orientali ma da uno stato di «decrepita senescenza» con cui innanzitutto egli ebbe a confrontarsi:

«Quando realmente lo visitò, l'Oriente lo impressionò tuttavia per la sua decrepita senescenza. Come ogni altro orientalismo, quello di Flaubert tende perciò al *revival*: sta a lui ridare vita all'Oriente, presentarlo a se stesso e al lettore, e tale miracolo deve compiersi attraverso le sue esperienze sul posto e i suoi scritti, e un sapiente uso delle risorse della lingua» (O, 186-187).

Anche per Flaubert la scrittura è in grado di espletare la sua funzione rivitalizzante solo partendo dalle «sue esperienze sul posto». Questo momento pratico, così difficilmente districabile da quanto si è già visto esaminando la precedente linea di soggettivazione, è comunque determinato dalle modalità stesse del contatto che sono alla base di un particolare tipo di esperienza piuttosto che un altro. Se per Nerval le esigenze del proprio progetto estetico lo spingevano a immergersi completamente nella vita orientale, per Flaubert la medesima istanza, abbiamo notato sopra, non è soddisfatta nello stesso modo. Egli si mantiene *ai margini* di un mondo in cui la trasfigurazione artistica non può che limitarsi alle irriducibili stranezze che

colpiscono il viaggiatore occidentale. L'aspirazione a rivitalizzare ciò che si è visto fa dunque preliminarmente i conti con la restrizione derivante dal proprio particolare punto di vista: questa messa a distanza è un atteggiamento pratico che modifica lo spazio scopico che verrà successivamente elaborato dalla scrittura. Questo elemento teleologico (rivitalizzazione estetica) pertanto pervade sì l'intera esperienza che Flaubert fece dell'Oriente ma è costretto a scontare cammin facendo una serie di ridimensionamenti e di restrizioni che non riguardano tanto il carattere *fantastique* delle sue immagini ma l'irrisolta tensione verso il mondo orientale, tensione che produce infine una linea di condotta che si mostra incapace di arrivare alla concretezza dell'azione e si perde, o meglio, si disperde, in esercizi di stile che restano fini a se stessi. La lucidità con cui Flaubert inquadra questa situazione è colta efficacemente da Said che la riconduce al tormentoso senso di sterilità e di impotenza che travagliò, frustrandola, l'iniziale entusiastica aspirazione a costruire un rapporto vivificante con l'Oriente. Nondimeno tale incapacità a raggiungere l'azione resta il vettore che rappresenta il bisogno di unità legato all'esperienza orientale di Flaubert:

«Quanto ella [Kuchuk] e il mondo orientale in cui viveva vennero a intensificare il senso di sterilità dello stesso Flaubert è testimoniato da quanto segue: “Disponiamo di una grande orchestra, di una ricca tavolozza, di una varietà di risorse. Padroneggiamo più trucchi e stratagemmi, probabilmente, di chiunque altro prima di noi. No, ciò che ci manca è il principio interiore, l'anima delle cose, il concetto nudo e crudo dell'argomento. Prendiamo appunti, facciamo viaggi: futilità, futilità! Diventiamo studiosi, archeologi, storici, medici, calzolari, gente di buon gusto. E dove sarebbe il vantaggio? Dove il cuore, l'entusiasmo, l'energia? Dove partire? Dove andare? Siamo bravi a succhiare, con la lingua giochi a non finire, preliminari che durano ore: ma il lato reale! Eiaculare, mettere al mondo un bambino!”» (O, 189).

Come suggerisce Said, le metafore legate alla sessualità con le proprie promesse e i propri pericoli, fanno in realtà riferimento al modo in cui Flaubert concepiva il rapporto tra vita e scrittura. Si è prima analizzato come il sé dello scrittore, attraverso una serie di pratiche retoriche della messa a distanza, riuscisse a compensare la lacerazione derivante dal suo rifiuto⁸⁰. Ma in questo brano la mancanza di concretezza indica che l'arte non può bastare a se stessa se non si trasforma in azione. Nello stesso tempo, tuttavia, l'insoddisfazione per l'irrisolutezza e il senso di sterilità – estesi chiaramente anche alla sua personale esperienza dell'Oriente – sono, in un certo senso, un ritorno del rimosso, ovvero quello dell'incapacità e del rifiuto a partecipare al mondo che si è trovato davanti. Il momento pratico di natura teleologica consistente nello sforzo di rivitalizzare l'Oriente tramite la scrittura risulta così travagliato dal fantasma della vita orientale che egli aveva scacciato attraverso la pratica della scrittura, relegandolo nel regno addomesticato della finzione in quanto “tentazione”. Ma questo stesso fantasma torna a tormentare il luogo da cui esso era stato scacciato, vale a dire, ancora una volta, quello del rapporto di mutua

⁸⁰ Sulla visione dell'Egitto come simbolo di desideri polimorfi e di esperienze sessuali non consentite in Europa (O, 186 e sgg.), cfr. J.A. Boone, *Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism*, in *Modern Language Association*, vol. 110, n° 1 (Jan. 1995), pp. 89 – 107.

costituzione tra lo scrittore e la scrittura. Il bisogno di unità che Flaubert manifestava prima del viaggio, sublimandosi nello sforzo scritturale di trasfigurazione, si rovescia nell'inquietante mancanza di concretezza che in fin dei conti e retrospettivamente sembra – almeno per Said – aver caratterizzato il suo modo di condursi in Oriente.

e) *Massignon e Gibb*

Le carriere di Louis Massignon e di Hamilton A. R. Gibb appartengono ad una scansione successiva rispetto a quella esaminata finora, anzi proprio Gibb per Said rappresenta il passaggio di consegne tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti per la supremazia geopolitica dell'area mediorientale. Tuttavia per il critico palestinese queste due carriere costituiscono anche il culmine di due “tradizioni” orientaliste nazionali, ovvero quella di Francia e di Gran Bretagna, entrambi gli studiosi sono stati, ciascuno a suo modo, esponenti «tipici e rappresentativi»:

«in una tradizione così specializzata e relativamente autosufficiente come quella orientalista, credo sia presente in ogni studioso la nozione, in parte conscia e in parte inconscia, di appartenere a una specifica tradizione nazionale, se non a una vera e propria ideologia nazionale. E ciò è ancora più vero a causa del coinvolgimento politico diretto di quasi tutte le nazioni europee in questo o quel paese orientale [...]. Eppure, anche dopo aver puntualizzato tutte le differenze che sempre intercorrono tra il singolo individuo e il “tipo” cui appartiene (o tra l'individuo e la tradizione), resta impressionante sino a che punto Gibb e Massignon *siano stati* tipici e rappresentativi. Forse ancor più corretto sarebbe affermare che Gibb e Massignon soddisfecero tutte le aspettative imposte loro dalle rispettive tradizioni nazionali, dalla politica delle nazioni cui appartenevano, e dall'intrinseca logica delle loro “scuole” di orientalismo» (O, 260).

Le pagine dedicate a queste due carriere sono forse quelle in cui è più evidente l'indecisione metodologica di fondo tra l'analisi del discorso e un approccio legato maggiormente al lessico della storia delle idee con i suoi concetti di tradizione, di ideologia e di «tipi». Nonostante questo possa creare dei problemi di insieme su cui ci siamo già soffermati in precedenza, prendere in esame queste due carriere come momenti di soggettivazione del discorso orientalista ci permette di isolare una dimensione pratica ed etica che risulta solitamente poco visibile in mezzo alla stratificata densità metodologica che, attraverso una continua dinamica di cecità e visione affatto particolare, caratterizza un'opera complessa come *Orientalismo*.

A sottolineare un'ulteriore discontinuità introdottasi nella rinuncia del discorso orientalista nel periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale agli anni sessanta del XX secolo, Said si sofferma sull'aspetto «tipografico» della pagina orientalista e del «modello» a cui essa si ispira. Dopo aver riepilogato brevemente i diversi “stili” usati da d'Herbelot sino a Lane, egli afferma:

«Vi è in esse un certo ordine attraverso il quale viene trasmessa al lettore una conoscenza non solo dell'“Oriente”, ma anche dell'orientalista quale interprete guida, personalità, intermediario, esperto rappresentativo (e rappresentante) [...]. L'esemplare orientale, l'eccesso orientale, l'unità lessicografica orientale, la serie orientale, l'esempio orientale: tutto ciò si trova infine subordinato, in Gibb e Massignon, all'autorità della prosa lineare e dell'analisi discorsiva,

presentata sotto forma di saggio, breve articolo, opera specialistica. Nella loro epoca, dalla fine della grande guerra ai primi anni sessanta, tre forme fondamentali di scrittura orientalista subirono una radicale metamorfosi: l'enciclopedia, l'antologia, la testimonianza personale. L'autorevolezza di queste forme fu ridistribuita, dispersa o dilapidata [...]. Dopo di loro [Massignon e Gibb] la nuova realtà – il nuovo stile specialistico – diviene, in senso lato, quella angloamericana; o, se si vuole una definizione più precisa, il sociologhese nordamericano. In questa nuova realtà, il vecchio orientalismo si divide in più correnti, delle quali, tuttavia, ognuna mantiene l'antica obbedienza ai tradizionali dogmi orientalisti» (O, 280-281).

Illustrata la centralità che questi due studiosi assumono nella visione complessiva dell'orientalismo di Said, andiamo a prendere in esame i nodi di natura pratica sottesi alla presentazione delle loro carriere, entrambe votate allo studio «non tanto della società, quanto della religiosità nella vita sociale [...]». Entrambi furono altresì personalità profondamente mondane, e uno dei loro contributi più importanti consistette nell'applicare la conoscenza tradizionale alla realtà politica contemporanea» (O, 261). Con questa considerazione, rivolta ad entrambi gli studiosi, ci accingiamo ad affrontare il primo livello di soggettivazione, quello del coinvolgimento istituzionale, premettendo che condurremo la nostra lettura prima sulla carriera di Massignon nella sua interezza e successivamente su quella di Gibb.

Sebbene Massignon abbia insegnato presso prestigiose istituzioni accademiche francesi, e nonostante la sua vocazione ricostruttiva desse ampio spazio ai temi della spiritualità religiosa, Said ci ricorda che nondimeno egli «condizionò con la propria forte presenza le relazioni franco-islamiche, nella politica e nella cultura» (O, 263)⁸¹. Questa articolazione tra insegnamento accademico e influenza politica sui rapporti del proprio paese col mondo orientale non è in sé di certo nuova; tuttavia essa presenta delle specificità degne di essere esaminate perché connesse direttamente alle pratiche legate a questo segmento della sua carriera. Infatti l'importanza degli interventi politici di Massignon è quella di fornire un'inedita dimensione di confronto interculturale e interreligioso nella codificazione delle relazioni tra la Francia (ma più in generale l'Occidente) e l'Oriente, come attesta la «versatilità e insieme la concreta esperienza politica di cui egli stesso parlò nel saggio del 1952, *L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle*» (O, 264)⁸². Questa sua posizione gli permise di declinare il suo status di esperto di cultura del mondo arabo alla luce di un *engagement* che, lungi da ogni compiacenza o da ogni diretta cooptazione nei piani di ingerenza occidentale in Oriente, produsse un coraggioso atteggiamento critico nei confronti dello stesso Occidente:

«[Massignon] attribuiva gravi responsabilità all'Occidente per la sua politica di conquista, di colonialismo, di incessanti attacchi contro l'Islam. Massignon combatté instancabilmente per la civiltà musulmana e, come testimoniano i numerosi saggi e lettere posteriori al 1948, in difesa dei profughi palestinesi, dei diritti di musulmani e cristiani in Palestina contro il sionismo,

⁸¹ Said si serve principalmente degli scritti contenuti nei tre volumi di L. Massignon, *Opera Minora*, a cura di Y. Moubarac; Dar-el-Maaref, Beirut 1963. Sulla figura di Massignon si veda l'importante saggio saidiano *Islam, Philology, and French Culture: Renan and Massignon*, in WTC, pp. 268-289.

⁸² L. Massignon, *L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle* (1952), in *Opera Minora*, vol. 1.

soprattutto lottò contro ciò che definì, in risposta a un'affermazione di Abba Eban, il "colonialismo borghese" di Israele» (O, 266).

La radicalità di questa critica non risiede tanto nell'idiosincrasia nei confronti dei luoghi comuni intorno all'islam, che invece la sua esperienza di studioso gli avrebbe svelato come tali. Non ci troviamo di fronte un Burton la cui aperta ostilità nei confronti dell'orientalismo ufficiale, pur generando in lui una sorprendente capacità di comprensione dei codici culturali orientali, si traduceva alla fine in un individualismo per nulla scevro da sogni di conquista imperiale. L'impegno di Massignon in quanto intellettuale è pubblico e non si limita a giustificare un semplice individualismo eccentrico ma a influenzare "politicalmente" la società e le istituzioni del suo paese attraverso una critica fatta in nome di un sapere specifico e in virtù di una capacità di lettura più profonda (da esperto) dei fenomeni relativi alla società orientale. Massignon – sebbene Said non lo definirebbe di certo così – interpreta la sua implicazione istituzionale come un foucaultiano "intellettuale specifico". E il valore politico (ed etico) della sua parola è legato direttamente alla sua qualifica di accademico di prestigio.

La particolarità, nonché la contraddittorietà, di questa posizione critica viene meglio messa in luce analizzando il secondo livello di soggettivazione, quello del rapporto con gli orientali e delle procedure rappresentative mediante le quali la loro immagine è testualizzata. Da premettere che il crescente sostegno allo studio delle popolazioni non europee fece sì che gli studiosi orientalisti che si formarono nel XX secolo ebbero quasi tutti dei contatti effettivi con l'Oriente, talvolta numerosi, spesso limitati nel tempo; pertanto qui non sono in discussione tali contatti in sé ma cosa è rimasto di essi nella carriera dello studioso: se essi si limitarono ad essere solo occasioni per trarre conferma di quanto appreso nella propria formazione orientalista, se invece diventarono un modo di tenersi aperta la possibilità di ritornare in Oriente magari con una certa periodicità, o ancora, se essi diedero la possibilità di tessere delle relazioni che permeano in modo rilevante la carriera. Nel caso di Massignon è quest'ultima opzione che deve essere presa in considerazione poiché dà la misura di come egli ritenesse «che l'islam potesse essere colto non solo a livello intellettuale, ma anche tramite una sorta di devozione verso tutte le sue manifestazioni, non ultime le forme di cristianità orientale assimilate dall'islam, un sottogruppo delle quali, la Sodalità di Badaliya, fu caldamente incoraggiato da Massignon» (O, 263). Quello che viene messo in evidenza in questo livello è che il rapporto con l'Oriente è mediato da una pratica di devozione che – come notò addirittura Gibb nel necrologio redatto per la morte di Massignon – ruotano attorno a «tematiche che in qualche modo legavano la vita spirituale dei musulmani a quella dei cattolici [e che gli permisero di individuare] un elemento di affinità tra le due religioni» (O, 261)⁸³.

⁸³ H.A.R. Gibb, *Louis Massignon (1882-1962)*, in *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962).

Un'esperienza del genere non fu solo un'occasione per approfondire lo studio della spiritualità o della religione orientale né soltanto la ricerca di un approccio comparativistico che si esaurisse in finalità esclusivamente epistemologiche. In questa modalità del rapporto con l'Oriente la carriera di Massignon è attraversata dall'esigenza *pratica* di incontrare l'islam entro una dimensione spirituale, il che comporta sottoporre se stesso a tutta una serie di regole implicite nella sua religiosità di riferimento: sarebbero state proprio quelle pratiche, nella misura in cui esse avrebbero portato a elaborare il suo sé (o spirito) in una certa maniera, a creare una base effettiva di confronto spirituale con il mondo mussulmano. Questa "pratica della spiritualità", anima la sua sensibilità fino alla messa a punto di strategie interpretative volte a presentare l'islam mediante un punto di vista che se non è quello di un mussulmano è quantomeno differente dall'atteggiamento stereotipico suggerito dall'orientalismo ortodosso. Tale punto di vista è costruito, come vedremo in seguito, tramite un percorso spirituale tracciato da Massignon stesso, un percorso in grado di integrare anche la sua stessa attività ricostruttiva di studioso. Questi due aspetti così profondamente compenetrati lo portarono a indagare

«nell'islam un'importante controcorrente (che sempre più avrebbe considerato suo primario compito delucidare) che si esprimeva nella ricerca di una via mistica di riconciliazione con la grazia divina. I tratti distintivi di tale misticismo erano, naturalmente, la sua natura soggettiva e la tendenza non razionale e in fondo inespicabile verso un'esperienza singolare, individuale, momentanea di partecipazione al divino. L'intera indagine di Massignon intorno all'esperienza mistica fu pertanto un tentativo di descrivere la strada percorsa da alcune anime oltre i limiti imposti dalla comunità islamica ortodossa, la Sunna» (O, 264-265).

Questo approccio affatto singolare cerca di far apparire l'islam in relazione all'esperienza mistica di coloro che, come il martire sufi al-Hallag, consapevolmente preferirono interpretarlo nel modo meno istituzionale possibile. Ma se l'immagine dell'islam, e di conseguenza anche della realtà mussulmana, tanto antica quanto contemporanea, fornita da Massignon appare così molto eccentrica rispetto a quelle di uno studioso europeo irretito nel canone orientalista, tuttavia, come Said mostra, per alcuni aspetti significativi, le procedure di rappresentazione dell'islam continuano nonostante tutto ad essere influenzate dalla forza discorsiva dell'orientalismo classico. Infatti, attraverso la predilezione per una visione critica dell'islam ortodosso, come era quella del misticismo sufi, il primo finisce per essere definito riduttivamente mediante una serie di negazioni, ovviamente relative alla posizione dislocata da cui viene esaminato il fenomeno:

«Il resto della comunità ortodossa viveva in una condizione definita dallo studioso francese "sete ontologica". Dio si presenta all'uomo sotto forma di assenza, di rifiuto di essere presente, tanto più radicale in quanto la coscienza che il devoto musulmano ha della propria sottomissione al volere divino (all'islam, appunto) si esprime in un desiderio di preservare la trascendenza di Dio e nell'intolleranza verso ogni forma di idolatria [...]. La sua immagine dell'islam è quella di una religione sempre alle prese con le sue stesse negazioni, il suo ruolo di ultima venuta tra le grandi religioni abramiche, una certa qual desertica nudità nella visione della realtà mondana, potenti strutture difensive contro la "commozione psicologica" del tipo sperimentato da al-Hallag e da altri mistici sufi, la solitudine dovuta al fatto di essere l'ultimo, tra i tre grandi monoteismi, ad aver conservato un carattere pienamente "orientale"» (O, 265-266).

Questa procedura rappresentativa è ulteriormente pregiudicata agli occhi di Said dal fatto che nella comparazione tra Occidente e Oriente, «Massignon sembra affermare implicitamente che la differenza tra Est e Ovest corrisponda in sostanza a quella tra modernità e tradizione» (O, 266). Il critico palestinese evince tutto ciò da quanto scritto dallo studioso francese nel 1951 in merito al suo concetto di orientalismo, il quale «non era “né una mania di esotismo, né un rinnegare l'Europa, ma un mettere a confronto i nostri metodi di ricerca e le tradizioni delle civiltà antiche”» (*ibid.*). Vi sarebbe una contrapposizione tra «i nostri metodi», quelli europei e dunque “moderni” e «le tradizioni delle civiltà antiche» che invece rinvia a un Oriente che non presenta alcun tratto moderno poiché è si è mantenuto immutabilmente entro la propria tradizione. L'indisponibilità ad accordare all'Oriente una modernità – che presuppone una specifica elaborazione della propria tradizione, ovvero la propria storicità – sarà, come vedremo, uno dei punti su cui la critica di Said insisterà maggiormente. Tra modernità e tradizione quello che quindi viene messo in discussione è proprio la dimensione storica relativa all'islam e alla civiltà dei popoli d'Oriente. Un'affermazione di questo tipo ha delle implicazioni etiche di cui verrà dimostrato il peso persino in una carriera come quella di Massignon, caratterizzata da un atteggiamento sinceramente simpatetico nei confronti del mondo orientale. A riprova di ciò viene ricostruito il dibattito svoltosi tra Massignon e il suo collega al Collège de France, Jacques Berque nel 1960:

«la discussione fu in gran parte dedicata a stabilire se il miglior modo per accostarsi ai problemi degli arabi contemporanei, e in particolare al conflitto arabo-israeliano, fosse quello di considerarli in effetti problemi *semitici*. Berque tentò gentilmente di obiettare, e prospettò a Massignon la possibilità che, come gran parte dell'umanità, gli arabi avessero subito quella che egli definì “una trasformazione antropologica”. Massignon respinse la possibilità senza esitazione» (O, 266-267).

Questa immagine mura l'Oriente contemporaneo, lo stesso per cui Massignon si batteva con coraggio e passione, in una dimensione priva di storicità, tanto che il presente anziché essere il punto di partenza per potere, anche diagnosticamente, tracciarne la storia viene alla fine invece interpretato mediante il rapporto alquanto astorico tra «giudaismo e cristianesimo»:

«I suoi continui sforzi di capire e interpretare il conflitto palestinese, nonostante il profondo umanesimo che li ispirava, non lo portarono mai a leggerlo altrimenti che come contesa tra Isacco e Ismaele o, nel quadro della polemica verso Israele, nei termini dei tradizionali attriti tra giudaismo e cristianesimo» (O, 267).

L'azzeramento della dimensione storica spiega perché alla fine Massignon è costretto ad attingere al lessico dell'orientalismo ottocentesco che attraverso la medesima pratica retorica aveva, seppur con fini ben diversi, operato questo stesso annullamento:

«le vecchie definizioni ottocentesche di “ariano” e “semitico” esercitarono grande forza cogente sul pensiero di Massignon, come pure l'opposizione binaria di Schlegel tra le due

famiglie linguistiche, considerata del tutto legittima dallo studioso francese [...]. A suo avviso l'Oriente islamico era spirituale, semitico, tribale, radicalmente monoteista, non ariano: gli aggettivi paiono un catalogo di definizioni antropologiche della fine del secolo diciannovesimo. Le esperienze alquanto terrene della guerra del colonialismo, dell'imperialismo, dello sfruttamento economico, dell'amore, della morte, dell'interscambio culturale sembrano sempre venir filtrate, in Massignon, attraverso lenti metafisiche e in ultima analisi disumane (*dehumanized*). Esse divengono allora semitiche, europee, orientali, occidentali, ariane, non ariane e così via» (O, 265-268).

La creazione di questo piano di confronto tra Occidente e Oriente, tra i metodi del “moderno” orientalismo e la tradizione islamica, autorizza una pratica rappresentativa che è per Said “metafisica” poiché interamente costruita dallo studioso senza tenere in considerazione come i mussulmani interpretano la propria religione e la propria civiltà. Trascurare tutto ciò significa, *ipso facto*, espellere dalla storia gli orientali come soggetti in grado di fare la propria storia o, similmente, di interpretarla. E ciò è tanto più paradossale nella misura in cui lo stesso Massignon si batteva per loro e *con* loro.

Se sul piano delle pratiche rappresentative «il corso delle sue ipotesi e interpretazioni riguardanti l'Oriente si è pienamente mantenuto nell'alveo della tradizione orientalista» (O, 268), c'è qualcosa di irriducibile e ancora una volta paradossale nel suo punto di vista, ma per approfondire questo aspetto bisogna passare al terzo livello di soggettivazione della carriera, quello inerente alle modalità pratiche intrinseche al suo modo di costruire la propria autorità di studioso. Se abbiamo già parzialmente affrontato questo argomento mostrando nei segmenti precedenti la sua tendenza contraddittoria a interpretare, da un lato, la civiltà islamica grazie un piano di spiritualità che consentisse un confronto interreligioso e interculturale, e dall'altro lato, invece, a impiegare dei concetti che presupponevano una certa cecità nei confronti dell'islam moderno così come riguardo alla capacità degli orientali di fare la propria storia; adesso proveremo a specificare come queste mosse si inscrivano entro una strategia complessiva impiegata da Massignon per ricavare la sua peculiare credibilità di studioso. Said nell'analizzare tale questione parte da ciò che per lui differenzia l'orientalista francese dal canone della sua disciplina:

«Ciò che espressamente si sforzava di evitare fu, come egli stesso dice, “l'analisi analitica e statica dell'orientalismo”, cioè una sorta di passivo affastellare, a proposito di un testo o di un argomento islamico, citazioni, antecedenti, fonti, prove e dimostrazioni, senza preoccuparsi di ciò che un simile apparato rischia di soffocare. Il suo approccio consiste piuttosto nell'includere il più possibile nell'analisi il contesto di uno scritto o di un problema, nell'animarlo, e nel sorprendere il lettore con le imprevedute prospettive che si schiudono a chi, come Massignon, vuole superare i confini dottrinali e tradizionali nel nome di una più profonda comprensione del nucleo umano di ciascun testo» (O, 264).

In questo frangente è mostrato lo sforzo di Massignon per superare «i confini dottrinali» dell'orientalismo al fine di giungere a «una più profonda comprensione del nucleo umano di ciascun testo»: occorre cominciare a interrogarsi su questa frase vista l'importanza che la sfera semantica dell'umanesimo riveste non solo all'interno di un'opera come *Orientalismo* ma anche nei

successivi lavori di Said⁸⁴. La comprensione di un “nucleo umano” presente nei prodotti della cultura islamica sembra rimandare ad un essenzialismo che condividerebbe il carattere “metafisico” e atemporale di concetti – come quello di «semita» – impiegati per dare un’immagine statica degli orientali. Non diversamente, ci si aspetterebbe che questo «nucleo umano» debba allora venire ricondotto a qualcosa di spirituale, ad un’esperienza in grado di cancellare la storia rinviando ad un fenomeno che può essere colto per via mistica o al più mediante una riflessione che tematizzi questo percorso. L’importanza di questa dimensione è, secondo Said, assolutamente caratteristica al punto che, quando si parla dei conflitti contemporanei, «quando città e villaggi arabi erano conquistati dalle forze sioniste, era la sensibilità religiosa di Massignon a sentirsi offesa» (O, 267). Ma la strategia di ricondurre ogni fenomeno a questo piano spirituale si rivela alla fine un prodotto dell’originalità di Massignon in quanto si pone come obiettivo non tanto una storicizzazione in grado di fornire una rappresentazione adeguata degli orientali, ma un’elaborazione della prospettiva attraverso la quale si guarda e ci si rapporta al loro universo culturale. Quest’ultimo non sembra potersi dare in anticipo se non mediante una pratica costante di immedesimazione nel punto di vista degli orientali:

«Per quanto riguarda gli orientali, avremmo dovuto ricorrere a questa scienza della compassione, a questa ‘partecipazione’ anche nella ricostruzione delle loro lingue e della loro struttura mentale, cui appunto noi dobbiamo partecipare» (*ibid.*).

Per comprendere al meglio questo vero e proprio esercizio spirituale dobbiamo mettere da parte la questione che deriva dalla effettiva possibilità di fondersi e di compenetrarsi con una cultura o semplicemente con un punto di vista altro. Così a partire da questa *epoché* possiamo isolare una pratica di riorientamento dello sguardo cui cerca di sottoporsi Massignon e che alla fine prova a comunicare al lettore. Infatti anche mediante l’uso di nozioni comunemente metafisiche come quella di “semita”, ciò a cui mira lo studioso francese non è raggiungere una «analisi analitica e statica dell’orientalismo» ma un andare al di là del proprio punto di vista connotato eurocentricamente. Said coglie con lucidità questa essenziale valenza pratica connessa alla rielaborazione e alla trasformazione del sé implicato nella ricostruzione orientalista di Massignon:

«Quando Massignon affermò: “Siamo tutti semiti”, alluse al proprio modo di porsi rispetto alla società cui apparteneva, rivelò sino a che punto desiderasse trascendere con le proprie considerazioni intorno all’Oriente la locale, aneddotica circostanza di essere nato e vissuto sul suolo di Francia. La categoria di “semita” traeva nutrimento dall’orientalismo di Massignon, ma la sua forza derivava dalla tendenza a superare i confini di quella disciplina per collocarsi in una più ampia prospettiva storica e antropologica, dove sembrò acquistare una certa validità e potenza esplicativa» (O, 270-271).

⁸⁴ A.R. JanMohamed ha sottolineato l’importanza che Massignon riveste per Said, nonostante anche egli ceda infine alle pressioni discorsive dell’orientalismo, ha comunque provato a sfidare le distanze culturali intrinseche all’orientalismo stesso. Cfr. A.R. JanMohamed, *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, op. cit..

Da qui emerge, pur sempre in modo non completamente chiaro, come i significanti orientalisti subiscano un movimento traduttivo che è funzionale ad una pratica di estraneamento dal punto di vista eurocentrico: momento preliminare per accedere ad un livello di spiritualità che inaugura un piano di confronto interreligioso e interculturale in cui possono venir costruite delle esperienze profondamente interiori. Da qui la centralità e la peculiarità dell'idea che Massignon aveva di «spirito umano». Di questa complessa strategia che possiamo chiamare “riduzione spirituale” bisogna distinguere però due sottoinsiemi pratici distinti: il primo mira a trascendere e a liberarsi del proprio particolare modo di vedere o di interpretare i fenomeni relativi alla società islamica (che risentiva della pressione discorsiva dell'orientalismo) e il secondo, considerato come esito del primo, ha la funzione di produrre un piano di raffronto spirituale dove l'incontro con l'alterità sarebbe possibile. È chiaro quindi come in questa pratica di riduzione spirituale le considerazioni storiche possano essere omesse a favore di un'analisi che privilegia quella che possiamo chiamare una certa ermeneutica della dimensione spirituale del sé. Che questi sottoinsiemi, anche nella loro unione, garantiscano un'effettiva capacità di liberarsi dalle costrizioni discorsive e, di conseguenza, la possibilità di accedere ad un nuovo modo di intendere spiritualmente l'universo culturale musulmano resta di certo una questione molto problematica. Ma non è questo quello che più ci interessa accertare in questa sede; ciò che qui è per noi degno di nota consiste nella tensione pratica che è sottesa alla costituzione del punto di vista mediante il quale Massignon costruisce la sua autorità di interprete della cultura islamica. Tale valenza pratica lascia intravedere come una serie di tecniche di ascesi siano infine strettamente intrecciate alla capacità di fornire delle interpretazioni che caratterizzano in modo così personale la sua carriera di studioso.

A complicare ulteriormente questo quadro il quarto livello di soggettivazione introduce il problema di reperire una finalità implicita nell'attività di Massignon. Se abbiamo fin qui fatto parzialmente riferimento all'impegno politico e culturale costante a favore della causa palestinese, ora occorre mostrare se in effetti una tensione pratica più determinata animi la sua carriera nella sua interezza. Bisogna pertanto partire dal livello precedente in cui – con la parole del necrologio di Gibb per Massignon – «le interpretazioni obiettive vengono assorbite e trasformate per opera di un'intuizione individuale di natura spirituale. Non sempre è facile tracciare un confine tra il livello della ricerca obiettiva e la trasfigurazione derivante dalla creatività e ricchezza della sua personalità» (O, 261). Al di là della discutibile nozione di “interpretazione obiettiva”, Gibb pone il problema della trasfigurazione spirituale che l'orientalista francese impone ai fenomeni da lui studiati. Questo complesso atteggiamento sembra infatti essere guidato dalla volontà – da intendere nel senso saidiano di categoria intenzionale – di ritrovare dei valori legati alla religiosità

in grado di rinnovare tanto la Francia quanto un Oriente dimentico dei suoi tesori spirituali occultati dall'ortodossia:

«I francesi erano un popolo più moderno, costretto a cercare in Oriente ciò che aveva perso in spiritualità, valori tradizionali e via dicendo [...] “alla fine tale scienza [l'orientalismo] testimonia o di verità che sono anche nostre, o di verità che abbiamo smarrito e dobbiamo ritrovare. Infine, perché in un senso profondo tutto ciò che esiste ha in sé qualcosa di buono, e anche quelle povere genti colonizzate non esistono per i nostri scopi soltanto, ma in se stesse e per se stesse (*en soi*)”. Nondimeno l'orientale, *en soi*, sarebbe stato incapace di apprezzare o comprendere se medesimo; in parte a causa dell'ingerenza europea, aveva smarrito la propria religione e la propria *philosophie*. Il musulmano aveva dentro di sé “un vuoto immenso”, ed era più prossimo all'anarchia e al suicidio. Diveniva quindi un obbligo morale per la Francia allearsi al desiderio musulmano di difendere la propria tradizionale cultura, il ruolo delle proprie istituzioni dinastiche, il patrimonio dei credenti» (O, 267-268).

Questa visione suggerisce che la carriera di Massignon è spinta da una volontà di intervento tanto nel mondo islamico quanto nella Francia stessa per tutelare i tradizionali valori religiosi mussulmani. Ma a vedere ancora più da vicino l'intervento di Massignon è rivolto anche a influenzare, problematizzare e trasformare il contenuto stesso di questa tradizione, ed in ciò si sente autorizzato da quel «vuoto immenso» che egli attribuisce al mussulmano *tout court*. Quest'ultimo tratto che cede ai dettami discorsivi dell'orientalismo diviene una giustificazione per un senso di missione di cui la sua ricostruzione dell'islam si fa carico, ad esempio, attraverso la centralità che nelle sue interpretazioni riveste la figura di al-Hallag:

«Egli ricostruì e difese l'islam da un lato contro l'Europa, dall'altro contro la sua stessa ortodossia. Tale intervento – perché di questo si trattava – nei confronti dell'Oriente come animatore e difensore è emblematico della sua accettazione della diversità dell'Oriente, e insieme della *volontà di tramutarlo in ciò che egli desiderava*. L'uno e l'altro atteggiamento, il desiderio di conoscere e comprendere l'Est e quello di trasformarlo, erano molto forti in Massignon. Il suo al-Hallag, del resto, rappresentava assai bene tale duplice volontà. La sproporzionata importanza accordata al mistico da Massignon rivela in primo luogo la scelta di elevarlo ben al di sopra della cultura cui apparteneva e, in secondo luogo, il fatto che al-Hallag era divenuto una costante sfida, irritante persino, per un cristiano occidentale la cui fede non arrivava (e forse non poteva arrivare) all'estremo sacrificio di sé cui il sufi invece seppe spingersi. In entrambi i casi, l'al-Hallag di Massignon doveva letteralmente personificare, incarnare, valori considerati inaccettabili dal principale sistema dottrinale islamico, *un sistema che Massignon infatti descrisse onde poterlo poi porre in discussione tramite al-Hallag*» (O, 268; corsivi miei).

Nonostante l'originalità e l'eccentricità dell'approccio di Massignon l'esergo marxiano “non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati” finisce per riguardare anche lo studioso francese, la cui aspirazione spirituale si traduce alla fine in una volontà di trasformare un islam che non può bastare a se stesso, tanto che i mussulmani vengono definiti “negativamente” e privati quindi della *agency* che li rende parti attive della loro cultura, della loro religione e della loro storia⁸⁵. Questo insieme pratico pertanto fa emergere una posizione etica marcata ancora da una forte asimmetria per cui il riconoscimento dell'Oriente è subordinato

⁸⁵ Inoltre i richiami alla Francia conferiscono a questa sua volontà di trasformare l'islam la sfumatura di una missione quasi nazionale, ovvero di una aspirazione che deve andare al di là di quella del singolo studioso come Massignon per diventare un elemento rinnovamento collettivo. Questo declina in termini “nazionali” i temi ben noti della *Renaissance orientale* che non cessarono di influenzare il modo di guardare all'Oriente neanche ai tempi di Massignon.

all'affermazione del proprio punto di vista, nonostante esso si presenti come genuinamente simpatetico nei confronti dei mussulmani stessi.

La particolarità della carriera di Massignon è maggiormente riscontrabile se paragonata a quella senza dubbio più classica di Gibb. Quest'ultimo, in relazione al primo livello di soggettivazione, occupa infatti un ruolo di primo piano entro le istituzioni che ebbero a che fare con l'Oriente sia sotto l'impero britannico sia per gli Stati Uniti:

«era una figura profondamente istituzionale. Tutto quello che Gibb fece o disse, a Londra all'inizio della carriera, a Oxford in una fase per così dire intermedia, a Harvard come autorevole direttore del Center for Middle Eastern Studies, reca l'inconfondibile impronta dell'uomo del tutto a proprio agio all'interno di istituzioni consolidate. Massignon fu irrimediabilmente un outsider, Gibb un insider. [...]. Di conseguenza Gibb fu un punto di riferimento nelle strutture accademiche dell'orientalismo britannico (e, in seguito, statunitense); come studioso, egli incarnò consapevolmente le tendenze nazionali di una tradizione accademica, fece parte di università, enti governativi, istituti di ricerca. Indicativo di tale situazione è il fatto che, negli anni della maturità, Gibb sempre più spesso si trovò a scrivere e a prendere la parola per conto di organizzazioni politiche. Nel 1951, ad esempio, egli contribuì a un'opera significativamente intitolata *The Near East and the Great Powers* con un saggio in cui sostenne l'opportunità di un ampliamento dei programmi angloamericani di studi orientali» (O, 271-272)⁸⁶.

Questo maggiore coinvolgimento nelle istituzioni accademiche e governative, pubbliche e private, lo spinge a diventare una sorta di portavoce di quelle stesse istituzioni. Di fronte all'atteggiamento critico di Massignon, quello di Gibb è invece molto più allineato alle esigenze geopolitiche delle potenze che conservavano una posizione di grande influenza nell'area mediorientale. Tanto che l'ingerenza inglese e americana, sotto il profilo delle giustificazioni e delle legittimazioni dei propri interventi si modula attraverso la mobilitazione di un'*expertise* composta da studiosi come Gibb, attraverso cui ricerca accademica e incarichi istituzionali raggiungono un grado di assoluta interdipendenza e convergenza. Pratiche di consulenza, o di supporto politico, o ancora pratiche relative alla formazione di funzionari in grado di inserirsi nella situazione mediorientale a partire da specifici interessi e mediante sensibilità connotate geopoliticamente, caratterizzano il coinvolgimento istituzionale di una carriera quale quella di Hamilton Gibb.

Queste qualità fortemente istituzionali implicano secondo Said anche una percezione meno personale e meno simpatetica del contatto con l'Oriente e con i suoi abitanti rispetto a quella dello studioso francese. Soffermandoci a questo punto sul secondo insieme pratico di cui si compone la carriera di Gibb, non si può fare a meno di notare come il critico palestinese presenti questo tratto in modo abbastanza disincantato:

«L'Oriente non era per Gibb un luogo con cui si potesse avere un contatto diretto, ma piuttosto qualcosa da studiare, di cui leggere e di cui scrivere entro i confini delle società scientifiche, delle università, dei convegni di studio. Come Massignon, Gibb parlava con

⁸⁶ H.A.R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom*, in *The Near East and the Great Powers*, a cura di Richard N. Frye, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951

orgoglio delle proprie amicizie nell'ambiente musulmano ma, come nel caso di Lane, sembra che si trattasse più che altro di amicizie interessate» (*ibid.*).

Tale rapporto distaccato è anche alla base di un modo alquanto stereotipato di ridurre la varietà di fenomeni presenti nella società e nella cultura musulmana. Le definizioni estremamente assertorie e generali che Gibb elargisce con tanta facilità sono in un certo senso il distillato di atteggiamento epistemico complessivo già consolidato. Le modalità di rappresentazione degli orientali producono delle immagini caratterizzate da una fissità tanto metafisica ed essenzialista quanto strategica e funzionale a precise relazioni di potere:

«un'antologia di asserzioni indiscutibili a proposito della mentalità orientale o "dell'Est" [...]: "È chiaro, mi pare, e comunemente ammesso che l'idea dell'Invisibile è più vicina e reale per gli orientali che per gli abitanti dell'Occidente". Gli "ampi fattori di trasformazione che paiono, di tanto in tanto, quasi scuotere la legge generale" non la scuotono veramente, né scuotono le altre leggi altrettanto generali e indiscutibili che governerebbero la mente orientale. "L'essenziale diversità che cogliamo nella mentalità orientale non è la credulità rispetto alle cose invisibili, ma l'incapacità di costruire un sistema riguardante quelle visibili" [...] "la diversità degli orientali non risiede tanto nella religiosità, quanto nella mancanza di senso della legge. Per gli orientali non esiste un ordine immutabile della natura" [...]. Niente di tutto ciò, evidentemente, suona davvero nuovo. Da Schlegel a Renan da Robertson Smith a T. E. Lawrence simili idee sono state dette e ridette. Esse costituiscono una *scelta* fatta nei confronti dell'Oriente, *non la constatazione di un fatto naturale*» (O, 273-274; corsivi miei)⁸⁷.

Said non a caso impiega il termine «scelta» in tutta la sua pregnanza intenzionale, essa infatti non rimanda solo ad una differente opzione epistemologica o storiografica, ma anche e soprattutto a una posizione di tipo etico-pratico. Ma se da un punto di vista proposizionale le sue affermazioni non sono così diverse da quelle fatte dalle importanti figure nominate da Said, da un punto di vista enunciativo esse presentano una specificità legata alla particolare fase di rinuncia del discorso orientalista a cui esse sono legate. Tale scelta infatti – almeno al livello che stiamo esaminando – riguarda una particolare tendenza alla generalizzazione nel rappresentare gli orientali e il loro ordine culturale, religioso e politico:

«Nucleo dell'argomentazione di Gibb è il fatto che l'Islam [...] occupa una posizione di primo piano, predominando su ogni aspetto della vita nell'Oriente islamico. Per Gibb l'Islam è l'ortodossia islamica, è anche la comunità dei credenti, è vita, unità, intelligibilità, valori. È anche ordine e legalità, a dispetto delle turbolenze causate dai seguaci della *jihad* e dagli agitatori comunisti» (O, 275).

⁸⁷ I brani virgolettati in questo brano si riferiscono per l'esattezza all'opera di D.B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909), Khayats Publishers, Beirut 1965. Tuttavia riportiamo questo passo poiché, come lo stesso Said chiarisce, queste idee sottendono la medesima «scelta» epistemologica ed etica: «Le precisazioni, le scoperte, le successive articolazioni di quel campo teorico non potevano perciò che ribadire la originaria decisione di confinare l'Est entro uno spazio ideale precostituito. Non si coglie alcuna ironia nelle ipotesi di Macdonald, o di Gibb, a proposito della disponibilità orientale a lasciarsi soggiogare da un'unica idea; né l'uno né l'altro studioso sembra sfiorato dal sospetto che proprio l'orientalismo sia soggiogato dall'idea fissa della diversità dell'Oriente. Né sembrano preoccupati dal fatto che generalizzazioni come "l'Islam" o "l'Oriente" siano usate come nomi propri, e legate ad aggettivi e verbi come se si parlasse di persone in carne e ossa anziché di idee sin troppo platoniche» (O, 274); l'affinità di questa scelta, e il rapporto di "filiazione" tra i due studiosi, sono del resto ampiamente sviluppati da Said lungo tutta la presentazione della carriera di Gibb.

Ne vien fuori un quadro della religione islamica monoliticamente ortodosso in cui il valore della copula è sottolineato poiché indica le frontiere del senso e dell'identità che l'Occidente traccia per “comprendere” l'Oriente, rendendolo un significante funzionale alla sua stessa volontà di dominio – o, usando le parole di Said, per “orientalizzarlo”. Dare una immagine così fissa è infatti funzionale ad una strategia già incontrata in precedenza, ovvero quella di togliere dalla scena gli elementi di cambiamento e di eterodossia impliciti nella vita delle popolazioni orientali, dimenticando consapevolmente i modi impiegati dagli stessi orientali di organizzare la loro quotidianità tramite delle pratiche specifiche, le quali dovrebbero invece far emergere quella storicità espulsa infine dalla rappresentazione orientalista:

«islam come coerente sistema di vita, sistema reso coerente non tanto dalle pratiche di coloro che in esso si riconoscevano, bensì soprattutto da un corpus dottrinale, un insieme di norme per le pratiche religiose, l'idea di un ordine complessivo del quale tutte le genti musulmane dovevano farsi partecipi. Tra l'“islam” e i popoli che in esso si riconoscevano esisteva naturalmente un vivo interscambio, tuttavia [...] la superiore influenza dell'islam poteva rendere intelligibili le esperienze dei popoli islamici, e non viceversa» (O, 273).

È la concretezza storica della pratica a costituire la dimensione obliterata dalle strategie rappresentative di Gibb, una “scelta” questa che sottende un giudizio morale che si mostra pienamente operativo se ci spostiamo a considerare il terzo segmento relativo alla dimensione pratica della sua carriera, quello relativo alla costruzione retorica della sua autorità. Se infatti la mossa di escludere dalla storia le popolazioni orientali non è affatto nuova, in questo caso essa è funzionale a precise strategie atte a ritagliare uno spazio dal quale l'orientalista prende la parola per legittimare o orientare un certo tipo di interventi politici. Le procedure mediante le quali viene rivendicata la sua credibilità consistono in un primo tempo nella costruzione di un concetto di islam basato sulla sua consistenza dottrinale divenuta infine tradizione e in seconda battuta sulla sua preservazione nei confronti dei tentativi – interni all'islam stesso – di mettere criticamente in discussione la tradizione. Il prendere la parola per i mussulmani, confidando nella propria maggior autorità a “maneggiare” un concetto di islam che si mantiene metafisicamente fuori dallo spazio e del tempo reali, autorizza Gibb ad assumere un punto di vista che oscilla tra la prescrizione di interventi politici di tipo conservativo e la capacità profetica di fare previsioni sul futuro dell'islam stesso e dei suoi credenti⁸⁸. Pertanto il «carattere metafisico» dell'islam consente a Gibb di escludere dalla lettura delle vicende orientali la presenza stessa del colonialismo e dei fermenti interni alla società mussulmana che potrebbero in qualche modo minacciare l'equilibrio politico e sociale legato agli interessi geopolitici occidentali:

«Mai Gibb chiama in causa il colonialismo europeo quando discute del crescente nazionalismo e delle sue “tossine”. La possibilità che la moderna storia dell'islam sia più comprensibile, sotto molti aspetti, se vista come resistenza politica e non politica al colonialismo, sembra non

⁸⁸ Said scrive «non si comprende mai bene dove, nello spazio e nel tempo reali, sarebbe situato ciò che Gibb chiama “islam”» (O, 277)

affacciarsi mai alla sua mente [...]. L'“islam” è quindi per Gibb una sorta di sovrastruttura messa in pericolo ora dalla politica (cioè dal nazionalismo dal marxismo, dalle tendenze occidentalizzanti) ora da spericolati tentativi degli stessi musulmani di interferire con la sua sovranità intellettuale» (O, 275)⁸⁹.

Nella strategia che “autorizza” il punto di vista di Gibb, la soppressione dei mussulmani come soggettività in grado di determinarsi autonomamente è quindi collegata con l'esigenza di occultare retoricamente, o comunque di minimizzare, la presenza dell'ingerenza occidentale. Anzi al contrario, le istanze di modernità che provengono dall'Occidente sono considerate come dei pericoli da cui preservare l'islam. Questa posizione si innesta su una contraddizione che risulta oltremodo produttiva per la formazione dell'autorità dello studioso:

«Non è quindi per caso che il tema più ricorrente in Gibb, in quasi tutto ciò che egli scrisse a proposito dell'islam e degli arabi, sia stato la tensione tra l'“islam” come fatto orientale inevitabile e trascendente e le realtà dell'esperienza umana di ogni giorno. Il suo interesse e il suo impegno, come studioso e come devoto cristiano, si rivolsero all'“islam”, non alle complicazioni relativamente triviali (dal suo punto di vista) introdotte nell'islam dal nazionalismo, dalla lotta di classe, dalle esperienze individualizzanti dell'amore, dell'odio, del lavoro umano» (O, 274).

L'autorità che viene così a profilarsi per chi interpreta in tal modo le vicende del mondo mediorientale è quella di chi ha il dovere di rapportarsi ad una realtà sempre più instabile come è quella araba. Said a questo proposito riporta dei brani abbastanza illuminanti sul fatto che la religione islamica per Gibb funzionasse nel migliore dei modi quando per il credente essa filtrava e in ultima istanza significava tutto per lui; l'alfabetizzazione, la formazione di una società civile sono allora visti come fattori che disgregano l'ordine sociale mettendo a repentaglio la consistenza dell'islam stesso. Dinanzi a queste «contraddizioni (*dislocations*)» Gibb è costretto ad ammettere la «fossilizzazione dell'islam» per spiegare i movimenti “modernisti” che premono per un certo tipo di trasformazione; ma questa constatazione anziché considerare come legittima quest'ultima aspirazione, utilizza invece tale contraddizione per implementare l'autorità prescrittiva e profetica del proprio punto di vista, in ossequio «all'ormai tradizionale capacità orientalista a ricostruire e riformulare l'Oriente, vista l'incapacità di quest'ultimo a provvedervi da solo». Questa ingerenza è strettamente funzionale all'esercizio “politico” dell'autorità della carriera orientalista e Said, lucidamente, riporta un brano, dai toni ovviamente eufemistici, dello stesso Gibb che illustra quale sia il raggio di azione della sua autorità di orientalista e del proprio coinvolgimento diretto negli interessi geopolitici istituzionali:

«“Nel tentativo di determinare le cause della fossilizzazione delle formule dell'islam, potremmo imbatterci in suggerimenti verso la soluzione della questione che i modernisti hanno sollevato, ma che non sanno per ora risolvere: quella cioè di come principi fondamentali dell'islam possano essere riformulati, senza compromettere l'essenza stessa di tale religione”» (O, 279).

⁸⁹ H.A.R. Gibb, *Whither Islam? in Whither Islam? A Survey of Modern Movements in Moslem World*, a cura di H.A.R. Gibb, Gollancz, London 1932.

Sull'“essenza” presunta dell'islam ci siamo già soffermati considerandola come un costruito di natura rappresentativa; ma in questo caso essa è inquadrata da Said nella sua operatività, all'interno delle procedure strategiche che legittimano il punto di vista politico di Gibb. La sua autorità orientalista si configura non solo come ciò che permette di comprendere cosa l'islam sia, ma attraverso le sue elaborazioni strategiche di quanto avviene sulla scena orientale, essa si esplica anche nel dire come l'islam dovrebbe essere:

«In parte, quindi, l'islam di Gibb esiste *al di là* dell'islam praticato, studiato e predicato in Oriente. Tuttavia quell'islam non è una mera finzione orientalista, ricavata a partire dalle concezioni di tale disciplina: si basa su un “islam” che se non esiste nella realtà, esiste almeno come appello rivolto alla comunità dei credenti. La ragione per cui l'“islam” può esistere come formulazione orientalista riguardante un futuro più o meno prossimo è che in Oriente esso è usurpato e tradotto nel linguaggio del clero, che esercita la sua influenza sulla mentalità della popolazione. Sinché il suo appello si esercita in silenzio, l'islam è al sicuro; ma nel momento in cui il clero riformista si assume (legittimamente) il compito di riformulare l'islam in modo da consentirgli l'accesso alla modernità. cominciano i guai. E i guai sono contraddizioni interne» (*ibid.*)⁹⁰.

Il particolare tipo di autorità che riviste Gibb in quanto orientalista non è comprensibile senza tenere in conto questa piattaforma di intervento entro la quale essa va a esercitarsi⁹¹. Ma il fatto stesso di poter prendere la parola è dovuto al fatto che questa contraddizione, la quale è alla base degli interventi di Gibb, è stata anch'essa costruita dallo studioso come tensione tra quello che l'islam sarebbe secondo lui nella sua essenza e le istanze di cambiamento da cui è attraversato, le quali sono da avversare viste le minacce geopolitiche che rappresentano agli occhi di Gibb:

«Nell'opera di Gibb la contraddizione [...] designa, a mio avviso, il terreno privilegiato su cui l'orientalista si colloca onde poter scrivere dell'islam, riformularlo, imporre su di esso le proprie leggi. Lungi dal rivestire in Gibb un ruolo marginale, tale concetto è un vero passaggio obbligato verso il suo oggetto di studio, una piattaforma di osservazione da cui esaminare l'islam sia dal punto di vista dello scienziato, sia in relazione ai vari incarichi che Gibb si trovò a ricoprire. Tra il silenzioso appello dell'islam a una comunità monolitica di credenti ortodossi e una sua formulazione meramente verbale per opera di gruppi fuorviati di attivisti politici, ecclesiastici sfiduciati e riformatori opportunisti, là Gibb può ergersi, scrivere, riformulare» (*ibid.*).

Il quadro relativo alla carriera di Gibb si completa in modo quasi circolare attraverso il quarto livello di soggettivazione, quello che riguarda il senso di missione complessivo che caratterizza l'intero corso della carriera orientalista. Si chiude in modo circolare poiché questo fine in realtà ha da essere letto come esito di una inevitabile convergenza tra le finalità conoscitive

⁹⁰ Poco più giù l'affermazione sul futuro dell'islam e su quel che esso dovrebbe dire è sviluppata a partire dalla “presa orientalistica” sull'islam *tout court*. Di esso si può parlare al futuro, surrogandolo *ex ante*, proprio perché si è preliminarmente afferrata l'“essenza” a cui prima si era accennato, per tale ragione lo sguardo orientalista riesce a guardare più in là di coloro che praticano e interpretano l'islam: «E i suoi scritti dicono ciò che né l'islam, né i suoi preti possono dire. Da un lato, ciò che Gibb scrive precede temporalmente l'islam, laddove egli allude a un futuro in cui l'islam potrà dire ciò che ora non è in grado di dire. Dall'altro, tuttavia, un islam come sistema coerente di credenze “vive”, esisteva già prima, visto che egli fa riferimento a esso come silenzioso appello rivolto ai musulmani prima che la loro fede divenisse materia di dibattiti, polemiche e pratiche essenzialmente mondani» (*ibid.*).

⁹¹ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1947; cfr. anche. Id., *Mohammedanism: An Historical Survey*, Oxford University Press, London 1949; trad. it., *L'islamismo: un'introduzione storica*, il Mulino, Bologna 1970.

dello studioso e gli interessi geopolitici che le istituzioni presso le quali egli ha operato hanno sull'area mediorientale. Il rapporto con gli orientali e le procedure di rappresentazione della loro civiltà, le modalità retoriche, epistemologiche e politiche attraverso cui Gibb accredita la legittimità del proprio punto di vista, passando attraverso un'implicazione istituzionale fortissima, rivelano una visione più generale che riflette i rapporti tra Occidente e Oriente nonché la volontà di controllo del primo sul secondo. Riguardo al primo punto:

«“complemento e compensazione rispetto alla civiltà europea”, l'islam nella sua forma moderna sarebbe nondimeno molto utile: è questo il nucleo della tesi di Gibb a proposito dell'islam contemporaneo. Poiché “nella più ampia prospettiva storica, ciò che ora si sta verificando tra l'Europa e il mondo islamico è la reintegrazione della civiltà occidentale, artificialmente frammentata a partire dal Rinascimento ma ora impegnata a ribadire la propria unitarietà con forza irresistibile”» (O, 276).

Queste considerazioni attribuiscono allo studioso orientalista un compito importante e allo stesso tempo specifico per chi si situa nel rapporto tra Oriente e Occidente. Infatti prendere la parola per «dire la verità a proposito dell'islam» (O, 278) significa anche costruire in negativo l'identità occidentale la quale mediante le operazioni dello studioso viene modellata secondo uno schema di contrapposizioni che risponde alla logica del “non siamo come loro” in cui resta appannaggio dell'autorità orientalista poter dire cosa in effetti siano i mussulmani, cosa siano stati, cosa diventeranno e ovviamente come ci si deve rapportare a loro.

«Negli anni successivi ciò che Gibb sempre più considerò importante non erano i successi conseguiti dall'orientalista in quanto studioso (il tipo di studioso che lo stesso Gibb era stato in gioventù, per esempio quando si era occupato delle invasioni musulmane in Asia centrale) bensì la sua capacità di rendersi utile nella vita pubblica [...]: gli [a Gibb] divenne chiaro che i governi e le élite moderni agivano ignorando o rigettando le loro stesse tradizioni nell'ambito morale e dell'organizzazione sociale, e che proprio da questo fatto derivavano i loro insuccessi. Di conseguenza i suoi sforzi s'indirizzarono al chiarimento, tramite un accurato studio del passato, della specifica natura della società musulmana e delle credenze ed eredità culturali che ne erano alla base. Ma persino questo argomento fu inizialmente impostato in termini soprattutto politici» (O, 272)⁹².

L'attività complessiva dello studioso viene così interamente rimessa al servizio della «vita pubblica», ovvero essa deve porsi l'obiettivo di raccogliere il consenso necessario a legittimare l'ingerenza politica che – nonostante il crollo degli imperi coloniali – doveva continuare a esercitarsi in uno scenario così diverso da quello degli inizi del XX secolo com'era quello della decolonizzazione: gli orientalisti dovevano pertanto trasformare se stessi in «strumenti della politica nazionale». Said denuncia senza mezzi termini questo allineamento partendo da un brano dello stesso Gibb:

«“Dobbiamo conoscere meglio quei popoli, per poter collaborare con loro in un rapporto che tenda sempre più a una equilibrata reciprocità”. La natura di questo nuovo rapporto sarebbe stata ulteriormente precisata in *Area Studies Reconsidered*. Gli studi orientali non dovevano essere

⁹² Qui Said segue quanto afferma Albert Hourani nel suo saggio commemorativo su Gibb. Cfr. A. Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895-1971*, in *Proceedings of British Academy*, vol. 58 (1972).

considerati attività con un mero fine conoscitivo, bensì soprattutto *strumenti della politica nazionale* nei confronti di popoli da poco indipendenti, e non sempre facili da trattare nella nuova situazione mondiale postcoloniale. Avendo acquisito una nuova consapevolezza della propria importanza nel Commonwealth atlantico, l'orientalista si sentiva pronto a fare da guida a politici e uomini d'affari, e a una nuova generazione di studiosi» (*ibid.*; corsivi miei)⁹³.

⁹³ H.A.R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom*, op. cit..

3. 3. LA CARRIERA COME “INVENTARIO DI TRACCE”

Nei Quaderni del carcere Gramsci afferma: “L’inizio dell’elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un ‘conosci te stesso’ come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un’infinità di tracce accolte senza beneficio d’inventario”. Inspiegabilmente, l’unica traduzione in inglese dell’opera si ferma qui, laddove il testo italiano di Gramsci conclude aggiungendo: “Occorre fare inizialmente un tale inventario” (O, 34)

Abbiamo così concluso l’esame dei livelli di soggettivazione che sono alla base della costituzione della carriera orientalista. Pur non avendo esaminato tutte le carriere di cui si tratta in un’opera con un contenuto documentario così ampio come *Orientalismo*, si è comunque cercato di analizzare quelle meglio messe a fuoco per fare emergere una dimensione inedita che consente altresì di gettare una nuova luce sul particolare modo di impiegare e, se vogliamo, di “piegare” l’analisi del discorso foucaultiana alle precise esigenze metodologiche e politiche di Said. Nelle sue continue rinunciatozioni, infatti, il discorso orientalista, sebbene riproduca inevitabilmente un’impersonale volontà di dominio nei confronti del mondo orientale e dei suoi abitanti, si manifesta anche nella forma di quella soggettività che è la carriera. È a questo livello che le differenti reiterazioni dell’orientalismo mostrano delle variazioni, che se non mettono in dubbio la solidità discorsiva dell’insieme – nessuna delle carriere riesce in ultima analisi a sottrarsi al potere dell’orientalismo – nondimeno hanno per Said una funzione importante proprio per il posizionamento etico a cui esse danno luogo. Come abbiamo già detto, se restano i momenti teoricamente più deboli quelli che pretendono di trattare il discorso come se fosse una tradizione dotata di un nucleo di idee e di valori che si trasmettono da una generazione ad un’altra o da un autore ad un altro, il caso dei singoli autori è invece rilevante poiché la ripetizione degli enunciati rilevata effettivamente da Said all’interno del campo discorsivo dell’orientalismo presuppone sempre una differenza che è data per l’appunto dal tipo di soggettivazione (o carriera) relativa al “singolo autore”. Le carriere sono per Said delle variazioni del discorso orientalista che ridistribuiscono gli enunciati in modo particolare senza turbare per questo il nucleo discorsivo dell’orientalismo stesso: tuttavia se restassimo ad un livello soltanto discorsivo sembrerebbe – come in effetti avviene nel primo Foucault – poco produttivo spendere tante parole per quello che può essere presentato semplicemente come un effetto del discorso, ovvero l’autore. Invece da un punto di vista più ampio – malgrado l’affermazione costante del discorso orientalista – la novità presente nell’uso che Said fa del discorso sono proprio i nodi etici relativi alla soggettivazione della carriera. Pertanto se la dimensione della soggettivazione implicita nella

nozione di carriera non invalida le modalità storiografiche che interpretano l'orientalismo in quanto discorso, di certo introduce una prospettiva complementare in grado di allargare lo spettro problematico di *Orientalismo* al di là dell'analisi discorsiva *tout court*. Questa torsione etica a cui è sottoposta l'analisi discorsiva di Foucault, come abbiamo documentato sin dai primi articoli di Said sul filosofo francese, mobilita un apparato concettuale legato alla volontà e alla facoltà di iniziare sviluppato precedentemente in *Beginnings*. Come si ricorderà, si trattava da un lato del nesso tra la volontà e la storia, sviluppato attraverso una personale lettura di Vico; dall'altro lato della maniera in cui le implicazioni etiche della volontà e dell'intenzione erano incardinate ad un sistema di opposizioni tecnoetiche che a loro volta caratterizzavano il progetto estetico e istanziano la scrittura letteraria. Quest'ultimo punto illustrava come progetto estetico e scrittura fossero da concepire in stretta relazione con un momento di ascesi, di rielaborazione del sé, dando luogo ad alcuni passaggi etici fondamentali per realizzare questo stesso progetto estetico. Tutta questa impalcatura teorica sviluppata in *Beginnings* non viene cancellata con un colpo di spugna, così come non è limitata a quei casi in cui Said si concentra su fenomeni prettamente letterari. Essa infatti, mediante opportuni aggiustamenti e correzioni derivanti dalla diversità del suo oggetto, diventa una pratica metodologica che attraversa *Orientalismo*, in cui il tema della carriera e dei «singoli autori» è consapevolmente affrontato nonostante esso sia così eccentrico rispetto a una rigorosa analisi del discorso. Queste due prospettive – come in un certo senso anche i mutamenti intervenuti nella prospettiva foucaultiana dimostrano – non sono di per sé incompatibili, anzi possono inaugurare una linea di lettura storiografica che, seppur non priva di problemi, consente di andare al di là di alcune *impasse* teoriche e metodologiche che invece sono state attribuite ad *Orientalismo*.

Ci sembra innanzitutto doveroso soffermarsi sulle note obiezioni sollevate da Robert J. C. Young nel suo *White Mythologies*, opera considerata giustamente da molti un classico nel campo degli studi postcoloniali. In questo testo vengono evidenziati alcuni problemi metodologici derivanti dal fatto che Said, impiegando una serie di categorie troppo ampie, ripeterebbe le strutture conoscitive e i modelli epistemologici che egli stesso intende criticare: ad esempio, l'interpretazione delle figure di Massignon e di Gibb come “tipiche” e in grado di riassumere le più generali differenze tra “l'inglese” e “il francese”; oppure la tendenza a criticare le ampie generalizzazioni destoricizzanti attribuite all'orientalismo per poi lodare la visione di ampio respiro sull'intera cultura occidentale presente nell'opera di Erich Auerbach, eretto addirittura a modello della propria coscienza critica. Da queste osservazioni, secondo Young, emerge una questione più generale relativa al bisogno di opporre delle controrappresentazioni dell'Oriente che siano più valide delle immagini eurocentriche criticate in *Orientalismo*: «Il fatto che Said si mostri incapace di proporre delle forme di sapere alternativo o un modello teorico per elaborarle

è diretta conseguenza della sua indisponibilità ad affrontare in forma rigorosa il problema della metodologia»⁹⁴.

Le nostre analisi riguardo al taglio e alla consistenza metodologica di un'opera come *Orientalismo* suggeriscono tuttavia una possibile risposta a queste obiezioni. Se è tuttavia il caso di premettere che le generalizzazioni e le tipizzazioni saidiane sono effettivamente i tratti meno convincenti della sua impostazione, bisogna altresì considerare che la critica della rappresentazione di Said non cerca di rispondere ai problemi etici e politici (che essa invece pone anche a livello metodologico) attraverso una semplice controrappresentazione dell'Oriente – come del resto lo stesso Young sembra disposto ad ammettere – poiché dal suo punto di vista questo gesto ripeterebbe ancora una volta lo stereotipo riassunto dalla nota citazione dal *18 Brumaio* di Marx, per cui si prenderebbe la parola per gli altri visto che essi non possono farlo: cercare in un'ulteriore rappresentazione di quello che Said chiama – problematicamente, ma come vedremo, consapevolmente – “Oriente” risulta una strada poco praticabile. Viceversa, sottolineando il valore etico-pratico connesso alla soggettivazione della carriera, è possibile argomentare come, anziché una rappresentazione alternativa dell'Oriente, a Said interessi un atteggiamento etico e nello stesso tempo “tecnico” che deve tenere lo studioso che si occupa della cultura e delle popolazioni orientali. Chiaramente non viene offerto alcun modello etico generale tra le pagine di *Orientalismo*, tuttavia, da un lato i processi di soggettivazione della carriera, pur nella loro ambivalenza, si appoggiano anche su alcune controcondotte che sembrano essere grado di mettere a rischio l'affermazione e il potere soggettivante delle verità del discorso orientalista – anche se poi queste stesse controcondotte finiscono comunque in un modo o nell'altro a essere riassorbite. Dall'altro lato il criticatissimo riferimento ad Auerbach (e a studiosi come Spitzer e Curtius) deve essere letto come un tentativo di riformulare eticamente la pratica della filologia come atteggiamento tecnoetico da mettere in atto interpretando il materiale culturale che uno studioso si trova di fronte tenendo in considerazione il proprio orizzonte “mondano” – cercheremo successivamente di illustrare meglio questo punto abbastanza delicato.

Quello che per Young sembra restare un problema che riguarda il livello metodologico, per Said è invece legato ad un ambito più ampio, vista la stretta imbricazione che l'epistemologico e l'etico mostrano a livello della soggettivazione della carriera. E anche le questioni relative allo statuto della nozione di “Oriente” può essere letto sotto la stessa luce: esso non indica nulla in particolare, presenta semmai una valenza “catacretica” in quanto limite che il suo ibrido approccio discorsivo incontra; ma questo limite è inteso “criticamente”, ovvero nella misura in cui denota non un oggetto reale (deformato magari dall'ideologia) ma un campo discorsivo che lo crea in quanto tale e, riformulandolo attraverso le sue varie attualizzazioni, produce degli

⁹⁴ R. J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London-New York 1990, 2004; trad. it. *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma 2007, p. 245; (d'ora in poi WM).

atteggiamenti etici e tecnici complessivi sempre differenziati (le carriere) che si traducono a loro volta in particolari “linee di condotta” (espressione che significativamente ricorre più volte nella traduzione italiana di *Orientalismo*⁹⁵).

Tuttavia la questione storiografica di fondo sollevata da Young merita di essere meglio articolata perché individua comunque dei problemi che effettivamente sembrano attraversare *Orientalismo*. Al centro delle supposte difficoltà metodologiche di Said ci sarebbe infatti una contraddizione tra l’affermazione che «l’orientalismo è solo una rappresentazione che non ha nulla a che vedere con l’Oriente “reale”, negando qualunque corrispondenza fra orientalismo e Oriente» e quella che «sostiene che il sapere da esso [l’orientalismo] prodotto fu posto al servizio della conquista, occupazione e amministrazione coloniale». Questo per Young vuol dire che in un certo momento, «l’orientalismo come rappresentazione è necessariamente entrato in contatto con le condizioni “reali” di ciò che l’Oriente era davvero, mostrando di avere un’efficacia materiale come forma di potere e di controllo» e di conseguenza bisogna porsi la seguente domanda: «Ma come fa Said a sostenere che l’“Oriente” è solo una rappresentazione se al tempo stesso desidera affermare che l’“orientalismo” ha fornito il sapere necessario alla conquista coloniale reale?» (WM, 245-246)⁹⁶. Ovvero occorre chiedersi quando il sapere (orientalista) incontra la storia.

Per rispondere a questa domanda occorre preliminarmente interrogarsi ancora una volta su come Said usi il termine “Oriente reale” (impiegato di fatto in *Orientalismo*). Per quanto infatti il critico palestinese si sforzi più volte di indebolirne lo statuto di “verità” mostrandone nietzschianamente la sua natura finzionale, ovvero il suo esser nient’altro che rappresentazione, egli lega anche questa rappresentazione alla questione del potere che permette che tale rappresentazione si affermi o meno. Inoltre in un passo relativo alla carriera di Gibb, abbiamo già notato, come “Oriente” o “islam” fossero ritenute in sé delle categorie troppo astratte e platoniche in quanto non si riferivano alle pratiche effettive svolte dai mussulmani (O, 274)⁹⁷. In un convegno tenuto nel 1979 sulla critica culturale americana vengono chiariti i limiti di questa nozione; nel dibattito che segue l’intervento di Said, Eugenio Donato lo invita a precisare cosa egli intenda per storia “reale”, a questo punto il critico palestinese riformula la sollecitazione critica in questo modo:

⁹⁵ Su come la soggettivazione del discorso orientalista produca delle «linee di condotta» si confronti quanto Said afferma sull’«uomo bianco di Kipling come immagine, maschera e stile di vita» (O, 224 e sg.); su come ciò produca una soglia di indistinzione tra epistemologico ed etico per la quale un campo discorsivo e delle linee di condotta possano convergere nel tentativo di eliminare le popolazioni orientali dalla scena dell’orientalismo (O, 228). Più in generale si veda O, 243. L’espressione – al singolare – appare anche in un brano tratto da i *Seven Pillars* di Lawrence, in riferimento alle “divisioni” che attraversano la sua carriera (O, 240). Said inoltre in riferimento al suo atteggiamento di intellettuale parla di una propria «regola di condotta» (O, 325), di cui alla fine di questo paragrafo ci occupiamo più diffusamente.

⁹⁶ Rispetto alla traduzione italiana abbiamo messo in minuscolo “orientalismo” per una questione di uniformità con quanto già scritto nelle pagine precedenti impiegando la lettera minuscola quando ci si riferisce all’orientalismo come disciplina e la lettera maiuscola e il corsivo quando invece si intende l’opera di Said.

⁹⁷ Si veda anche quanto Said afferma nell’*Introduzione*: «Qualcosa come un Oriente oggettivo, in sé e per sé, non è mai esistito» (O, 31).

«La domanda più giusta da fare sarebbe: “Bene, se lei sta dicendo che l'enorme tradizione che include sessanta o settantamila libri in cento anni, per non pensare agli articoli e quant'altro, se è tutta una struttura di miti, o soltanto una struttura, che impiega quel che lei chiama lavoro della rappresentazione, allora dov'è l'“Oriente reale”?”. Il mio punto di vista è precisamente che non c'è nulla che sia un ‘Oriente reale’. Dal momento che le designazioni ‘Oriente’, ‘Occidente’, ecc. sono esse stesse dei prodotti (*are themselves made*)... . E così resta lo statuto problematico dell'oggetto o almeno resta la non esistenza dell'oggetto. Ma la cosa più importante è che queste rappresentazioni di cui lei parla [Donato] acquisiscano lo statuto di oggetti o di rappresentazioni *senza* storia [...]. Esse guadagnano un certo tipo di forza che, sebbene appaiano come dei modelli astratti, diventando nei fatti dei modelli per fare certe cose»⁹⁸.

Said continua affermando che a lui interessa come tali rappresentazioni siano diventate oggetto di apprendimento, consolidandosi infine come sapere; e, ancora sullo statuto della rappresentazione, egli ricorda come «non ci sono semplicemente delle rappresentazioni che esistono, per così dire, nella storia discorsiva (*discursive history*) che noi scriviamo in quanto studiosi, ma esse divengono anche *fatti* tali da avere una certa influenza» e porta come esempio le idee e la successiva riforma del sistema educativo indiano di Macauley; le prime sono «una pura rappresentazione di Macauley, che ebbe la forza di imporre il proprio potere (*had the force of power*), essendosi pronunciata nella Camera dei Comuni, avendo cambiato la vita delle persone». Questo impone quindi di considerare che le rappresentazioni non sono tutte uguali proprio in virtù del potere che esse esercitano, e infatti l'interesse di Said a riguardo si configura in modo critico appuntandosi su quelle rappresentazioni che pur non avendo potere in qualche modo si oppongono alle rappresentazioni del potere:

«Alcune rappresentazioni hanno potere altre no. E le rappresentazioni di Flaubert sono interessanti proprio poiché non hanno potere e devono essere lette contro la rappresentazione del potere»⁹⁹.

Pertanto tra orientalismo e l'Oriente reale il confronto resta comunque al livello della rappresentazione e dei rapporti di potere che la attraversano: quando Young riformula ancora una volta la sua interrogazione metodologica chiedendosi «com'è possibile che una rappresentazione, della quale ci viene detto che non ha alcun rapporto con il suo supposto oggetto, sia comunque al servizio del controllo e del dominio esercitato su tale oggetto» dimentica che quest'oggetto non è qualcosa che sta al di là della rappresentazione e che essa dovrebbe correttamente rispecchiare; bensì sono altre rappresentazioni con i loro effetti di verità, i propri processi di soggettivazione, collocati in un campo di rapporti di forza. Ma non basta, poiché se nella prospettiva di Said una rappresentazione implica – foucaultianamente – delle relazioni di potere e congiuntamente a queste ultime producono degli effetti di verità che innescano a loro

⁹⁸ E. Donato; E. Said, *An Exchange on Deconstruction and History*, in *boundary 2*, vol. 8, n° 1, *The Problem of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium* (Autumn, 1979), p. 71.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 72

volta delle dinamiche di soggettivazione, allora la manifestazione di tale verità avviene in una dimensione pratica.

La questione legittima che pone Young (quando effettivamente «il sapere entra in contatto con le forze di espropriazione coloniale – e il sistema orientalista incontra così la storia» WM, 246) può essere al più di ordine storiografico, in quanto problematizza le scansioni e le delimitazioni di campo di *Orientalismo*, chiedendosi: questo contatto avviene prima o dopo l'intervento di Napoleone in Egitto o ancora, esso può già risalire all'epoca in cui Jones scriveva della realtà coloniale indiana? (In questo senso abbiamo già notato come le periodizzazioni di Said siano dipendenti in modo dal ritaglio di un area geografica precisa, ovvero i confini arabo-islamici del Medio Oriente, come orizzonte di indagine). Ma "l'incontro del sistema orientalista con la storia" rischia di far perdere di vista il fatto che entrambe ("sistema orientalista" e "storia") costituiscono delle rappresentazioni e quello che Young chiama "storia" non è qualcosa di reale più di quanto non lo sia il significante "reale", ovvero sempre il risultato di una procedura rappresentativa e delle relazioni di potere ad essa intrecciate¹⁰⁰. Una rappresentazione che acquisisce lo status di "realtà" è una rappresentazione che ha avuto il potere di affermarsi – questo resta il punto di partenza dell'intento genealogico che anima il metodo di Said. Come faccia Young a pensare alla storia al di fuori della rappresentazione è ancora più problematico di quello che egli rimprovera al critico palestinese¹⁰¹. Inoltre quando Young accusa Said di sostenere che le rappresentazioni prodotte dall'orientalismo siano «false» perde ancora una volta di vista il fatto che qui non è in gioco lo statuto di verità o falsità di una rappresentazione ma il potere che essa ha di produrre delle pratiche o ancor meglio delle linee di condotta che rafforzano e consolidano i processi di "orientalizzazione" (WM, 247). Non c'è nulla di vero o di falso in questo caso, ma solo dei rapporti di forza che tendono a modulare la relazione tra soggettività e verità in funzione dell'affermazione del dominio occidentale sull'Oriente. Uno degli esiti più "desoggettivanti" da questo punto di vista sono, ad esempio, la narrazione e la scrittura letteraria di un Flaubert o di un Nerval. Essi hanno mostrato l'Oriente come qualcosa che in ultima analisi resta inafferrabile, turbando così l'ordinata ripetizione dei significanti orientalisti e introducendo in questo scarto una dimensione etica che è un elemento fondamentale della griglia metodologica

¹⁰⁰ La cosiddetta "realtà orientale" che prescinde dal sistema di conoscenze europeo è a sua volta un oggetto storico che si costruisce secondo determinate strategie e all'interno di un ordine culturale e simbolico particolare. Questo non vuol dire affermare che esistono solo rappresentazioni ma che ciò che esiste fa comunque parte di un discorso di cui si devono sempre esplicitare i presupposti epistemici e il campo di forze che opera al suo interno. Sarebbe ingenuo pensare che artefatti culturali come "l'Oriente" o il "mondo orientale" siano facilmente a portata di mano mediante una messa tra parentesi delle modalità occidentali di rappresentazione dell'Oriente.

¹⁰¹ Su un tale modello di comprensione storica nietzschiano, ancora prima che foucaultiano, e sulla relazione inscindibile tra rappresentazione e rapporti di forza come matrice che permette di articolare la storia, la scrittura e la letteratura si è esaurientemente soffermata T. Cochran, *The Matter of Language*, in *Boundary 2*, vol. 25, n° 2 (1998), pp. 71-94.

che usa Said per spiegare come l'azione dell'orientalismo possa strutturare profondamente diverse soggettività.

Se l'orientalismo resta sempre identico circa il suo contenuto latente e cambia invece nelle sue manifestazioni di superficie è perché esso incontra docilità e resistenze che configurano in maniera sempre differente dei processi di soggettivazione (sia nel senso di assoggettamento sia di disassoggettamento) – gli stessi che abbiamo cercato di individuare mediante la nozione di carriera. E questa è anche una chiave di accesso ad un'altra questione critica che pone Young – e che noi svilupperemo nel capitolo successivo – ovvero il tentativo fatto da Said di oltrepassare la difficoltà presente nella «categoria generale» di “Oriente” tramite la sostituzione con un'altra categoria, per Young ancora più problematica, che si richiama all'umanesimo europeo tardo-borghese, a cui molti studiosi rimproverano da un lato di avere avuto un certo ruolo nella produzione dell'orientalismo medesimo e dall'altro lato di essere incompatibile con l'impostazione discorsiva generale di *Orientalismo* derivata da Foucault¹⁰².

Ma rimandiamo ulteriormente la discussione di questo punto cercando di spingere la domanda iniziale di Young verso altre direzioni in cui essa può aprire dei margini di critica molto più incisivi. Si è notato come l'Oriente “reale”, nell'intendimento del critico palestinese, sembri conservare lo statuto particolare di “oggetto limite” che si mantiene in qualche maniera indefinibile, poiché per farlo occorrerebbe “incontrare” il punto di vista orientale: ma è proprio questo gesto fondamentale che Said non vuole compiere in *Orientalismo*. Come vedremo, tale rifiuto costituisce paradossalmente un punto di forza e allo stesso tempo un punto di debolezza. Infatti l'esigenza “nominalistica” di riferirsi a quanto resta bersaglio del potere/sapere orientalista apre il problema, da Said a nostro avviso non affrontato fino in fondo, della “forclusione” – per usare un termine che Spivak ha preso in prestito dalla psicanalisi – della soggettività coloniale, la quale è così implicitamente privata dell'*agency* che determina il proprio modo di condursi e di organizzarsi socialmente, politicamente, religiosamente, nonché di un ruolo attivo nell'interpretazione e nella rappresentazione della propria storia. Ma se per Said a questo “Oriente reale” non corrisponde che la traccia di una cancellazione ad opera dell'orientalismo, allora le rappresentazioni che gli abitanti dell'Oriente avrebbero dato di loro stessi sono considerate come interamente inghiottite dal potere coloniale, tanto da restare solo una marca vuota riempita e

¹⁰² Su questa opposizione si veda la famosa polemica sul metodo storiografico «postfondazionale» di Foucault e di Said, come di altri pensatori poststrutturalisti e sulle relative poste in gioco politiche legate agli ideali illuministi o liberali di emancipazione dei popoli oppressi. Per la compatibilità di questo approccio teorico con i suddetti obiettivi politici rispetto ai problemi storiografici dell'India si è notoriamente schierata Gyan Prakash contro lo scetticismo espresso da un punto di vista marxista da Rosalind O'Hanlon e David Washbrook. Cfr. G. Prakash, *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, n° 2 (April 1990), pp. 383-408; R. O'Hanlon - D. Washbrook, *After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n° 1 (January 1992), pp. 141-167; e infine la risposta di G. Prakash, *Can the “Subaltern” Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n° 1 (January 1992), pp. 168-184.

supplementata *interamente* dal discorso orientalista. Se così fosse allora alle popolazioni che abitano in Oriente non corrisponderebbe né una realtà né delle rappresentazioni ma una totale mancanza di esse, ovvero un'impossibilità a produrre rappresentazioni, con la conseguenza di suggerire una visione in cui i rapporti di forza che permeano l'Oriente siano di natura esclusivamente unidirezionale. Questa considerazione critica è stata lucidamente sviluppata da Homi K. Bhabha, e merita qui di essere analizzata poiché inquadra delle questioni fondamentali per pensare il rapporto tra potere e narrazione storica.

Innanzitutto bisogna verificare se una delle limitazioni dell'oggetto di studio di Said, ovvero quella di non prendere in considerazione il modo in cui si sono rappresentati gli orientali, possa comunque consentirgli di raggiungere il fine che *Orientalismo* si proponeva. Nell'*Introduzione* si afferma laconicamente:

«Esistono – oggi come in passato – culture la cui sede geografica è in Oriente, popolazioni con storia e costumi la cui concreta esistenza, ovviamente, non dipende affatto da alcunché possa essere scritto o detto in proposito dagli occidentali. *Su questo il presente studio ha poco da aggiungere, a parte il riconoscere implicitamente tale dato di fatto.* Il problema che qui intendo affrontare non sta tanto nel rapporto tra l'Oriente reale e la rappresentazione che di esso ha l'Occidente, quanto nell'intrinseca coerenza dell'orientalismo nonostante, e prescindendo da ogni corrispondenza o mancanza di corrispondenza con l'Oriente "reale"» (O, 15; corsivi miei).

In questa scelta metodologica di fondo Said appare maggiormente interessarsi alla «coerenza intrinseca» dell'orientalismo escludendo dal suo orizzonte "problematico" l'adeguamento di questo sistema di rappresentazioni a un Oriente dotato di una concreta realtà materiale ed extradiscorsiva, relativamente indipendente dal discorso orientalista. Questo lascerebbe intendere che da un lato ci sarebbe l'orientalismo sempre alle prese con elementi discorsivi interni al suo campo e dall'altro lato quelle popolazioni la cui storia e civiltà non dipende dalla scrittura e dal sapere occidentale. Ma come giustamente ricordava Robert Young questi due segmenti che Said presenta qui come separati devono essersi sovrapposti in un certo momento, nella misura in cui il colonialismo fu in effetti un fenomeno che interessò direttamente le popolazioni assoggettate. Il problema che però è a questo punto da sollevare non riguarda se l'orientalismo sia una corretta rappresentazione della cultura estranea che successivamente esso andrà a controllare, cercando di limitarla, cancellarla, alterarla in funzione della propria volontà di dominio. Qui, al contrario, Said sembra avere ancora buon gioco nel sostenere che non c'è nessun problema di *adaequatio*, che non si tratta né della verità o né della falsità di una rappresentazione. Quel che invece si mantiene problematico riguarda semmai il ruolo che ebbe la resistenza dei nativi dinnanzi all'affermazione dell'orientalismo¹⁰³. A questa resistenza

¹⁰³ Da questo punto di vista è stato sostenuto, forse troppo polemicamente, come *Orientalismo* resti malgrado tutto all'interno del canone occidentale, visti gli autori e le opere che vi vengono analizzate, e non possa pertanto essere un valido strumento per recuperare quelle narrazioni alternative nate dall'esperienza culturale e artistica delle popolazioni colonizzate che interrompono in maniera discontinua e frammentaria la narrazione egemone

occorrerebbe dare il senso più ampio possibile – del resto lo stesso Said notava criticamente nelle pagine su Gibb come la storia delle popolazioni arabe si sarebbe dovuta interpretare anche come una resistenza alla presenza europea. Ma nonostante ciò, questo tema in *Orientalismo* è del tutto escluso: «Su questo il presente studio ha poco da aggiungere, a parte il riconoscere implicitamente tale dato di fatto». Questo dato di fatto non rimane privo di conseguenze sulla costituzione del potere e del sapere orientalista, se infatti l'orientalismo si è sviluppato in un modo anziché in un altro ciò sarà avvenuto non soltanto per esigenze di carattere interno, come lascia a intendere Said, ma anche per resistenze incontrate all'esterno che hanno portato l'orientalismo, a ridisegnare certe strategie, ad ampliare o a ridurre la sua portata esplicativa, insomma a modificazioni interne – e questa resistenza è da intendersi qui non solo a livello della pratica ma anche a quello della rappresentazione. È a questo livello che bisognerebbe analizzare altresì come i valori e i sistemi di rappresentazioni che preesistevano al tentativo europeo di colonizzazione si siano infine modificati in funzione della resistenza a questo potere. Ne trasparirebbe un gioco strategico in cui il tentativo da parte dei colonizzati di dare un'immagine parziale, elusiva, ambigua avrebbe un peso non trascurabile nella strutturazione “tutt'altro che interna” del sapere coloniale orientalista.

Questa «chiusura» è uno dei punti più criticati da Homi Bhabha, che già in una conferenza a Essex nel 1982, ricordava che in questo modo Said rischiava di proporre un modello statico delle relazioni tra Occidente e Oriente in cui «il potere e il discorso coloniali sono interamente posseduti dal colonizzatore»¹⁰⁴. È questo uno dei maggiori punti deboli di *Orientalismo* e se quasi tutte le carriere che Said ha passato in rassegna in questa sua opera segnano un “incontro mancato” con le popolazioni orientali con cui sono venute a contatto, non considerare il ruolo che tali popolazioni hanno avuto resistendo all'orientalismo stesso sembrerebbe un altro modo di mancare a propria volta questo stesso incontro. La resistenza ovviamente non dev'essere considerata romanticamente solo come qualcosa in grado di invertire l'asimmetria di una relazione di potere – i rapporti di potere sono sempre molteplici e decentrati, non riconducibili ad uno schema dialettico; bensì come capacità di opporre una serie di ostacoli all'affermazione del potere stesso, costringendolo a modificarsi localmente o globalmente, compito mai finito di trovare le linee di fragilità e i punti deboli del campo di forza di cui cerca di sabotare il suo funzionamento. La natura strategica connessa al concetto foucaultiano di discorso esigerebbe che venisse considerata anche questa dimensione. Ma per quanto possa o meno essere storiograficamente impegnativo occuparsi dei fenomeni di resistenza, resta il fatto che essi alla

dell'imperialismo, tanto da definire *Orientalismo* stesso come una sorta di “prigione”. Cfr. Z. Pathak - S. Sengupta - S. Purkayastha, *The Prisonhouse of Orientalism*, in *Textual Practice*, vol. 5 n° 2 (1991), pp. 195-218.

¹⁰⁴ H.K. Bhabha, *Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*, in *The Politics of Theory*, op. cit., pp. 194-211, in part. p. 200.

fine non sono in nessun caso presi in esame in un'opera come *Orientalismo* – e in seguito Said stesso riconoscerà questo limite.

Tuttavia basta questo per affermare che la presenza orientale è obliterata del tutto nelle rinenunciazioni del discorso orientalista di cui parla Said? Da quanto abbiamo finora verificato esaminando diverse carriere orientaliste, probabilmente no. Tuttavia l'analisi di Bhabha punta pesantemente il dito su questa “chiusura” che caratterizza il nucleo interno dell'orientalismo. In un noto e brillante saggio successivo a quello prima citato, e poi confluito in *The Location of Culture*, ovvero *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo* (1992), Bhabha individua le due polarità dell'orientalismo, ovvero da un lato la polarità tra l'essenzialismo sincronico che produce significanti di stabilità e le forme diacroniche della narrazione storica che generano invece segni di instabilità e, dall'altro lato, la polarità tra orientalismo latente e orientalismo manifesto. Queste due polarità anziché «attaccare l'alterità e l'ambivalenza del discorso orientalista» finirebbero per dare vita ad «una forma di binarismo nel ragionamento [...] formando un sistema coerente di rappresentazione unificato in virtù di un *intento* (*intention*) politico-ideologico che [...] consente all'Europa di delineare l'Oriente in anticipo, fiduciosamente e *in modo non metaforico*». In ragione di ciò l'efficacia della nozione foucaultiana di discorso – continua Bhabha – verrebbe compromessa, «annullata da quelle che potrebbero essere chiamate le polarità dell'intenzionalità»¹⁰⁵. La critica che scaturisce da questa analisi si articola attraverso due punti: il primo riguarda il tipo di storicità dinnanzi alla quale un orientalismo così caratterizzato sarebbe insufficiente e il secondo si riferisce alla presunta costituzione “unitaria” del soggetto dell'enunciazione coloniale:

«Diviene perciò difficile concepire le enunciazioni *storiche* del discorso coloniale senza che esse siano funzionalmente sovradeterminate, oppure elaborate strategicamente o rimosse dallo scenario dell'orientalismo latente (*or displaced by the 'inconscious' scene of latent Orientalism*). Allo stesso modo è difficile concepire il processo di costruzione del soggetto (*process of subjectification*) come un porsi *all'interno* del discorso orientalista e coloniale, dal momento che il soggetto dominato senza il dominante appare anch'esso disposto strategicamente all'interno di quel discorso. I termini grazie ai quali l'orientalismo di Said assume una forma unitaria – l'intenzionalità e unidirezionalità del potere coloniale – rendono anche unitario il soggetto dell'enunciazione coloniale. Il risultato è che Said non presta un'attenzione sufficiente alla rappresentazione, intesa come concetto che sviluppa l'aspetto storico e quello fantastico (come lo scenario del desiderio) nella creazione degli effetti “politici” del discorso» (LoC, 106).

Interrogandosi sulla storicità delle enunciazioni orientaliste, Bhabha chiama in causa le categorie di intenzionalità e di intenzione ma esse sono tuttavia ascritte alla scena inconscia dell'orientalismo latente, esse pertanto non sembrano essere affatto utilizzate nello stesso modo e riguardo ai medesimi oggetti di Said. Abbiamo visto nel primo capitolo come il lessico della volontà e dell'intenzione riguardasse quelle soggettività che, dinnanzi all'ordine discorsivo entro cui risultavano storicamente disposte, esercitavano la loro volontà rimodulando in modo

¹⁰⁵ H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura* (LoC), op. cit., p. 105.

personale la configurazione degli elementi del discorso. Ciò non significava alterare o cancellare quest'ultimo ma solo introdurre la *beginning intention* e la volontà come momenti fondamentali di elaborazione presenti nelle varie fasi di rinenunciazione del discorso stesso. Si è altresì notato come questo schema in *Orientalismo* – nonostante le incertezze teoriche e l'eccentricità rispetto alla nozione foucaultiana di discorso – attribuendo una centralità metodologica alla nozione di carriera, alla fine fosse diventato una prassi storiografica di un certo tipo. Le obiezioni sollevate da Bhabha intorno a questa «intenzione» connessa teleologicamente all'orientalismo invece si riferisce a una dimensione impersonale e anonima (l'inconscio), la cui attività verrebbe da Said unificata nella correlazione tra latente e manifesto in modo tale da ripristinare una logica binaria basata su uno schema essenza/apparenza o ideologia/scienza. In questo modo si perderebbe da un lato l'efficacia specifica della categoria foucaultiana di potere/sapere dal momento che essa rifiuta quegli schemi concettuali binari evidenziando al contrario un «decentrarsi simbolico di molteplici relazioni di potere che giocano un ruolo di sostegno e, al tempo stesso, di bersaglio o avversario» (LoC, 105-106). Dall'altro lato questo presunto binarismo renderebbe problematici quei due livelli a cui abbiamo fatto in precedenza riferimento: quello della storicità delle enunciazioni discorsive (in cui dunque la differenza non verrebbe di fatto a emergere rendendo così difficile una storia del discorso orientalista) e quello della costruzione del soggetto dell'enunciazione coloniale in quanto quest'ultimo sembrerebbe essere generato all'interno dello schema dominato/dominante e non entro delle relazioni di potere molteplici, mobili e decentrate. L'esito di questo modo particolare di articolare i due scenari dell'orientalismo sarebbe, secondo Bhabha, quello di non cogliere gli effetti politici del discorso la cui produttività si manifesterebbe sia sotto l'aspetto storico e sia sotto quello fantastico (come lo scenario del desiderio), aspetti che non sarebbero invece sviluppati nell'opera di Said¹⁰⁶.

Alla base di queste critiche sembra profilarsi sia un problema di epistemologia storica (come concepire le differenze storiche attraverso la nozione *saidiana* di discorso) sia uno etico-politico (come avviene il processo di costituzione del soggetto dell'enunciazione coloniale). Entrambi sarebbero legati alla presenza fondamentale di un binarismo nel modello metodologico operativo in *Orientalismo* per cui l'orientalismo latente omogeneizzerebbe in anticipo le differenze presenti nelle sue manifestazioni. Nella nostra analisi tuttavia abbiamo notato qualcosa che è piuttosto diverso da una sovradeterminazione funzionale riguardante l'articolazione dei due scenari. Tuttavia questa articolazione deve essere prima specificata almeno a due livelli differenti: se restiamo su un piano discorsivo dove quel che importa sono la circolazione anonima e

¹⁰⁶ Su queste obiezioni si sono soffermati diversi autori con differenti punti di vista e con diversi interessi disciplinari; si vedano a titolo esemplificativo: C.A. Holmlund, *Displacing Limits of Difference: Gender, Race and Colonialism in Edward Said and Homi Bhabha's Theoretical Models and Marguerite Duras's Experimental Films*, in *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 13, n° 1-3 (1991), pp. 1-22; M. Mutman, *Under the Sign of Orientalism: The West vs. Islam*, in *Cultural Critique*, vol. 23 (Winter, 1992), pp. 165-197; R.J.C. Young, *Colonial Desire. Hybridity, Culture and Race*, Routledge, London 1995, pp. 159-163.

impersonale di enunciati e le configurazioni epistemiche di lunga durata, allora il livello dell'orientalismo manifesto porrebbe dei problemi marginali, nella misura in cui quello che in questo modello storiografico rileva sono le grandi discontinuità relative alla diffusione degli enunciati – che in *Orientalismo* corrispondono grosso modo alle tre scansioni individuate da Said: una tradizionale o preclassica che va da Omero ed Eschilo sino al '700, una “classica” che andrebbe da Napoleone alla prima guerra mondiale e allo smembramento dell'impero ottomano e, infine, una contemporanea segnata dal passaggio dell'egemonia geopolitica dall'impero britannico agli Stati Uniti. Ognuna di queste fasi pur presentando delle linee di continuità con la precedente risulta da Said marcata da una differenza che non sembra derivare soltanto da un'esigenza di esposizione del materiale. Questo impianto è sembrato a molti interpreti poco convincente: ad alcuni la prima fase apparve troppo ampia e poco messa a fuoco¹⁰⁷; per altri non era chiaro se la seconda fase fosse inaugurata dalla conquista napoleonica dell'Egitto alla fine del XVIII secolo o invece dalla figura di de Sacy il cui operato di orientalista è svolto principalmente nelle prime decadi del secolo successivo; per altri ancora invece l'ultima fase, quella contemporanea, sembrò non così distinguibile dalla seconda visto che “il passaggio di consegne” che caratterizzerebbe un atteggiamento più pragmatico sulla scena mediorientale da parte degli Stati Uniti sembra tuttavia poco attinente al livello discorsivo vero e proprio. La lista potrebbe essere estesa ma non è questo il punto che ci interessa sviluppare, quello che è sufficiente affermare è che lo schema latente/manifesto non ci sembra possa essere applicabile a questi livelli di scansione storico-discorsiva così ampi.

Al contrario se si presta attenzione al luogo in cui Said colloca questo schema, ovvero nel primo paragrafo del capitolo “*L'orientalismo oggi?*”, si nota come esso si presenti in un punto, per così dire, di “sutura metodologica” che riallaccia quanto analizzato nel capitolo precedente e relativo alla fase classica e quanto invece Said si appresta ad analizzare riguardo all'orientalismo contemporaneo – e questa, non a caso, è la porzione dell'opera a cui infatti abbiamo riservato una maggiore attenzione nella nostra analisi. Pertanto in relazione alle critiche di Bhabha è *a questo livello* che bisogna domandarsi se l'articolazione discorsiva tra latente e manifesto avvenga mediante una forma di binarismo che oblitererebbe le differenze *storiche*. La questione è problematica perché, in questo momento dell'indagine, «la necessaria capacità enunciativa che l'orientalismo latente assicurava» (O, 220) era sottoposta come visto ad una pressione dovuta alle forme diacroniche della storia e della narrazione. Prima di allora essa era caratterizzata da una “chiusura” che sembra soltanto successivamente venir meno:

¹⁰⁷ Ad esempio, D. Porter, *Orientalism and its Problems*, op.cit.; o ancora si veda la critica serrata di Ahmad secondo cui questo schema deriverebbe dal tentativo non riuscito di adattare la metodologia foucaultiana ad uno spettro cronologico tanto ampio quanto lo era quello di *Mimesis* di Auerbach, cfr. A. Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, op. cit., p. 167.

«man mano che diventavano più frequenti gli incontri commerciali, politici, artistici e di altra natura tra Est e Ovest (come abbiamo ampiamente avuto modo di vedere) si determinò una tensione tra i dogmi dell'orientalismo latente, radicati negli studi sull'Oriente "classico", e le descrizioni di un Oriente attuale, moderno e concreto, a opera di viaggiatori, pellegrini, uomini di Stato. A un certo momento, che è impossibile determinare con precisione, *la tensione porta a una convergenza fra i due tipi di orientalismo*. È probabile – ma si tratta solo di un'ipotesi – che la convergenza abbia avuto inizio quando gli orientalisti, primo fra tutti de Sacy, assunsero anche il ruolo di consiglieri dei governi per tutto ciò che riguardava l'Oriente. La figura dello studioso specializzato acquistò in tal modo una nuova dimensione, e l'orientalista poté essere considerato come un agente più o meno ufficiale delle potenze occidentali, chiamato a cooperare alla loro politica nei confronti dell'Oriente. Ogni europeo più o meno colto che viaggiasse in Oriente si sentì così come un rappresentante dell'Occidente che penetrava sotto il velo del mistero. Ciò vale, naturalmente, per Burton, Lane, Doughty, Flaubert, come per tutte le altre figure di cui si è finora parlato» (O, 220-221; corsivi miei).

Questa citazione, oltre a ritornare sul problema storiografico della cesura tra le grandi scansioni del testo a cui abbiamo fatto riferimento, inquadra un passaggio a nostro avviso fondamentale. Se l'articolazione latente/manifesto è infatti interpretata qui come una «convergenza» non priva di una certa tensione tra i due scenari, il fatto metodologico decisivo è che la categoria che viene utilizzata per pensare questa convergenza è quella che allude alla «figura dello studioso» che poi si trasforma in «agente imperiale», in altri termini, lo strumento metodologico centrale per intendere questa articolazione nelle sue varietà di manifestazione *storica* è proprio quello della carriera. È a questo livello, come ampiamente sottolineato, che l'analisi del discorso di Said si smarca dall'impostazione foucaultiana, che egli "mislegge" per inserire al suo interno il problema dei «singoli autori», e per rendere questa strategia metodologica operativa si serve dell'impianto derivato da *Beginnings*, chiamando infine in causa le varie soggettività come momenti della reiterazione del discorso coloniale (o, se in questo caso si preferisce, dell'orientalismo latente). Pertanto, ritornando ancora alla critica di Bhabha, la correlazione di orientalismo latente e orientalismo manifesto si svolge su una scena discorsiva abbastanza differente dal modello foucaultiano e questo ha delle conseguenze proprio nel modo in cui è pensata la *storicità* delle enunciazioni dell'orientalismo stesso, poiché il luogo della differenza è proprio quello (*etico*) della carriera. Inoltre, attraverso la nozione di carriera è possibile individuare quel doppio scenario che, a detta di Bhabha, Said trascurerebbe, ovvero quello della storia e quello della soggettivazione, nella misura in cui lo spessore teorico e metodologico della carriera è determinato dalle *differenti* modalità mediante le quali la verità dell'orientalismo (latente) si manifesta storicamente in forme *differenti* di soggettività.

La domanda di Bhabha, ovvero se la correlazione unitaria dei due scenari dell'orientalismo debba essere pensata secondo l'unidirezionalità implicita in un modello di ragionamento binario e asimmetrico, deve essere quindi trasferita sul piano della carriera. A questo livello, come si è visto nel precedente paragrafo, il soggetto risulta invero essere costituito da più linee le quali a loro volta fanno riferimento a momenti pratici e tecnici diversi. Allo stesso tempo questi insiemi pratici indicano come il potere del discorso orientalista venga a riprodursi

nonostante le resistenze che possono verificarsi al livello di una singola carriera e questo proprio in virtù del fatto che la soggettività in questione è costituita in modo decentrato e di conseguenza il potere agisce sempre in maniera diversa su insiemi pratici differenziati. Se la soggettività deve allora intendersi in modo non unitario, il decentramento degli insiemi pratici che formano la carriera rende quindi conto non solo di come all'interno della soggettività stessa il potere si eserciti in maniera modulare, ma anche del fatto che la sua presa non è sempre totalizzante – come invece si presumerebbe per l'unidirezionalità monolitica attribuita da Bhabha all'orientalismo latente. Se in alcune figure che abbiamo passato in rassegna la soggettivazione del discorso orientalista è multilateralmente efficace e comporta inoltre un consolidamento a diversi livelli dell'orientalismo stesso, abbiamo altresì notato, in altri processi di soggettivazione l'azione del potere riesce solo parzialmente a strutturare la carriera in questione. Infatti, riguardo all'atteggiamento verso l'Oriente e verso il discorso orientalista, alcune carriere sembrano piuttosto essere attraversate da una scissione e da un'ambivalenza che danno la misura di quanto la produttività del sapere/potere orientalista sia parziale. Solo per fare qualche esempio menzioniamo il caso di Burton, in cui la capacità di compiere un'esperienza così caratterizzante per un musulmano come il pellegrinaggio implica quello che Said ha – forse esagerando – descritto come un sapersi assumere il punto di vista degli autoctoni, rendendo il proprio sguardo occidentale scevro da ogni pregiudizio orientalista, tuttavia quest'anomalia nella soggettivazione del discorso orientalista era però contraddetta da un intento che sotteraneamente avrebbe agito nella costituzione della sua carriera ovvero il sogno di conquista orientale, ma a sua volta questa ambivalenza non sembra pregiudicare il suo atteggiamento etnografico riguardo alla sua esperienza orientale. Abbiamo visto inoltre come Flaubert e Nerval conservino un atteggiamento ambiguo e irrisolto verso l'Oriente: Flaubert, riproponendo prima uno stereotipo orientale in cui un Occidente maschile possiede un Oriente femminile, finisce poi col patire la frustrante impossibilità di abbracciare quell'esperienza comunque incommensurabile; Nerval cercando di abbattere ogni barriera che lo separava da un rapporto effettivo con l'Oriente cerca di avventurarsi nel cosmo di relazioni umane e simboliche che lo costituiscono, ma proprio per questo alla fine è costretto a scontare anch'egli l'impossibilità di esaurire e consumare l'Oriente, mentre l'Oriente invece diviene un elemento in grado di generare una costante tensione ed un'inquietante destabilizzazione tanto riguardo ai suoi desideri quanto al suo equilibrio personale. Persino nel caso in cui la soggettivazione del discorso orientalista sembra essere maggiormente riuscita, come quello di Lane, l'imbricazione del suo sé all'interno delle dinamiche testuali cui lo costringe la forma narrativa che egli ha scelto, ci presenta le tracce di una presenza muta (gli orientali) e delle pratiche (testuali e non) di esclusione che egli ha dovuto compiere per comporre un'asettica e impersonale opera enciclopedica. Il suo esempio illustra le differenti conseguenze tecnoetiche che comportano l'uso della forma lessicografica e quello della forma narrativa in

relazione a precise esigenze di natura storiografica ed etnografica. Per non menzionare il caso di Massignon la cui carriera è ancora più ambivalente e stratificata delle altre, sospesa tra la sincera difesa del mondo orientale e la tendenza orientalista a volerlo cambiare secondo i propri disegni.

Per tali ragioni ci risultano problematiche le critiche di Bhabha quando sostengono che «la chiusura e coerenza attribuite alla polarità inconscia del discorso coloniale, e la nozione non problematizzata del soggetto, riducono l'efficacia sia del potere che del sapere» (LoC, 106). Rispetto al primo punto bisogna ricordare l'intervento di Said al convegno del 1979 sulla critica culturale americana, in cui afferma decisamente che «le rappresentazioni di Flaubert sono interessanti proprio poiché non hanno potere e devono essere lette contro la rappresentazione del potere», riferendosi con ciò piuttosto alla parzialità anziché alla chiusura del potere/sapere orientalista.

Bhabha, come è noto, presenta l'azione discriminatoria dello stereotipo in quanto feticcio mostrando l'ambivalenza produttiva che sta alla base dei processi di identificazione delle soggettività coloniali. È una prospettiva la cui consistenza e il cui valore sono indubbi, ma le dinamiche stereotipiche individuate da Bhabha non ci sembrano in nessun modo in contraddizione rispetto all'impianto teorico e metodologico saidiano costruito sul rapporto tra soggettività della carriera e verità dell'orientalismo; anzi, visti i casi prima citati, potrebbero essere un importante completamento in grado di dare ulteriore profondità ad un'analisi che Said ha potuto – vista la vastità del materiale che aveva sottomano – solo impostare. Tuttavia in entrambi i due approcci sembrano presenti due differenti dimensioni che necessiterebbero un'integrazione teorica e metodologica abbastanza complessa, operazione che non possiamo svolgere in questa sede¹⁰⁸. Nel mettere al centro della produttività del potere coloniale e dei processi di soggettivazione gli scenari della paura e del desiderio così come l'ambivalenza che caratterizza un soggetto scisso tra identificazione e alienazione, Bhabha introduce un insieme di questioni molto diverse (ma probabilmente non in opposizione) agli insiemi *pratici* che per noi caratterizzano la carriera. Secondo quest'ultima prospettiva il processo di soggettivazione viene scandito dalle pratiche e dal posizionamento etico che esse comportano, sia nella misura in cui queste pratiche sono intese come delle azioni concrete regolate da qualche principio e da qualche schema di applicazione sia in quanto esse corrispondono ad atti immaginativi testualizzati dalla scrittura. Resta che all'interno del nostro approccio la dinamica conscio/inconscio richiederebbe di essere ricodificata entro una serie di questioni etiche in grado di inquadrare la produttività dell'orientalismo circa i processi di soggettivazione alla luce delle pratiche e degli atteggiamenti ad

¹⁰⁸ Per un tentativo compiuto in questa direzione, appoggiandosi alla lettura che Judith Butler ha dato delle teorie psicanalitiche lacaniane si veda come Emily Apter, attraverso le nozioni di performatività e di stereotipo, cerchi di impostare la questione della costruzione dell'identità all'interno del discorso orientalista: E. Apter, *Acting Out Orientalism: Sapphic Theatricality in Turn-of-the-Century Paris*, in *L'Esprit Créateur* (Summer 1994), vol. 34, n° 2, pp. 102-116. Attraverso le nozioni di performatività e di stereotipo la Apter si pone in maniera stimolante il problema della costruzione dell'identità entro il discorso orientalista.

esse connessi. Ovviamente occorre intendere l'etica non come un insieme di norme che si basano su valutazioni assiologiche poste a fondamento delle azioni, bensì come una dimensione che richiede un posizionamento pratico sempre contestuale, poiché relativo ad una particolare configurazione strategica del campo di forze sotteso al posizionamento stesso. È a partire da questo contesto che divengono leggibili le imperfezioni delle rinunciazioni del discorso orientalista ed è proprio dal momento che le pratiche appaiono essere così decentrate ed eterogenee all'interno delle diverse carriere di cui ci siamo occupati che può essere messo in evidenza come la presa del sapere/potere orientalista incontri in realtà delle resistenze. Reperire all'interno delle soggettivazioni orientaliste proposte da Said dei momenti pratici parziali significa individuare delle strategie che possono costituire in qualche modo delle controcondotte, le quali, sebbene alla fine non riescano a produrre un disassoggettamento complessivo della carriera a cui si riferiscono, possono nondimeno problematizzare criticamente il rapporto della carriera stessa col regime di verità entro il quale essa viene a soggettivarsi. Questa rilevanza delle controcondotte orientaliste ci porta a precisare come in effetti, da un punto di vista storiografico, il particolare concetto di discorso che risulta effettivamente operativo nelle pagine di Said, proprio quando si coniuga con le dinamiche di soggettivazione della carriera, presuppone un oggetto e un metodo che ci sembrano abbastanza originali, e ciò probabilmente costituisce uno dei punti di maggiore interesse di *Orientalismo*: ci riferiamo al tentativo di storicizzare i momenti in cui l'orientalismo incontra le varie soggettività che ne consentono la riattualizzazione, mostrando al tempo stesso come in questo frangente le pratiche etnografiche e/o storiografiche di una carriera implicano *ipso facto* un posizionamento etico. La storicizzazione allora non può prescindere dal processo di soggettivazione orientalista e dalle sue modalità etiche di strutturazione: in questo senso la prospettiva storiografica ha come oggetto la problematizzazione etica del punto di vista di coloro i quali narrano la storia degli orientali o raccontano l'incontro con gli abitanti dell'Oriente. Sotto questo riguardo narrazione storica e resoconto etnografico convergono mettendo a fuoco la dimensione etica legata alla soggettività che è il risultato ma di questo insieme di pratiche (storiografiche ed etnografiche). Questa prospettiva non si riduce ad una mera storia della storiografia proprio perché l'oggetto specifico non è solo una ricostruzione storiografica ma una soggettività che "incontra" il mondo orientale con il proprio equipaggiamento discorsivo, che ne scrive o ne narra la storia, e che infine, esattamente nello svolgere queste pratiche, si costituisce al tempo stesso come una soggettività che si posiziona secondo delle modalità etiche nei confronti del discorso, rispetto a coloro che incontra e riguardo a ciò che infine viene a narrare. È attraverso questo ampliamento teorico e metodologico dell'analisi discorsiva *tout court* che si può comprendere in che senso Said individui come punto centrale della sua ricostruzione storiografica dell'orientalismo una pressione che la forma della narrazione storica eserciterebbe sulla consolidata visione autorizzata dal discorso. Senza la dimensione tecnoetica della carriera tale

pressione non sarebbe leggibile che come un mero epifenomeno che non mette a repentaglio in alcun modo la configurazione discorsiva di fondo la quale si ripete *identica* attraverso le sue successive rinunciatozioni.

In precedenza avevamo osservato come questa impostazione, proprio per il fatto che era interessata a storicizzare il posizionamento etico di alcune delle soggettività da cui passa la reiterazione del discorso orientalista, escludeva dalla propria agenda le modalità di azione e di rappresentazione delle popolazioni che venivano “orientalizzate”, considerando come questo probabilmente fosse uno dei punti di maggiore debolezza di un’opera come *Orientalismo*; tuttavia si è anche accennato al paradosso per cui tale esclusione appariva anche come un punto di forza. Spieghiamo adesso perché. Avere circoscritto lo spettro di interesse al modo in cui le carriere vengono a interagire con le verità dell’orientalismo, impedisce di porsi in una posizione che presume di potere rappresentare l’Oriente e i suoi abitanti, poiché questo gesto ripeterebbe l’assunto orientalista condensato nella considerazione marxiana più volte citata¹⁰⁹. Rendere l’Oriente opaco e indisponibile nei confronti della presenza occidentale rinvia all’unico vero argomento di cui si può occupare un intellettuale col background di Said, ovvero la storicizzazione epistemologica ed etica dello sguardo occidentale sull’Oriente. In *Orientalismo* tale presupposto metodologico acquista una performatività che va oltre la ricostruzione storiografica *tout court*, investendo anche una «dimensione personale» che riguarderebbe lo stesso Said, mostrando come la tensione etica connessa alla costituzione del punto di vista della carriera all’interno del campo discorsivo dell’orientalismo sia operativa anche nel *suo* caso, come compito critico e insieme strategia di resistenza (controcondotta). Questo momento “critico” allora tiene assieme non solo il livello dell’analisi in *Orientalismo*, ma anche l’intenzione genealogica che ne sta alla base, la quale, come in ogni genealogia di tipo nietzschiano-foucaultiano, è a sua volta legata al posizionamento etico e politico nei confronti del presente. È a questo livello, compiendo una sorta di genealogia della genealogia che si comprende come gli strumenti metodologici che ruotano attorno al concetto di carriera siano inestricabilmente connessi al particolare ruolo di intellettuale che Said si ascrive. In *Orientalismo* comincia una pratica complessa (anche

¹⁰⁹ In molti scritti successivi ad *Orientalismo* come la stessa postfazione del 1994 e nelle sue ultime conferenze sull’umanesimo, Said si esprimerà chiaramente riguardo al fatto che il subalterno può parlare, può essere rappresentato malgrado i problemi teorici e metodologici della storiografia, o i limiti connessi alla costituzione imperiale degli archivi. Tuttavia queste affermazioni devono leggersi alla luce di un maggiore impegno storiografico verso le narrazioni di resistenza delle popolazioni colonizzate che si manifesta chiaramente soltanto dopo la pubblicazione di *Orientalismo*. Nondimeno affermare che il subalterno possa parlare non vuol dire che il solo modello valido di rappresentazione del subalterno sia la sua autorappresentazione. In questo senso, nel suo *Orientalism Reconsidered*, Said parla dei limiti connessi a questo posizione denominata «esclusivismo possessivo». Cfr. E. Said, *Orientalism Reconsidered*, in F. Baxter - P. Hulme - M. Iverson - D. Loxley (a cura di), *Europe and Its Others*, Colchester 1985, pp. 14-27; ora in *Reflections on Exile and Other Essays*, pp. 198-215. Nondimeno leggendo *Orientalismo* non appare riscontrabile in alcun modo l’intenzione di recuperare in alcun modo una rappresentazione “autentica” degli orientali, ma mostrare le dinamiche discorsive connesse al sistema di rappresentazioni prodotte dall’Occidente su di essi. Come ha spiegato Linda Hutcheon è proprio in questo senso che bisognerebbe leggere *Orientalismo* come un’opera “postimperiale” (Cfr. la nota successiva).

storiografica) che vedremo ripetersi in altre opere, ovvero la “collocazione” del proprio punto di vista entro quell’orizzonte di mondanità che gli impone uno specifico atteggiamento critico. Sotto questo aspetto tanto la sua autobiografia quanto le sue numerose interviste hanno proprio la funzione di “articolare” la sua attività di studioso entro le implicazioni politiche ed etiche legate alla *sua* particolare carriera.

In *Orientalismo* c’è un passo molto importante proprio nella sezione che chiude l’*Introduzione*, che non a caso Said chiama “*La dimensione personale*”. È qui che l’implicazione del proprio personale punto di vista trova per la prima volta nell’opera di Gramsci uno strumento adeguato per delineare la sua posizione di intellettuale “secolare” che svolge una pratica genealogica di indagine storiografica. Riportiamo il passo poiché ci sembra molto significativo:

«Nei *Quaderni del carcere* Gramsci afferma: “L’inizio dell’elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un ‘conosci te stesso’ come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un’infinità di tracce accolte senza beneficio d’inventario”. Inespugnabilmente, l’unica traduzione in inglese dell’opera si ferma qui, laddove il testo italiano di Gramsci conclude aggiungendo: “Occorre fare inizialmente un tale inventario”. Gran parte del mio coinvolgimento personale in questo libro deriva dalla consapevolezza di essere un “orientale”, in quanto nato e cresciuto in due colonie britanniche del Vicino Oriente. I miei studi, dapprima in queste colonie (Palestina ed Egitto), poi negli Stati Uniti, sono stati occidentali in tutto e per tutto, eppure tale precoce e radicata consapevolezza è persistita. Da molti punti di vista, *questa ricerca sull’orientalismo rappresenta uno sforzo per redigere l’inventario delle tracce depositate in me orientale, dalla cultura il cui predominio è stato un elemento così importante nella vita di tanti orientali*. Per questo l’Oriente islamico non poteva non essere al centro della mia attenzione [...]. Mai tuttavia ho perso il contatto con la realtà culturale e il coinvolgimento personale derivanti dal mio essere un “orientale”» (O, 34; corsivi miei).

La formula gramsciana si presenta come riassuntiva di molti punti affrontati nella nostra ricostruzione mostrando come l’istanza etica ed epistemologica tenga assieme tanto gli interrogativi storiografici sottesi al rapporto discorso-carriera quanto l’assunzione di una responsabilità etica e intellettuale nell’enunciare il proprio punto di vista come implicato nelle dinamiche di riproduzione culturale occidentale. Quest’ultima contraddizione situa in una dimensione eticamente mondana ed *engagée* lo stesso apparato teorico e metodologico impiegato in *Orientalismo*¹¹⁰. Ancora una volta la nozione di carriera sembra rappresentare un ponte tra questi due livelli così profondamente imbricati tra loro: quello della “ricezione” culturale presupposta dalla propria attività di studioso e quello della “resistenza” etica e politica che iscrive entro un orizzonte mondano e secolare la sua stessa attività di ricerca:

¹¹⁰ Linda Hutcheon ha dato una spiegazione complessa del particolare taglio genealogico di quest’opera coniugando le articolate posizioni teoriche di *Orientalismo*, con l’agenda personale di Said. Secondo la Hutcheon l’opera di Said prende le mosse dalla questione del trauma prodotto dall’incontro tra colonizzato e colonizzatore. Se si analizzano gli effetti di questo trauma sul colonizzato in quanto intellettuale si dovrebbe parlare di effetti “postcoloniali” facendo essi riferimento a una posizione enunciativa che motiva un certo impegno genealogico da parte dell’intellettuale stesso con le conseguenti prospettive politiche ad esso intrinseche. Se, invece, si considera l’impatto del trauma sull’impero e i suoi discorsi, si dovrebbe parlare di effetti “postimperiali”, le cui forme teoriche e discorsive sono analizzate in *Orientalismo*. Tuttavia, la specificità dell’impegno genealogico di Said è quella di riuscire a stare a cavallo tra il postcoloniale e il postimperial, molte letture di *Orientalismo* sono per la Hutcheon problematiche perché pretendono di leggerlo solo come un lavoro “postcoloniale”. L. Hutcheon, *Orientalism as Post-Imperial Witnessing*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, op. cit., pp. 91-106.

«Forse ricordando che lo studio dell'esperienza umana ha di solito conseguenze etiche, per non dire politiche, di grande importanza sia in bene che in male, non saremo indifferenti al modo in cui ci comportiamo come studiosi. E quale migliore *regola di condotta (norm)* per uno studioso se non coltivare la libertà umana e la conoscenza?» (O, 325; corsivi miei)

È facendo attenzione a questo passaggio che diviene altresì leggibile il tanto criticato riferimento a studiosi come Auerbach, Spitzer e Curtius in quanto modelli di coscienza critica; ugualmente è partire da questa imbricazione che si può cercare di illustrare l'effettiva operatività politica, etica ed epistemologica di un concetto come quello di “umanesimo” il cui eurocentrismo è stato da molti interpreti additato come un inspiegabile passo falso da parte del critico palestinese. Unitamente alla crescente influenza di Gramsci nel suo approccio complessivo, questi ora elencati saranno i temi sviluppati nel prossimo capitolo.

Capitolo IV

LA NARRAZIONE STORICA TRA RESISTENZA E UMANESIMO

Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute? Le donne che corteggiamo non hanno delle sorelle da loro non più conosciute? Se è così allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, è stata consegnata una debole forza messianica, a cui il passato ha diritto.

WALTER BENJAMIN – Sul concetto di storia

4. 1. NARRAZIONI CONTRAPPUNTISTICHE DELL'IMPERIALISMO

È stato sostenuto da più parti come *Orientalismo* avesse dato un impulso determinante all'ampliamento della produzione di ricerche sul colonialismo e sulle realtà emerse dalla decolonizzazione nei più diversi campi degli studi umanistici e relativamente a molteplici realtà territoriali e culturali. Harry Harootonian ha addirittura sostenuto che *Orientalismo*, insieme a *Metahistory* di Hayden White e *Marxismo e forma* di Fredric Jameson era fra i tre testi che avevano in assoluto maggiormente influenzato il mondo culturale americano¹. Dopo la sua pubblicazione, per tutti coloro i quali si sarebbero occupati di certe questioni, questo testo divenne un punto di riferimento indispensabile, sia che lo si ammirasse senza riserve sia che lo si criticasse in maniera aspra. Di conseguenza anche quello che è il tema principale di questo studio, il rapporto tra potere e narrazione storica, è stato da allora declinato da diversi interpreti nei modi più originali e tra loro contrastanti². Nondimeno quello che adesso importa approfondire è come questo argomento sia stato sviluppato personalmente da Said soprattutto a partire dalle questioni impostate in *Orientalismo*. Da questo particolare, e per forza di cose limitato, punto di vista l'opera che è considerata in qualche modo il suo seguito è, anche a detta dello stesso critico palestinese,

¹ H. Harootonian, *Conjunctural Traces: Said's "Inventory"*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005)

² Solo a titolo estremamente semplificato si veda la fondamentale "recensioni di recensioni" di L. Mani - R. Frankenberg, *The Challenge of Orientalism*, in *Economy and Society*, vol. 14, n° 2 (1985), pp. 174-192; W. I. Cohen, *Reflections on Orientalism*, Asian Studies Center, Michigan State University, East Lansing 1983; sulle reazioni nel mondo arabo, D.P. Little, *Three Arab Critiques of Orientalism*, in *The Muslim World*, vol. 69, n° 2 (April 1979), pp. 110-131; E. Sivan, *Edward Said and His Arab Reviewers*, in *Interpretations of Islam, Past and Present*, Darwin Press, Princeton 1985, pp. 133-154; M. Wahba, *An Anger Observed*, in *Journal of Arabic Literature* (1989), vol. 20, n° 2, pp. 187-199; sulla ricezione nel campo degli studi asiatici, R.H. Minear, *Orientalism and the Study of Japan*, in *Journal*, vol. 39, n° 3 (1980), pp. 507-517; come pure, nonostante le sue posizioni comunque critiche nei confronti dell'opera di Said, A. Dirlik, *Chinese History and the Question of Orientalism*, in *History and Theory*, vol. 35, n° 4 (1996), pp. 96-118.

Cultura e imperialismo, pubblicato ben 15 anni dopo, ovvero nel 1993³. In questo lasso di tempo nella sua prospettiva di indagine sono intervenuti cambiamenti teorici e metodologici, spostamenti di interesse e ridefinizioni di obiettivi politici che andremo ad analizzare direttamente in questo testo.

Dopo *Orientalismo*, il tentativo di elaborare una prospettiva personale, ma comunque alternativa alle rappresentazioni eurocentriche del potere riguardo al Medio Oriente e all'Islam, lo ha portato a scrivere testi come *The Question of Palestine* (1979) e *Covering Islam* (1981), legati ad un'idea e a un impegno politico eccezionale che lo coinvolgerà fino al punto di diventare membro del *Consiglio Nazionale Palestinese*. Tali testi così aderenti alla realtà e alle urgenze della contingente situazione politica sono di certo connessi strettamente al modo di concepire la sua attività di intellettuale e, come ha ricordato Homi Bhabha, profilano un *engagement* contro le retoriche del potere e le sue pratiche di rappresentazione che va ulteriormente a riempire quella “dimensione personale” di cui egli aveva parlato in *Orientalismo* e nell'intervista a *Diacritics* nel 1976. Nel 1983 è dato alle stampe la sua nota e influente raccolta di saggi *The World, the Text and the Critic* in cui Said colloca alcuni testi e alcuni scrittori appartenenti al canone della letteratura occidentale entro un orizzonte “mondano” e “secolare”, mostrando come la loro sensibilità verso i dettagli del quotidiano sia da mettere sempre storicamente in relazione con l'organizzazione del potere nella corrispettiva situazione politica e sociale. In altri influenti articoli presente nella raccolta viene inoltre anche affrontato come la critica culturale contemporanea si ponga il problema della testualità, dando rilievo alle implicazioni etiche e politiche di queste stesse indagini. Infine si analizza che cosa avviene quando “la cultura” tenta di comprendere, dominare o ricapitolare l'Altro considerandolo inferiore a sé (WTC, 27). In questo libro si sviluppa e si approfondisce l'influenza dei pensatori marxisti come Antonio Gramsci, Raymond Williams, Lucien Goldmann e tanti altri; vengono elaborate ulteriormente nozioni destinate a caratterizzare il personale lessico di Said, come la coppia filiazione e affiliazione, i già citati concetti di mondano e secolare, il carattere “opposizionale” della critica culturale. Nel 1986 appare l'appassionato *After the Last Sky: Palestinian Lives* in cui la narrazione delle pene dell'esilio e della vita dei rifugiati palestinesi era sapientemente intrecciata alle suggestive fotografie di Jeah Mohr. In questa opera immagine e parola sono intrecciate contrappuntisticamente dando esito a una modalità di narrazione estremamente rilevante tanto dal un punto di vista politico che da quello teorico, come ancora una volta l'*Adagio* di Bhabha ha sottolineato con grande lucidità. L'impegno del critico letterario e del politico militante si traduce in un'attività instancabile che lo porta a partecipare a numerosi convegni e seminari, a scrivere articoli sui temi più diversi, a rilasciare una grande quantità di interviste e intervenire più volte in trasmissioni televisive.

³ Cfr. La “Postfazione” a *Orientalismo* scritta nel 1994, p. 338.

Lungo tutti questi anni e attraverso tutte queste esperienze umane e politiche nell'agenda del critico la questione della resistenza diviene forse quella più urgente: *Cultura e imperialismo* è con ogni probabilità il testo in cui questo tema è sviluppato nel modo più ricco e organico, e in cui esso appare inoltre strutturalmente saldato al problema della narrazione storica. Ma più che costituire un argomento teorico o metodologico in sé definito, tale rapporto diviene una pratica teorica e politica, strategicamente e metodologicamente operativa nella ricostruzione dei fondamentali rapporti tra letteratura e consenso nel progetto di dominazione imperiale.

Tuttavia prima di esaminare direttamente *Cultura e imperialismo* occorre segnalare un articolo particolarmente importante poiché riassume molti dei cambiamenti di prospettiva rispetto ad *Orientalismo: Representing Colonized: Anthropology's Interlocutors* viene pubblicato nel 1989, tuttavia esso è in origine un paper presentato a Chicago nel novembre del 1987 in occasione del 86° Meeting dell'American Anthropological Association, il periodo di redazione è di poco precedente ai contributi che costituiranno il nucleo originario di *Cultura e imperialismo*, e attesta pertanto un interessante momento di rielaborazione teorica e metodologica almeno in relazione al rapporto tra potere/resistenza e narrazione storica⁴. Non è casuale che anche in questo frangente questa stessa relazione presupponga una convergenza di rilievo tra il punto di vista dello storico che scrive la storia e lo sguardo etnografico che testualizza l'incontro con una cultura diversa dalla propria ma ritenuta allo stesso tempo inferiore. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, anche in *Orientalismo* questa convergenza giocava un ruolo di primo piano nella messa a fuoco delle pratiche che costituivano la carriera orientalista. Tuttavia sopraggiungono anche delle differenze di vasta portata che vanno ad esempio verso un'estensione del dominio di interessi di Said: adesso dall'area mediorientale si passa a un orizzonte molto più ampio, ovvero il «contesto imperiale». Da un punto di vista più marcatamente teorico e metodologico l'analisi discorsiva e i riferimenti a Foucault vengono meno, trascinati nel più generale allontanamento dal filosofo francese di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo. Così per articolare le nozioni di “alterità” e di “differenza” attraverso il concetto gramsciano di “mondanità” Said richiede che si tengano in considerazione almeno tre questioni criticamente inaggirabili:

«La prima è [...] il ruolo costitutivo dell'osservatore, l'“io” o il soggetto etnografico, il cui status, campo di attività, dinamiche di osservazione (*moving locus*) presi assieme si affiancano con imbarazzante rigidità alla relazione con l'impero. La seconda è la disposizione geografica così internamente necessaria, almeno storicamente, all'etnografia. La determinazione (*motif*) geografica che è così profondamente significativa in così tante strutture culturali occidentali è stata ordinariamente trascurata dai critici a vantaggio dell'importanza attribuita alla temporalità [...]. Nell'etnografia l'esercizio del potere come controllo esercitato sullo spazio geografico è

⁴ E. Said, *Representing Colonized: Anthropology's Interlocutors*, in *Critical Inquiry*, vol. 15, (winter 1989), pp. 205-225; (da ora in poi RC); successivamente incluso nella raccolta *Reflections on exile and Other Essays*, op. cit.. Per la datazione dei contributi da cui germinò infine *Cultura e imperialismo* si confronti la sua *Introduzione*, p. 7. Si veda inoltre S.B. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, in *Comparative Studies in Society and History* (January 1984), vol. 26, n° 1, p. 143; J. Fabian, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, in *Critical Inquiry*, vol. 16, n° 4 (1990); pp. 753-772.

notevole. La terza questione riguarda la disseminazione intellettuale, la diffusione di lavori eruditi o monograficamente disciplinari dall'ambito relativamente privato del ricercatore e dalla cerchia della sua corporazione verso l'ambito della politica (*policy making*), della rappresentanza (*policy enactment*) e – non meno importante – della circolazione di rigorose rappresentazioni etnografiche come pubbliche immagini mediatiche che rinforzano la politica» (RC, 217-218).

Si noti come la prima questione, facendo riferimento alla figura dell'osservatore e ai suoi legami col contesto imperiale, rimandi in fondo a quella dimensione soggettiva e pratica che abbiamo preso in esame analizzando le pagine di *Orientalismo* attraverso la nozione di carriera, ovvero tramite l'individuazione di quel punto in cui il potere/sapere si manifesta nella forma della soggettività. La seconda questione legata alla determinazione geografica non fa che estendere al contesto imperiale e al rapporto tra la madrepatria e i diversi territori d'oltremare quelle relazioni che in *Orientalismo* erano state indagate limitatamente al Medio Oriente; *tutta* la produzione culturale occidentale deve essere riletta alla luce di quella realtà che era l'impero. La terza questione fa in parte riferimento a quella funzione di cornice generale che in *Orientalismo* era svolta dall'analisi discorso, nella misura in cui essa spiegava come gli enunciati si diffondessero, circolassero e consolidassero tanto le abitudini epistemologiche che ad essi erano sottese quanto le relazioni di potere che essi implicavano. Tuttavia si nota come dall'enunciato si passi qui ad un concetto più ampio di rappresentazione che comprende al proprio interno non solo gli enunciati veri e propri ma anche le immagini, ampliando così la portata semiotica legata alla reiterazione dei significanti del potere coloniale entro uno scenario sempre più segnato dall'importanza delle comunicazioni di massa. Inoltre questo terzo aspetto della mondanità richiede anche un *engagement* concreto da parte dell'intellettuale verso la demistificazione degli stereotipi coloniali e verso la denuncia delle complicità che le autorità accademiche e culturali intrattengono con gli interessi geopolitici dell'*establishment* americano.

Ma la novità di gran lunga più importante è costituita come detto dall'esigenza di occuparsi della resistenza in relazione al potere di dominazione imperiale. Diversamente da *Orientalismo*, tale potere non può essere adeguatamente spiegato qualora si trascuri l'importanza dei fenomeni di resistenza che – in tutta la loro contraddittorietà – restano ugualmente fondamentali per interpretare le complesse situazioni emerse nelle ex colonie in seguito alla loro indipendenza. Ma prima di affrontare il tema della resistenza in quanto legato alle modalità di autorappresentazione dei nativi e alle pratiche di opposizione ai poteri coloniali, occorre soffermarsi su come Said inquadri questo fenomeno come momento di autoconsapevolezza critica da parte di alcuni studiosi riguardo al ruolo svolto dall'antropologia nell'affermazione dei progetti imperiali:

«Gradualmente l'antropologia è stata vista come parte di un più largo e complesso ambito storico, molto più strettamente allineato al consolidamento del potere occidentale di quanto non fosse ammesso in precedenza [...]. In fondo penso che il riallineamento abbia a che fare in primo luogo con una nuova e meno formalistica comprensione delle procedure *narrative*, in

secondo luogo con una consapevolezza molto più sviluppata del bisogno di idee riguardo alle pratiche alternative ed emergenti di controdominio» (RC, 221).

A cominciare dalla pionieristica opera di Hayden White sui codici formali e retorici impliciti nella ricostruzione storiografica, tali questioni sono state elaborate fino al punto di intrecciarsi vicendevolmente: «Le narrazioni si trasformarono da un modello o tipo formale in un'attività in cui politica, tradizione, storia e interpretazione convergono» (*ibid.*). Il problema della narrazione ha così fatto i conti con le questioni derivanti dal contesto imperiale come i nuovi nazionalismi nati dall'indipendenza formale conquistata nella seconda metà del XX secolo, i quali «si sono appoggiati alle narrazioni per strutturare, assimilare o escludere una versione della storia anziché un'altra» (*ibid.*). Anche la crisi delle grandi narrazioni di cui parla Lyotard – sostiene Said – non può trascurare che la destabilizzazione del contesto imperiale da parte delle narrazioni locali, nutrite di aspirazioni verso l'indipendenza nazionale, ma più in generale di tutti i gruppi sociali marginali e subalterni, hanno svolto la funzione di distruggere la silenziosa complicità che nell'ambiente culturale europeo era storicamente riservata a tali questioni. Per autori come Aimé Césaire, Frantz Fanon e molti altri la storia della metropoli occidentale aveva bisogno di un necessario controcanto che era la storia delle colonie⁵. Pertanto «la *rappresentazione* diventa ancora una volta significativa non solo come problema accademico o teorico, ma come scelta politica [...]. Il punto è che le rappresentazioni antropologiche incidono tanto sul mondo di chi produce rappresentazioni quanto su chi o cosa è rappresentato» (RC, 224). In tal senso attraverso la narrazione e le pratiche di resistenza che si appoggiano su di essa viene a crearsi un campo di interdipendenza dalle forti risonanze epistemologiche e politiche che è alla base di tutti i processi identitari che interessano sia il mondo delle metropoli occidentali che quello delle nazioni che hanno raggiunto l'indipendenza. Abbiamo visto con *Orientalismo* come l'identità avesse a che fare con una serie di reiterazioni, tuttavia esse non erano mai perfettamente coincidenti e nello scarto tra esse emergeva un “terzo spazio” – per usare le parole di Homi Bhabha – in cui diventava possibile negoziare strategicamente le propria identità attraverso delle procedure narrative che, disarticolando l'immagine identitaria di partenza, inscrivevano gli elementi culturali in essa presenti entro una nuova cornice in cui la creazione imprevedibile e incontrollabile di soggettività alternative ed antagoniste sembrava in grado di sovvertire le relazioni di dominio da cui erano germinate. È in questo senso che Said intende la lezione di Fanon e Césaire:

⁵ A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 1939; Id. *Discours sur le colonialisme*, Ed. Réclame Paris 1950; trad. it., *Discorso sul colonialismo*, Lilit, Roma 1999; F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961; trad. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, 1972; id. *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952; trad. it., *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea, Milano 1996; A. Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Corrèa, Paris 1957; trad. it., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979.

«Quello che Fanon e Césaire richiedevano ai loro sostenitori, anche durante le fasi più accese della loro lotta, era di abbandonare le idee fisse legate ad un'identità stabilita e ad una definizione autorizzata culturalmente. Diventate differenti, essi affermano, affinché il vostro destino di colonizzati possa *essere* differente; questa è la ragione per cui il nazionalismo, per tutte le sue ovvie necessità, è loro ugualmente avverso» (RC, 225).

Lo scenario di lotte che si profila punta ad un'elaborazione attiva della differenza capace di interporre una distanza critica tra le identità che vengono combattute e rifiutate e quelle che risultano infine essere l'esito di una lotta di liberazione. È questo un modo di ripararsi dalle insidie dei nazionalismi che hanno portato al potere talune élite native che talvolta di sono dimostrate disposte ad accettare numerosi compromessi coi poteri coloniali per riprodurre a loro volta le stesse relazioni di potere nei confronti delle classi subalterne. L'accettazione o autorizzazione di una narrazione con tutti i suoi presupposti identitari deve essere sempre sottoposta alla critica per prevenire il rischio che essa si solidifichi in un'identità nazionale che rifiuta la differenza, dando luogo a delle relazioni asimmetriche che mettono a repentaglio la consistenza della nazione stessa e la pacifica convivenza dei gruppi sociali ed etnici di cui essa è cornice. Tale distanza critica è per Said raggiungibile se seguendo

«alcuni dei recenti sforzi antropologici di riesaminare criticamente la nozione di cultura sin dalle sue radici, si comincia a raccontare una storia differente (*a different story*). Se non pensiamo più alle relazioni tra le culture e i loro sostenitori come perfettamente adiacenti, totalmente sincrone, interamente corrispondenti, ma se pensiamo alle culture come confini permeabili e, nel loro complesso, difensivi tra una forma di governo e un'altra (*between politics*), allora appare una situazione più promettente. Così vedere l'Altro non come dato ontologicamente ma come costituito storicamente potrebbe erodere i pregiudizi esclusivisti che così spesso ascriviamo alle culture, non da ultima la nostra. Le culture possono essere rappresentate come zone di controllo o di abbandono, di ricordo o di oblio (*of forgetting*), di forza o di dipendenza, di esclusività o di condivisione, tutte hanno luogo entro la storia globale (*global history*) che è il nostro elemento. Esilio, migrazione, attraversamenti di confine sono esperienze che possono perciò fornirci nuove forme narrative o, secondo le parole di John Berger, di *altri* modi di raccontare» (*ibid.*).

Emerge da questo passo come la questione della narrazione sia centrale tanto per il tentativo di scardinare il dominio imperialista quanto per evitare i rischi derivanti dai vari nazionalismi. Il ruolo della narrazione resta fondamentale anche in *Cultura e imperialismo* diventando un piano di analisi imprescindibile per la ricostruzione dei rapporti tra cultura e impero. Infatti le novità di rilievo presenti in questa opera rispetto a *Orientalismo* sono da un lato «l'esistenza di un modello culturale imperiale più generale, valido per tutto il mondo, e un'esperienza storica di resistenza all'impero» (CI, 8); entrambi questi motivi sono a loro volta collegati con un concetto generale (forse troppo) di cultura, che sostituisce la nozione foucaultiana di discorso intesa come cornice epistemologica e metodologica tramite un termine

che presenta numerose affiliazioni con la tradizione marxista (Gramsci, Williams, Hobsbawm ecc.)⁶. Questo ampio concetto di cultura che Said va a illustrare nell'*Introduzione* gli permette a sua volta di ritagliare un preciso, anche se vasto, campo di analisi e allo stesso tempo di motivare la particolarità di questo stesso ambito di riferimenti. Per cultura Said intende almeno due ordini di problemi, il primo – quello che ci interessa maggiormente – è inteso come insieme di «pratiche come le arti della descrizione, della comunicazione e della rappresentazione» considerate in modo relativamente autonomo dalla sfera economica, politica e sociale, ovvero nella misura in cui esse producono degli oggetti estetici. Concentrandosi sugli imperi occidentali moderni tra '800 e '900, tra tutte le forme di rappresentazione il romanzo è per lo studioso palestinese quella più importante⁷. Del resto Said lamenta che la recente critica letteraria abbia trascurato i rapporti della narrativa con la storia e il contesto imperiale, tanto da sottolineare in modo significativo:

«I lettori di questo mio libro scopriranno presto che la narrativa ha un ruolo centrale nella mia riflessione, dal momento che al cuore di quello che esploratori e scrittori riferiscono circa le regioni sconosciute del mondo, vi sono proprio delle storie. Narrazioni che sarebbero poi divenute anche lo strumento attraverso il quale i popoli colonizzati avrebbero affermato la loro identità e l'esistenza della propria storia. La battaglia principale dell'imperialismo ha riguardato naturalmente la terra; ma quando si è trattato di stabilire a chi appartenesse originariamente un determinato territorio, chi avesse il diritto di insediarsi e di lavorare, chi dovesse continuare a farlo fruttare, chi avrebbe saputo riconquistarlo e chi avrebbe dovuto deciderne il futuro – tutto questo è analizzato, contestato e persino, in un certo periodo, deciso dalla narrativa. Come ha suggerito un eminente critico, le nazioni *sono* narrazioni. Il potere di narrare, o impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e per l'imperialismo, e costituisce uno dei principali legami tra l'una e l'altro. Inoltre non dobbiamo dimenticare che le grandiose narrazioni di emancipazione e di edificazione spinsero intere popolazioni del mondo colonizzato a sollevarsi e a rovesciare il dominio imperiale; e che, nel corso di tale processo, non pochi europei e americani furono infiammati da quelle storie e dai loro protagonisti, e combatterono anch'essi per una nuova narrativa, di eguaglianza e di solidarietà umana» (CI, 8-9)⁸.

Questo densissimo passaggio racchiude tutta una serie di questioni nodali, a partire proprio dal rapporto della narrazione con la storia, ovvero quella particolare relazione che ci autorizza a parlare dell'opera di Said come una “narrazione storica”⁹. Da questo punto di vista occorre ricordare come l'analisi di un vasto insieme di scritti o opere di natura perlopiù letteraria in realtà è preso in esame non per restare all'interno di un discorso formale che finisce solo per ritenere significativi i problemi strettamente legati alla testualità. Come abbiamo visto fin dai tempi di *Orientalismo* nell'importante articolo *The Problem of Textuality*, si trattava invece di uscire

⁶ Su questo punto si veda L. Curti, *Percorsi di subalternità: Gramsci, Said, Spivak*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 17-26.

⁷ CI, 8: «ho esaminato in particolare quelle forme culturali come il romanzo, che ritengo abbiano avuto una importanza enorme nella formazione degli atteggiamenti, dei riferimenti e delle esperienze imperialiste. Con questo voglio sostenere non che solo il romanzo sia stato importante, ma che esso è l'oggetto estetico per eccellenza, le cui connessioni con le società in espansione di Francia e Gran Bretagna sono particolarmente interessanti da studiare» (*ibid.*).

⁸ L'ovvio riferimento al fatto che “le nazioni sono narrazioni” è alla raccolta omonima di H. K. Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, London-New York 1990, trad. it. *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997.

⁹ T. Cochran, *The Matter of Language*, op. cit..

fuori dal testo per cercare di spiegare come esso fosse un prodotto secolare e mondano, ovvero come si inserisse in un ambito discorsivo e all'interno di specifiche relazioni di potere, oppure, attraverso il vocabolario marxista, come il testo fosse il prodotto di una formazione ideologica più generale legata ai disegni di egemonia degli imperi nel periodo della loro massima espansione. Pertanto i testi letterari sono da intendere come una fonte storica che permette di comprendere come certe rappresentazioni legate all'imperialismo circolassero, con gradi di consapevolezza diversa, entro il più vasto orizzonte sociale della loro epoca. In questo contesto Said, nella misura in cui è maggiormente condizionato da Gramsci nella comprensione dell'imperialismo come fenomeno egemonico, cerca di analizzare le modalità di formazione del consenso relativo alla *mission civilisatrice* ai cui assunti ideologici e alle cui forme stereotipiche non sfuggivano certo neanche quegli artisti che il critico stesso ammirava da un punto di vista astrattamente estetico¹⁰. In tal modo egli individua nei riferimenti narrativi al contesto imperiale quell'elemento peculiare di indagine storiografica che è sfuggito sia all'impostazione di Foucault sia al materialismo storico di Raymond Williams con i quali comunque lo studioso ammette di essere in qualche modo in debito¹¹. Questa ricerca si concentra nello sforzo a mettere in evidenza quelle che egli chiama «strutture di atteggiamento e riferimento»:

«Se studiamo alcune delle principali culture metropolitane – per esempio quella inglese, francese o statunitense – nel contesto geografico della loro lotta per (e su) gli imperi, emerge una ben distinta topografia culturale. Nell'utilizzare la frase “strutture di atteggiamento e riferimento” ho in mente proprio questa topografia e la basilare definizione di Raymond Williams delle “strutture del sentire”. Mi riferisco al modo in cui le strutture di ubicazione e i riferimenti geografici emergono nei linguaggi culturali della letteratura, della storia o dell'etnografia, a volte in modo allusivo, in altre in maniera accuratamente voluta, attraverso varie opere individuali che non sono connesse in altro modo l'una all'altra o a una ideologia ufficiale “dell'impero”» (CI, 77).

Le strutture di atteggiamento e riferimento – esattamente come per Williams – non sono dipendenti meccanicamente da un livello ideologico sovrastante, esse non sono infatti riducibili né a una forma di falsa coscienza né ad un semplice impiego della retorica¹². Tali strutture hanno

¹⁰ J. A. Buttigieg, *The Exemplary Worldliness of Antonio Gramsci's Literary Criticism*, in *Boundary 2* (Fall/Winter 1982-83), vol. 11, n° 1-2.

¹¹ Più volte Said si richiama alle pagine di R. Williams, *The Country and the City*, Oxford University Press, New York 1973. Si veda anche J. Higgins, *Raymond Williams and the Problem of Ideology*, in J. Arac (a cura di), *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986; e il più dettagliato P. Bratlinger, *Edward Said and/versus Raymond Williams*, in B. Ashcroft - H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, op. cit.. Inoltre Said afferma perentoriamente: «Uno dei tratti canonici della storia intellettuale moderna è lo sviluppo di teorie dominanti e di tradizioni disciplinari nei principali campi della ricerca scientifica, sociale e culturale. Senza eccezioni di cui io sia a conoscenza, i paradigmi per tale elaborazione sono stati tratti da quelle che si considerano fonti esclusivamente occidentali. Ne è un esempio il lavoro di Foucault, e in un altro ambito quello di Raymond Williams. In generale guardo con simpatia alle scoperte genealogiche di questi due straordinari studiosi e mi considero molto in debito con loro. Eppure per entrambi l'esperienza imperiale è piuttosto irrilevante; un'omissione teorica abituale nelle discipline scientifiche e culturali in Occidente, ad eccezione di qualche sporadico studio sulla storia dell'antropologia» (CI, 66-67); quest'ultimo riferimento di Said riguarda quell'approccio critico dell'antropologia di cui aveva riferito in *Representing the Colonized*.

¹² Sulle strutture del sentire e l'uso che ne fa Raymond Williams, cfr. G. Hendler, *Public Sentiments: Structures of Feeling in Nineteenth-Century American Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (N.C.) 2001. Critici invece

il compito di collegare gli atteggiamenti individuali e le dinamiche materiali sottesi dall'imperialismo mostrando come forme e convenzioni nella rappresentazione artistica e letteraria, nei lenti processi di sedimentazione della cultura, sono in grado di spiegare la solidità trasversale e diffusa del consenso europeo verso la missione imperiale. Esse sono quindi deputate a rilevare la massa effettivamente circolante delle concezioni tradizionali, ereditate o, comunque, condivise da un tempo e un luogo, e costantemente presente, sia pure in modo differenziale e non omogeneo, in ogni momento dell'articolazione del discorso culturale generato da quel tempo e da quel luogo stessi, e nella misura in cui le trame temporali della narrazione sono dipendenti da una compresenza di spazi geograficamente e socialmente differenti¹³. Il riferimento alla cultura e alla narrazione come basi per studiare i meccanismi di formazione del consenso riguardo all'impresa imperiale comprende, come in *Orientalismo*, l'insieme dei pregiudizi e degli stereotipi, che orientano più o meno inconsapevolmente il lavoro dell'autore di un'opera letteraria, costituendo lo sfondo immanente di ogni espressione culturale¹⁴. Questa mutua capacità referenziale che le narrazioni presentano in relazione alla loro collocazione geopolitica diventa pertanto una struttura che non riguarda solo l'indicazione geografica ma anche l'atteggiamento soggettivo sia europeo sia infine coloniale. Abbiamo visto tra le pagine di *Orientalismo* come “la carriera” avesse la funzione di illuminare la valenza pratica degli atteggiamenti nei confronti dell'Oriente, dei suoi abitanti e delle modalità eurocentriche o orientaliste di rappresentarli. Tuttavia, se in *Cultura e imperialismo* tanto gli strumenti teorici e metodologici legati all'analisi del discorso, quanto quelli legati alla nozione di carriera, sembrano essere ricodificati entro una concezione materialistica della cultura, sia per il lessico specifico sia per gli autori e gli studi a cui Said si riferisce, nondimeno il fenomeno che egli cerca di spiegare restano quelle rappresentazioni significative proprie di una collettività connotata geograficamente e storicamente, rappresentazioni che assumono valore orientativo all'interno della società che le ha prodotte attraversando tutti gli strati e gli ambiti di cui essa è composta. I meccanismi di formazione del consenso riguardo alla missione imperiale non sono altrimenti comprensibili se non dentro questa circolazione diffusa di espressioni simboliche e insieme politiche, ovvero le strutture di

per l'uso di una nozione di “ideologia” non sufficientemente specificata M. Dutton - P. Williams, *Translating Theories: Edward Said on Orientalism, Imperialism and Alterity*, op. cit.

¹³ Nell'Introduzione a *Orientalismo* (O, 28-29), le nozioni di “collocazione strategica” e di “formazione strategica”, sembrano svolgere una funzione metodologica simile all'interno di un quadro epistemologico complessivo che sin da allora oscillava tra l'analisi del discorso e lo studio della formazione del consenso in relazione al problema gramsciano dell'egemonia.

¹⁴ Benita Parry ha registrato una certa ambivalenza nell'uso della prospettiva di Raymond Williams, da un lato Said sembra volere ricondurre la cultura in quanto sovrastruttura alle condizioni materiali del dominio coloniale, ma dall'altro lato egli resta confinato all'interno dell'orizzonte testuale eurocentrico limitandosi al leggere i grandi romanzi della tradizione europea. In generale questa critica si riaggancia da un punto di vista marxista ad un presunto culturalismo che privilegierebbe come piano di analisi solo quello delle rappresentazioni (per lo più letterarie). Cfr. B. Parry, *Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism*, in M. Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*, op. cit., pp. 19-47. In generale della stessa Parry si veda anche, Id., *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, New York & London 2004.

atteggiamento e riferimento, che compaiono nei romanzi e nelle diverse forme culturali che lo studioso palestinese si preoccupa di passare in rassegna. Egemonia e consenso come oggetto di indagine storiografica divengono inestricabilmente legati alle forme narrative che li veicolano e li diffondono in modo trasversale, discontinuo e contingente sulle superfici “dure” dell’esistenza, ovvero nella concreta immanenza della politica, della religione, dell’economia, da cui ogni testo si genera – è in questo senso che Said parla di dimensione secolare omondana. Le suggestioni e le risonanze che provengono dai riferimenti al contesto imperiale presenti nelle narrazioni hanno la funzione di riportare storiograficamente alla luce la più generale situazione sociale e culturale di un’epoca, accertando in che modo, nelle sue diverse modulazioni, la percezione del rapporto con il mondo coloniale e con i suoi abitanti fosse messa così poco in discussione. Il problema di fondo, epistemologico, storiografico e insieme politico era di capire come, nell’epoca dei grandi imperi, gli autori e i fruitori delle opere letterarie, pur essendo influenzati da sistemi specifici di rappresentazione sociale, negoziassero un insieme di significati che assicurava un consenso su vasta scala alla retorica imperiale della *mission civilisatrice*. All’interno delle narrazioni si trovano quindi sedimentati dei processi interpretativi (dati spesso per scontati o semplicemente presupposti nel punto di vista che il lettore si trova ad assumere) da riportare alla luce attraverso l’individuazione di specifici riferimenti alla topografia imperiale e agli atteggiamenti diffusi nelle metropoli europee. Le narrazioni divengono quindi la chiave di accesso privilegiato alla dimensione mondana, intesa come orizzonte storico generale, in cui si colloca un’opera letteraria non concepita riduttivamente come un semplice fatto estetico. Esse sono uno specchio che permette di catturare tutta un’epoca nella sua complessa ed eterogenea composizione tramite quelle transazioni simboliche per cui una rappresentazione si sposta metaforicamente da un ambito ad un altro rafforzando così la propria capacità di riferimento e di diffusione. Ma anche, come vedremo in seguito, favorendo la possibilità di una riscrittura strategica di questo materiale culturale da parte di nuove pratiche e di nuove soggettività “emergenti”.

È per questa ragione che dal nostro punto di vista le narrazioni analizzate da Said possono a pieno titolo essere chiamate “storiche”, ovvero per la loro generale capacità di riportare una dimensione densamente storica – il rapporto tra la cultura (le narrazioni) e l’imperialismo – al livello degli interrogativi critici e mondani del presente¹⁵. A questo proposito, da un punto di vista metodologico, lo studio delle strutture di atteggiamento e riferimento va a inserirsi in una pratica di interpretativa più generale che Said chiama “lettura contrappuntistica” secondo la quale una narrazione deve essere studiata mostrando come essa sia intrecciata strutturalmente ad un’altra, di solito sotterranea e taciuta, ma che illumina la prima, essendone a

¹⁵ L.A. Hutcheon, *A Poetics of Modernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, New York & London 1988.

sua volta illuminata¹⁶. Lungo tutti i capitoli che compongono *Cultura e imperialismo* questa lettura alternativa si svolge, a nostro avviso, almeno secondo tre modalità differenti; in primo luogo leggere contrappuntisticamente delle narrazioni storiche significa individuare nei prodotti culturali europei e metropolitani le strutture di atteggiamento e riferimento imperialistiche che presuppongono una realtà coloniale talvolta appena accennata ma non per questo meno centrale per l'affermazione della visione ideologica imperiale. In secondo luogo una lettura contrappuntistica significherà, una volta accertata e stabilita la narrazione dell'imperialismo europeo, sottolineare l'importanza che ebbe l'opposizione dei nativi nello scandire non solo le strategie di appropriazione, conquista o difesa delle potenze coloniali ma anche nel costituire positivamente un legame identitario che avrebbe veicolato le istanze di emancipazione politica nelle varie colonie. Infine, in terzo luogo, la lettura contrappuntistica rinvia anche alle aspirazioni di liberazione che continuarono a pulsare, anche in epoca postcoloniale, in seguito alla deludente affermazione di molti regimi autoritari che non misero fine ai problemi e alle violenze cui erano sottoposte le relative popolazioni. Tale lettura cercherà di cogliere entro le narrazioni del nazionalismo, delle visioni alternative molto meno ancorate all'identità nazionale concepita in modo essenzialista da parte delle élite nazionaliste; pertanto in un contesto storicamente e politicamente attuale, in cui esili personali, spostamenti forzati di intere popolazioni e migrazioni dai nuovi stati coloniali alle metropoli occidentali si sono intensificati, leggere in modo contrappuntistico una narrazione significherà individuare quelle dinamiche per cui un'identità di partenza, individuale o collettiva, finisce per essere sottoposta a continue pressioni che ne minano il carattere totalizzante e monolitico, imponendo il compito di una rielaborazione – in primo luogo anch'essa narrativa – di una reiscrizione attiva del proprio orizzonte di valori e delle proprie forme di rappresentazione in modo da aprire uno spazio di significazione alle “pratiche emergenti” prodotte da soggettività storicamente decentrate in cerca di riconoscimento¹⁷.

La lettura contrappuntistica rinvia quindi ad una serie di strutture di atteggiamento e riferimento diversificate in funzione della narrazione che l'elemento contrappuntistico mira a supplementare. Il romanzo è l'oggetto estetico per eccellenza nei secoli di massima espansione dell'imperialismo, e Said comincia proprio dal romanzo europeo una lettura contrappuntistica che gli permette di evidenziare come la questione geografica dello spazio vada a turbare il sereno e pacificato svolgimento temporale dei romanzi vittoriani attraverso «una percezione simultanea sia della storia metropolitana che viene narrata sia di quelle altre storie contro cui (e con cui) il

¹⁶ G.M. Wilson, *Edward Said on Contrapuntal Reading*, in *Philosophy and Literature* (October 1994), vol. 18, n° 2, pp. 265-273.

¹⁷ D.C. Gordon, *The Worldly Text: Writing as Social Action, Reading as Historical Reconstruction*, in Joseph Natoli (a cura di), *Literary Theory's Future(s)*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1989, pp. 182-190.

discorso dominante agisce» (CI, 76)¹⁸. È questa la ragione per la quale all'interno della tradizione marxista, Said si rifa meno a Lukàcs – più interessato nelle sue analisi del romanzo storico alla categoria della temporalità – che a Gramsci, il quale «ha messo a fuoco le fondamenta territoriali, spaziali e geografiche della vita sociale» (CI, 74) mostrando, in *Alcuni temi della questione meridionale*, come la disgregazione sociale dell'Italia del Sud fosse un dato imprescindibile per comprendere la situazione politica del Nord¹⁹. Per il critico palestinese l'analisi gramsciana di «come collegare il sud, la cui povertà e la cui vasta manodopera sono fortemente esposte alle politiche economiche e ai poteri del settentrione, con un nord che a sua volta in realtà dipende dal sud» (CI, 74-75) anticipa la situazione di asimmetria presente su una scala più vasta tra il blocco euroamericano e le realtà delle loro ex colonie. Ma non sono soltanto le determinazioni territoriali presenti nel pensiero di Gramsci a catturare l'attenzione di Said bensì anche il cosiddetto «fattore Gobetti» la cui azione politica e culturale fornisce un modello critico per l'intellettuale che cerca di operare una rottura nel tessuto culturale su cui opera, è su questa rottura infine che egli lavora per far emergere una nuova formazione sociale in grado di articolare organicamente il livello culturale con quello dell'azione politica. Abbiamo già accennato all'importanza di Gramsci per la nozione saidiana di “intellettuale secolare” nonché al ruolo critico legato all'esigenza di redarre “l'inventario di tracce”; andremo a sviluppare in seguito questo temi. Quello che adesso ci limitiamo a sottolineare è che «il fattore Gobetti opera come uno stimolante connettivo che esprime e rappresenta in modo organico e dinamico la relazione tra lo sviluppo della letteratura e l'emergere della geografia imperiale» (CI, 75). È questo nodo che Said cerca direttamente di affrontare con la sua lettura di importanti romanzi di età vittoriana le strutture di atteggiamenti e riferimenti relative al dominio coloniale.

Analizzando *Mansfield Park* di Jane Austen a partire dalle sfuggenti indicazioni sull'assenza di sir Thomas Bertram, dovuta al suo viaggio ad Antigua per migliorare la conduzione della sua piantagione, il critico palestinese riesce leggere in controluce «una gerarchia degli spazi attraverso la quale un centro metropolitano, e gradualmente la sua economia, vengono visti come

¹⁸ Jonathan Arac ha evidenziato come l'impianto metodologico di *Cultura e imperialismo* si richiami a quel principio di adiacenza sviluppato teoricamente in *Beginnings*. Rifiutando una narrazione lineare, che pretende cioè di sussumere i suoi elementi entro uno schema temporale orientato linearmente, *Cultura e imperialismo*, attraverso delle modalità storiografiche contrappuntistiche e spesso nomadiche si propone di destabilizzare quella permanenza della visione che caratterizzava la solidità discorsiva dell'orientalismo. Cfr. B. Robbins, M.L. Pratt, J. Arac, R. Radhakrishnan, E. Said, *Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium*, in *Social Text*, vol. 40, n° 3 (1994), pp. 1-24. L'importanza della resistenza – e delle forme storiografiche contrappuntistiche che la costruiscono in modo peculiare come oggetto di storia – dovrebbe esaminata anche alla luce delle modificazioni che essa richiederebbe alla stabile configurazione discorsiva di *Orientalismo*, come si è già suggerito nel capitolo precedente.

¹⁹ Sebbene in riferimento a *Travelling Theory*, John K. Noyes ha sostenuto una tesi che può essere di certo applicata anche all'impianto teorico e metodologico di *Cultura e imperialismo*. Egli argomenta che Said fa uso della distinzione storia/geografia per riarticolare un problema centrale della teoria critica: come concepire una posizione al di fuori delle determinazioni storiche a partire dalla quale le configurazioni ideologiche intrinseche alla storia stesse possano essere a loro volta preliminarmente interrogate. Cfr. J.K. Noyes, *Multiculturalism, Geography, Postcolonial Theory*, in M. Alzira Seixo - J.K. Noyes - G. Abreu - I. Moutinho, *The Paths of Multiculturalism: The Travel Writings and Postcolonialism*, Cosmos, Lisbona 2000.

dipendenti da un sistema d'oltremare di controllo territoriale, sfruttamento economico e proiezione socioculturale; senza la quale la stabilità e la prosperità “a casa” – dove “casa” è una parola dalle forti risonanze – non sarebbero possibili [...] la piantagione di Thomas Bertram ad Antigua che utilizzava il lavoro degli schiavi appare misteriosamente necessaria alla stabilità e alla bellezza di Mansfield Park» (CI, 84)²⁰. Leggendo l'intero romanzo attraverso «una modalità di chiarificazione geografica e spaziale» viene messo in luce come «Jane Austen sincronizza qui l'autorità interna, in patria, con quella coloniale, sottolineando come i valori associati a così alti concetti quali l'ordine, la legge e la proprietà privata debbano essere radicati fermamente nell'effettivo controllo e possesso del territorio. Ella chiaramente ritiene che possedere e governare Mansfield Park sia come, in piccolo, possedere e governare le proprietà coloniali a questa strettamente, per non dire inevitabilmente, associate. Ciò che assicura la tranquillità e la piacevole armonia dell'uno è la produttività e l'efficiente controllo delle altre» (CI, 112-113). Le trame domestiche della tenuta dei Bertram e il taciuto scenario schiavistico della piantagione ad Antigua sembrano congiungersi nel tema del “governare”; in un senso molto ampio esso è da un lato una questione relativa allo spazio domestico in cui si tratta di «governare tendenze e umori» per raggiungere un livello di edificazione morale soddisfacente; ma dall'altro lato governare significa anche badare ai possedimenti lontani che consentono il benessere sufficiente per mettere ordine nella dimensione domestica di Mansfield Park – Said chiama questo movimento contrappuntistico «l'esterno portato all'interno» (CI, 117). In questo modo la «geografia morale» e quella imperiale rivelano delle importanti interdipendenze soprattutto per quello che è tutto sommato taciuto nel romanzo (Antigua vi sarà nominata – nota Said – soltanto una dozzina di volte)²¹. Ma quello che il critico palestinese cerca di sostenere è che «questi accenni “all'estero”, pur soffocandola, contengono una storia complessa che ha raggiunto nel frattempo uno status che i Bertram, i Price e la stessa Austen non volevano e non potevano riconoscere» (CI, 119). La struttura di atteggiamenti e riferimenti privilegiando lo spazio domestico e il suo stile di vita tutto europeo getta nel silenzio la storia fatta di violenze del mondo coloniale, «quasi a suggerire che i due mondi non potevano essere messi in relazione l'uno con l'altro semplicemente perché privi di un linguaggio comune» (CI, 121). Ricostruendo il contesto sociale, politico ed economico dell'epoca in cui Austen scriveva, Said nota come in *Mansfield Park* la visione imperiale nel suo complesso risulta essere insostenibile, non narrabile, ma al contempo essa era perfettamente intelligibile ai suoi contemporanei: «leggendo con attenzione il romanzo, possiamo comprendere come certe idee sulle razze e sui territori dipendenti venissero sostenute dai funzionari del Ministero degli esteri, dai burocrati coloniali, dagli strateghi militari e da intelligenti lettori di

²⁰ J. Austen, *Mansfield Park*, (1814), rist. Penguin, Harmondsworth 1966 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Mansfield Park*, Garzanti, Milano 1983.

²¹ Su questo punto A. Dunn, *The Ethics of Mansfield Park: MacIntyre, Said and the Social Context*, in *Soundings*, vol. 78, n° 3-4 (1995), pp. 483-500.

romanzi dediti all'esercizio del giudizio morale, dell'equilibrio letterario e delle rifiniture stilistiche» (*ibid.*). Quello che lo studioso palestinese cerca di restituirci grazie all'analisi delle strutture di atteggiamento e riferimento è proprio il costituirsi di una comunità interpretativa imperialista che nei tempi lunghi della cultura o si serve di giustificazioni e stereotipi o si legittima glissando su quel che avviene fuori dai confini della madrepatria²². Nel suo *Comunità immaginate*, Benedict Anderson ritorna sull'osservazione di Renan secondo cui l'essenza della nazione è data dal fatto che tutti gli individui hanno molte cose in comune, ma al contempo devono averne dimenticate delle altre, riferendosi alle violenze ed alle morti che hanno dilaniato quelli che solo dopo, retrospettivamente, possono essere chiamati francesi. L'acuta osservazione di Anderson va oltre la considerazione che la nazione si erige su qualcosa di rimosso perché nega l'idea di progresso morale e civile; in effetti i francesi ricordano (anziché semplicemente dimenticare) sia la "Saint-Barthélemy" sia il massacro degli Albigesi nel '200. Bisogna infatti aver presente che il dimenticare è già un'attività immaginaria che presuppone e nello stesso tempo autoconferma la cornice comune dell'"essere-francesi", che ricuce a priori uno strappo troppo lontano nel tempo per essere ancora una fonte importante di lacerazioni e conflitti²³. Allo stesso modo questa pratica attiva dell'immaginazione agisce nel caso di Austen a livello dell'impero caricandosi di una valenza politica tutta particolare nel narrare l'orizzonte di valori e le trame identitarie compresi all'interno della madrepatria andando oltre vicende che hanno luogo nei possedimenti d'oltremare²⁴. È questa reticenza che costituisce un atteggiamento condiviso dai contemporanei della Austen che va certamente al di là dell'organizzazione narrativa del romanzo ma resta un sottotesto culturalmente silenzioso però ben operativo nelle transazioni simboliche che si svolgevano nell'epoca di massima espansione dell'impero britannico.

All'interno di questo consenso generalizzato nei confronti dell'impresa coloniale le teorie sulla razza e tutte le spiegazioni che avevano una pretesa di legittimità di tipo scientifico non avrebbero probabilmente avuto una capacità di risonanza così elevata senza che i romanzi – e le strutture di atteggiamento e riferimento che essi veicolano – ne favorissero una circolazione profonda, diffusa e trasversale rispetto a diversi gruppo sociali²⁵: «il "motivo" imperialista [fa] parte della trama stessa della cultura popolare, della narrativa, non della retorica della storia, della filosofia e della geografia» (CI, 134).

²² D. Kaplan, *Achieving Authority: Jane Austen's First Published Novel*, in *Nineteenth-Century Fiction* (March 1983), vol. 37, n° 4.

²³ B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991; trad. it. *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

²⁴ S. Fraiman, *Jane Austen and Edward Said: Gender, Culture, and the Imperialism*, in *Critical Inquiry*, vol. 21, n° 4 (1995), pp. 805-821.

²⁵ Said sostiene che «I grandi retori della giustificazione teorica dell'impero dopo il 1880 – Leroy-Beaulieu in Francia e Seeley in Inghilterra – sciorinano un linguaggio fiorito di immagini relative alla crescita, alla fertilità e all'espansione, la cui struttura teleologica della proprietà e dell'identità, la cui discriminazione ideologica tra "noi" e "loro" erano già maturate altrove: nella letteratura, nelle scienze politiche, nelle teorie razziali e nei diari di viaggio» (CI, 132).

Se nel romanzo di Jane Austen i riferimenti al contesto imperiale sono, per quanto fondamentali, appena accennati, in *Kim* di Rudyard Kipling l'India diventa la scena su cui si compie la formazione del giovane protagonista attraverso una «cerimonia di riappropriazione» della propria identità britannica ma tale per cui in fin dei conti «è la Gran Bretagna che (attraverso un leale suddito irlandese) si riappropria ancora una volta dell'India» (CI, 169)²⁶. Said nel tentativo di reperire la struttura di atteggiamenti e riferimenti che permea il romanzo dello scrittore inglese sottolinea come Kim sia un personaggio “liminale”, di confine, che tra «travestimenti e dislocazioni» rivela la scaltrezza e la prontezza di chi è in grado di collegare universi sociali e simbolici differenti. Questa “duplicità” – Said segue qui le teorie di Victor Turner²⁷ – permette di ammortizzare la conflittualità derivante dal contatto tra culture così eterogenee come quella britannica e quella dei nativi indiani ed ha quindi l'importante funzione di preservare il regime di potere/sapere imperiale. Pertanto questa figura liminale permette di compiere delle operazioni importanti nella giustificazione della *mission civilisatrice* europea autorizzandone una visione pacificata anche quando essa si trova dinnanzi i fermenti più tumultuosi e alle aspirazioni indipendentiste delle popolazioni del subcontinente. Per lo studioso palestinese è la stessa identità di Kim a riassumere la visione più generale che Kipling aveva dei rapporti tra Inghilterra e India, ed è quindi il modo in cui egli aggira i conflitti e i dubbi che Kim manifesta ad esser rivelatore di una struttura di atteggiamento e riferimento orientata al sostegno del progetto di dominio imperiale:

«Il conflitto tra il servizio coloniale di Kim e la lealtà verso i suoi compagni indiani rimane irrisolto non perché Kipling fosse in grado di affrontarlo, ma perché secondo lui, *non c'era alcun conflitto*. Uno degli obiettivi del romanzo è, in effetti, quello di mostrare l'assenza di conflitto una volta curato Kim dai suoi dubbi [...]. È fondamentale ricordare che non vi erano seri deterrenti alla visione imperialistica del mondo propria di Kipling, [egli] non era affatto turbato dall'idea di un'India indipendente, anche se è vero che la sua narrativa rappresenta l'impero e le sue consapevoli legittimazioni» (CI, 171).

Tale punto di vista è analizzato da Said sottolineando tutte le disgiunzioni a cui esso dà luogo ad incominciare dalla strategia narrativa impiegata di Kipling nel presentare un evento centrale nella storia coloniale indiana ovvero la «ribellione» o – come ha preferito non a caso definirlo la storiografia imperiale – l'«ammutinamento» dei soldati indiani del 1857. Questo evento, spiega Said, ebbe un'importanza straordinaria nel rafforzare le differenze tra colonizzatori e colonizzati. I sentimenti di vendetta dei nativi nei confronti della dura rappresaglia inglese sono alla base di una storia conflittuale di resistenza al dominio coloniale che la storiografia imperiale ha espulso dalla rappresentazione, inchiodando la reazione dei nativi nel consolidato stereotipo del “selvaggio crudele” che doveva essere tenuto a bada con le maniere più dure e risolutive.

²⁶ R. Kipling, *Kim* (1901), rist. Garden City/Doubleday/Doran, New York 1941 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Kim*, Garzanti, Milano 1993.

²⁷ V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca 1974.

Tuttavia tali sentimenti costituivano la base di un legame comunitario che si espandeva su vasta scala, profilando un'identità collettiva in funzione di una resistenza contro il potere europeo. Il critico palestinese ricorda come «Per un indiano non aver nutrito quei sentimenti avrebbe significato appartenere a una infima minoranza»; nondimeno Kipling, per presentare questo evento nel suo romanzo, si serve di un soldato indiano lealista che considera la rivolta dei suoi concittadini un atto di follia:

«Non sorprende che quest'uomo sia rispettato dai 'vice commissari' inglesi i quali [...] "allungavano la strada per andarlo a trovare". Quel che Kipling non dice è proprio la cosa più probabile: che i suoi compatrioti, cioè, lo considerassero (per lo meno) un traditore [...]. Ridurre il risentimento degli indiani, la resistenza indiana [...] nei confronti dell'insensibilità inglese a semplice "pazzia", rappresentare le azioni degli indiani limitandole essenzialmente a un desiderio innato di uccidere donne e bambini inglesi, non costituisce solo un innocente ridimensionamento della vicenda nazionalista indiana, quanto un'operazione apertamente e chiaramente faziosa [...]. In questo modo Kipling ci consegna la più estrema delle versioni inglesi dell'Ammutinamento mettendola in bocca a un indiano, la cui controparte nazionalista – assai presente nel paese e colpita nei suoi diritti – non si incontra mai nel corso di tutto il romanzo [...]. Kipling è talmente lontano dall'idea di mostrare due mondi in contrasto, e quindi potenzialmente in conflitto, che si è preoccupato di farcene vedere uno solo» (CI, 173)²⁸.

Anche in *Kim* è quindi all'opera il silenziamento di una storia di resistenza coloniale che tuttavia la lettura contrappuntistica di Said cerca di far emergere a partire dalle tracce che questa esclusione ha lasciato nel testo. Parleremo in seguito di come queste storie abbiano un'autonomia e una consistenza tutta loro. Adesso il dato centrale è verificare come il consenso intorno alla politica di sfruttamento e prevaricazione coloniale sia stato creato e consolidato attraverso le forme della rappresentazione culturale mediante una serie di strategie che passano per l'obliterazione del punto di vista dei nativi o per i costrutti stereotipici che addomesticano l'alterità coloniale e rassicurano il lettore della metropoli. A questo riguardo è ancora l'isotopia del "governmento" che ritorna anche tra le pagine del romanzo di Kipling, esso è da intendere sia come governo di soggetti (come Kim per l'appunto) la cui "anima doveva essere rimessa sui binari" (CI, 168) sia come amministrazione dei possedimenti coloniali britannici. La figura che tiene assieme queste due modalità di governmento – e che secondo Said esprime anche la generale visione del mondo di Kipling (CI, 180) – è quella del colonnello Creighton i cui interventi sono meno repressivi che produttivi in relazione tanto alle soggettività da addestrare per gli interessi dell'impero quanto alla gestione e organizzazione dello spazio sociale, politico ed economico della colonia. È lui che nota che «quel ragazzo non deve essere sprecato se è già così sveglio» comprendendo che «la sua prontezza, la sua abilità nel travestimento, la capacità di immergersi in una situazione o in una condizione come se vi fosse nato» deve essere messa a

²⁸ Said illustra un altro passo dove Kipling impiega la medesima strategia enunciativa: «Allo stesso modo, Mahbub Ali, il fedele aiutante di Creighton, appartiene alla popolazione Pathan, storicamente in continua rivolta contro gli inglesi per tutto l'Ottocento, eppure è rappresentato come un uomo soddisfatto del governo inglese tanto da offrirgli la sua collaborazione» (*ibid.*).

frutto facendo guadagnare all'impero, attraverso l'inserimento del ragazzo nel "Grande Gioco", la possibilità di «guardare l'India intera dal vantaggioso punto di vista dell'osservatore che controlla il campo» (CI, 181). È così che l'educazione di Kim di cui egli si fa carico si svolge all'insegna dell'unione di divertimento e spirito di servizio, un sistema in grado di entrare potentemente in risonanza con le idee pedagogiche già ben presenti in madrepatria e per le quali negli anni appena successivi alla pubblicazione del romanzo – ricorda Said – Baden Powell avrebbe creato le prime comunità di *Boy scout*, proponendosi similmente di rendere i ragazzi delle classe medie inglesi dei «perfetti piccoli servitori dell'impero» (CI, 163).

Ma il *dressage* di Kim rientra in una strategia più globale di governo coloniale secondo cui è comunque il caso di «rispettare le distinzioni interne della società indiana [...]. Come Kipling, Creighton non cerca mai di interferire con le gerarchie, con le priorità e i privilegi di casta, di religione, di etnia o di razza; né lo fanno gli uomini e le donne che per lui lavorano» (CI, 180). Egli gestisce gli uomini attraverso una disciplina che li inserisce in un sistema altamente produttivo che è quello della colonia. Le sue azioni si dispiegano secondo delle dinamiche che mirano al controllo spaziale e alla razionalizzata amministrazione dei possedimenti imperiali; la colonia diviene matrice di organizzazione generale di sapere e di potere, in grado di investire tanto la materialità del territorio quanto le soggettività che in essi vi si trovano. Said in questo frangente non fa che timidi accenni al fatto che il potere coloniale non forgia soltanto degli europei che in qualche modo sono coinvolti nell'avventura imperiale, ma anche l'importante figura dell'informante nativo – viene ricordato solo di sfuggita quanto Mahbub Ali o Hurree Babu fossero pedine fondamentali nonché elementi rivelatori di un certo tipo di azioni di radicamento territoriale da parte dei poteri coloniali, radicamento effettuato a sua volta tramite una particolare produzione di soggettività *native* e, al contempo, anche grazie ad alcune strategie enunciative che fanno funzionare alcuni stereotipi come feticci in grado di assorbire l'imbarazzante presenza di ciò che è estraneo e fa paura: «rimane sempre nel Babu lo stereotipo clownesco dell'indigeno ontologicamente buffo che cerca, senza speranza, di "essere come noi"» (CI, 179)²⁹.

Accanto alla produzione di soggettività a vario titolo "coloniali", l'articolata figura di Creighton somma inoltre non solo il ruolo di ufficiale, ma anche quello di studioso, egli «osserva il mondo in modo sistematico. Tutta l'India lo interessa, perché tutto è importante ai fini del dominio imperiale. L'interscambio tra etnografia e amministrazione coloniale in lui è continuo» è per tale ragione che egli riesce a osservare con spirito razionale tanto gli usi e i costumi degli indigeni quanto lo stesso Kim considerandolo sia una futura spia che una «curiosità

²⁹ H. K. Bhabha in *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*, trad. it. *Sull'imitazione e l'uomo. L'ambivalenza del discorso coloniale*, in LoC, pp. 123-132. Tuttavia riguardo a questi temi Said in una nota (CI, 378, n. 130) rinvia agli articoli di S.P. Mohanty, *Kipling's Children and the Colour Line*, in *Race and Class*, vol. 31, n° 1 (1989), pp. 21-40 e Id., *Us and Them: On Philosophical Basis of Political Criticism*, in *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, n° 2 (1989), pp. 1-31.

antropologica» (CI, 178). Egli incarna «la logica alleanza tra scienza occidentale e potere politico all’opera nelle colonie» che si traduceva nella sospensione utilitaristica di qualsiasi criterio morale di giudizio per individuare pragmaticamente solo dei problemi connessi all’esercizio del potere coloniale³⁰. Tutta la violenza implicita in questo modo di fare è dissimulata dal simpatetico atteggiamento di Kipling nei suoi confronti: «La calma olimpica di Creighton, il suo atteggiamento affettuoso ma distaccato, il suo comportamento eccentrico, sono tutti elementi con cui Kipling adorna quello che considera il funzionario indiano ideale» (CI, 180). Nondimeno, mentre l’impero ampliava le proprie dimensioni e funzioni nel subcontinente indiano, il febbrile sforzo di classificazione degli ufficiali come Creighton introduceva una nuova ed efficiente topografia demografica che per rendere operativo il controllo inglese doveva a sua volta radicarsi profondamente nell’ambito sociale e istituzionale; questo significava ritagliare il territorio, talvolta con l’astuzia talvolta con la forza, mediante delle mappe immaginarie che fornivano le coordinate di base per l’organizzazione degli apparati burocratici dell’educazione, delle leggi, della sanità e della polizia. Il flusso eterogeneo delle popolazioni indiane, tramite delle classificazioni demografiche sempre più sofisticate, era fatto passare attraverso le maglie differenziate di scuole, tribunali, ospedali e caserme. In tal modo l’amministrazione coloniale a lungo andare “creò” dei gruppi sociali e degli status particolari in virtù della medesima tassonomia immaginaria da cui, spesso arbitrariamente nonché confusamente, era partita: «Questo stesso modo di pensare si ritrova un po’ ovunque nel romanzo – nella paziente e dettagliata registrazione di tutte le diverse razze e caste dell’India, nell’accettazione da parte di tutti (persino del Lama) della dottrina della separazione razziale, negli usi e nei confini che non potevano essere superati facilmente da un estraneo. Ciascuno, in *Kim*, è un “estraneo” per i gruppi intorno a lui ed un “membro interno” del proprio» (CI, 181).

Grazie a queste potenti strategie rappresentative che dissimulano il dominio imperiale sui territori e sugli abitanti del subcontinente ciò che resta al lettore europeo attraverso le avventure di Kim è il piacere legato a quel «vagabondare spensierato» tra l’opulenza dello spazio indiano solidamente sotto il controllo britannico, ed è proprio in virtù questo controllo che per il lettore europeo dalle pagine di *Kim* si irradia un senso di libertà, sicurezza e serenità. È questa atmosfera che agisce in modo rilevante sul consenso che l’imperialismo registrò in Gran Bretagna tra i più diversi strati sociali. La forma del romanzo con la sua apertura ad ogni sorta di «elaborazione fantastica», con le sue procedure stereotipiche e con i percorsi di identificazione che suggerisce al lettore funziona dando a quest’ultimo un accesso a un’identità “imperiale” legata tanto al piacere

³⁰ Per Said questa “carriera” incarna in modo evidente «l’interscambio tra etnografia e amministrazione coloniale» (CI, 178). Su questa interazione egli rimanda agli importanti e noti saggi di T. Asad, *Anthropology and Colonial Encounter*, Humanities Press, New York 1973; e di B.S. Cohn, *Representing Authority in Victorian India*, in E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, op. cit.; trad. it., *Rappresentazione dell’autorità nell’India vittoriana*, in *L’invenzione della tradizione*, op. cit., pp. 161-202; Id. *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi 1990.

e al dominio derivante dalla consapevolezza di possedere un territorio “idealizzato” o “arabescato” come l’India quanto, *allo stesso tempo* – come ha notato Homi Bhabha – all’ansia e all’atteggiamento di difesa inerenti al riconoscimento e al ripudio della differenza.

Anche per quel che riguarda i territori dipendenti o almeno fortemente influenzati dalla Francia, Said si preoccupa di fornire un’interpretazione contrappuntistica dei prodotti culturali che sostengono la politica di espansione e di sfruttamento coloniale. Ampliando la tipologia del materiale culturale da analizzare fino a comprendere il melodramma come una delle forme di rappresentazione intrecciate all’imperialismo, il critico palestinese, nella celebre analisi dell’*Aida* di Verdi e dei problemi relativi alla sua composizione e alla successiva *mise en scène* mostra come quest’opera «in quanto forma altamente specializzata della memoria estetica [...] incarna – come del resto era nell’intenzione del suo autore – la versione ufficiale che, in quel particolare momento dell’Ottocento, l’Europa dava dell’Egitto» (CI, 150). In un’opera scritta per un luogo che non ha nessun rapporto con lui Verdi si avvale «dell’autorevolezza accademica e della concezione storica dell’egittologia», ma quest’ultima, ci ricorda Said, non è l’Egitto. Tale produzione di sapere ha a fondamento i volumi archeologici della *Description de l’Egypte*, redatti com’è noto dagli uomini di Napoleone in modo tale da far apparire una linea di continuità tra la maestosità dell’Antico Egitto e lo splendore dell’Impero napoleonico. Il primo viene rappresentato come un luogo grandioso ma essenzialmente vuoto, pronto ad essere riempito da gesta e da eroi del secondo che sono invece all’altezza dei fasti del passato. Questo schema interpretativo così come la riserva di immagini e di riferimenti che vi si appoggiano condizionano ampiamente Auguste Mariette, “orientalista” ed “egittologo”, già principale progettista della sezione archeologica al padiglione egiziano dell’Esposizione Universale di Parigi nel 1867, designato qualche anno più tardi a progettare i costumi e le scene dell’opera verdiana. Attraverso la figura di Mariette la produzione dell’*Aida* si mostra intrecciata con un settore disciplinare che affondava le sue radici nelle conquiste coloniali napoleoniche ma che nondimeno svolgeva ancora una funzione politica fondamentale nel «posizionare, razionalizzare e oggettivare» e infine gerarchizzare le forme culturali non occidentali. Ma Said si spinge ancora oltre allargando il campo e inserendo l’operato di Mariette entro uno scenario ancora più vasto, ovvero quello della città de Il Cairo in quanto capitale dell’Egitto allora governato dal vicerè ottomano Kédivé Ismail, è qui che l’orientalista fa conoscenza e collabora con Ferdinand de Lesseps, l’architetto del canale di Suez. Questa rete di rapporti illumina il contesto in cui viene rappresentata per la prima volta l’*Aida*, ovvero quello dell’Egitto nel tempo della grande penetrazione dei capitali europei che finanziavano la scriteriata e pretenziosa politica di espansione dello stesso Kédivé verso l’Etiopia e alimentavano il megalomane desiderio di trasformare Il Cairo in una «Parigi sul Nilo». Le cospicue ricchezze accumulate tra il 1860 e il 1880 grazie al «boom delle vendite del cotone, verificatosi quando, a causa della guerra civile americana, le filande europee si videro sospendere

le forniture d'oltreoceano», vennero dilapidate in progetti faraonici per supportare i quali vennero emessi oltre misura buoni del tesoro e una grande quantità di carta moneta, facendo aumentare copiosamente il deficit dello stato. Questi progetti richiamavano nella capitale egiziana moltissimi investitori europei – la popolazione straniera crebbe in quegli anni secondo proporzioni geometriche sino ad arrivare alle 90.000 unità. In questo stesso periodo nonostante l'influenza culturale e i capitali francesi, gli inglesi riuscivano però a occupare militarmente l'Egitto approfittando delle velleità di indipendenza che Kédivé nutriva nei confronti dell'impero ottomano.

Grazie alla ricostruzione di questo scenario complesso Said colloca a pieno titolo l'Aida verdiana, generalmente così avulsa per lo spettatore europeo da simili faccende, nelle intricate lotte per la conquista e il controllo del territorio non europeo. La struttura di atteggiamenti e di riferimenti che viene pertanto recuperata mette in evidenza in che modo spettacoli come l'Aida avessero il compito di distrarre e impressionare un pubblico quasi esclusivamente europeo, anestetizzando le coscienze metropolitane per occultare quanto di sgradevole era presente in quella missione civilizzatrice la quale doveva al contrario essere giustificata³¹. L'Aida, veicolando il tentativo (politico e mondano) di rappresentare un'identità egiziana, viene inoltre usata come strumento di quella che Said chiama (seguendo Janet Abu-Lughod) “estetica della separazione”³². Un'estetica che impronta il progetto urbanistico di modernizzazione e occidentalizzazione del Cairo consistente nella costruzione di una parte coloniale nettamente separata da quella dei nativi arabi. Questa politica dello spazio urbano operava una rigida separazione per nascondere le contraddizioni sociali ed economiche e le violenze a cui era stata sottoposta una parte significativa della popolazione locale per la costruzione del Canale di Suez, inaugurato nel 1869. Per tali motivi la parte coloniale del Cairo era la sola a dover guadagnare visibilità al fine di apparire lo scenario più attraente per gli investimenti dei capitali europei *esattamente come* le faraoniche scenografie e i sontuosi costumi dell'Aida dovevano costituire quell'immaginario sfondo esotico all'interno del quale i sogni e le speranze di dominio imperiale venivano al contempo alimentati e legittimati. Nella apollinea e disincarnata percezione di un oggetto estetico come il melodramma emergono contrappuntisticamente i significativi legami con la lotta per la rappresentazione dell'Egitto in funzione dei più diversi interessi geopolitici che vi venivano a convergere. Pertanto non soltanto immaginare ma anche rappresentare e mettere materialmente in scena l'immagine di quel paese significava analizzare un campo complesso di relazioni di

³¹ Said parla direttamente di «pratiche di presa di distanza, che allontanano e anestetizzano le coscienze metropolitane» (CI, 155)

³² J. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton University Press, Princeton 1971.

potere che sorreggevano e permeavano le forme di sapere e le stesse modalità di rappresentazione culturale³³.

Anche l'opera di Camus, nella fase di massimo declino del colonialismo imperiale, è analizzata come «un elemento della geografia politica dell'Algeria» in grado di «fornirci un interessante resoconto della battaglia politica e interpretativa per rappresentare, abitare e possedere quel territorio» (CI, 203). Così le pagine dello scrittore francese generalmente lette come «parabole della condizione umana» rivelano il rifiuto di far entrare a pieno titolo nelle sue narrazioni gli arabi che popolano in misura senz'altro maggioritaria la colonia francese. Inquadrate all'interno delle sue convinzioni circa l'inesistenza e l'impossibilità di costruire una nazione algerina, le sue pratiche di scrittura in effetti fanno retrocedere gli arabi sullo sfondo tramite il quale essi possono figurare solo come una massa anonima dalla presenza muta. Queste modalità di rappresentazione rivelano il disegno deliberato di mettere a tacere il lungo e lacerante conflitto franco-algerino, e sfumano la questione del possesso territoriale, come ad esempio avviene nel racconto *L'adultera*, mettendo in primo piano il nuovo modo di percepire se stessa da parte della protagonista Janine (bianca, francese e colona), nel suo rapporto con il passato, con la terra in cui si trova a vivere, con il sesso. In altri racconti inseriti nella raccolta *L'esilio e il regno*, Said vi legge l'impossibilità di interagire col mondo degli indigeni senza che ciò comporti una mutilazione o una perdita debilitante di identità³⁴. Anche nei romanzi più noti – secondo il critico – la volontà di ignorare la realtà algerina significa non dare un nome o una storia all'arabo ucciso da Meursault ne *Lo straniero*, oppure, durante la peste ad Orano, occuparsi principalmente dello stato d'animo dei francesi, trascurando il punto di vista arabo la cui popolazione era colpita con molta più consistenza dall'epidemia³⁵. Lungi dal restare una visione o un atteggiamento isolato, quello di Camus è per lo studioso palestinese l'esempio di un «discorso pubblico», diffuso e consolidato:

«le più importanti opere narrative di Camus incorporano, riassumono in modo intransigente e, sotto molti aspetti, dipendono da un pervasivo discorso pubblico francese sull'Algeria, – un discorso che appartiene al linguaggio degli atteggiamenti imperialisti francesi e dei relativi

³³ J.M. MacKenzie ha criticato questa interpretazione sostenendo che non inquadrando l'impegno verdiano nei confronti della composizione e messa in scena dell'*Aida* all'interno delle sue simpatie francesi e della corrispettiva ostilità verso il militarismo tedesco, si finisce per creare un passato unidimensionale che imprigiona autori e artisti nello schema manicheo “a favore” o “contro” l'orientalismo, esito che renderebbe un'opera come *Cultura e imperialismo* di poco valore per gli storici. Cfr. J.M. MacKenzie, *Edward Said and the Historians*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 18, n° 1 (1994), pp. 9-25. Per una risposta a queste critiche si veda invece M.L. Hildreth, *Lamentations on Reality: A Response to John M. MacKenzie's "Edward Said and the Historians"*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 19, n° 1 (1995), pp. 65-73, e nello stesso volume si consulti infine l'ulteriore risposta dello stesso J.M. MacKenzie, *A Reply to my Critics*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 19, n° 1 (1995), pp. 91-100. Sugli stereotipi dualistici e manichei che introdurrebbe *Orientalismo* si vedano ancora le posizioni critiche di E. Burke, *Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century*, in *Theory and Society*, vol. 27, n° 4 (August 1998), pp. 489-507.

³⁴ A. Camus, *La femme adultère*, in *L'Exil et le royaume*, Gallimard, Paris 1957; trad. it., *L'adultera*, in *L'esilio e il regno*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1996.

³⁵ A. Camus, *L'Étranger*, Gallimard, Paris 1942; trad. it., *Lo straniero*, in *Opere*, op. cit.; Id., *La peste*, Gallimard, Paris 1947; trad. it., *La peste*, in *Opere*, op. cit..

riferimenti geografici – proprio per questo, dunque le sue opere sono *più* e non meno interessanti. Il suo stile pulito, gli angosciosi dilemmi umani che mette a nudo, i dolorosi destini personali dei suoi personaggi che egli affronta con tanta finezza d'animo e misurata ironia – tutto ciò attinge e fa di fatto rivivere la storia della dominazione francese in Algeria, con circospetta precisione e con rimarchevole assenza di rimorsi e di compassione» (CI, 207).

Ma per Said è senz'altro *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad a rendere in tutta la sua ambigua complessità l'atteggiamento imperialista che permea le pratiche di scrittura europee³⁶. Una lettura ravvicinata di questo romanzo rivela come in realtà esso riesca a «trasmettere la straordinaria forza dell'esperienza africana di Kurtz attraverso la superba narrazione del viaggio compiuto nel cuore dell'Africa alla sua ricerca». Ma questa avventura risulta condizionata da una duplicità di fondo circa la posizione dello scrittore: da un lato essa «si collega direttamente al tema della forza renditrice, ma anche dell'orrore e dell'inutilità della missione dell'Europa nel mondo delle tenebre» (CI, 48). Il punto di forza della narrazione conradiana è proprio questo riconoscimento della brutalità e della violenza che accompagna il dominio coloniale europeo, ma questa consapevolezza è segnata anche dal suo limite più marcato, ovvero lo scetticismo circa la possibilità di una reale alternativa all'imperialismo³⁷. Tale duplicità trova un interessante riscontro nella struttura narrativa stessa del romanzo e nel «senso di precarietà» che caratterizza i racconti di Marlow; a cominciare dalla configurazione circolare che fa da cornice – Marlow parte per cercare il cuore di tenebra dell'Africa ma infine fa ritorno in Inghilterra:

«Conrad ambienta la sua storia sul ponte di una barca all'ancora sul Tamigi; mentre Marlow procede con il suo racconto, il sole tramonta e alla fine della storia il cuore di tenebra è riapparso in Inghilterra; al di là della cerchia degli ascoltatori di Marlow c'è un mondo indefinito e confuso. A volte sembra che Conrad voglia racchiudere quel mondo nel discorso imperiale metropolitano rappresentato da Marlow, ma grazie alla sua stessa *soggettività dislocata*, egli resiste a tali con successo a tale tentazione, e ciò gli riesce soprattutto attraverso l'impiego di meccanismi formali» (CI, 54; corsivi miei).

È qui all'opera una tensione etica connessa all'attività della scrittura che abbiamo già incontrato analizzando gli insiemi pratici che componevano la “carriera” orientalista, essa è messa in evidenza dall'atteggiamento di messa a distanza derivante dalla “soggettività dislocata” di Conrad, ovvero della sua capacità di non farsi assorbire completamente dall'universo culturale che lo ha accolto dopo aver abbandonato il paese in cui è cresciuto. La dislocazione a cui Said fa riferimento è inoltre rafforzata dal suo viaggio in Africa dove egli ebbe modo di vedere gli orrori che il dominio europeo produceva e di cui non si aveva percezione nelle metropoli europee. Per quanto questa consapevolezza si avvolga nei limiti a cui abbiamo prima accennato, essa si traduce comunque in una posizione critica nei confronti del colonialismo. Ma in questo contesto ciò che

³⁶ J. Conrad, *Heart of Darkness*, in *Youth and Other Stories*, Garden City/Doubleday/Page 1925 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Cuore di tenebra*, Frassinelli, Milano 1996.

³⁷ Su questo punto cfr. anche J.M. Kertzer, “*The bitterness of our wisdom*”: *Cynicism, Skepticism and Joseph Conrad*, in *Novel* (Winter 1983), vol. 16, n° 2; Id., *Joseph Conrad and the Metaphysics of Time*, in *Studies in the Novel*, vol. 11, n° 3 (Fall 1979), pp. 302-17.

più importa non è la posizione politica o ideologica di Conrad sul dominio imperiale bensì le procedure narrative che permettono alla sua perplessità morale dinnanzi all'imperialismo di tradursi in un'ambigua e spiazzante sovrapposizione di punti di vista:

«Il modo di Conrad di mostrare la discordanza tra il punto di vista ortodosso sull'impero e il suo è quello di mantenere viva l'attenzione sul modo in cui idee e valori sono costruiti (e decostruiti) attraverso le dislocazioni del linguaggio del narratore [...]. Le forme narrative volutamente circolari di Conrad attirano l'attenzione del lettore sul loro essere costruzioni artificiali, e ci incoraggiano quindi a percepire il potenziale di una realtà che sembrava inaccessibile all'imperialismo, al di là del suo controllo» (CI, 54-55).

Nello stesso momento in cui le dislocazioni nel linguaggio del narratore (Marlow) finiscono per accentuare «la discrepanza tra l'“idea” ufficiale dell'impero e la sconcertante realtà dell'Africa. Questa sfasatura scuote, secondo Said, la percezione che il lettore ha non solo dell'idea dell'impero, ma anche della realtà stessa» (CI, 55). La verbosa eloquenza di Marlow, gli eventi iperbolicamente distorti che racconta rinviano, dall'interno della struttura narrativa, a una meta-affermazione che ha la funzione di esibire l'artificiosità di ogni rappresentazione, il proprio essere vincolata ad una prospettiva appartenente al contesto geografico e culturale del dominio imperiale. Nonostante Conrad ritenesse il colonialismo inevitabile, l'ombra della “tenebra” che procede dal suo testo sino al lettore europeo, come il viaggio di ritorno dello stesso Marlow, insinua nel lettore l'idea di un impronunciabile orrore che turba la visione di una civilizzazione dura ma infine necessaria – il kiplinghiano fardello dell'uomo bianco. Alla fine dell'analisi di *Cuore di tenebra*, Said muove a Conrad l'unica vera obiezione, introducendo una delle tematiche più importanti di tutti gli scritti dello studioso palestinese successivi a *Orientalismo* – quella della resistenza:

«Ma Marlow e Kurtz sono anche figli del loro tempo e non riescono a fare il passo successivo: riconoscere ciò che essi avevano visto, in modo incompleto e sprezzante, come una “tenebra” non-europea, era in realtà un mondo non-europeo che *resisteva* all'imperialismo per poter un giorno riconquistare sovranità e indipendenza, e non, come Conrad riduttivamente afferma, per “restaurare le tenebre”» (CI, 55-56).

L'atteggiamento complessivo di Conrad infatti oltre a introdurre nelle pacificate visioni europee dell'imperialismo una buona dose di «scetticismo corrosivo» offre anche e comunque una conferma alle rappresentazioni stereotipiche basate su un rapporto ritenuto ontologicamente asimmetrico tra gli europei e i nativi – Said ricorda le accuse di razzismo che Chinua Achebe lanciò proprio a Conrad per avere dato un'immagine disumanizzata degli indigeni africani³⁸. Conferme di ciò possono essere ravvisate ulteriormente in *Nostramo* in cui i «progetti grandiosi e le tendenze suicide» di una famiglia bianca non si trovano affiancate da alcuna proposta

³⁸ C. Achebe, *An Image of Africa, Racism in Conrad's "Heart of Darkness"*, in *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Doubleday/Ancor Press, New York 1989, pp. 1-20.

alternativa da parte degli indios locali verso i quali è riservato invece un «compassionevole disprezzo ed esotismo».

In questa prima modalità di lettura contrappuntistica le forme culturali della rappresentazione europea mettono in atto un occultamento o un ridimensionamento della brutalità che accompagna l'occupazione e lo sfruttamento coloniale o addirittura propongono una giustificazione fondata sulla presunta superiorità che gli europei ascrivono a se stessi e alla propria missione di civilizzazione. Tuttavia anche quando vengono recuperate le strutture di atteggiamento e di riferimento che permettono di tornare criticamente su queste strategie narrative e sui posizionamenti e i processi di identificazione a cui esse danno luogo nei lettori europei, non si riesce ad andare al di là dell'universo di discorso e delle forme della rappresentazione europea ed imperiale, persino – come nel caso di Conrad – quando la visione dell'imperialismo mostra ambigualmente i propri tratti più oscuri tramati da follia e barbarie. È esattamente in questo frangente che Said si chiede se il rapporto tra le immagini che gli europei hanno fornito degli spazi e delle popolazioni che hanno rispettivamente acquisito e assoggettato possa essere esaurito da un esame – per quanto esauriente esso possa essere – delle forme di rappresentazioni offerte dalla *sola* cultura europea³⁹. Le modalità e le ragioni che videro l'affermazione del dominio imperialista richiedono allora per il critico palestinese – ed è questo il sostanziale passo in avanti fatto rispetto all'impostazione di *Orientalismo* – l'introduzione di un punto di vista altro, che si spinga oltre il reperimento delle strutture di ubicazione e le procedure di legittimazione dello sfruttamento imperiale. È così che l'obiettivo ulteriore dell'indagine di Said (che è anche la seconda modalità di lettura contrappuntistica) diventa uscire dalla narrazione eurocentrica nel tentativo storiografico e politico di far emergere le diverse modalità di resistenza – anche culturale – messe in atto dai nativi per opporsi alla violenza e allo sfruttamento coloniale:

«Nonostante la loro raffinatezza e la loro struttura articolata, dunque, le forme culturali inclusive che hanno a che fare con vicende ambientate nelle periferie non-europee sono marcatamente ideologiche e selettive (repressive, addirittura) quando si tratta dei “nativi”; esattamente come il “senso del pittoresco” nella pittura coloniale dell'Ottocento, nonostante il suo “realismo”, risulta in realtà ideologico e repressivo. finisce, di fatto, col ridurre “l'Altro” al silenzio, ricostituisce la differenza come identità, domina e descrive territori che risultano dunque raffigurati dalla potenze occupanti, non dagli inattivi indigeni. La domanda da porsi, a questo punto, è che cosa abbia opposto resistenza, ammesso che ve ne sia stata una, a narrazioni così esplicitamente imperialiste come quelle di Conrad. Era davvero così monolitica la visione consolidata dell'Europa? Era realmente irresistibile e priva di ogni opposizione all'interno dell'Europa stessa?» (CI, 192-193).

Questa interrogazione sulla resistenza come fattore imprescindibile per pensare in modo non unidirezionale i rapporti di potere che permeavano il contesto imperiale costituisce come detto – oltre all'allargamento del campo di interessi di Said – la principale novità rispetto a

³⁹ J. Kucich, *Narrative Theory as History: A Review of Problems in Victorian Fiction Studies*, in *Victorian Studies* (Summer 1985), vol. 28, n° 4, pp. 657-675.

Orientalismo. Pertanto è proprio a partire dalla resistenza che possiamo individuare la seconda modalità di lettura contrappuntistica che Said appronta in *Cultura e imperialismo*. Se nella prima modalità il romanzo europeo all'epoca dell'imperialismo era l'oggetto d'analisi privilegiato dal quale dovevano emergere le strutture di atteggiamento e di riferimento relative alle periferie non-europee soggette al controllo e allo sfruttamento coloniale, esso rimaneva dopo tutto una rappresentazione esclusivamente "europea". Ma all'interno dello stesso contesto imperiale erano presenti altre narrazioni o forme della rappresentazione legati ad episodi, talvolta sporadici talvolta inseriti in un quadro molto più ampio, di ribellione e di resistenza alla presenza occidentale. Si tratta spesso di episodi che terminano con una sconfitta, una brutale repressione, con la delusione collettiva – tuttavia saranno proprio questi eventi a essere recuperati quando «alla fase di "resistenza primaria", caratterizzata dalla lotta armata contro l'arrivo degli eserciti coloniali, subentra quella della "resistenza secondaria", cioè ideologica, che, come spiega Basil Davidson, è un tentativo di ricostruire "una comunità frantumata, proteggendo e ricostituendo il senso e la realtà comunitari contro tutte le pressioni del sistema coloniale"» (CI, 236). Questa prima fase della decolonizzazione raccoglie le promesse "ultramondane" fatte da uomini politici, personalità religiose, intellettuali, legate ad esempio al rigetto della religione, dei costumi e delle abitudini imposti dai colonizzatori europei e le traduce in un'opposizione radicale, in una reazione estrema e violenta alle umiliazioni inferte dal colonialismo. In questa fase il riconoscimento e l'affermazione della propria autonomia politica e culturale consistono nel «ridisegnare e in seguito occupare lo spazio che nelle forme culturali imperialiste viene riservato alla subordinazione». A questa istanza e al suo bisogno di reperire un legame identitario in grado di generare la più vasta alleanza possibile contro il comune nemico si è risposto mobilitando, inventando e talvolta imponendo delle narrazioni segnate dalla riscoperta e dalla riappropriazione nazionale «di ciò che del passato indigeno era stato soppresso dai meccanismi dell'imperialismo» (*ibid.*). Di fronte alle narrazioni storiche delle potenze europee e alle violenze che sono scaturite dalla loro immaginazione coloniale, le narrazioni dei nazionalismi costituiscono un contrappunto di cui bisogna inevitabilmente tener conto. È in questa cornice di lotte immediate per la restituzione del proprio territorio, per la autonomia politica e per il riconoscimento della propria identità culturale che uomini politici, studiosi, letterati, artisti ritennero di dover cominciare a fare i conti con le forme culturali imperiali che servirono a rappresentarli e di conseguenza a controllare il loro spazio come subordinato e la loro identità come inferiore, incompleta, mancante. Per fronteggiare l'autorità imperiale fu necessario rafforzare ripetutamente la fragile identità della nazione tramite le pratiche quotidiane derivanti dall'uso di una lingua nazionale che consentisse di "immaginare" una comunità «attraverso il recupero di antichi stili di vita, di eroi, di eroine e gesta gloriose; [creando] inoltre espressioni e moti di orgoglio, così come di sfida, che a loro volta costituiscono l'ossatura dei principali partiti che si battono per l'indipendenza nazionale. I racconti locali della

schiavitù le autobiografie spirituali, le memorie dal carcere, fanno da contrappunto alle monumentali storie delle potenze occidentali, ai discorsi ufficiali, alle opinioni pseudo-scientifiche a senso unico» (CI, 242). Said non si stanca di sottolineare come anche in questo frangente lo spazio geografico sia stato al contempo la superficie di emergenza di nuove strategie di potere e nuove modalità di rappresentazione. Infatti è innanzitutto da una privazione dei territori prima abitati dagli nativi che si deve partire per costruire una storia in grado di sostenere la lotta di tutte quelle persone che si opponevano al colonialismo, senza il *ricordo comune* di quella violenza non sarebbe stato possibile strutturare la memoria storica e innescare i processi di solidificazione identitaria funzionali alle lotte per la decolonizzazione. Pertanto la ripresa del territorio coincise con un potere di nominare questi spazi che andò oltre le impalcature istituzionali sino a farsi un sentimento diffuso di appartenenza a una nazione. È per tali ragioni che Said definisce “nazionalismo” «quella forza che fece coagulare un movimento di resistenza composto da persone accomunate da una medesima storia, religione, lingua che si batterono contro un impero straniero invasore» (CI, 250).

Tuttavia, almeno in una prima fase della decolonizzazione, le strategie narrative che vennero impiegate per cementare questo nuovo soggetto collettivo furono incentrate sui motivi essenzialisti del nativismo, di un’origine ritenuta pura (costruita politicamente e semioticamente come tale) o di un passato primigenio, strategie che ben presto – ricorda Said – avrebbero dato luogo a rappresentazioni demagogiche: «una narrazione o una realtà dei nativi che sarebbero libere dalle costrizioni del tempo e del mondo». La *négritude* di Senghor, il Rastafarianesimo, la promessa del ritorno all’Africa di Garvey avevano in comune con le procedure delle rappresentazioni imperiali che volevano combattere, il loro riferimento ad essenze non scalfibili dalla storia: «accettare il nativismo vuol dire accettare le conseguenze dell’imperialismo, le divisioni razziali, religiose e politiche imposte dall’imperialismo stesso» (CI, 256)⁴⁰. Una scelta che se nel breve periodo poteva essere ritenuta soddisfacente per il regime dittatoriale o per le élite nazionaliste borghesi che erano riuscite ad affermarsi in un primo momento, avrebbe scatenato a lungo andare guerre interetniche, genocidi e rivalità di ogni tipo che a loro volta sarebbero tornate ancora a vantaggio degli ex colonizzatori, che con la loro presenza “discreta” – ma non per questo meno sinistra e devastante – restavano entro i confini nazionali continuando lo sfruttamento del territorio e di una parte rilevante della popolazione. A questo proposito Said ricorda la critica di Wole Soyinka alla *négritude*, colpevole di essere rimasta intrappolata, al pari di ogni forma di nativismo etnico ed essenzialista, in un ruolo difensivo che – malgrado ogni proclama in senso contrario – modulava le strutture di atteggiamento e di riferimento connesse

⁴⁰ L.S. Senghor, *Négritude et humanisme*, Seuil, Paris 1964; su questi temi si veda anche il saggio di V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988; trad. it. *L’invenzione dell’Africa*, Meltemi, Roma 2007.

alla ridefinizione dell'africano e della sua società proiettando un'aggressività rivolta tutta verso l'esterno e occultando deliberatamente gli urgenti e laceranti problemi presenti al suo interno⁴¹. È così che la celebrazione autocompiaciuta della propria identità finì per far dimenticare i fenomeni di marginalizzazione che premevano insistentemente sui confini già troppo angusti di queste narrazioni nazionali, risolvendo tali contraddizioni con una tragica serie di guerre etniche e tribali – producendo tutto quell'insieme di tristi degenerazioni che Said chiama «patologie del potere».

4. 2. LIBERAZIONE, VIAGGIO ALL'INTERNO, WRITING BACK

Che questi nazionalismi siano comunque stati importanti per liberarsi dal giogo coloniale non è di certo una motivazione soddisfacente per una figura come quella di Said sempre rivolta alle esigenze politiche del presente, alle sue richieste di cambiamento e soprattutto ai bisogni dei gruppi che restano ai margini degli equilibri sociali ed economici raggiunti all'interno della cornice nazionale. Prendendo le mosse proprio dalle istanze sollevate da questa polemica marginalità interna, lo studioso palestinese afferma con convinzione che invero sia proprio «la liberazione, e non l'indipendenza nazionalista, la nuova alternativa: una liberazione che per sua stessa natura implica, per usare le parole di Fanon, lo sviluppo di una coscienza sociale che vada oltre il semplice orizzonte del nazionalismo» (CI, 258). Ed è esattamente il tema della liberazione che declina allora in modo alternativo il concetto più generale di resistenza, ponendosi come contrappunto politico e culturale al nazionalismo nativista. Possiamo quindi affermare che la “liberazione” costituisce quindi la terza modalità di lettura contrappuntistica che Said sviluppa nella sua analisi dei rapporti tra cultura e impero. Rispetto al nativismo essa «rappresenta un modo alternativo di concepire la storia dell'uomo» (CI, 242) assegnando una rilevanza imprescindibile alla strategia narrativa del «*writing back*», la quale propone di «scardinare narrazioni europee sull'Oriente e sull'Africa [sostituendole] con un nuovo stile narrativo più giocoso o più forte» (CI, 242-243)⁴². Come esempio “giocoso” di questa «forza liberatrice dell'immaginazione» Said cita Salman Rushdie la cui opera rappresenta «lo sforzo consapevole di penetrare nel discorso culturale europeo occidentale, di mescolarsi ad esso, trasformarlo, spingerlo a riconoscere delle storie fino ad allora emarginate, o soppresse o dimenticate» (CI, 243). Rushdie mostra come l'ironia destabilizzante mostrata dai nuovi scenari che le migrazioni disegnano nel cuore delle metropoli occidentali finisca per sgretolare identità monolitiche dando così la

⁴¹ W. Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1976; trad. it., *Mito e letteratura nell'orizzonte culturale africano*, Jaca Book, Milano 1995. Riguardo ai numerosi passaggi di *Cultura e imperialismo* sulle lotte di liberazione in Africa è stata notata una singolare assenza riguardo al ruolo specifico svolto dalle donne: H.D. Lyons, *Presences and Absences in Edward Said's Culture and Imperialism*, in *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines* (1994), vol. 28, n° 1, pp. 101-105; M.P. Mortimer, *Edward Said and Assia Djebar: A Contrapuntal Reading*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 53-67.

⁴² B. Ashcroft - P. Ahluwalia, *Edward Said*, Routledge, London 2001, pp. 105-116.

possibilità di far emergere delle soggettività, delle pratiche e delle esperienze liminali in grado di rappresentare in modo non coercitivo la marginalità dislocata che non è più contenibile né dai vecchi schemi stereotipici imperiali ancora circolanti nelle sue metropoli né dalle attuali narrazioni nazionaliste troppo rigide o indifferenti all’impoverimento che scontano parti consistenti delle loro popolazioni. Ma la scrittura brillante di Rushdie rientra a sua volta in un *topos* molto più generale, elaborato nei modi più diversi dalle procedure narrative dell’ibridazione e della dislocazione, questo *topos* è per Said il cosiddetto «viaggio all’interno»⁴³.

Esempi importanti di questa modalità di scrittura sono i “viaggi-ricerca” narrati in *The River Between* di Ngugi wa Thiong’o in *La stagione della migrazione a nord* di Tayeb Salih⁴⁴. Per entrambi si tratta appunto di un *writing back*, di “reiscrivere” cioè i temi e le esperienze di *Cuore di tenebra* entro un registro che restituisce al punto di vista dei nativi la facoltà di narrare e di rivendicare il loro territorio e allo stesso tempo disloca l’identità del protagonista lungo un viaggio che ne racconta lo sfaldamento causato dalle ferite ancora aperte che il contatto con il mondo delle ex potenze imperiali continua a procurare. In questo modo il fiume di cui parla Ngugi nutre e infonde vitalità alle terre che bagna senza risultare avvolto nella tenebra e nella barbarie come nel romanzo di Conrad; la figura dell’uomo bianco viene ridimensionata ma nondimeno associata alle divisioni che causa. Ma sullo sfondo del romanzo non viene a disegnarci un’essenza comune e monolitica di “africano” a cui sarebbe solidamente ancorato il punto di vista nativo bensì, attraverso il viaggio del protagonista, tutte le tensioni irrisolte che sconvolgono ancora l’Africa e i suoi abitanti alimentano e si dislocano nel conflitto interiore del protagonista. Queste sovrapposizioni e interdipendenze suggeriscono che il ritorno ad un’“Africa africana” non può avvenire mediante un’essenza nativista ma tramite l’elaborazione narrativa delle esperienze dolorose del colonialismo che configurano la costruzione di una cornice identitaria segnata dal meticciato, dall’ibridazione, dal rovesciamento mimetico, dall’ironia. Queste procedure narrative si propongono altresì come strategie di resistenza e come modalità di soggettivazione (individuale e collettiva, etica e politica) che consentono di andare al di là di quell’atteggiamento difensivo rappresentato dalla deriva nativista⁴⁵. Nel romanzo di Salih il processo di riscrittura degli schemi narrativi conradiani passa anche dall’impiego della lingua araba e, attraverso le avventure del protagonista, il viaggio nel cuore delle tenebre viene invertito e trasformato in un’egira sacra che parte dai villaggi sudanesi e arriva in Europa dove il corrispettivo mimetico di Kurtz, Mostapha Said, scatena analogamente la sua violenza in molteplici direzioni, verso se stesso, verso le donne

⁴³ Y. Yacoubi, *Edward Said, Eghal Ahmad, and Salman Rushdie: resisting the ambivalence of postcolonial theory*, in *Alij: Journal of Comparative Poetics*, vol. 25 (2005), ma anche il noto, B. Robbins, *Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said’s “Voyage In”*, in *Social Text*, vol. 40, n° 3 (1994), pp. 25-37; successivamente in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, St. Martin’s, New York 1997, pp. 67-87.

⁴⁴ J. Ngugi, *The River Between*, Heinemann, London 1965; T. Salih, *Season of Migration to the North* (or. arab. 1966) Heinemann, London 1969.

⁴⁵ Ngugi wa Thiong’o, *Decolonising the Mind: The politics of Language in African Literature*, James Curry, London 1986.

europee, verso la capacità di comprensione del narratore. Lo sdoppiamento del narratore e del suo alter ego rinviano così all'esperienza sconvolgente di una violenza irrazionale che con il suo vortice inarrestabile sfugge alla razionalizzazione narrativa così come a quella psicologica del protagonista trascinandolo quest'ultimo verso il suicidio. Se la tenebra dell'Africa era per Conrad anche un modo di criticare gli aspetti più aberranti della civiltà europea, allo stesso modo, l'inversione mimetica del viaggio nel romanzo di Salih diventa un monito a non ripetere, stavolta dalla parte dei dominatori, l'esperienza tragica della violenza⁴⁶. Tuttavia, allo stesso tempo, questa rappresentazione è anche la testimonianza di come le cicatrici lasciate dall'esperienza coloniale non siano ancora rimarginate. La narrazione diviene quindi lo strumento privilegiato per modulare la rinequazione del proprio passato e la costruzione della propria identità nel presente alla luce di un percorso difficile di reinterpretazione e di un conseguente cambio di prospettiva che porti al rifiuto delle divisioni binarie che bloccano la differenza, fissando l'alterità come elemento estraneo ed ostile verso cui polarizzare la propria violenta aggressività identitaria. La narrativa della liberazione punta invece ad accettare e riconoscere il proprio passato ibrido fatto di sfruttamento e deportazione per trasformarlo creativamente in funzione delle esigenze di riconoscimento che permangono all'interno del contesto postcoloniale, tanto entro la cornice nazionale delle ex colonie quanto nelle metropoli occidentali sempre più permeate dai flussi migratori provenienti dal Sud del mondo⁴⁷.

Il viaggio all'interno è così uno dei principali strumenti di lotta per affermare un punto di vista diverso circa l'esperienza del colonialismo, quello dell'«indigeno dissidente». Questo raddoppiamento contrappuntistico delle voci di cui consta il rapporto tra cultura e imperialismo fa sì che il tema della liberazione e le pratiche culturali ad esso connesse portino ad «una sovrapposizione e una interdipendenza che non possono essere descritte teoricamente come la semplice affermazione di rimando di un'identità separata, coloniale o indigena. Da ultimo, questi viaggi all'interno rappresentano una discrepanza o contraddizione irrisolta all'interno della cultura metropolitana, la quale, attraverso la cooptazione, la diluizione e l'elusione, in parte riconosce e in parte rifiuta tale tentativo. Il viaggio all'interno costituisce perciò un genere particolarmente interessante di meticcio culturale. E per il fatto stesso di esistere, è segno di una

⁴⁶ Sulla ricezione di Said tra gli studiosi africanisti cfr. K. L. Korang, *A Man for All Seasons and Climes? Reading Edward Said from and for Our African Place*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 23-51; A.A. Mazrui, *The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 68-82.

⁴⁷ Paul Bové ha sostenuto che *Cultura e imperialismo* sia un libro della speranza e della riconciliazione in quanto fa riferimento a tutti quegli irriducibili avversari che accecati dalla lotta e dalla violenza non riescono a vedere le loro esperienze condivise e le loro storie comuni. Lo sforzo di riconciliazione dovrebbe animare proprio la scrittura e la produzione di narrazioni capaci di mostrare quello che le parti in lotta hanno condiviso in passato e continuano a condividere, malgrado tutto, nel presente. La speranza è quell'elemento necessario a far sì che una tale riconciliazione mediata da queste narrazioni della condivisione sia in ultima analisi possibile e in quanto possibile debba pertanto essere intrapresa. Cfr. P.A. Bové, *Hope and Reconciliation: A Review of Edward Said*, in *Boundary 2*, vol. 20, n° 2 (1993), pp. 266-282.

internazionalizzazione antagonistica in un'era di continuo dominio delle strutture imperiali» (CI, 272). Come esempi di viaggi all'interno Said si sofferma su quattro testi che appartengono ognuno a un particolare momento storico. I primi due, *I giacobini neri* di C.L.R. James e *The Arab Awakening* di George Antonius, scritti entrambi nel 1938, pur prefiggendosi di far «emergere una realtà indigena o coloniale, ignorata o tradita dall'Europa» (CI, 273) non cedono alla tentazione di opporre un modello nativista di nazionalismo integrale⁴⁸. Tanto il tradimento degli ideali universalistici ed *europei* espressi dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo drammatizzato dalla figura di Toussaint nel contesto della rivolta nera contro la schiavitù a Santo Domingo, quanto le mancate promesse inglesi circa l'indipendenza araba, pur costituendo una pietra miliare per i relativi movimenti indipendentisti e nazionalistici che impronteranno le future lotte per la decolonizzazione, secondo Said, non danno «l'impressione [di collocarsi] al di fuori della tradizione culturale occidentale. Molti anni dopo la *négritude*, il nazionalismo nero e il nativismo degli anni '60 e '70, C.L.R. James sosteneva ancora con ostinazione l'eredità occidentale, pur appartenendo, al contempo, alla fase insurrezionale e antimperialistica» (CI, 276), rifiutando ogni divisione binaria che caratterizzerebbe un'origine supposta pura e concepita come essenza separata del proprio passato. Allo stesso modo Antonius insiste «sul fatto che la tradizione araba non è, in nessuno dei suoi aspetti essenziali, in conflitto con quella occidentale. Tra le due culture intercorrono, anzi, rapporti di parentela e di filiazione» (*ibid.*). Questi due scritti si radicano senza dubbio in un movimento politico e popolare che rivendica l'indipendenza nazionale, ma al tempo stesso queste narrazioni alternative cercano pure di scalfire la rappresentazione europea dei medesimi eventi, lavorando per così dire in due direzioni. Ben prima degli indurimenti nazionalistici questi due intellettuali attraverso lo schema narrativo del viaggio diedero un'immagine aperta della resistenza sviluppata all'insegna dell'elaborazione della differenza tra l'Occidente colonizzatore e le aspirazioni delle popolazioni native. Al di là di alcune schematizzazioni un po' troppo lineari, la distanza critica che caratterizzava le loro posizioni orientava sia gli sforzi verso il cambiamento sociale e politico sia il tentativo di narrare una storia degli oppressi, ovvero di quei gruppi messi ai margini dalla storiografia ufficiale tanto di matrice imperiale quanto di ispirazione nazionalista (sia nativista che elitaria)⁴⁹.

⁴⁸ C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), Vintage Books, New York 1989; trad. it. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2006; G. Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (1938), Kegan Paul, London 2001 (3rd ed.).

⁴⁹ Si veda nel dettaglio quanto afferma Said nel seguente passo: «Benché James fosse un antistalinista dialettico, il suo atteggiamento critico verso l'Occidente – in quanto centro imperialista – non gli impedì mai, al pari di George Antonius, di riconoscere i meriti culturali, né di criticare gli orrori dei partigiani neri (come Nkrumah) da lui sostenuti [...] mentre le sue opinioni andavano ampliandosi e modificandosi, nuove aree di esperienza si aggiungevano ai suoi interessi liberazionisti, mentre entrava e usciva da polemiche e controversie, seppe sempre mantenere una attenzione ben puntata sulla storia (un concetto che continua a fare capolino nel nostro discorso). Egli vedeva in termini lineari lo schema di sviluppo della politica e della storia – «da Du Bois a Fanon», «da Toussaint a Castro» – e la sua metafora fondamentale era quella del viaggio intrapreso dalle idee e dai popoli; coloro che erano schiavi e appartenevano alle classi sottomesse potevano diventare dapprima immigrati e, quindi, i principali intellettuali di una società nuova e diversa (CI, 280-281).

Gli altri due testi analizzati da Said, *A Rule of Property for Bengal* di Ranajit Guha (1963) e *The Myth of the Lazy Native* di S.H. Alatas (1977)⁵⁰, rispetto alla fase di affermazione dei movimenti indipendentisti in cui si inserivano invece le opere di James e Antonius, sono più interessati a criticare il punto di vista della storiografia ufficiale, mostrando come essa abbia tentato di cancellare la storia delle classi subalterne fornendone una rappresentazione funzionale al mantenimento del potere raggiunto dalle nuove élite, alla sottomissione di gruppi marginali, alla normalizzazione che la nuova cornice nazionale doveva assicurare:

«Ritengo piuttosto che James e Antonius si rivolgano a movimenti già lanciati verso l'autodeterminazione, sia pure in una forma parziale e altamente insoddisfacente; mentre Guha e Alatas, nel discutere le questioni sollevate dalla difficile situazione post-coloniale, danno per scontati i successi precedenti (come l'indipendenza nazionale) e si soffermano sui limiti della decolonizzazione, della libertà e dell'identità conquistate fino a quel momento. Inoltre, Guha e Alatas si rivolgono tanto agli studiosi occidentali quanto ai compatrioti, studiosi indigeni ancora prigionieri di concezioni colonialiste del loro passato» (CI, 283).

Questa complicità configura il rapporto tra narrazione e resistenza come impresa critica che incardina i temi della liberazione a una pratica storiografica revisionista e, per questa stessa ragione, sposta l'orizzonte di lotta dall'immediatezza dei movimenti per l'autodeterminazione all'esigenza di operare una trasformazione del rapporto potere/sapere che ha come oggetto l'immagine di quelle masse le cui esigenze sono rimaste inascoltate persino con il raggiungimento dell'indipendenza nazionale. Pertanto il contributo dei due studiosi si pone come accertamento degli elementi di continuità e discontinuità rispetto al passato coloniale. Alatas parte dalla critica all'importante stereotipo dell'"indigeno pigro" per mostrare come diversamente da altri paesi del Sud-Est asiatico la decolonizzazione in Malesia non abbia implicato una lotta vera e propria ma un passaggio di consegne tra i vecchi poteri coloniali e le élite addestrate dagli inglesi. In questo modo, da un lato le grandi masse sono rimaste escluse dalla costruzione della cornice nazionale e, dall'altro lato, invece, le nuove classi dirigenti hanno ereditato categorie di pensiero e tecniche di potere appartenenti al regime imperiale. Said ci ricorda che quello di *The Myth of the Lazy Native* è un attacco «rivolto contro i malesi che continuano a riprodurre nel loro modo di pensare, l'ideologia coloniale che creato e alimentato l'idea dell'"indigeno pigro" [...]. Alatas mostra come residui del capitalismo coloniale siano rimasti nella mentalità dei malesi anche dopo che questi hanno conquistato la loro autonomia, confinandoli – in particolare coloro che a livello metodologico non hanno sviluppato una coscienza di sé e che non sono consapevoli delle affiliazioni di classe che condizionano il pensiero – nella categorie del "pensiero capitalista coloniale"» (CI, 277). Rispetto al problema di determinare in cosa consista quest'ultima modalità di lettura contrappuntistica che ruota attorno al tema della liberazione basterebbe sottolineare

⁵⁰ R. Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Mouton & Company, Paris 1963; S.H. Alatas, *The Myth of the Lazy Native*, Frank Cass, London 1977.

come questo studio consista nell'evidenziare il punto di vista dei nativi nella misura in cui esso si scontra con la «falsa coscienza» dei colonialisti, refrattari ad accettare il fatto che il rifiuto del lavoro da parte degli indigeni costituisca una delle prime forme di resistenza alle invasioni europee» (CI, 282). L'emergere della posizione dei nativi nell'atto stesso di resistere configura la lettura di Alatas come pratica culturale il grado di ricollegarsi, sostenere e rilanciare la lotta contro le contraddizioni che segnano la scena postcoloniale. Tuttavia da una prospettiva metodologica e insieme politica i due brani adesso citati pongono dei problemi che per questa ricerca trascendono certamente il testo di Alatas stesso, interessando ulteriormente il modo in cui Said concepisce il rapporto tra la resistenza e le pratiche culturali che caratterizzano la carriera degli studiosi come Alatas e, come vedremo tra poco, anche di Guha. Nella fattispecie ci interessa soffermarci ancora una volta su che cosa comporti la ricodificazione delle problematiche discorsive affrontate in *Orientalismo* entro un registro così pesantemente influenzato dal marxismo, soprattutto gramsciano. La circolazione dello stereotipo dell'«indigeno pigro» viene letta come una tematica inerente all'ideologia e quest'ultima sembra essere definita in funzione «delle affiliazioni di classe che condizionano il pensiero». In questo senso la pratica storiografica contrappuntistica dello studioso e il suo corrispettivo tentativo di resistenza politica appaiono appoggiarsi su una «coscienza di sé» che permette di opporsi alla «falsa coscienza» dell'ideologia coloniale. Il rapporto tra la resistenza e gli effetti che essa deve sortire investe in pieno un tema ampiamente sviluppato dal marxismo, ovvero quello della coscienza di classe; tuttavia vi è ancora un altro piano che viene chiamato in causa in relazione alla coscienza, ovvero l'esigenza di redarre quell'inventario di tracce che la storia ha lasciato sulla coscienza dello studioso al fine di ottenere una distanza critica in virtù della quale si possa tentare di resistere alla pressione egemonica che viene esercitata tanto a livello materiale che a quello intellettuale. Vedremo in seguito come la nozione di coscienza implicita in queste ricostruzioni debba essere messa al centro di una serie di problematizzazioni.

Questo modo di interpretare le complesse relazioni tra la resistenza, la pratica storiografica e la produzione di una coscienza d'opposizione è sviluppato con maggiore chiarezza nella lettura che Said dà del testo di Guha. *A Rule of Property for Bengal* è «uno studio archeologico e decostruzionista» dell'*Act of Permanent Settlement for Bengal* del 1826, una delle più longeve riforme agrarie compiute nel subcontinente indiano ai tempi del Raj; questa indagine fa luce sulla rigorosa regolazione di affitti e rendite delle terre bengalesi e sui suoi rapporti con l'ideologia europea e le teorie fisiocratiche applicate alla fine del '700 da Philip Francis. Esaminando questo testo Said si interroga sul nesso tra la pratica storiografica e le «strategie intellettuali» che collocano Guha in una determinata posizione entro l'orizzonte mondano di un'India divisa tra continuità e discontinuità rispetto al suo passato coloniale; da qui le questioni di ordine epistemologico e

storiografico mostrano la loro interdipendenza con l'esigenza etica e politica di redarre il gramsciano "inventario di tracce":

«Ranjit Guha non è certo meno interessato alla problematica della continuità e della discontinuità, ma per lui – considerate le sue preoccupazioni metodologiche assai problematiche – la questione assume anche echi autobiografici. Come si può studiare il passato indiano e l'influenza che su di esso ha esercitato, in modo non astratto ma concreto, il potere britannico, se si è un indiano di oggi la cui origine, educazione e realtà familiare storicamente dipendono da quel potere? Com'è possibile analizzare tale rapporto dopo l'indipendenza dell'India, quando invece che rimanere al di fuori se ne è fatto parte?» (CI, 277).

La risposta a queste domande va ben al di là di un'opzione storiografica che tenta di «recuperare dalla storia coloniale la voce soffocata dei nativi, e di aprire nuovi spiragli storiografici non solo sul passato, ma anche su quelle debolezze della società indigena che l'avevano resa così a lungo vulnerabile» (CI, 278). La lettura di Said sembra volere in effetti articolare questi testi – intesi come esempi di un "viaggio all'interno", verso le masse escluse dalle conquiste sociali e politiche conseguite con l'indipendenza – all'atteggiamento epistemologico ed etico complessivo che istanzia determinate strategie storiografiche. I termini appartenenti al lessico marxista prima citati sembrano inoltre ruotare proprio attorno al tema della coscienza sia quando i processi di liberazione vengono letti come "trasformazione della coscienza sociale" sia quando la coscienza dello studioso appare modellata da un lavoro di elaborazione critica che «drammatizza la completa alterità del dominio» coloniale così come la propria immediata «affiliazione di classe», generando così l'esigenza di narrare la storia degli oppressi⁵¹. Il terzo tipo di lettura contrappuntistica legato alle dinamiche della liberazione deve tenere conto dell'interazione di questi due momenti: come abbiamo visto in *Orientalismo*, la rappresentazione non può essere concepita senza che venga riferita a un complesso diagramma tecnoetico che pospone la testualizzazione a una serie di passaggi (perlopiù decentrati ed eterogenei) di tipo pratico e morale inerenti alla strutturazione della soggettività etica che entra in relazione con l'alterità da testualizzare. Se la rappresentazione può essere quindi concepita come testimonianza o traccia di questo incontro, allora bisognerà intendere le modalità di narrazione storica legata al tema della liberazione come esito di un posizionamento etico e politico che implica delle tecniche, delle strategie volte a operare una trasformazione a livello della coscienza. Si tratta di una doppia implicazione della coscienza (e delle sue trasformazioni) dal momento che tale implicazione riguarda da una parte la trasformazione della coscienza collettiva e dall'altra quella della coscienza

⁵¹ Said usa l'espressione «affiliazioni di classe» in relazione al caso specifico di Guha. Tuttavia, generalizzando, è possibile leggere queste affiliazioni come una collocazione entro l'orizzonte mondano non problematizzata criticamente dalla riflessione etica e politica – si rammenti il riferimento gramsciano al «prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario». Questa immediatezza – sia a livello collettivo che a livello individuale – è quella condizione che deve essere modificata per accedere a una nuova coscienza etica e sociale, requisito fondamentale per mettere in moto un progetto politico (una nuova forma di affiliazione) o perlomeno delle strategie rappresentative funzionali alle esigenze imposte da questo nuovo punto di vista.

dello studioso che mette a punto una pratica storiografica legata ai subalterni. È in questo senso complesso che bisogna intendere le strutture di atteggiamenti e riferimenti implicite in questo modello contrappuntistico nel quale emergono le contro-narrazioni della liberazione, ovvero si tratta di individuare quali processi di strutturazione etica e politica sono coinvolti in questo nuovo modo di intendere e di rapportarsi ai mutamenti geopolitici intercorsi a seguito della decolonizzazione. In questo punto risulta evidente come nella prospettiva saidiana vengano profondamente a compenetrarsi da un lato le questioni gramsciane analizzate in *Alcuni temi della questione meridionale*: ovvero, in primo luogo, il fatto che le determinazioni geografiche e territoriali sembrano travagliate da un'asimmetria che appare irriducibile; e in secondo luogo, il tema del posizionamento dell'intellettuale come momento di articolazione politica e culturale di segmenti sociali altrimenti disgiunti (il cosiddetto «fattore Gobetti»). Dall'altro lato, sempre restando entro la dimensione problematica gramsciana, si tratta anche di integrare queste questioni con la necessità di un'elaborazione critica relativa all'«inventario di tracce» che spetta all'intellettuale stesso. Vista questa stretta interdipendenza tenteremo di leggere il tema saidiano della liberazione alla luce di questa doppia implicazione tra il livello della coscienza subalterna e quello della coscienza dell'intellettuale secolare. Questo ulteriore contrappunto che vogliamo far emergere dalla nostra lettura della liberazione si pone come obiettivo quello di concepire il nesso tra narrazione storica e resistenza come una *pratica* storiografica dotata di un'operatività strategica che sottende un interesse politico che si rivolge in molteplici direzioni: ovvero, verso la revisione degli assunti storiografici che hanno consapevolmente trascurato il contributo specifico delle masse subalterne al processo di liberazione; verso la denuncia delle tensioni che permangono irrisolte pur col raggiungimento dell'indipendenza nazionale; verso il tentativo di influenzare il presente predisponendo uno spazio politico in cui riaffiorano le esigenze e i bisogni attuali delle masse subalterne. Dal nostro punto di vista, la ricchezza dell'approccio di Said può essere messa in evidenza se la pratica storiografica viene a sua volta, per così dire, spinta oltre la sua aspirazione genealogica, tracciando una sorta di genealogia della genealogia in grado di mostrare come questa esperienza situata e storica di resistenza sia legata *anche* alla strutturazione tecnoetica della soggettività dell'intellettuale secolare. In questo modo facendo entrare in gioco un elemento teorico e metodologico simile a quello della carriera impiegato in *Orientalismo* è possibile interpretare la pratica storiografica in quanto resistenza e razionalizzazione strategica di un processo, sempre mobile e provvisorio, che inaugura delle modalità di soggettivazione o, utilizzando le parole di Spivak, degli «effetti di soggetto», che si dispiegano a diversi livelli (a partire dalla possibilità di uno spazio autonomo della politica dei subalterni fino al posizionamento etico ed epistemologico dell'intellettuale secolare)⁵². La narrazione storica intesa

⁵² G. Ch. Spivak, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in R. Guha (a cura di), *Subaltern Studies n° 4, Writings on South Asian History and Society*, (Oxford University Press, Delhi 1985, pp. 330-363; poi divenuta *Introduzione* a R. Guha,

in questo senso ampio appare davvero vicina al concetto gramsciano di articolazione così centrale nelle prospettive politiche e teoriche degli studi culturali⁵³.

In *Cultura e imperialismo*, nonostante i numerosi riferimenti biografici che corredano le diverse letture contrappuntistiche offerte da Said possano consentire un'analisi simile a quella effettuata sulle carriere passate in rassegna in *Orientalismo*, per i nostri fini ricostruttivi esamineremo in modo differente la contro-narrazione di Franz Fanon e i riferimenti a Guha e al collettivo dei *Subaltern Studies*. Vedremo come, in effetti, queste due opzioni, pur riguardando una diversa situazione storica, presentano quella doppia implicazione della coscienza che abbiamo individuato come l'articolazione strategica più complessa e saliente tra la soggettivazione etica e politica dell'intellettuale mondano e la pratica storiografica relativa alla liberazione che viene a profilarsi tra le pagine di *Cultura e imperialismo*. A questo proposito ci sembra comunque opportuno sottolineare che nella breve introduzione all'antologia che raccoglie alcuni contributi del gruppo dei *Subaltern*, scritta da Said nel 1987, sia presente proprio un riferimento a Fanon e alla «grande trasformazione [...] secondo cui dopo la liberazione la coscienza nazionalista si sarebbe dovuta convertire in una nuova coscienza sociale [cosa che], non si può certo dire che si sia verificata particolarmente spesso»⁵⁴.

Per comprendere adeguatamente cosa Fanon intenda con la trasformazione della coscienza nazionale in coscienza sociale occorre considerare preliminarmente le dinamiche legate alla produzione della coscienza nazionale. Said ricorda come secondo Fanon essa si presenti in primo luogo sotto la forma insurrezionale di una “contro-violenza” che le popolazioni colonizzate oppongono al colonizzatore: «Come ho già avuto occasione di dire, per Fanon la violenza è una sintesi che supera la reificazione dell'uomo bianco in quanto soggetto e del nero in quanto oggetto» (CI, 298). Said individua l'origine teorica della prospettiva fanoniana in *Storia e coscienza di classe* di Lukács e traccia una corrispondenza tra la frammentazione e la reificazione prodotti dal capitalismo e gli esiti delle strategie messe in atto dal colonialismo: «La coscienza del colonizzatore funziona come quella del capitalista, trasforma cioè uomini-lavoratori in oggetti non umani e non consapevoli» (*ibid.*). Propria della fase insurrezionalista della resistenza coloniale è invece quella violenza «in virtù della quale il nativo supera la divisione tra bianchi e indigeni [...] “una forza che ripulisca tutto” che metta direttamente il colonizzato contro il colonizzatore» (CI,

G. Ch. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1988, pp. 3-33; trad. it. parz., *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Ch. Spivak (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2002, pp. 103-143.

⁵³ S. Hall, *On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall*, in *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10 (1986), pp. 45-60; trad. it., *Sul postmodernismo e la teoria dell'articolazione. Intervista a Stuart Hall*, in S. Hall, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 177-199.

⁵⁴ E. Said, *Introduzione in Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, op. cit., p. 25 (d'ora in poi ISS); cfr. anche CI, 258 e 295-297.

298-299)⁵⁵. Alla base del movimento insurrezionalista il problema della coscienza chiama in causa una complessa composizione del livello collettivo della resistenza popolare e di quello della soggettività dell'intellettuale coinvolto nella medesima lotta. La coscienza nazionale, secondo la lettura che Said dà di Fanon, viene presentata come l'esito di «un atto di volontà» similmente a come la coscienza di classe lukácsiana aveva *inizio* dalla «separazione della coscienza soggettiva dal mondo degli oggetti»:

«La violenza di cui parla Fanon [...] corrisponde molto da vicino alle tesi di Lukács sul superamento della frammentazione attraverso un atto della volontà; Lukács ne parla come “non di uno squarciarsi, unico e irripetibile, del velo che maschera il processo, ma di un continuo alternarsi di processi di ossificazione, di contraddizioni e di movimento”. Così viene distrutta la reificazione soggetto-oggetto, simile nella sua immobilità a una prigionia» (CI, 298).

Ricompare in queste pagine il nesso tra inizio, volontà e storia che abbiamo già esaminato in *Beginnings*. Questa costellazione teorica sembra avere nella volontà la propria stella polare che orienta la coscienza dei colonizzati verso le istanze di cambiamento politico. Tuttavia soffermandoci proprio su questo concetto di volontà appaiono degli interrogativi che ci riportano ai difficili nodi concettuali presenti nel testo del 1975. Argomentando il tema del cambiamento innescato dalla sollevazione anticoloniale Said sembra reperire un inizio che precede la volontà stessa:

«Nel mondo di Fanon il cambiamento può avvenire solo nel momento in cui il nativo, come il lavoratore alienato di cui parla Lukács, *decide* che la colonizzazione deve finire – in altre parole, *deve intervenire una rivoluzione epistemologica*. Solo allora può esservi movimento. A questo punto entra in gioco la violenza...» (CI, 299; corsivi miei).

Se l'atto di volontà inteso come decisione deve essere l'inizio tanto della presa di coscienza insurrezionale – e quanto della storia della nazione che ne dovrebbe scaturire – perché al di qua di essa Said menziona l'esigenza di una «rivoluzione epistemologica»? E che cosa bisogna intendere con questo? Delle possibili risposte a queste domande potrebbero essere fornite analizzando l'atto di volontà com'è inteso da Lukács e constatando come esso non rimandi solamente a una decisione politica ma rinvii pure a un'attività del pensiero mediante la quale «una singola mente potrebbe unirsi a un'altra, immaginando il legame comune che le unisce, spezzando così la rigidità forzata che mantiene l'essere umano in schiavitù» (CI, 298). La rivoluzione epistemologica di cui parla Said potrebbe allora essere proprio un atto di

⁵⁵ Per tenere nella giusta considerazione la centralità della violenza in questo contesto insurrezionale che precede l'indipendenza e la presa del potere da parte dei colonizzati citiamo per intero il passo de *I dannati della terra* che Said riporta in queste pagine molto importanti: «La violenza del regime coloniale e la contro-violenza del colonizzato si equilibrano e si corrispondono in una omogeneità reciproca straordinaria [...]. Il lavoro del colonizzato è di rendere impossibili persino i sogni di libertà del colonizzato. Il lavoro del colonizzato è di escogitare tutte le eventuali combinazioni per annientare il colono. Sul piano razionale, il manicheismo del colono produce un manicheismo del colonizzato. Alla teoria dell'“indigeno male assoluto” corrisponde la teoria del “colono come male assoluto”» in *I dannati della terra*, op. cit., pp. 48 e 51; cit. in CI, 299.

immaginazione politica che guiderebbe la volontà verso la lotta (violenta) per l'indipendenza nazionale. Interpretando in questo modo “la rivoluzione epistemologica” che istanzia l'atto di volontà da parte dei nativi, la tematizzazione della volontà anziché sembrare il luogo monoliticamente metafisico della decisione potrebbe invece essere letta come un momento di articolazione tra le richieste di riconoscimento dei nativi e l'attività di fabbricazione di una contro-narrazione egemonica in grado di produrre un forte legame identario attraverso cui rendere possibile la lotta. La coscienza nazionale risulterebbe in tal modo imbricata nelle pratiche culturali della rappresentazione e includerebbe nell'orizzonte della resistenza la costituzione stessa della coscienza dell'intellettuale secolare. Se intendere l'inizio della resistenza come presa di coscienza – ovvero come atto di volontà teso a cancellare il dominio coloniale – può essere comprensibile qualora si tengano a mente le esigenze delle masse, resta da specificare l'insieme di pratiche che caratterizzano la coscienza dell'intellettuale che appronta delle contronarrazioni che incontrano e corroborano l'azione delle masse native stesse. Come viene a costituirsi questa soggettività da un punto di vista che oltre a essere “epistemologico” sia anche etico e politico? L'intellettuale rispetto all'azione delle masse svolge un ruolo rappresentativo? Cerca di recuperarne o di elaborarne dei contenuti di coscienza visto che esse non sono ritenute in grado di farlo da sole? In base a cosa l'intellettuale può dirsi gramscianamente “organico” rispetto alle lotte e ai movimenti che vuole rappresentare? Esso costituisce davvero “avanguardisticamente” l'inizio della coscienza e della volontà di lotta delle masse dei nativi, oppure la costituzione della coscienza intellettuale ha a sua volta un inizio? Infine, dietro la rappresentazione delle aspirazioni delle masse si trovano forse delle questioni più complesse che hanno a che fare con un uso strategico delle rappresentazioni e delle essenzializzazioni di cui si serve l'intellettuale?

Facendo attenzione a come Said legge la pratica culturale della resistenza messa in atto da Fanon appare come l'intellettuale secolare anziché partire dal bisogno di recuperare una voce vera e autentica che fornirebbe l'essenza di una nazione “a venire”, si faccia invece carico, più modestamente, di rappresentare quello che possiamo chiamare “un regime multilaterale di separazioni”. Prima di illustrare quello che intendiamo con questa nozione ci sembra opportuno rilevare che nella ricostruzione di Said appare problematicamente singolare come, in fin dei conti, “la rivoluzione epistemologica” che l'intellettuale dovrebbe approntare per dare inizio alla presa di coscienza dei nativi è a sua volta innescata dallo stesso movimento di ribellione cui essa dovrebbe invece dare corso. Come risulta dal brano che stiamo per citare l'esigenza della pratica storiografica (o rappresentativa) va a suturare una lacerazione avvertita dalle masse che ha origine in una politica dello spazio la quale procede per separazioni, esclusioni, dislocazioni – lacerazione che finisce per “mettere in moto” l'intero lavoro di Fanon:

«*I dannati della terra* [...] inizia con una sommaria descrizione del territorio che forma lo spazio coloniale, diviso tra la cittadella europea, pulita e ben illuminata, e la *casbah* cupa, fetida e semibuia. Da questa situazione manichea di stallo procede l'intero lavoro di Fanon messo in moto, per così dire dalla violenza degli indigeni, una forza volta a gettare un ponte sulla separazione tra bianchi e non-bianchi» (CI, 298).

Il rapporto tra inizio, volontà e storia sembra così essere affetto da una certa circolarità che comunque impedisce di pensare l'intellettuale come testa di ponte o come iniziatore di un processo in grado di dare avvio alla sollevazione popolare. Come emerge anche dalle analisi della posizione di Yeats rispetto alle istanze indipendentiste irlandesi, «il patto fra popolo e poeta» suggerisce una inseparabilità, un legame inscindibile tra questi due orizzonti della coscienza (CI, 261). Il tema della volontà come inizio – esattamente come in *Beginnings* – sembra quindi doversi leggere alla luce di una situazione più ampia da cui può emergere la volontà stessa tanto delle masse quanto dell'intellettuale. Questa situazione appare presentarsi proprio come “un regime multilaterale di separazioni”. Abbiamo notato come proprio la separazione tra la cittadella europea e la *casbah* avesse scatenato tanto la rivolta dei nativi quanto il procedere del lavoro di Fanon, adesso bisogna considerare come la separazione si moduli dislocando le relazioni di potere coloniale su piani ulteriori rispetto a quello dello spazio urbano, andando così a formare una configurazione strategica e pervasiva dei rapporti di forza che coinvolge le modalità stesse della narrazione storica del passato dei nativi. Esaminiamo due brani di Fanon riportati da Said in *Cultura e imperialismo*:

«Al colonialismo non basta stringere il popolo tra le sue spire, vuotare il cervello colonizzato d'ogni forma e d'ogni contenuto. Per una specie di perversione della logica, *esso si orienta verso il passato del popolo oppresso, lo storce, lo sfigura, lo annienta*» (CI, 265; corsivi miei).

«Il colono fa la storia, e sa di farla. E siccome si riferisce costantemente alla storia della sua metropoli, mostra chiaramente di essere il prolungamento di quella metropoli. La storia che scrive non è dunque la storia del paese che egli spoglia ma la storia della sua nazione in quanto essa rapina, violenta e affama. L'immobilità [più avanti Fanon parla dell'*apartheid* come una delle modalità della “divisione in scomparti” del mondo coloniale: “L'indigeno – aggiunge, – è un essere chiuso in un recinto [...] La prima cosa che l'indigeno impara è a stare al suo posto”] a cui il colonizzato è condannato non può essere rimessa in discussione [che] se il colonizzato decide di metter fine alla storia della colonizzazione – alla storia del saccheggio, per far esistere la storia della nazione, la storia della decolonizzazione» (CI, 298-299).

La configurazione di potere del regime coloniale avviene anche mediante la separazione dei nativi dal loro passato e dalla loro storia che si sovrappone strategicamente alle tattiche di segregazione e di dislocazione operative nello spazio. Ma in questo complesso regime di potere accanto alla separazione dello spazio urbano e della narrazione storica compare anche la scissione dello spazio psichico in quanto «capacità di separare l'individuo dalla propria vita istintuale, spezzando i lineamenti generativi dell'identità nazionale»:

«Sul piano dell'inconscio, il colonialismo non cercava dunque di essere percepito dall'indigeno come una madre dolce e benevola che protegge il figlio da un contorno ostile, ma nella forma

di una madre che, senza tregua, impedisce ad un bambino, fondamentalmente perverso, di compiere il suo suicidio, di dar libero sfogo ai suoi istinti malefici. La madre coloniale difende il figlio contro se stesso, contro il suo io, contro la sua fisiologia, la sua biologia, la sua sventura ontologica» (CI, 265).

Gli effetti politici del dispositivo della sessualità e la normalizzazione psichica imposta dalla configurazione multistratificata del potere coloniale mostrano come l'assoggettamento dei nativi consista sia di aspetti legati all'interdizione e alla separazione sia di aspetti paradossalmente produttivi in relazione alla formazione di una soggettività che si presenta come manchevole di autonomia nell'elaborare la propria identità e i propri bisogni. Da questo regime complesso scaturisce l'esigenza di una contro-narrazione che ha nella nazione il proprio telos nella misura in cui essa è vista come l'orizzonte entro il quale questo regime di separazioni e dislocazioni coloniale può venir meno. In questa fase quello che ci sembra interessante è il tipo di legame che l'intellettuale anticoloniale deve intrattenere con il movimento popolare e le modalità di strutturazione etica implicita nella sua azione politica e culturale, poiché saranno elementi fondamentali per pensare la trasformazione della coscienza nazionale in coscienza sociale. Il passo di Fanon appena citato continua infatti in questo modo:

«In questa situazione, la rivendicazione dell'intellettuale colonizzato non è un lusso, ma coerente esigenza programmatica. L'intellettuale colonizzato che situa la sua lotta sul piano della legittimità, che vuole addurre prove, che accetta di mettersi a nudo per meglio esibire la storia del suo corpo, è condannato a questa immersione nelle viscere del suo popolo» (*ibid.*).

Il corpo deve qui essere inteso come stigma, ovvero come corpo tutto impresso di storia e la storia è costituita dal marchio e dalle ferite ancora sanguinanti che il regime di separazioni e di dislocazioni coloniale ha lasciato su di esso. La storia del popolo, conquistata immergendosi nelle sue viscere, non rimanda a una dinamica di rappresentazione nel senso tradizionale del termine in quanto capacità di restituire un'origine ritenuta pura che bisogna riscoprire al di sotto della dominazione coloniale o in quanto strumento per esaurire in un'immagine totalizzante le aspirazioni non meglio espresse dalle masse, bensì – come suggerito da Spivak nella sua lettura dell'opera dei *Subaltern* – si tratta di una testimonianza che espleta i suoi effetti performativi nell'uso strategico e politico della rappresentazione che colloca la pratica culturale dell'intellettuale entro un fronte di lotta complessivo in cui quest'ultimo ha solo un ruolo tanto specifico quanto limitato. Questo uso strategico della pratica storiografica preserva dal rischio metafisico di omogeneizzare un campo di differenze che è irriducibile. La prova di ciò appare quando bisogna spiegare il rapporto tra la coscienza nazionale e la pratica intellettuale nel momento in cui le istanze di liberazione vanno al di là dell'indipendenza nazionale. In questo caso il legame tra l'intellettuale e il suo popolo non è così immediato come nel caso della resistenza e della lotta per l'indipendenza e la sua articolazione organica si verifica in maniera differente.

A seguito della presa del potere da parte delle élite nazionaliste all'interno della cornice nazionale vengono a generarsi alcune divisioni: «Queste divisioni sono altrettanto importanti quanto quella tra colonizzato e colonizzatore» (CI, 299). Said mostra come Fanon in quanto intellettuale analizzi questa situazione elaborando una pratica culturale adeguata ai cambiamenti e alle tensioni che attraversano la nazione postcoloniale:

«La brillante analisi di Fanon sulle tendenze liberazioniste apre il secondo capitolo dell'opera [...] alla cui base sta uno sfasamento di tempo e una differenza di ritmo (*décalage*) “tra i quadri del partito nazionalista e le masse”. Poiché i nazionalisti copiano i metodi dei partiti politici occidentali, all'interno del campo nazionalista si sviluppano tensioni di ogni sorta: tra città e campagne, tra leader e militanti di base, tra borghesia e contadini, tra leader politici e feudali – tensioni che vengono generalmente usate dagli imperialisti nella loro lotta contro i partiti nazionalisti [...]. Dopo di che, un qualche gruppo illegale pone in discussione questa politica e viene rapidamente isolato, e i suoi membri spesso messi in prigione: “Si assiste dunque ad uno smembrarsi prossimo alla rottura fra la tendenza illegalista e la tendenza legalista [...ne risulterà] un partito clandestino, collaterale al partito legale”» (CI, 300).

La coscienza nazionale viene a incrinarsi attraverso la consapevolezza di questi nuovi militanti, i quali denunciano le borghesie nazionaliste che vanno a consolidare il loro potere poiché «“nello stesso tempo in cui demolisc[ono] l'oppressione coloniale [esse contribuiscono] indirettamente a costruire un ennesimo sistema di sfruttamento”, questa volta dandogli “un'apparenza negra o araba”» (CI, 301). La liberazione passa per l'indebolimento della coscienza nazionale a sostegno di quella sociale: ma che cosa comporta tutto ciò per la pratica culturale dell'intellettuale? Said si sofferma sul particolare atteggiamento di Fanon:

«Il metodo scelto da Fanon per mostrare gli effetti provocati da questo partito clandestino è quello di *drammatizzare l'esistenza, in forma di contro-narrazione*, una narrativa clandestina, creata da intellettuali fuggitivi, reiitti, perseguitati, che fuggono verso le campagne e che attraverso le loro opere e la loro organizzazione, chiariscono e allo stesso tempo rimettono in discussione le debolezze della narrativa ufficiale del nazionalismo» (*ibid.*; corsivi miei).

La drammatizzazione delle lacerazioni del tessuto sociale, intesa come strategia di lotta per la liberazione, va quindi oltre il telos della nazione; ma è altresì da notare che allo stesso tempo tale procedura narrativa ripete esattamente la medesima pratica culturale che legava l'intellettuale alla lotta per l'indipendenza nazionale, ovvero il ripiegarsi attraverso la propria testimonianza sulle separazioni e le dislocazioni che laceravano il proprio popolo. Esibendo o drammatizzando quest'ennesima frammentazione, l'intellettuale continua pertanto attraverso la sua specifica pratica rappresentativa a immergersi nelle viscere del suo popolo. Ma se nel caso della decolonizzazione questa pratica era orientata alla costituzione e alla narrazione teleologica volta all'annientamento del regime coloniale e all'instaurazione della nazione, adesso questa pratica culturale mirerà a un legame di tipo diverso:

«Ciò significa innanzitutto che occorre superare i bisogni basati su una coscienza dell'identità (ad esempio nazionalista). Collettività nuove e più generali – africana, araba, islamica – dovrebbero avere la precedenza su quelle più particolaristiche, stabilendo in tal modo dei legami trasversali, non-narrativi, tra le persone che l'imperialismo aveva separato in tribù, narrative e culture indipendenti l'una dall'altra. In secondo luogo [...] un nuovo sistema di rapporti instabili dovrebbe sostituire le gerarchie ereditate dall'imperialismo [...]. La liberazione è coscienza di sé, “non è chiusura alla comunicazione”, ma un processo infinito di “scoperta e incoraggiamento” che conduce a una autoliberazione autenticamente nazionale e all'universalismo» (*ibid.*).

La pratica culturale legata a questa contro-narrativa, che nega la linearità relativa all'affermazione di un'unica origine o di una identità monolitica, sortisce tutto il suo effetto politico in questa decostruzione delle identità particolaristiche a cui si sostituiscono invece delle narrazioni di collegamento tra gli elementi marginalizzati dalla cornice nazionalista. Questo processo di riarticolazioni è per Said «infinito» proprio perché non termina mai in un'identità stabile.

A questo proposito Homi Bhabha ha brillantemente mostrato come la narrazione storica sia una pratica discorsiva in grado di intrecciare indefinitamente produzione culturale e identità politica dando così vita a strategie di identificazione che si compiono in nome del popolo o della nazione. Nella fase successiva alla decolonizzazione la costruzione della coscienza nazionale attraverso gli apparati di potere simbolico – che Bhabha riassume con la formula *al di là dei molti, uno* – presuppone inoltre un particolare tipo di temporalità sincronica e cumulativa (raffigurata dal tempo “omogeneo e vuoto” dello storicismo di cui parla Walter Benjamin) che ha il compito di omogeneizzare culturalmente territori e gruppi di individui diversi, trasformando la differenza di spazio messa in atto dal regime di separazioni coloniale in identità di tempo, costruendo narrativamente il mito di un'origine pura e comune. Tuttavia questa temporalità continua e cumulativa, che Bhabha chiama “pedagogica”, è solo un tratto di un movimento narrativo duplice e ambivalente. Infatti la richiesta di rappresentatività sempre presente nel tessuto sociale provoca delle crisi nel processo di significazione narrativa, proprio perché la riproduzione dei simboli dell'attività nazionale è messa in atto sempre e di continuo e, soprattutto, da soggetti diversi che contribuiscono in modo molteplice e mediante elementi culturali nuovi a quell'integrazione marginale di individui che per Bhabha è il movimento fondamentale della vita della nazione postcoloniale. La ripetizione dei segni della cultura nazionale implica perciò un elemento “performativo” che apre uno spazio di significazione alle “pratiche emergenti” prodotte da soggettività storicamente decentrate. Il proliferare della differenza turba la temporalità sempre identica del pedagogico e inaugura un presente tramato di “indecidibilità”, simile allo *Jetztzeit* di Benjamin, che punta a sconvolgere e a sovvertire la temporalità omogenea e vuota di una

nazione⁵⁶. La vita della nazione, allora, non sarà più delimitata dai confini spaziali che la separano da altre nazioni, ma dovrà far i conti con una «polemica marginalità interna». Motivo per cui le proiezioni paranoide rivolte all'esterno tornano a tormentare il luogo stesso da cui hanno preso forma, mentre l'aggressività che prima veniva indirizzata all'esterno si riversa ora nello spazio identitario della nazione. Se il simbolo dell'identità nazionale garantisce un'identità stabile con ciò che simboleggia, esso viene sconvolto e trasformato in segno, il cui continuo movimento traduttivo lo fa slittare senza fine da una posizione sociale ad un'altra. La ripetizione del segno porterà sempre con sé uno scarto temporale, un ritardo, che veicola tutta la novità delle posizioni sociali emergenti – come abbiamo sopra visto nel caso dello sfasamento tra i quadri del partito nazionalista e i gruppi clandestini. Questo sfasamento di tempo e differenza di ritmo costituisce quell'*Unheimlich* che destabilizza le strategie identitarie ed assimilazioniste dei soggetti egemoni. Il popolo come unità è costretto a ridefinirsi in un movimento impresso di continuo dalla marginalità; il processo omogeneizzante di sedimentazione storica (pedagogico) è sempre turbato dalla tendenza a perdere la propria identità in seguito al contatto con l'Altro (performativo). Questo “terzo spazio di enunciazione” – fondamentale secondo Bhabha per la scrittura della nazione postcoloniale – è situato in quella dimensione inter-stiziale o inter-media (*in-between*) in cui si svolge la negoziazione. L'emergere di nuove soggettività alternative è il “luogo” in cui la differenza culturale ri-articola «la somma di conoscenze dalla prospettiva della *singularità* significativa dell'“altro” che resiste alla totalizzazione – la ripetizione che non si trasforma nell'identico, la carenza originaria che dà luogo a strategie politiche e discorsive in cui l'aggiungere-a non significa sommare, ma serve a turbare il calcolo del potere e della conoscenza producendo altri spazi di significazione subalterna» (LoC, 225).

In questo terzo spazio di enunciazione viene a inserirsi la stessa pratica culturale dell'intellettuale che oltre ad approntare una contronarrazione a sostegno dei soggetti marginalizzati o subalterni comporta anche un insieme di trasformazioni etiche riferite all'intellettuale. È così che la tendenza a perdere la propria identità non è solo un movimento che travaglia la nazione postcoloniale ma è anche inerente alla costituzione della coscienza dell'intellettuale. Le pratiche e le strategie discorsive così impiegate nelle diverse contronarrazioni sembrano infatti per Said essere possibili previo un lavoro di strutturazione etica che riguarda l'intellettuale stesso. Fanon ne è un chiaro esempio nella misura in cui operò su se stesso un incessante sforzo di disaffiliazione rispetto all'identità e alle appartenenze più particolaristiche, trascendendo la propria appartenenza locale (la Martinica) per guadagnare una prospettiva più ampia, movimento a cui Said fa riferimento impiegando il termine «universalismo» e che consentì

⁵⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997. In questa nuova edizione critica delle note benjaminiane meglio conosciute come *Tesi sulla filosofia della storia*, in relazione al «tempo omogeneo e vuoto» e lo «Jetztzeit», si vedano le tesi XIII-XVIII, pp. 45-57.

a Fanon di collocarsi entro altri orizzonti di resistenza immergendosi nel più vasto regime di separazioni e dislocazioni generato dal colonialismo e proseguito dal nazionalismo, lottando senza tregua contro le corrispondenti giustificazioni teoriche e politiche di questi ultimi: «L'intera *oeuvre* di Fanon è il tentativo di superare la durezza di quelle stesse elaborazioni teoriche, tramite un atto di volontà politica, con il tentativo di rivolgerle contro i loro stessi autori in modo da potere, secondo l'espressione che egli riprende da Césaire, “inventare anime nuove”» (CI, 296)⁵⁷. La possibilità di inventare nuove alleanze strategiche, nuove forme di soggettività capaci di mettere in discussione non solo i detentori del potere in quanto tali (siano essi i colonizzatori o la borghesia nazionalista) ma anche le relazioni di potere e i regimi di verità che producevano l'assoggettamento coloniale, passa dalla capacità di saper andare al di là della propria identità di partenza. Solo trascendendo la propria immediata appartenenza si può concepire una pratica culturale e politica come la liberazione che sia in grado di trasfigurare il movimento d'indipendenza «fino a fargli assumere le sembianze di quella che è, in effetti, una forza trans-personale e trans-nazionale. La qualità utopica e innovatrice dell'ultimo lavoro di Fanon deriva dalla notevole sottigliezza con cui l'autore *deforma* con forza la cultura imperialista e la sua controparte nazionalista, nel tentativo di guardare al di là di entrambe, verso la liberazione» (CI, 297). Questo impegno etico costante sfociando in un atteggiamento di “estraneità al domestico” gli permise di concepire l'identità come un'articolazione mobile e provvisoria funzionale al sostegno degli elementi marginali e subalterni e alla costituzione di un orizzonte di lotta ampio e trasversale in grado auspicare persino un legame critico con «le masse europee» imprigionate, perlopiù senza averne consapevolezza, nel sogno di dominazione coloniale.

Il rapporto tra le pratiche culturali svolte dall'intellettuale e le istanze sostenute dalle masse dei nativi nell'epoca della disillusione postcoloniale è al centro anche delle analisi che Said fa della figura di Ranajit Guha e del gruppo del *Subaltern Studies*. Questo tipo di relazione tra intellettuale e popolo è abbastanza diversa da quella che legava Fanon alle masse con cui lottava. Infatti se riesce non troppo problematico individuare, nel relativo contesto “insurrezionale”, pratiche e atteggiamenti che in qualche modo possono allineare intellettuale e popolo entro una strategia di resistenza; molto più difficoltoso risulta concepire, in un quadro postcoloniale come quello dell'India contemporanea, in che modo l'azione di Guha e del suo gruppo possa essere solidale con le aspirazioni e i bisogni delle grandi masse urbane e rurali, perlopiù analfabete, che costituiscono la maggioranza silenziosa e silenziata della nazione indiana. Come sono imbricate

⁵⁷ Sul rapporto tra il cosiddetto “umanesimo residuale” di Said e l'umanesimo “emergente” nell'opera di Fanon adombrato qui da quello che lo studioso palestinese chiama «universalismo», si veda A.C. Alessandrini, *Humanism in Question: Fanon and Said*, in H. Schwartz - S. Ray, *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford 2000; B. Cheyette, *Black Skin, White Masks: Jews and Jewishness in the Writings of George Eliot and Frantz Fanon*, in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, op. cit., pp. 106-126.

l'attività accademica (peraltro spesso svolta in sedi molto lontane dal subcontinente) e le istanze delle popolazioni indiane che premono in modo ondivago ma costante sulla cornice nazionale? In altre parole come leggere in questo caso quella che prima abbiamo chiamato la doppia implicazione della coscienza – intellettuale e popolare?

Per cercare di rispondere a queste domande che attraversano in modo urgente e problematico la nozione saidiana di resistenza bisogna soffermarsi sulle modalità pratiche attraverso le quali Guha si costituisce come intellettuale critico. Non è casuale che in *Cultura e imperialismo*, Said decida di soffermarsi su alcuni passaggi tratti dalla prefazione (alla prima edizione del 1963) di *A Rule of Property for Bengala*, attraverso queste pagine infatti è possibile accedere a quella stessa “dimensione personale” che – esattamente come nel caso di Said stesso in *Orientalismo* – traccia il percorso, le motivazioni e i momenti pratici che hanno consentito tanto a Said quanto a Guha di diventare gli intellettuali d'opposizione che sono diventati. In questo modo sarà più perspicuo come l'intellettuale sia legato ad un determinato tipo di pratiche riferite a, e applicate su, se stesso che lo producono in quanto tale. La performatività di queste pratiche, lungi dal presupporre un soggetto già costituito, determinano invece quest'ultimo virtù di quello che possiamo chiamare il loro regime di applicazione. Abbiamo in precedenza accennato come questi «echi autobiografici» spingessero a interrogarsi se si potesse davvero comprendere l'influenza che il potere britannico ebbe sulla storia dell'India quando «si è un indiano di oggi la cui origine, educazione e realtà familiare storicamente dipendono da quel potere». La risposta a queste domande viene individuata da Said nei termini di «una strategia intellettuale che drammatizza la completa alterità del dominio britannico, che diede origine non solo all'“Act of Permanent Settlement” ma anche alla classe a cui lo scrittore stesso apparteneva» (CI, 277). Per mostrare meglio in cosa consista questa strategia intellettuale riportiamo il passo molto significativo di *A Rule of Property for Bengala*, citato da Said in *Cultura e imperialismo*, in cui Guha parla di sé in prima persona:

«Durante la prima giovinezza l'autore, come molti altri in Bengala della sua generazione, crebbe all'ombra del Permanent Settlement: la rendita da cui lui e la famiglia traevano il necessario per vivere proveniva da terreni lontani che essi non avevano mai visto; la sua educazione fu condizionata dalle necessità di una burocrazia coloniale che reclutava i propri quadri tra i rampolli dei benificati di Lord Cornwallis; il suo mondo culturale era strettamente circoscritto dai valori di una borghesia che aveva ogni ben di dio e che viveva separata dalla cultura indigena delle sue masse contadine. Aveva quindi imparato a considerare il “Permanent Settlement” come un sintomo di stagnazione sociale ed economica. In seguito, da studente di un corso di specializzazione post-laurea presso l'Università di Calcutta, era venuto a conoscenza delle idee antifeudali di Philip Francis e si era trovato davanti ad una domanda a cui i libri di testo e i docenti universitari non avrebbero potuto rispondere al suo posto. Come mai la riforma terriera semif feudale del 1793 era nata dalle idee di un uomo che era stato un grande ammiratore della Rivoluzione Francese? Dai libri di storia non era certo possibile scoprire che tale contraddizione esisteva ed andava spiegata. I manuali si limitavano a dire che il buon lavoro fatto dall'Inghilterra in India era frutto di una serie di fortunati esperimenti, che ben poco avevano a che fare con le idee e i pregiudizi che i governanti avevano ereditato dal loro retroterra europeo. Questa visione della politica inglese come di un “fiore senza radici” non trova conferma nella storia della più longeva delle leggi agrarie emanate sotto il Raj.

L'autore spera di essere stato in grado di rintracciare le origini del Permanent Settlement in quella confluenza di idee prodotta dall'incontro delle due principali correnti del pensiero inglese e francese nella seconda metà del Settecento» (riportato in CI, 277-278).

Questa scena è da leggere tenendo a mente il tema gramsciano dell'inventario di tracce. Il profilo e il compito dell'intellettuale si determinano proprio a partire da un'elaborazione critica in cui la propria "coscienza" si mostra come il risultato di un processo storico le cui tracce devono essere individuate dall'intellettuale al fine di potersi distaccare dalla sua affiliazione di partenza dal momento che essa mostra una innegabile continuità col potere britannico. Anche in questa complessa situazione è in gioco una dinamica di separazioni dal momento che retrospettivamente Guha descrive la propria appartenenza sociale di partenza in funzione di una separazione dalla cultura indigena delle masse contadina; questa appartenenza era resa possibile mediante un processo educativo che affondava le sue radici in quella burocrazia coloniale che gli inglesi avevano creato per amministrare a loro vantaggio la terra e gli abitanti del subcontinente. Tuttavia, andando avanti con i suoi studi il giovane Guha scopre la contraddizione tra gli ideali rivoluzionari e antifeudali di Philip Francis e le innegabili caratteristiche semifeudali del Permanent Settlement, i cui effetti sarebbero andati direttamente a circoscrivere il proprio status di partenza in quanto beneficiario di quell'antica e duratura riforma agraria. La vera opzione etica e politica che Guha si trova di fronte è allora quella tra il sostegno alle masse contadine e la difesa della propria appartenenza ad una borghesia le cui ricchezze erano dovute al grande disegno di esclusione dei nativi dai diritti a possedere le loro terre. Pertanto di fronte alla separazione messa in atto dagli inglesi, e continuata in parte anche dopo il raggiungimento dell'indipendenza nazionale, il momento etico che caratterizza la formazione dell'intellettuale critico e secolare che è Guha consiste nell'opporre un atto di separazione e di distacco che riguarda se stesso:

«Un atto di separazione ripete i gesti essenziali della decolonizzazione. Comprendendo che l'ideologia che aveva prodotto il Permanent Settlement in India derivava storicamente da fonti inglesi e francesi, e realizzando che l'eredità della sua classe non proveniva dalla terra bensì dalle strutture del potere coloniale, Guha riuscì finalmente a distaccarsene a livello intellettuale» (CI, 278).

Qui la volontà che istanzia questa decisione etica e politica, anziché rivelarsi come categoria che presuppone un fondamento metafisico, mostra invece tutta la sua natura contestuale visto che dipende in modo capitale da una situazione complessiva in cui la costante è l'avvertimento di una separazione rispetto alla quale doversi posizionare eticamente. Inoltre la volontà che è in gioco in questa rielaborazione critica mostra il suo carattere etico non già perché produce semplicemente una pratica critica, ma perché va a mutare il modo di guardare sé stessi e le proprie affiliazioni di partenza, andando inoltre a produrre un profilo intellettuale in grado di ripetere questo gesto critico di separazione e di distacco nelle pratiche culturali che ripeterà nella

sua carriera⁵⁸. La valenza etica di questa disponibilità a sradicarsi dal proprio punto di vista individualistico è un tratto fondamentale degli insiemi pratici che abbiamo esaminato attraverso la nozione di carriera, tanto quella dell'artista in *Beginnings* quanto quella dell'orientalista nella sua opera maggiore. Il momento etico più saliente di questa elaborazione etica consiste dunque in una pratica che coniuga il lavoro critico dell'intellettuale e dello studioso e la capacità di rivedere e, se necessario, di rompere e rielaborare i legami con il proprio contesto di appartenenza più immediato. In questo senso il lavoro critico è un umanesimo. Un umanesimo, quello saidiano, che come vedremo non ha nulla a che vedere con il riconoscimento di un nucleo immutabile di valori che dovrebbero universalmente ispirare le azioni di ciascuno. Quello di Said, al contrario, è un umanesimo etico che vive delle modificazioni che la pratica culturale apporta sulla soggettività, chiamandola ad un posizionamento etico e politico che è quello della resistenza. Come Homi Bhabha ha rimarcato nel suo *Adagio* non si può concepire l'attività del critico senza tenere conto dell'impegno e delle posizioni politiche che tale attività ha comportato. L'umanesimo allora lungi dal designare semplicemente una competenza tecnica più o meno impersonale diventa per Said il modo di collegare la pratica "filologica" – in quanto studio della storia che sta dietro alle parole e che delimita il loro peso e la loro funzione politica nel presente – e la resistenza. Ma prima di analizzare questo "umanesimo etico" è necessario operare un raccordo concettuale ulteriore rispetto alla carriera di Guha e al suo profilo di intellettuale secolare.

Si è notato in precedenza come la resistenza implicasse la coscienza in maniera duplice ovvero suggerisse un rapporto tutto da specificare tra la coscienza dell'intellettuale e quella delle masse popolari. Il caso di Guha, diversamente dal caso di Fanon, declina questo problema in termini molto differenti. Infatti, fuori da ogni dimensione "insurrezionale" della lotta politica, il popolo e il suo contributo alla storia della nazione indiana, viene deliberatamente dimenticato, e le grandi masse rurali vengono così estromesse dalla storia. Guha – come ricorda Said – fa dell'incapacità di prendere pieno possesso della propria storia da parte di queste masse il proprio oggetto di studio privilegiato. Cercando di recuperare «le voci soffocate dei nativi» (CI, 278), tuttavia, sembra che Said vada a delineare qui il vecchio paradigma dell'intellettuale tradizionale, che rappresenta chi non riesce a farlo da solo, supplementando così la frase marxiana proprio secondo quelle modalità che si era negato sin da *Orientalismo*. Bisogna premettere che la specifica e contestuale posizione di Said rispetto al contesto palestinese appare fundamentalmente diversa rispetto ad un qualunque intellettuale che si confronti con le grandi masse del subcontinente. Se, infatti, nel contesto mediorientale esistono delle rivendicazioni politiche concrete legate ad una guerra sanguinosa che, nonostante certi periodi di tregua, continua a coinvolgere insiemi organizzati di persone che lottano all'interno di una dimensione politica al suo interno contrastata

⁵⁸ Declina questi temi rispetto alle quattro figure di intellettuali e dei loro viaggi all'interno di cui siamo occupati B. Robbins, *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, op.cit..

ma che presenta nondimeno un campo di opzioni politiche definite e argomentate. La situazione nel subcontinente è molto diversa, vista l'impossibilità di confrontarsi con un fronte di lotta e vista la mancanza di una piattaforma di rivendicazioni politiche che coinvolgano entro la cornice nazionale le masse subalterne. Queste ultime non sembrano avere accesso – nonostante le disperate condizioni in cui versano – alla rappresentanza/rappresentazione politica. Pertanto nei confronti della loro coscienza collettiva – se mai possa esservene – come si rapporterà l'intellettuale secolare? Per cercare una risposta bisogna tornare all'*Introduzione* al volume dei Subaltern Studies dove Said esplicita in che modo concepire il rapporto tra la pratica storiografica e la resistenza politica che riguarda i subalterni:

«Non penso che sia esagerato dire, quindi, che riscrivere la storia indiana oggi sia una prosecuzione con altri mezzi della lotta tra le masse indiane e il Raj britannico: questo anzi, non è che un altro modo per sottolineare la centralità della politica e della questione del potere nel progetto dei Subaltern Studies» (ISS, 22).

Questa lotta che non cessa di continuare nel presente ritaglia per Said un ruolo specifico per l'intellettuale si voglia organico a queste masse e che sia quindi pronto a resistere al loro fianco; ovvero la pratica intellettuale che mira a «togliere il controllo sul passato indiano» esercitata dalla storiografia delle élite nazionaliste create dagli inglesi. Ma questa pratica di «demistificazione» ha il compito di incidere nel presente mostrando quelli che sono i reali interessi politici legati a una narrazione storica piuttosto che ad un'altra:

«E, per quanto nella storiografia non possa verificarsi una vera e propria presa del potere, si può almeno tentare di mostrare, in una prospettiva di demistificazione, quali interessi materiali siano in gioco nella pratica storiografica, quale ideologia e quale metodo vengano adottati, quali partiti avanzano quali retrocedono, quali sono spiazzati, quali infine sconfitti» (*ibid.*).

La pratica culturale dell'intellettuale secolare si articola alla scena della coscienza collettiva delle masse non mediante una rappresentazione di esse ma attraverso una critica delle rappresentazioni che hanno politicamente impedito e che ancora impediscono nel presente di far emergere quelle soggettività messe ai margini dello stato indiano. Ma se la storia alternativa di Guha e dei Subaltern Studies va colmare i vuoti della storiografia ufficiale, essa lo fa in un modo che è consapevolmente strategico dal momento che «la condizione subalterna consente di cogliere l'intera esperienza della resistenza indiana al colonialismo in maniera più precisa di quanto non facciano le storie parziali» degli storici della borghesia nazionalista (ISS, 24). Tuttavia in queste parole di Said occorre precisare almeno due punti importanti: in primo luogo il termine subalterno rinvia ad un'opposizione tra dominatori e dominati che non è equivalente a quella colonizzatori-colonizzati poiché anche all'interno dei colonizzati bisogna distinguere le élite prodotte e sostenute dagli inglesi e le grandi masse che sono all'esterno del quadro istituzionale che è appannaggio dei primi. Dietro il termine "subalterno" sembra così apparire una differenza

che travaglia ogni tentativo di fissare una volta per tutte il subalterno ad un gruppo sociale specifico, visto che, come i Subaltern stessi dimostrano, esistono delle subalternità entro le subalternità. L'oppressione di genere compiuta ad opera di una società patriarcale introduce degli elementi di discontinuità e di pluralità entro il monolitismo che potrebbe contraddistinguere il subalterno se lo si legge alla luce della teleologia implicita nella modernizzazione incompiuta dell'India. Pertanto la subalternità assume una dimensione molteplice e frammentata ed è sempre relativa al racconto specifico delle soggettività che riscontrano volta per volta una peculiare modalità di oppressione. Gayatri Spivak illustra brillantemente questo punto chiarendo in che senso si possa intendere quella trasformazione dal feudalesimo al capitalismo che appare uno degli assi storiografici di riferimento del gruppo:

«la trasformazione dovrebbe essere considerata al plurale e descritta come un insieme di momenti di confronto piuttosto che semplicemente come singolo momento di transizione (essa, quindi, dovrebbe essere vista in relazione a una serie di storie di dominazione e di sfruttamento piuttosto che all'interno della grande narrazione dei modi di produzione»⁵⁹.

In seconda battuta, sempre in riferimento al passo saidiano prima citato, occorre notare che se la resistenza è l'oggetto di indagine storiografica prediletto dal gruppo, la loro pratica storiografica presuppone un'azione strategica di intervento entro una società in continua evoluzione come quella indiana, in cui si moltiplicano di giorno in giorno i punti di contatto tra chi entra nel circuito dell'istruzione e chi ne è invece fuori. Pertanto queste storie alternative mostrando come in passato si siano verificati dei passaggi dalla coscienza religiosa a quella militante – per metterla ancora come Spivak – possono disegnare nel presente dei percorsi possibili di soggettivazione politica mediante degli elementi simbolici, narrativi, rappresentativi che consentano alle grandi masse di articolare il loro disagio in forme culturali specifiche ma allo stesso tempo trasversali, fornendo delle trame narrative in grado di permettere ad un crisi contingente di tradursi un orizzonte strutturato di lotta e resistenza. Said è consapevole che la resistenza in sé e per sé non possa che riguardare le masse oppresse e sfruttate e ancora una volta menziona a tal proposito le teorie lukàsciane sulla reificazione e sulla formazione della coscienza “proletaria” secondo le quali quando «ogni cosa, dall'anima umana al prodotto del lavoro è trasformato in merce o in una cosa inerte, solo il punto di vista della stessa *cosa* umana può comprendere il carattere inaudito di ciò che è accaduto e quindi opporvi resistenza» (ISS, 24). Di conseguenza se la resistenza parte dalle masse, l'intellettuale non avrà né il compito di rappresentarne i “contenuti di coscienza” né quello di innescare, segnare il passo o organizzare il corso rivoluzionario, ma solo quello di profilare, a partire dalla particolarità della propria posizione di intellettuale, delle linee di lotta possibili e mai totalizzanti entro il complessivo e frammentato orizzonte simbolico e politico dei subalterni, favorendo in questo modo dei percorsi

⁵⁹ G. Ch. Spivak, *Subaltern Studies: Decostruire la storiografia*, op. cit., pp. 103-104.

di soggettivazione e di resistenza che non blocchino quelle differenze che soggiacciono all'interno di tale orizzonte, ma le articolino tramite una piattaforma di rivendicazioni politiche e culturali più ampia. Questi percorsi di soggettivazione potrebbero senz'altro giovare della storia dei fallimenti, delle sconfitte e degli sforzi compiuti dai subalterni per resistere al potere coloniale. Attraverso queste narrazioni alternative è altresì possibile comprendere gli elementi di continuità che la borghesia nazionalista presenta in relazione al dominio coloniale, favorendo delle opzioni politiche in grado di operare delle discontinuità effettive rispetto al passato e che preservino nello stesso tempo le masse popolari dinanzi ai pericoli del nazionalismo nativista. È in questo modo che la coscienza dell'intellettuale può incontrare quella delle masse, il legame organico con esse può costituirsi mediante l'aspirazione a rendere gli effetti di una semplice crisi qualcosa di più duraturo che un improvviso scoppio di violenza che non riesce a mutare le condizioni che la hanno prodotta.

4. 3. LA DIMENSIONE *PRATICA* DELL'UMANESIMO

Il rapporto tra pratica culturale e resistenza risulta nodale per l'intera opera di Said e costituisce un punto di raccordo fondamentale tra i diversi assi di ricerca e l'impegno politico del critico palestinese. Per mettere ulteriormente a fuoco tali questioni ci sembra utile analizzare il volume che raccoglie delle conferenze pronunciate da Said tra il 2000 e il 2002. In questo testo, come è suggerito dal titolo, Said pone in connessione il suo impegno politico in quanto critico all'interno di una società democratica e un insieme di pratiche culturali che egli designa come umanesimo. Come abbiamo già avuto modo di dire, quest'ultima scelta ha destato non poche perplessità tra coloro che ritenevano la tradizione del tardo umanesimo borghese come portatrice di valori che implicavano la superiorità europea su altre culture e popolazioni. Comprendere il motivo per cui alcune figure come Erich Auerbach, Ernst Curtius, Leo Spitzer divengano una sorta di paradigma per la propria coscienza critica significa continuare a interrogarsi sulla stessa relazione tra pratica culturale e resistenza. È per questa ragione che *Umanesimo e critica democratica* diviene ancora più importante nella misura in cui consente di verificare le ultime elaborazioni di Said relative a problemi che hanno attraversato costantemente la sua carriera⁶⁰. Di certo nel ritratto che il critico palestinese fa dell'intellettuale non mancano dei richiami al fatto che la sua azione si iscrive entro un orizzonte mondano, delineato dai problemi politici del presente. Questa implicazione della situazione politica mondiale nel contesto accademico entro il quale l'intellettuale lavora si traduce in una costante affermazione del fatto che il coinvolgimento istituzionale resta un elemento imprescindibile nella costituzione dell'intellettuale sia che ci si

⁶⁰ E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004; trad. it., *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007; d'ora in poi HDC.

trovi ancora in piena Guerra Fredda, nell'epoca del reaganismo, o ancora, si sia alle prese con le politiche di espansione statunitensi legate alle Guerre del Golfo, o con la situazione scaturita dopo l'11 settembre. Morti articoli come «*American 'Left' Literary Criticism*», «*Opponents, audiences, constituencies and community*», «*Travelling Theory*», l'ultimo capitolo di *Cultura e imperialismo* o l'ultima delle cinque conferenze di cui si compone *Umanesimo e critica democratica (Il ruolo pubblico degli scrittori e degli intellettuali)*, solo per fare alcuni esempi, ricordano come l'orizzonte "mondano" imponga alla pratica umanistica (anche quando essa sembra svolgersi in ambiti disciplinari apparentemente distanti dallo spazio pubblico – come la filologia o la stessa critica letteraria) di non farsi rinchiodare dentro la torre d'avorio dell'intellettualismo accademico e iperspecializzato, ma di prendere invece parte al dibattito pubblico⁶¹. Molto spesso l'alibi del professionalismo accademico è servito a dissimulare compiacenza ed acquiescenza nei confronti di linee politiche che l'intellettuale dovrebbe al contrario sottoporre a critica⁶². Del resto i rigidi schemi di un certa prassi accademica, spesso ritenuti garanzie di imparzialità politica, finiscono ben presto per mostrare tutta il loro carattere politico selezionando soltanto quegli atteggiamenti che incoraggiano, tanto all'interno dell'università quanto entro importanti segmenti della società civile, delle posizioni tutto sommato passive e compiacenti nei confronti del potere politico, come viene sostenuto ad esempio in un famoso scambio con Stanley Fish sulle pagine della rivista *Critical Inquiry*⁶³.

Rispetto al contesto accademico la pratica umanistica ha invece il compito di aprire i canoni disciplinari sclerotizzati su autori ed opere esclusivamente europei a tutte quelle tradizioni culturali emergenti e alle nuove esperienze artistiche legate alle pratiche culturali più recenti. Per Said interrogarsi sui valori che vengono prodotti dalle istituzioni accademiche e in particolar modo dai dipartimenti di discipline umanistiche significa contaminare la tradizione e i suoi canoni con queste novità che spesso sono delle espressioni di resistenza politica all'interno della cornice democratica in cui è posta la stessa accademia statunitense. Nonostante le ostilità riscontrabili nelle posizioni più conservatrici in seno alle università statunitensi, tali fenomeni innovatori restano nondimeno il luogo di elezione privilegiato per l'esercizio della critica. Tuttavia, nonostante queste riserve, Said non manca di riconoscere come l'università resti una dimensione relativamente al riparo dalle esigenze più pressanti legate alle contingenze economiche, poiché perlomeno essa è in grado di assicurare «tempo a disposizione per riflettere e pensare» (HDC, 97). Questo passaggio non è da trascurare nella misura in cui Said individua nelle forme di

⁶¹ D. Ganguly, *Edward Said, world literature and global comparatism*, in Id., (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, op. cit., pp. 176-207.

⁶² Sulla questione del professionalismo come antitesi dell'intellettuale pubblico saidiano si sofferma S. Makdisi, *Edward Said and the style of the public intellectual*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, op. cit., pp. 21-35 e naturalmente B. Robbins, *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, op.cit..

⁶³ E. Said, *Responses to Stanley Fish in Critical Inquiry*, vol. 10, n° 2 (1983), pp. 371-374; S. Fish, *Profession Despise Thyself: Fear and Self-Loathing in Literary Studies*, *ibidem*, pp. 349-364.

comunicazioni rapide, istantanee, immediate, proprie dei mezzi di comunicazione moderni, una delle principali cause dell'indebolimento delle facoltà critiche e, di conseguenza, della maggiore disponibilità ad accogliere delle rappresentazioni funzionali a determinate esigenze politiche:

«In primo luogo, l'informazione preconfezionata che domina le nostre strutture di pensiero (i media, la pubblicità, le dichiarazioni ufficiali e le argomentazioni ideologiche e politiche destinate a persuadere o a ridurre alla sottomissione, non a stimolare il pensiero e a impegnare l'intelletto) tende a privilegiare le forme brevi e telegrafiche. La CNN e il *New York Times* danno informazioni sottoforma di sommario o di brevi frammenti di discorso, spesso seguiti da brani informativi un po' più lunghi il cui scopo dichiarato è di dirci cosa sta succedendo "in realtà". Tutte le scelte, le esclusioni e le sottolineature – per non parlare della storia di ciò che viene riferito – restano invisibili o vengono accantonate perché considerate irrilevanti» (HDC, 98-99).

Ecco perché per Said la critica e la pratica umanistica devono esercitarsi contro queste modalità di costruzione della realtà mediante strategie rappresentative che paralizzano il senso critico. L'atteggiamento umanistico dal canto suo vi si oppone grazie all'impiego di «forme più di distese [di rappresentazione], di saggi e di lunghi periodi di riflessione» che si propongono di «spezzare la dipendenza dal formato breve, dal sommario, dalla citazione fuori contesto» (HDC, 99). In effetti lo stesso Said collega direttamente lo specifico «atto di resistenza» proprio della pratica umanistica alla «capacità di distinguere tra quello che può essere colto direttamente e quello che risulta nascosto» (HDC, 101). In questo senso «la resistenza umanistica» ha il compito di ricondurre lo studioso entro quell'orizzonte mondano «nazionale» dove ha da porsi «la questione della costruzione di una tradizione e di un passato utilizzabili, e quindi inevitabilmente, la relativa questione dell'identità e della nazionalità» (HDC, 100). In questa messa in discussione dei valori tradizionali e di quel monolitico e esclusivo senso del "noi", l'umanista contemporaneo mostra «il senso della molteplicità dei mondi e della complessità dell'interazione fra diverse tradizioni, con l'inevitabile mescolanza, di appartenenza e distacco, disponibilità alla ricezione e resistenza» (HDC, 101-102)⁶⁴. Torneremo più in là sul rapporto tra appartenenza e distacco e su quello tra ricezione e resistenza. Quello che ci interessa sottolineare adesso è che contro alcune politiche della rappresentazione, il compito dell'umanista è proprio quello di aprire in queste costrutti retorici diffusi continuamente entro la società civile, una dimensione che faccia emergere il groviglio complesso di relazioni di potere che li generano. Ciò significa fare della storia di questi rapporti l'oggetto genealogicamente privilegiato per un presente fatto di lotte e di resistenza⁶⁵. È proprio mirando a questo obiettivo etico e politico che la critica umanistica si esercita attraverso una tensione che deve mantenersi irriducibile tra "il nazionale" e "l'estetico" e si configura conseguentemente come una strategica «tecnica di disturbo» – Said riprende l'espressione da uno

⁶⁴ M. Dutton - P. Williams, *Translating Theories: Edward Said on Orientalism, Imperialism and Alterity*, op. cit.

⁶⁵ D. Iervolino, *L'ermeneutica della condizione umana*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 63-70.

dei suoi maestri, R.P. Blackmur⁶⁶ – in grado di far saltare tutte quelle manovre connesse alla semiotica del potere politico nazionale che cercano di cementare l'opinione pubblica costruendo un'identità che vive di contrapposizioni radicali e di identità rigidamente chiuse. A contrastare queste operazioni condensate in quella metonimia che Said chiama “il nazionale” intervengono le forme narrative – ovvero “l'estetico” – che, come abbiamo già visto in *Orientalismo*, introducono una prospettiva storica e dei fattori diacronici capaci di mettere a nudo i progetti di dominio legati all'affermazione di una prospettiva “monoculturale”:

«Ma allora, quale compito è più adatto a un umanista americano del fatto di assumersi la responsabilità di mantenere aperte, piuttosto che risolvere, le tensioni tra il piano estetico e il nazionalismo usando il primo per mettere in discussione, riesaminare e resistere al secondo avvalendosi della *lenta*, ma lucida, ricezione e capacità di comprensione che gli sono proprie? Non si tratta forse soprattutto di stabilire nessi che ci permettano di vedere la parte e il tutto e di decidere le cose da mettere in relazione, come procedere e cosa evitare?» (HDC, 103; corsivi miei).

Dietro questi interrogativi che concernono una vera e propria politica della rappresentazione e le sue peculiari strategie narrative, si noterà che in questo brano ricompare il riferimento a quella lentezza che costituisce il regime temporale della ricezione e della pratica critica. È grazie a questo accenno che possiamo cercare di agganciare la funzione performativa della narrazione (storica) propria della “resistenza umanistica” ad una dimensione essenzialmente etica che rinvia alla costituzione stessa dell'intellettuale secolare in quanto umanista. Homi Bhabha ha argutamente definito tale lentezza come «una misura deliberativa della riflessione etica e politica che mantiene piuttosto che risolvere la tensione [tra l'estetico e il nazionale]; è il registro temporale che regola il movimento narrativo attraverso il quale noi stabiliamo “nessi che ci permettano di vedere la parte e il tutto e di decidere le cose da mettere in relazione, come procedere e cosa evitare?”». Tale lentezza è analizzata da Bhabha perlopiù in quanto elemento connesso alla resistenza nella misura in cui «la lenta narrazione della critica umanistica crea delle opportunità per la scrittura opposizionale – la resistenza della parte al tutto egemonico – in relazione al processo di costruzione di solidarietà subalterne e antinomiche»⁶⁷. Tuttavia la contronarrazione che resiste alle pressioni egemoniche impone che essa sia vista anche in relazione ad una serie di processi più complessi che la istanziano, inducendo così a spostare il fuoco dell'analisi verso un rapporto costitutivo e irriducibile tra la dimensione testuale della narrazione e quella etica che l'attraversa sotterraneamente – tendenza che abbiamo visto essere fortemente operativa almeno già da *Beginnings*. Infatti la lentezza qui in questione non rinvia solo al momento della resistenza ma anche a quello della ricezione, all'interno del quale essa trova una

⁶⁶ E. Said, *The Horizon of R. P. Blackmur*, in *Raritan* (1986), vol. 6, n° 2, pp. 29-50, poi in *Reflections on Exile and other Essays*, op. cit., pp. 246-267; Id., *Sense and Sensibility: On R.P. Blackmur, Georges Poulet, and E.D. Hirsch*, in *Reflections on Exile and other Essays*, op. cit., pp. 15-23; P. Bové, *R.P. Blackmur and the Job of the Critic: Turning from the New Criticism*, in *Criticism* (Fall 1983), vol. 25, n° 4.

⁶⁷ H.K. Bhabha, *Adagio*, op. cit., p. 375-376

collocazione ancora più specifica in quanto regime temporale di una pratica filologica connessa alla costruzione del sé dell'umanista. È in questa dimensione “pratica” che la lentezza in quanto «misura deliberativa della riflessione etica e politica che mantiene piuttosto che risolvere la tensione» è in grado di tenere assieme i due momenti della ricezione e della resistenza incardinandoli ad un complesso insieme “tecno etico” implicito nella pratica filologica. Se pertanto la lentezza – come argomenta Bhabha – «articola il movimento tra lo spazio delle parole e la società e ci costringe a compiere scelte difficili e deliberate in relazione a conoscenze e giustizia [...] di fronte alla contingenza, al silenzio e alla mortalità» ciò non vuol dire che essa si risolva solo in una strategia narrativa che renda visibili le relazioni conflittuali tra la parte e il tutto, tra le pressioni egemoniche e le risposte subalterne. La lentezza rimanda a qualcosa di anteriore rispetto alla resistenza ovvero la “ricezione filologica”: «Non vedo come si possa introdurla [la nozione di resistenza] senza discutere preliminarmente di ricezione [...]; il processo di lettura e di ricezione filologica ne è, infatti, il nucleo irriducibile» (HDC, 96). È la lettura in quanto «atto indispensabile» e «gesto iniziale» di ogni interpretazione filologica che impone il regime temporale non solo ermeneutico ma anche etico della lentezza. L'atto della lettura inteso in tal modo porta ad una definizione della filologia e dell'umanesimo che non ha niente a che vedere con dei valori trascendenti che si tratta di riscoprire e riattivare, ma riguarda invece la sua stessa natura pratica, che va al di là della valenza conoscitiva ed epistemologica legata ad un atto meramente interpretativo:

«la filologia, ovvero il dettagliato e paziente esame delle parole e l'esercizio di una costante ricognizione delle parole stesse e delle strutture retoriche con le quali gli esseri umani usano il linguaggio, esseri umani che vivono nella storia – da cui il mio frequente ricorso alla parola “secolare” e al termine “mondanità”. Questi due concetti ci danno modo di concentrarci sulle mutevoli basi della pratica umanistica rispetto ai valori e alla vita umana, e non su valori eterni e trascendenti» (HDC, 87)⁶⁸.

Se da un lato la ricezione filologica raccomanda di calare qualsiasi testo «nel suo tempo vendendolo come parte di un'ampia rete di relazioni la cui struttura e influenza giocano un ruolo essenziale *nel* testo stesso», interpretandolo in linea con la tradizione vichiana come qualcosa di storico in quanto prodotto dagli uomini; dall'altro lato la specificità dell'atto di lettura in relazione alla collocazione storica dei testi sembra tradursi nell'esigenza gramsciana di redigere “l'inventario di tracce” nel duplice senso di un rapporto critico nei confronti della costituzione storica del proprio sé (il “conosci te stesso”) relativo al critico, all'intellettuale, al filologo umanista e, allo stesso tempo, nel senso di porre la soggettività e i momenti tecnoetici che caratterizzano la sua consistenza storica in quanto “carriera” come asse privilegiato dell'attività ricostruttiva del

⁶⁸ In un'altra delle conferenze raccolte in *Umanesimo e critica democratica*, ovvero *Le mutevoli basi dello studio e della pratica umanistici*, Said critica aspramente tutti coloro che sostengono «che esiste un nucleo di valori umani che gli umanisti non dovrebbero violare, ma piuttosto celebrare e onorare in vario modo» (HDC, 60).

filologo umanista stesso – esattamente come abbiamo verificato per *Orientalismo*. Said sembra condensare tutto ciò quando afferma:

«Penso che sia importante affermare che per l'umanista l'atto della lettura è un atto che lo pone innanzitutto nella posizione dell'autore, per il quale scrivere implica la necessità di prendere una serie di decisioni e di fare una serie di scelte che si traducono in parole. Va da sé che nessun autore ha piena padronanza del tempo, del luogo e delle circostanze della propria vita; anch'esse quindi, vanno prese debitamente in considerazione per poter stabilire con l'autore un rapporto empatico» (*ibid.*).

A prima vista appare molto singolare che il rapporto che connette l'atto di lettura del filologo, la storicizzazione dei momenti etici e tecnici relativi ad un autore o ad una carriera e le corrispettive pratiche rappresentative (i testi) sia presentato da Said come un «rapporto empatico»⁶⁹. Stupisce nella misura in cui l'idea di azzerare la distanza tra un'epoca e un'altra o tra un soggetto e un altro, sembra più un mito storiografico ottocentesco che una prospettiva di ricerca ancora percorribile attualmente; eppure, nonostante tutto, questa posizione viene ribadita ancora nella conferenza successiva, ovvero l'Introduzione a *Mimesis* di Auerbach⁷⁰. Trattando degli assunti metodologici propri della pratica filologica comuni tanto a Vico quanto ad Auerbach, Said afferma:

«Per comprendere un testo letterario bisogna comportarsi come se fossimo gli autori di quel testo, calandoci nella realtà dell'autore, passando attraverso lo stesso tipo di vita o di esperienze e così via, e avvalendoci di quella *combinazione di erudizione ed empatia* che contraddistingue l'ermeneutica filologica. In questo modo in Vico, e in numerosi altri autori da lui influenzati, come James Joyce, il confine tra gli eventi reali e la rielaborazione mentale che li modifica si fa indistinto [...]. [Se] un autore [...] intrattiene con la propria epoca un rapporto integrale e organico, *una sorta di autoedificazione di sé* nel contesto delle dinamiche specifiche di una certa società in un momento preciso del suo sviluppo [...] anche la relazione tra lettore-critico e testo cambia e da interrogazione a senso unico del testo storico da parte di uno spirito a esso estraneo, proveniente da un'epoca successiva, si trasforma in un dialogo simpatetico tra due spiriti capaci di comunicare attraverso le epoche e le culture come due menti aperte e rispettose che cercando di comprendersi adottando una la prospettiva dell'altra» (HDC, 115-116; corsivi miei, trad. leggermente modificata).

Anche in questo passo l'unità metodologica delimitata dalle opposizioni tecnoetiche, ovvero la carriera di cui si tratta tanto in *Beginnings*, quanto, a nostro avviso, anche in *Orientalismo*, qui viene addirittura contrassegnata, vista la sua evidente valenza etico-pratica, come «autoedificazione di sé». Inoltre in modo persino più chiaro rispetto al brano della conferenza citato in precedenza, il rapporto tra il filologo umanista e questi processi di autoedificazione del sé (che producono sia gli autori che i loro testi) è concepito ancora una volta come empatico. Per spiegare questa curiosa pratica revisionista da parte del critico bisogna in qualche modo ribaltare quello che Said mette nell'oggetto da interpretare (gli insiemi pratici delle opposizioni tecnoetiche,

⁶⁹ Walter Benjamin, come è noto, ha criticato tale posizione attribuita in primo luogo a Fustel de Coulanges nella settima *Tesi sulla filosofia della storia*, cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit., pp. 29-31.

⁷⁰ E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischer Literatur* (1946), Francke, Bern 1982; trad. it., *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956.

autoedificazione di sé) sulla pratica stessa della ricostruzione umanistica che pertanto si configura a sua volta come una pratica dell'autoedificazione del sé del lettore-critico stesso. In altre parole occorre indebolire la portata epistemologica dell'empatia in quanto modalità di conoscenza, Said ricorda infatti costantemente come l'interpretazione filologica sia contraddistinta da un irriducibile elemento soggettivo che impedisce a questo tipo di conoscenza l'esattezza delle discipline scientifiche⁷¹. Per il critico palestinese quel «confine tra gli eventi reali e la rielaborazione mentale che li modifica [e che] si fa indistinto» costituisce una “tragica debolezza” congenita ad ogni ricostruzione filologica e storiografica dell'umanista:

«Questa debolezza, in qualche modo tragica, della conoscenza umana e della storia, è tuttavia una delle contraddizioni irrisolvibili che sono parte integrante dell'umanesimo stesso: non si può prescindere dal ruolo del pensiero nella ricostruzione del passato, ma, allo stesso tempo, [a]l pensiero non può essere fatto coincidere il “reale”. Da qui il sottotitolo del libro di Auerbach [*scil.* nella traduzione inglese: “The Representation on Reality in Western Literature”] e il suo oscillare tra erudizione e intuizione personale» (*ibid.*).

Se questo elemento soggettivo che concerne la rappresentazione e interessa tanto le opere di un autore, quanto le indagini storiografiche o filologiche del critico, impedisce qualunque tipo di interpretazione definitiva e completa, il rapporto empatico di cui parla Said non dovrebbe essere inteso semplicemente come ciò che *riduce* la distanza tra il filologo, l'umanista, lo storico, e i testi e gli autori che essi vanno a interpretare, bensì come una pratica che semmai *introduce* una “distanza critica” rispetto all'orizzonte culturale all'interno del quale l'intellettuale è abituato a interpretare i suoi testi (quello che Auerbach chiamava *Ansatzpunkt*)⁷². L'empatia allora non sarà (perlomeno non sarà solo e forse neanche principalmente) un modo di raggiungere testi ed autori lontani nel tempo ma una pratica di (parziale) separazione dall'orizzonte di senso del proprio presente. La pratica filologica intesa come combinazione di erudizione ed empatia sarà allora in primo luogo una pratica del sé. Non è casuale che l'exergo all'*Introduzione a Mimesis di Erich Auerbach*, sia una frase di Gabriel García Márquez che recita «Gli esseri umani non nascono una volta per tutte il giorno in cui la loro madre li mette al mondo; la vita li obbliga a mettersi al mondo da sé» (HDC, 110). Ma che questo tema etico-pratico dell'autoedificazione del sé sia la caratteristica più peculiare della pratica umanistica per come è intesa da Said è confermato anche da un fondamentale accostamento che il critico palestinese compie tra la ricezione propria della pratica filologica e ciò che nella cultura islamica è chiamata *ijtihad*. Said ricorda che essendo impossibile, secondo l'Islam, avere piena conoscenza del Corano in quanto Parola di Dio,

⁷¹ Nella prima conferenza, *La sfera umanistica*, Said specifica come «nella pratica e nella conoscenza di tipo umanistico, l'elemento soggettivo deve essere sempre riconosciuto e preso in considerazione dal momento che è impossibile trasformare questa conoscenza e questa pratica in una neutrale scienza matematica» (HDC, 42).

⁷² Sull'analogia tra l'*Ansatzpunkt* di Auerbach e il concetto di “inizio” saidiano in relazione alle pratiche filologiche, cfr. A. Rubin, *Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n° 4 (Fall 2003), pp. 861-876; N. Curthoys, *Edward Said's unboused philological humanism*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, op. cit., pp. 152-175.

nondimeno bisogna leggerlo e rileggerlo incessantemente. Nel rapportarsi al significato letterale di quanto è contenuto in questa scrittura si deve tener conto delle precedenti interpretazioni che si sono succedute e che sono cresciute per così dire l'una sull'altra formando un sistema di letture interdipendenti che cerca di avvicinarsi quanto più possibile alle radici del testo. Arrivare alla verità di esso non è ovviamente possibile ma quello che resta irriducibile in questa pratica di interpretazione e di lettura è proprio «una componente di impegno personale e sforzo straordinario, chiamato in arabo *ijtihad* [...]. La parola *ijtihad* ha la stessa radice della oggi più nota *jihad*, il cui primo significato non è guerra santa, ma originario esercizio spirituale nell'interesse della verità» (HDC, 94). Ferial J. Ghazoul ha sottolineato la centralità che per Said assume la metafora del testo nella cultura islamica come un modo di interpretare il mondo attraverso il testo, il Corano, e come questo tipo di atteggiamento critico verso il “testo”, lo preservi come un'attività e non come un oggetto di culto. In tal modo Said “umanizza” – o rende mondani – i testi, rendendoli attinenti all'esperienza umana storicamente e politicamente collocata. Studiare i testi canonici per Said significa trovare sempre un modo di alterarli per produrre nuovi significati legati alle pratiche e ai bisogni emergenti⁷³. Nello stesso senso Abdirahaman Hussein propone di far risalire la peculiarità etica e politica di questa attività pratica sino a *Beginnings*, in cui la nozione di inizio presenta delle imbricazioni importanti con le strategie della volontà, del costruttivismo e della finzione che permettono di concepire la “verità” come qualcosa che anziché dovere essere “rivelata” deve invece essere piuttosto “performata”⁷⁴.

Tuttavia se la ricezione in quanto atto costitutivo della pratica filologica è basata sull'*ijtihad*, ossia su un vero e proprio «esercizio spirituale», essa risulta per Said comunque limitata dalle convezioni interpretative proprie di ciascuna epoca: «ritengo che a segnare i limiti dello sforzo personale di comprensione della retorica e della struttura semantica di un testo intervengano, in senso stretto, le imposizioni della legge, e, in un senso più lato, le convenzioni e le mentalità di un'epoca. La legge, *qanun*, è ciò che, sulla scena pubblica, governa o esercita un'egemonia sugli atti o le iniziative personali anche quando è sufficientemente garantita una certa libertà di espressione» (*ibid.*).

Affinché questa tensione tra *ijtihad* e *qanun* possa essere concepita come una chiave di lettura per intendere la natura pratica implicita nell'umanesimo di Said occorre menzionare come essa si iscriva tra le altre due linee di tensione che abbiamo visto caratterizzare l'umanesimo in quanto ricezione e resistenza – la tensione tra “l'estetico” e “il nazionale” da un lato e quella tra distacco e appartenenza dall'altro. Nella prima conferenza – *La sfera umanistica* – viene argomentato che *qanun* sia una delle possibili radici etimologiche della parola “canone”. Questa

⁷³ F.J. Ghazoul, *The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said*, in M. Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*, op. cit., pp. 157-172.

⁷⁴ A.A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, op. cit., p. 68.

etimologia apre la pratica filologica a confrontarsi con tutto ciò che è definito canonico o è parimenti canonizzato, sia che si abbia a che fare con le diverse «invenzioni della tradizione» da parte dei nazionalismi sia invece che si sia alle prese con il canone dei testi letterari ritenuti le espressioni più significative di una certa tradizione culturale. In entrambi i casi, per il critico palestinese, ci troveremo di fronte a «un'ipotetica contrapposizione tra quello che è considerato tradizionale e gli sgraditi interventi del nuovo; ovvero di quanto, dal punto di vista intellettuale, possa essere ritenuto rappresentativo dell'epoca in cui viviamo» (HDC, 52). Dinnanzi a tale situazione Said sostiene che «ogni linguaggio deve essere relativizzato dal cambiamento» e che l'accettazione del nuovo debba essere una componente imprescindibile per l'approccio umanistico. D'altra parte, di fronte a questo «senso vincolante e legalistico» del termine canone, esiste anche una seconda radice etimologica:

«[essa] che ha a che fare con la musica, con il canone in quanto forma del contrappunto dove numerosi voci si imitano l'un l'altra; una forma, in altre parole, che esprime movimento, gioco, scoperta e, nel senso retorico del termine, invenzione. Da questo punto di vista, il canone delle discipline umanistiche, lungi dall'essere una rigida tavola della legge e un monumento che ci opprime con il suo riferimento al passato [...] resta sempre aperto a mutevoli combinazioni e significati; ogni lettura e ogni interpretazione di un testo canonico lo riporta a nuova vita nel presente e fornisce un'occasione per la rilettura permettendo al moderno e al nuovo di situarsi in rapporto a un più vasto campo storico, la cui utilità è quella di mostrarci la storia come un agone sempre in corso, mai finito una volta per tutte» (HDC, 54-55).

Abbiamo già esaminato in precedenza le forme di resistenza connesse alle narrazioni contrappuntistiche dell'imperialismo e in che modo esse vadano ad aprire nuovi margini di interpretazione o di riscrittura anche all'interno del canone occidentale. Del resto la funzione contrappuntistica della narrazione (da intendersi nel senso ampio di narrativa e di narrazione storica) mostra il suo carattere performativo proprio nella misura in cui fa appello ad un concetto di umanesimo che vive di una costante tensione tra le *idées reçues* e il cambiamento apportato dalle soggettività e dalle pratiche emergenti di quei «popoli senza rappresentazione» che sono costantemente messi ai margini delle varie nazioni:

«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» (HDC, 70).

Si ricorderà come in *Orientalismo* gli insiemi tecnoetici legati alle carriere orientaliste erano inquadrati proprio in rapporto a come le *idées reçues*, ovvero le verità dell'orientalismo ufficiale, si manifestavano nella forma della soggettività dando luogo ad un gioco complesso e variabile di accettazione e di resistenza, delineando inoltre all'interno di quello che Said presenta come un campo discorsivo comune delle posizioni etiche, politiche ed epistemologiche molto diverse tra di

loro e talvolta in sé estremamente contraddittorie. L'aver introdotto questa unità storiografica affatto particolare – quella della carriera – ci aiuta a coniugare l'istanza sviluppata successivamente da Said – ovvero le narrazioni contrappuntistiche legate ai subalterni e alle loro strategie di resistenza – mediante un paradigma complessivo che è quello dell'autoedificazione dell'intellettuale secolare o del filologo umanista. Attraverso questo passaggio risulta maggiormente perspicuo come si possa designare l'impegno filologico per mezzo di alcune pratiche *lentamente* e accuratamente reiterate tramite le quali l'umanista stesso cerca di mettersi empaticamente a posto dell'autore, facendo così emergere quello che Homi Bhabha ha chiamato «una forma di affiliazione ma anche una parziale sostituzione e sovversione della sovranità dell'autore in favore della pratica revisionista del critico» e configurando infine quella “tecnica del disturbo” propria della prospettiva filologica come «un ironico e agonistico modo umanistico di resistenza»⁷⁵. Pertanto la tensione tra “l'estetico” e “il nazionale” o, per impiegare i termini di Bhabha, tra “il performativo” e “il pedagogico” non riguarda soltanto una produzione di storie e di rappresentazioni alternative ma anche la funzione performativa stessa di queste narrazioni. Con ciò vogliamo mettere in evidenza come tale elemento performativo debba essere rapportato ad alcuni regimi di pratiche (gli insiemi tecnoetici e tra essi anche quelli legati alla filologia), i quali mediante la propria stessa reiterazione producono quelle soggettività – come quella dell'umanista – che mettono in atto tali pratiche, realizzando così in modo complesso e sfaccettato l'istanza della resistenza. Quest'ultima non è allora solo produzione di narrazioni alternative, poiché genera anche delle soggettività che con il loro impegno mondano diventano a pieno titolo figure della resistenza. È in fondo questa la medesima dinamica della presa di coscienza che abbiamo esaminato sopra in relazione a Frantz Fanon e a Ranajit Guha.

In questo modo si può cominciare a comprendere in che modo la pratica filologica possa essere concepita alla stregua di un esercizio spirituale, ovvero nella misura in cui la sua lenta e ripetuta applicazione performa una soggettività in grado di proporre, attraverso un'impeccabile erudizione, delle narrazioni storiche alternative, sovvertendo strategicamente la sovranità dell'autore mediante una pratica di sostituzione parziale ad esso⁷⁶. La lentezza di cui abbiamo parlato in precedenza può essere intesa come il regime temporale di queste scelte etiche e politiche solo se è riportata alla dimensione pratica, performativa, o di autoedificazione di sé che è propria delle pratica filologica dell'umanista *à la Said*. In ultima analisi, la pratica della filologia, la produzione di narrazioni subalterne e alternative e non da ultimo la costituzione dell'umanista come figura della resistenza appartengono ad un circolo virtuoso le cui componenti si rinforzano sempre vicendevolmente.

⁷⁵ H.K. Bhabha, *Adagio*, op. cit., p. 374.

⁷⁶ Lo stesso Pierre Hadot si è soffermato sulla pratica della filologia in quanto vero e proprio esercizio spirituale, si veda la sua *préface* alla traduzione francese di E. Bertram, *Nietzsche: essai de mythologie*, Éd. du Félin, Paris 1990, pp. 32-34.

Tuttavia per Said resta un punto importante che la seconda delle due componenti della pratica filologica, cioè a dire la resistenza, sia in qualche modo profondamente incardinata alla prima componente che è quella della ricezione. Se come abbiamo visto la resistenza è indirizzata in primo luogo contro “il nazionale” o “il pedagogico” e cerca di andare oltre i canoni e le tradizioni rigidamente intesi o, se si vuole, al di là delle *idées reçues*, non appare ancora sufficientemente chiaro come la ricezione sia connessa tanto a “l’estetico” quanto al “performativo”. Innanzitutto bisogna prendere le mosse da quanto Said afferma a proposito della dimensione estetica che «a un livello molto profondo, [occorre che] vada tenuta distinta dalle esperienze quotidiane che noi facciamo nel corso della nostra esperienza [...]. Concordo con Adorno nel sostenere che c’è una fondamentale incompatibilità tra il piano estetico e quello non estetico, e che tale incompatibilità va ribadita perché è la condizione necessaria del nostro lavoro» (HDC, 88-89)⁷⁷. La separazione tra la vita ordinaria e quella dell’artista, come si ricorderà, costituiva una delle opposizioni tecnoetiche della carriera dello scrittore sin dai tempi di *Beginnings*. Le pratiche che venivano messe in atto in questo frangente facevano riferimento ad un movimento di allontanamento o di distacco dalla vita quotidiana affinché fosse possibile la trasfigurazione estetica di quelle stesse esperienze. Questo aveva degli effetti non soltanto sulle opere dell’artista ma sulla soggettivazione dell’artista stesso. Chiaramente per quanto sia evidente un certa caratteristica per così dire ascetica presente in questo nucleo di pratiche esso non segna però quasi mai un distacco totale dal mondo che resta in fin dei conti la materia prima delle successive rielaborazioni dello scrittore. È lo scrittore che semmai cambia atteggiamento dinnanzi alle vicende mondane, è il suo atteggiamento che è ascetico e relativamente distaccato anche quando resta immerso nelle abituali vicende della quotidianità. Similmente, le stesse dinamiche di appartenenza e distacco riguardano l’umanista alle prese con i suoi testi e i suoi autori – o come altrove si esprime Said con il “fattore estetico” – che oppongono all’impegno filologico qualcosa che forza l’umanista ad andare al di là delle ordinarie modalità di comprensione proprie della vita di ogni giorno: «è il fattore estetico a opporre resistenza ai miei personali sforzi di comprensione, chiarimento e delucidazione, e a sfuggire alla pressione livellante dell’esperienza quotidiana dalla quale, a ogni modo, l’arte, paradossalmente, trae origine [...] è proprio la presenza dell’elemento estetico a richiedere quell’eccezionale forma di lettura attenta e di ricezione di cui Leo Spitzer ha dato, a mio parere, la migliore formulazione» (HDC, 89-90). Ma se l’umanista a sua volta deve in un certo senso ripetere l’esperienza di distacco dalla vita ordinaria per interpretare meglio i testi di

⁷⁷ Sull’importanza che il pensiero di Theodor Adorno riveste per lo studioso palestinese in merito all’idea di intellettuale (senza considerare pertanto il rapporto con le sue riflessioni musicologiche), cfr. E. Said, *Representations of Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Pantheon Books, New York 1994; trad. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 68-70; Id., *Adorno as Lateness Itself*, in N. Gibson – A. Rubin, *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, pp. 194-208; A. Varadharajan, *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995; F. Dallmayr, *The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism – and Edward Said*, in *Political Theory*, vol. 25, n° 1 (1997), pp. 33-56.

cui si occupa è allora questa pratica di separazione a costituire l'elemento più peculiare della ricezione filologica. Proprio per questa ragione per Said assumono un grande rilevanza critici come Auerbach, Spitzer, Curtius, Vossler e così via, ovvero nella misura in cui essi più che fornire delle interpretazioni definitive delle opere che analizzano mostrano invece dei percorsi e delle tecniche di soggettivazione che sono irriducibili alla semplice metodologia sottesa ai propri atti ermeneutici e che sono costitutivi della stessa soggettività dell'umanista. Non è casuale che per mettere maggiormente in evidenza la valenza etico-pratica connessa al processo di ricezione Said citi estesamente la testimonianza di Leo Spitzer. Per il critico viennese il filologo doveva cercare di «aprirsi una strada verso l'unità di un autore, il suo etimo spirituale, tramite letture successive» (HDC, 90) e per raggiungere successivamente l'"interiore centro vitale" dell'opera d'arte bisognava cominciare con l'osservare minuziosamente i particolari che si manifestano sulla superficie testuale e «integrarli in un principio creativo che può essere stato nell'anima dell'artista; e finalmente ritornando su tutti gli altri gruppi di osservazioni per riscontrare se la "forma interiore", che si è costruita per tentativi, corrisponda all'insieme dell'opera. Dopo tre o quattro di questi "viaggi di ritorno", lo studioso sarà certamente in grado di stabilire se ha trovato o no il centro che dà la vita» (*ibid.*). Al di là dell'ulteriore conferma della centralità del nesso vita-scrittura (che per Said sin da *Beginnings* equivale alla nozione di carriera), la lettura si presenta come un regime reiterato di pratiche che vagliano ogni volta accuratamente se i particolari sono connessi con il tutto, tuttavia quello che risulta caratteristico in questo modo di procedere non è solo qualcosa che ha a che fare con il carattere conoscitivo, ermeneutico, della lettura, ma con una trasformazione interiore, un cambiamento del proprio punto di vista sul mondo che la lenta e reiterata ripetizione di queste pratiche di lettura produce sull'umanista. A questo proposito citiamo per esteso un altro brano di Spitzer che Said riporta nella sua conferenza *Il ritorno alla filologia*:

«Quante volte, con tutta l'esperienza teorica di metodo che gli anni hanno accumulato in me, sono rimasto perplesso, proprio come uno qualsiasi dei miei studenti principianti, dinnanzi a una pagina che non si lasciava strappare al suo incanto! L'unico modo per uscire da questo stato di improduttività è di leggere e di rileggere, con pazienza e fiducia, nello sforzo di lasciarci, per così dire, impregnare dall'atmosfera dell'opera. Ed ecco che a un tratto si stacca una parola, una linea, e ci accorgiamo che in quel momento si è stabilito un rapporto tra la poesia e noi. Da questo punto in poi, ho visto di solito che, grazie ad altre osservazioni che si aggiungono alla prima, e a precedenti esperienze del circolo che entrano in opera, e ad associazioni che la mia educazione precedente mi pone dinanzi [...], non passa molto tempo prima che avvenga il caratteristico "clic", che ci segnala che il particolare e l'insieme hanno trovato un comune denominatore, il quale dà l'etimologia dello scritto» (HDC, 91).

Da questo passo Said argomenta che la lettura provoca in noi un certo tipo di cambiamenti che, almeno in questa conferenza, non specifica ulteriormente, se non in quanto trasformazioni che producono emancipazione ed edificazione. Ma questo rapporto tra la "volontà" (ricompare qui un altro termine legato alla costellazione di opposizioni tecnoetiche di

Beginnings) e tali pratiche di lettura è affrontato direttamente nella conferenza successiva, la già citata *Introduzione a Mimesis di Erich Auerbach*. È grazie a queste pagine che è finalmente possibile dare una spiegazione più articolata al fatto che Auerbach fosse per Said un modello di coscienza critica. È ancora attraverso la figura di Auerbach che si può mettere meglio in luce la caratteristica etica legata all'empatia in quanto pratica che nel tentativo di azzerare la distanza tra un'epoca e un'altra o tra un soggetto e un altro finisce con il relativizzare il proprio punto di vista e la propria appartenenza culturale. Questo è per Said il nucleo morale presente nella formazione di Auerbach in relazione al suo contesto storico:

«il cuore dell'impresa ermeneutica implicava lo sviluppo, nel corso di quegli anni, di una forma di rapporto empatico coi testi di periodi e culture differenti. Per un tedesco specializzato nello studio della letteratura comparata, tale empatia si tingeva di una coloritura ideologica, dati i lunghi anni di inimicizia tra la Prussia e la Francia, il più potente e competitivo dei paesi nemici. In quanto esperto di lingue e letterature romanze Auerbach doveva scegliere tra lo schierarsi a fianco del nazionalismo prussiano (cosa che fece arruolandosi nella Prima guerra mondiale) studiando il “nemico” con competenza e acutezza come parte integrante dello sforzo bellico o, come nel caso di Auerbach e di chi la pensava come lui, accantonare la bellicosità e, formula di conio recente “lo scontro di civiltà” adottando un approccio umanistico disponibile e ospitale, teso a riallineare le culture belligeranti in una relazione di mutualità e di reciprocità» (HDC, 117).

Qui la duplice tensione tra l'estetico e il nazionale e tra appartenenza e distacco mostra tutte le sue implicazioni etiche andando a configurare delle forme di affiliazione o, se vogliamo, di soggettivazione che si distaccano criticamente dalle *idées reçues* e dai rancori che permeavano acriticamente la propria comunità nazionale. La pratica della filologia connette direttamente quel “clic” di cui parlava Spitzer ad una trasformazione che non riguarda solo una dimensione conoscitiva relativa ai testi, ma anche, e a nostro avviso principalmente, una trasformazione di natura etica che performa il critico quanto più egli si spinge in attente, lente e ripetute letture (comparative) dei propri testi. È inoltre attraverso questo brano appena citato che si possono dissipare alcune perplessità suscitate dal fatto che *Mimesis* possa apparire un testo permeato da un'idea di una cultura che in ultima analisi resta connotata solo come europea ed in ultima analisi come eurocentrica. Quello che interessa Said sono meno l'interpretazione specifica che Auerbach dà di opere fondamentali della letteratura europea (sebbene ne nutra comunque una sincera ammirazione) che il suo peculiare atteggiamento che in linea con la vecchia nozione goethiana di *Weltliteratur* segna uno sforzo etico e critico che mira ad andare oltre le opposizioni e le ostilità relative alla singole culture nazionali, evidenziando come la stessa pratica filologica costituisca un antidoto contro il pervicace attaccamento all'esclusivismo intransigente delle proprie tradizioni o, per usare un termine che Said fa circolare molto spesso anche in queste conferenze, del particolaristico e nazionale senso del «noi»⁷⁸. L'ideale goethiano di unità della storia umana era

⁷⁸ Si ricordi che Said stesso tradusse il saggio di Auerbach del 1951 intitolato *Philology and Weltliteratur* (in *Centennial Review*, Winter 1969, pp. 1-17). Sul ridimensionamento dell'appartenenza nazionale indotto dalle pratiche umanistiche

infatti vissuta da Auerbach in termini oppositivi e sebbene delineasse un campo di studi e di interessi sicuramente europeo ed eurocentrico, suggeriva anche – cosa che per Said è di massima importanza – un atteggiamento volto al distacco dalle proprie affiliazioni e capace di rendere l'umanista disponibile a comprendere l'altro:

«Per la maggior parte della sua vita da filologo romanzo ritenne di avere una missione, una missione europea (ed eurocentrica), è vero, ma in cui credeva profondamente perché fondata sull'unità della storia umana, perché dava la possibilità di comprendere l'Altro, anche nemico e ostile, nonostante la bellicosità delle culture moderne e del loro nazionalismo, e infine perché era convinto che permettesse di penetrare la vita interiore di un autore o di un'epoca storica ormai remoti pur non perdendo di vista la consapevolezza dei limiti della propria individuale prospettiva e della conoscenza stessa» (HDC, 119)⁷⁹.

Ma ci si può anche spingere oltre, affermando che la consapevolezza dei propri limiti individuali sia il risultato della funzione performativa della pratica filologica stessa nella misura in cui essa attraverso il paziente ed erudito esame dei dettagli ha di mira «una formazione prospettica del giudizio che rende possibile accordare varie epoche e culture in base ai loro stessi presupposti e punti di vista, adoperandosi al massimo per scoprirli e mettere da parte come storica e dilettantistica ogni valutazione assoluta del fenomeno che viene imposta a esso dall'esterno» come recita un brano di *Mimesis* riportato da Said (HDC, 120). Bisogna pertanto mettere in relazione tre fattori: in primo luogo il caratteristico “clic” di cui parla Spitzer in quanto esito del processo di ricezione; in secondo luogo la resistenza che oppone l'estetico rinviando a qualcosa che va oltre il modo ordinario con cui guardiamo il mondo; e infine il potenziale di sradicamento, o di revisione del proprio modo di guardare ai fenomeni testuali, implicito nelle pratiche umanistiche. Leggendo in controluce il ritratto che Said appronta di Auerbach vediamo come l'esito della soggettivazione performata dalle pratiche umanistiche si confermi essere proprio una presa di distanza in grado di produrre a sua volta una corrispettiva trasformazione dello sguardo dell'umanista. Un altro passaggio che illustra bene questo punto è quello in cui il critico palestinese mostra «la mescolanza di orgoglio e *presa di distanza* con la quale [Auerbach] descrive lo sviluppo del cristianesimo nel mondo antico in quanto prodotto del prodigioso apostolato intrapreso dall'apostolo Paolo, un ebreo della diaspora convertito a Cristo. Il parallelo con la sua situazione di non-cristiano alle prese con le conquiste del cristianesimo è evidente, ma è altrettanto evidente l'ironia del fatto che *in tal modo Auerbach si allontana ulteriormente dalle sue*

di filologi come Auerbach, Spitzer ed altri si veda E. Apter, *Global Translatio: The “Invention” of Comparative Literature, Istanbul, 1933* in *Critical Inquiry*, vol. 29, n° 2 (2003).

⁷⁹ Come viene criticamente ricordato anche in *Cultura e imperialismo* (CI, 70-71), Said era del tutto consapevole che esistevano dei tratti eurocentrici nell'idea goethiana di *Weltliteratur* e si rendeva conto anche del fastidio che critici come Auerbach stesso mostravano dinanzi all'emergere di nuove lingue nazionali e nuove esperienze letterarie extraeuropee. Inoltre, continua a sostenere Said, «come *Mimesis* mostra chiaramente, il concetto di letteratura occidentale che è alla base degli studi di letteratura comparata mette in evidenza, drammatizza ed esalta una certa idea della storia, oscurando allo stesso tempo le fondamentali realtà politiche e geografiche che sono alla base di quella idea» (CI, 72). Tuttavia in questo ideale di umanesimo resta un nucleo di pratiche da salvare poiché esse andavano ben oltre le particolari posizioni teoriche espresse da questi illustri studiosi europei.

radici» (HDC, 121; corsivi miei) e più in là Said continua a notare come l'interpretazione “figurale” del Vecchio Testamento sviluppata dai primi pensatori cristiani come Tertulliano e Agostino sia «un altro esempio di come Auerbach sembri venire a patti con le varie componenti, ebraiche ed europee (ovvero cristiane) della sua identità» (HDC, 125).

Ma questa pratica della messa a distanza, tanto nel caso di Said quanto nel caso di Auerbach e di molti altri importanti umanisti europei, è pure il distillato di un'esperienza molto particolare, quella dell'esilio⁸⁰. Questo elemento non potrà mai essere sottostimato qualora si parli della formazione della carriera di Said e delle sue peculiari idee sull'intellettuale e sull'umanista in particolare⁸¹. Nondimeno la capacità di maturare un elevato senso critico rispetto alle proprie affiliazioni nazionali e ai propri schemi interpretativi – tratti distintivi delle pratiche di ricezione filologica – non potrebbero essere comprese in tutta la loro pregnanza se non venissero rapportate alla condizione di esule che, per motivi diversi e in situazioni storiche differenti, dovettero scontare sia il critico palestinese che gli studiosi ebrei costretti a fuggire dalla Germania durante il nazismo. Per indagare ulteriormente le dinamiche performative che contraddistinguono le pratiche di ricezione filologica dobbiamo pertanto esaminare come Said tratti questo complessivo approccio comparativistico tramato di un certo universalismo cosmopolita che venne a maturare presso tutti coloro che dovettero vivere l'esilio. Tra questi è ancora una volta Erich Auerbach a essere la figura di riferimento principale visti i costanti riferimenti che vengono fatti ai legami tra la composizione di *Mimesis* e la sua condizione di esule. In tutte le sue opere principali Said non manca mai di menzionare le circostanze per cui *Mimesis* venne alla luce, riconducendole alla testimonianza che ne dà lo stesso Auerbach nell'epilogo del suo libro. Durante la Seconda guerra mondiale, riparato ad Istanbul per sfuggire alle persecuzioni razziali, lo studioso racconta come in Turchia egli riscontrasse la mancanza di biblioteche adeguatamente attrezzate per gli studi di letteratura comparata, oppure come le edizioni critiche in suo possesso potessero anche non essere quelle più aggiornate, e come fosse infine all'oscuro dei recenti

⁸⁰ E. Said, *Intellectual Exile: Expatriates and Marginals in Representations of Intellectual*, op. cit., trad. it., *Gli intellettuali in esilio: espatriati e emarginati*, in *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, op. cit., pp. 59-74; Id., *Reflections on Exile*, in *Reflections on exile and Other Essays*, op. cit., pp. 436-452; A.R. Mufti, *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Discourse*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 1 (1998), pp. 95-125.

⁸¹ E. Said, *Out of Place: A Memoir*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1999; trad. it. *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano 2000; sul rapporto tra gli effetti somatici della soggettivazione legata all'impiego della lingua inglese nel contesto dell'esilio e della migrazione forzata dello stesso Said si sofferma S. Gunew, *Tecnologies of the Self: Corporeal Affects of English*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 100, n° 3 (2001), pp. 729-747; cfr. anche C. Kaplan, *The Poetics of Displacement: Exile, Immigration, and Travel in Contemporary Autobiographical Writing*, Doctoral Dissertation, University of California, Santa Cruz, 1987; M. Marrouchi, *The Critic as Dis/Placed Intelligence: The Case of Edward Said*, in *Diacritics* (Spring 1991), vol. 21, n° 1, pp. 63-74; Id. *The Site of Memory*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, op. cit., pp. 159-185; A. Confino, *Remembering Talbiyah: On Edward Said's Out of Place*, in *Israel Studies*, vol. 5, n° 2 (Fall 2000), pp. 182-198; S. Deane, *Under Eastern and Western Eyes*, in *Boundary 2*, vol. 28, n° 1 (Spring 2001) pp. 1-18; P.B. Armstrong, *Being "Out of Place": Edward W. Said and the Contradictions of Cultural Differences*, in *MLQ: Modern Language Quarterly*, vol. 64, n° 1, (March 2003), pp. 97-121; più in particolare sul rapporto di Said con l'Egitto si veda T. Zeleza, *The Politics and Poetics of Exile: Edward Said in Africa*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 1-22; I. Luca, *Edward Said's Lieux de Mémoire: Out of Place and Politics of Autobiography*, in *Social Text*, vol. 24, n° 2 (87) (Summer 2006), pp. 125-144.

contributi sulle opere e sugli autori di cui si stava occupando scrivendo *Mimesis*. Del resto, come ricorda lo stesso Said in *Secular Criticism*, un importante articolo che introduceva la sua raccolta di saggi *The World, the Text and the Critic*, «era precisamente la sua distanza da casa – in tutti i sensi della parola – che aveva reso possibile questa superba impresa che è *Mimesis*» (SC, 6)⁸². Proprio attraverso l'esilio per Auerbach fu possibile osservare che distaccarsi dalla propria appartenenza nazionale rendeva possibile concepire un lavoro di così ampio respiro alla luce di una dimensione comparativa più vasta dell'orizzonte nazionale. Lo stesso Auerbach sostiene che se fosse stato in Europa non si sarebbe avventurato in un progetto così audace. Questa presa di distanza dalla propria tradizione imposta da quelle particolari circostanze conferisce a *Mimesis* uno spessore che va al di là dell'erudizione e delle competenze che dimostra, dal momento che questa visione così ampia, una vera e propria sintesi della cultura occidentale, era «eguagliata per importanza dall'atto stesso di effettuarla» (O, 255). Cosa implicasse la composizione di *Mimesis* in quanto atto performativo «non era soltanto una grandiosa riaffermazione della tradizione culturale occidentale, ma anche un'opera messa in piedi a partire da una messa a distanza (*alienation*) criticamente importante da essa, un'opera le cui circostanze e condizioni di esistenza non sono immediatamente derivabili dalla cultura che descrive con tale straordinaria profondità e brillantezza ma è semmai costruita su un'agonistica distanza (*agonizing distance*) da essa» (SC, 8). A sottolineare il carattere pratico-performativo di questa impresa umanistica da parte dello studioso di letterature comparate, Said ricorda inoltre che Auerbach, esattamente sulla falsariga di Giambattista Vico, ritiene che «un lavoro filologico si occupa dell'umanità nel suo complesso e che trascende i confini nazionali. Come egli dice “la nostra patria filologica è il mondo, non può essere più la nazione”» (SC, 7). L'immediata conseguenza pratica di tale affermazione, come il critico palestinese rammentava già tra le pagine di *Orientalismo*, è che: «più si è capaci di staccarsi dalla propria patria culturale, più è agevole giudicarla, e giudicare il mondo stesso, con quel distacco culturale e quella generosità indispensabili per un'autentica visione delle cose. E tanto più, inoltre, si riuscirà a valutare se stessi e le altre culture con l'identica combinazione di intimità e distanza» (O, 255-256). In questo brano, a parte le problematiche ricadute nel lessico essenzialista dell'autenticità, si nota come il distacco in questione colleghi la pratica della messa a distanza dalla propria tradizione proprio con la valutazione di sé, in quanto elaborazione di una coscienza critica, o ancora, per ritornare ai termini impiegati nel suo libro postumo, ad un'autoedificazione di sé⁸³. Che questa pratica del distacco si inserisca in un orizzonte etico-

⁸² E. Said, *Introduction : Secular Criticism* in WTC, pp. 1-30.

⁸³ Catherine Gallagher ha collegato la formazione della coscienza critica dell'intellettuale con questo «processo di separazione da casa-patria (*home*)» in quanto garantisce di acquisire quella “mondanità” che è uno dei caratteri più peculiari dell'intellettuale umanista. C. Gallagher, *Politics, the Profession, the Critic*, in *Diacritics*, vol. 15, n° 2 (Summer 1985), pp. 37-43. Nella stessa direzione, A.R. JanMohamed, ha parlato di come questa «homeless-as-home» sia la condizione di fondo per la formazione di quello che chiama «border intellectual», l'intellettuale in grado di superare i limiti e le barriere del professionalismo o del nazionalismo. È significativa l'espressione da lui impiegata «costruire

pratico molto simile a quello degli esercizi spirituali si può desumere infine dall'insistenza con cui Said riporta nelle sue opere principali una citazione di Auerbach dal *Didascalicon* di Ugo di San Vittore che rende evidente l'ascesi cui si deve sottoporre il filologo se vuole riuscire a distanziarsi dalla propria appartenenza per potere accedere ad una più profonda comprensione dei testi con cui ha a che fare, ma anche e soprattutto per giungere a un riorientamento complessivo del suo sguardo sul mondo e su se stesso:

«È dunque di grande virtù per la mente allenata imparare, poco a poco, prima a passare attraverso le cose visibili e transitorie, così che in seguito sia in grado di abbandonarle dietro di sé. La persona che trova dolce la propria terra natale è ancora un debole principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria terra nativa è già forte; ma perfetto è colui per cui il mondo intero è terra straniera. L'anima tenera fissa il suo amore su un luogo del mondo. La persona forte ha esteso il suo amore ad ogni luogo; l'uomo perfetto l'ha estinto».

Questa ascesi progressiva segna un percorso in cui il paradigma di tale perfezionismo morale è proprio il modello di coscienza critica che Said mutua da Auerbach e, attraverso di lui, da tutta una tradizione filologica che rimonta almeno fino a Vico⁸⁴. In questo brano tuttavia è fondamentale notare che non vi è espressa la necessità di operare un distacco assoluto rispetto alla propria tradizione. L'ascesi in questione non equivale a ritirarsi dal mondo o a limitare le pratiche filologiche entro l'orizzonte angusto di una personale e solitaria erudizione. Come si è già accennato in precedenza, queste pratiche, tramite il distacco che inducono nella soggettività che performano, modulano *anche* un singolare forma di appartenenza. Commentando per l'ennesima volta questo passo in *Cultura e imperialismo* Said nota argutamente:

«Osserviamo però che Ugo da San Vittore chiarisce per ben due volte che la persona “forte” o “perfetta” raggiunge l'indipendenza e il distacco *operando attraverso* i coinvolgimenti non rifiutandoli. L'esilio è reso possibile dall'esistenza della terra natale, dall'amore per essa, da un autentico legame col nostro luogo natio; la verità universale dell'esilio non è l'aver perso quell'amore o la patria, ma che in entrambi è intrinseca una perdita, inattesa e dolorosa. Consideriamo dunque le nostre esperienze come se fossero lì lì per scomparire. Che cosa c'è in esse che le ancora e le radica alla realtà? Che cosa di esse salveremmo, a che cosa rinunceremmo e quali aspetti cercheremmo di recuperare? Per rispondere a queste domande occorre avere l'indipendenza e il distacco di colui per cui la patria natia è “dolce”, ma che per una situazione contingente non può provare di nuovo quella dolcezza e ancor meno trarre soddisfazione dai surrogati forniti dall'illusione o dal dogma, sia che derivino dall'orgoglio per la propria eredità storica che dalla certezza della “nostra” identità» (CI, 367).

noi stessi come intellettuali limite», perché sottolinea quella componente etico-pratica fondamentale nell'edificazione del sé dell'intellettuale. Cfr. A.R., JanMohamed, *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, op. cit., p. 103. Sugli stessi temi, B. Ashcroft - P. Ahluwalia, *Edward Said: The Paradox of Identity*, Routledge, London 1999; P. Williams, *Nothing in the Post? – Said and the Problem of Post-Colonial Intellectuals*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, op. cit., pp. 31-55; D. Suvin, *Displaced Persons*, in *New Left Review*, vol. 31 (Jan-Feb 2005), pp. 107-123; S. Ponzanesi, *Edward Said. Teorie in movimento: oltre il cosmopolitismo*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 89-99.

⁸⁴ P. Hughes, *Vico and Literary History*, in *Yale Italian Studies* (Winter 1977), vol. 1, n° 1; T. Bahti, *Vico, Auerbach and Literary History*, in *Philological Quarterly* (Spring 1981), vol. 60, n° 2; W.J.T. Mitchell, *Secular Divination: Edward Said's Humanism*, op. cit..

È in questo modo che l'appartenenza cui dà seguito questo distacco è una disponibilità ad andare oltre la propria tradizione nello stesso momento in cui la si interpreta nel modo più coerente possibile. Nel già menzionato articolo, *Secular Criticism*, Said riporta un'altra annotazione di Auerbach secondo cui «la parte più preziosa e indispensabile dell'eredità di un filologo è ancora la cultura e l'eredità della propria nazione. Tuttavia è solo quando egli viene separato da questa eredità, così da poterla trascendere, essa diviene davvero effettiva» (SC, 7). In questa dimensione di asceti, l'esercizio ripetuto della lettura, la ricezione lenta di tutti i particolari forzano lo studioso a trovare la differenza che separa questi scritti dalla propria epoca; questa pratica calamita così il filologo verso la ricerca di una tanto inevitabile quanto impossibile empatia che ha però la funzione e il merito di staccarlo dalla propria situazione di partenza e predisporlo a quella comprensione dell'altro implicita nella stessa pratica umanistica. A seguito di questo esercizio reiterato di allargamento dello sguardo è possibile tornare a quegli elementi di novità che premono su concetti o valori stabiliti, canonizzati, per metterli in discussione. È per questo motivo che restando fedeli allo spirito della *Weltliteratur* se ne possono trascendere i presupposti eurocentrici, radicalizzando la valenza performativa implicita nella pratica filologica. Per Said la *Weltliteratur* può diventare effettiva se va oltre se stessa, oltre Auerbach, verso nuove esperienze linguistiche e letterarie che reclamano di essere valorizzate in quello stesso processo di comparazione globale che sta al centro delle pratiche interpretative della filologia e degli studi di letteratura comparata in generale⁸⁵. Il valore politico legato a questa relativizzazione delle appartenenze monolitiche e dualistiche, legate ad una concezione esclusivistica del “noi” è evidente⁸⁶. È su questo scenario tutto mondano infatti, che il lavoro del filologo non potrà più essere rivolto al passato relativo alla *propria* tradizione, ma si dovrà aprire ad un contrappunto che riguarda un intreccio le cui trame cominciano sempre dal presente, ovvero dalla «turbolenza non documentata di esiliati senza stabilità o fissa dimora, migranti, popolazioni itineranti o prigioniere per le quali non esistono documenti o testimonianze che ne raccontino le vicissitudini [...]». Credo che l'approccio umanistico debba dar voce al silenzio, dissotterrare il mondo della memoria dei gruppi itineranti che a mala pena riescono a sopravvivere, il mondo dell'esclusione e dell'invisibilità» (HDC, 106)⁸⁷. La testualità con cui deve avere a che fare l'umanista *à la Said* deve essere attraversata da un impegno genealogico proprio di un presente in lotta, configurando un

⁸⁵ E.S. Apter, *Saidian Humanism*, in *Boundary 2*, vol. 31, n° 2 (Summer 2004), pp. 35-53; A.R. Mufti, *Global Comparativism*, op. cit.; R. Saunders, *Risky Business: Edward Said as Literary Critic*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, n° 3 (2005), pp. 522-532; L. Durante, *Dal cosmopolitismo all'ibridazione*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 49-54.

⁸⁶ S. Gourgouris, *Transformation, Not Transcendence*, in *Boundary 2*, vol. 31, n° 2 (Summer 2004), pp. 55-79; N. Lazarus, *Representations of the Intellectual in Representations of the Intellectual*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 112-123; sul rapporto dell'umanesimo di Said con il pensiero gramsciano si veda, G. Baratta, *Umanesimo della convivenza: Edward Said in dialogo con Antonio Gramsci*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 27-37.

⁸⁷ M. De Chiara, *Il sud del mondo: pensieri scomodi, percorsi interdisciplinari*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, op. cit., pp. 39-48.

tessuto capace di legare il presente e il passato tramite una serie di narrazioni storiche contrappuntistiche. Queste ultime attraverso la loro funzione performativa sono a loro volta in grado di generare delle soggettività emergenti e critiche che possono negoziare autonomamente i confini e le regole del proprio spazio politico e culturale⁸⁸. Diversamente dai lavori di studiosi come Auerbach, Spitzer e così via, o meglio, radicalizzando l'esercizio della loro pratica filologica, l'umanista di Said si occupa di una testualità da ricostruire a partire da un orizzonte mondano e politico fatto di lotte e di rapporti di forza. Dinnanzi a queste lotte l'agenda del critico per Said dovrà assegnare la priorità a quelle soggettività e a quelle comunità la cui esistenza viene messa a repentaglio o addirittura brutalmente negata. È in questo senso che ricezione e resistenza tornano ad essere i due atti fondamentali di una medesima pratica legata a quel modello specifico di soggettività etica e politica che è l'umanista saidiano.

⁸⁸ T. Brennan, *Places of Mind, Occupied Lands : Edward Said and Philology*, in M. Sprinker (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*, op. cit.; M. Marrouchi, *Counternarrative, Recoveries and Refusals*, in *Boundary 2*, vol. 25, n° 2 (1998), pp. 205-257; G. Chowdhry, *Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions in International Relations*, in *Millennium - Journal of International Studies* (2007), vol. 36, n° 1, pp. 101-116.

BIBLIOGRAFIA**OPERE DI EDWARD SAID**

- Said, E., *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge 1966
- Said, E., *Vico: Autodidact and Humanist*, in *Centennial Review*, Summer 1967, pp. 336-352
- Said, E., *Sense and Sensibility: On R.P. Blackmur, Georges Poulet, and E.D. Hirsch*, in *Partisan Review*, vol. 34, n° 4 (Fall 1967), pp. 627-33; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 15-23
- Said, E., *Abecedarium Culturae: Structuralism, Absence, Writing* in *TriQuarterly* (1971) vol. 20, pp. 33-71
- Said, E., *Michel Foucault as an Intellectual Imagination*, in *Boundary 2* (1972) vol.1, n° 1, pp. 1-36
- Said, E., *On Originality*, in M. Engel, (a cura di), *Uses of Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1973, pp. 49-65; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 126-139
- Said, E., *An Ethics of Language. Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The discourse of Language* in *Diacritics* (1974), vol. 2, n° 4, pp. 28-37
- Said, E., *Beginnings. Intention and Method*, The Johns Hopkins University Press, London-Baltimore 1975
- Said, E., *Interview with Diacritics*, in *Diacritics*, Vol. 6, n° 3 (1976), pp. 30-47; ora *Beginnings*, in *Power, Politics and Culture* (2001), pp. 3-38
- Said, E., *Vico and the Discipline of Bodies and Texts*, in *MNL*, vol. 91, n° 5 (Oct. 1976), pp. 817-826; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 83-92
- Said, E., *Raymond Schwab and the Romance of Ideas*, in *Daedalus*, vol. 105, n° 1 (Winter 1976), pp. 151-67; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 248-267
- Said, E., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, 1995; trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, 2001
- Said, E., *The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions*, in *Critical Inquiry*, vol. 4, n° 4 (1978), pp. 673-714; ora modificato con il titolo *Criticism Between Culture and System*, in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 178-225
- Said, E., *The Question of Palestine*, Times Books, New York 1979
- Said, E., *Reflections on America "Left" Literary Criticism*, in *Boundary 2*, vol. 1, n° 8 (Fall 1979), pp. 11-30; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 158-177

- Said, E., Donato, E., *An Exchange on Deconstruction and History*, in *Boundary 2*, vol. 8, n° 1, *The Problem of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium* (Autumn, 1979)
- Said, E., *Travelling Theory*, in *Raritan*, vol. 1, n° 3 (Winter 1982), pp. 46-67; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 226-247
- Said, E., *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*, in *Critical Inquiry*, Vol. 9, n° 1 (1982), pp. 1-26; poi in W.J.T. Mitchell, (a cura di), *The Politics of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago 1982; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 118-147
- Said, E., *Responses to Stanley Fish* in *Critical Inquiry*, vol. 10, n° 2 (1983), pp. 371-374
- Said, E., *Secular Criticism*, in *Raritan*, vol. 2, n° 3 (1983), pp. 1-26; ora in *The World, the Text and the Critic* (1984), pp. 1-30
- Said, E., *The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London 1984
- Said, E., *Reflections on Exile*, in *Granta*, vol. 13 (Autumn 1984), pp. 159-72; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 173-186
- Said, E., *Conclusion: Religious Criticism* (1984) in *The World, the Text and the Critic*, pp. 290-292
- Said, E., *Michel Foucault, 1926-1984*, in *Raritan*, vol. 4, n° 2 (Fall 1984), pp. 1-11; successivamente in J. Arac (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 187-197
- Said, E., *Orientalism Reconsidered*, in F. Baxter - P. Hulme - M. Iverson - D. Loxley (a cura di), *Europe and Its Others*, Colchester 1985, pp. 14-27; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 198-215
- Said, E., *The Shadow of the West*; intervista rilasciata a Jonathan Crary e Phil Mariani, in *Wedge*, n° 7-8 (Winter-Spring 1985), pp. 4-11; ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 39-52
- Said, E., *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Photographs by Jean Mohr, Pantheon-Faber, New York-London 1986
- Said, E., *The Horizon of R. P. Blackmur*, in *Raritan* (1986), vol. 6, n° 2, pp. 29-50; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 246-267
- Said, E., *Overlapping Territories*; intervista rilasciata a Gary Hentzi e Anne McClintock, in *Critical Text*, (Spring 1986); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 53-68
- Said, E., *Foucault and the Imagination of Power*, in D. Couzens Hoy, (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 149-55; ora in *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), pp. 239-245

- Said, E., *Literary Theory at the Crossroads of Public Life*; intervista rilasciata a Imre Salusinszky, in I. Salusinszky, *Criticism and Society*, Routledge, London 1987; ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 69-93
- Said, E., *Introduzione* (1988); in Guha, R. - Spivak, G. Ch., (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, pp. 19-27
- Said, E., *American Intellectuals and Middle East Politics*; intervista rilasciata a Bruce Robbins, in *Social Text*, vol. 56 (Fall 1988); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 323-342
- Said, E., *Criticism and the Art of Politics* (1992); intervista rilasciata a Jennifer Wicker e Micheal Sprinker, in M. Sprinker, (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*; ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 118-163
- Said, E., *Wild Orchids and Trotsky*; intervista rilasciata a Mark Edmundson, in M. Edmundson, (a cura di), *Wild Orchids and Trotsky: Message from American Universities*, Penguin Books, New York 1993; ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 164-182
- Said, E., *Orientalism and After*; intervista rilasciata a Anne Beezer e Peter Osborne, in *Radical Philosophy*, vol. 63 (Spring 1993); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 208-232
- Said, E., *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998
- Said, E., *Representations of Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Pantheon Books, New York 1994; trad. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995
- Said, E., *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, Pantheon, New York 1994
- Said, E., *Language, History, and Knowledge*; intervista rilasciata a Gauri Viswanathan (1996); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 262-279
- Said, E., *Orientalism, Arab Intellectuals, Marxism, and Myth in Palestinian History*; intervista rilasciata a Nouri Jarah, in *Al Jadid: A Review and Record of Arab Culture and Arts*, n° 28 (Summer 1999); ora in *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said* (2001), pp. 437-442
- Said, E., *Out of Place: A Memoir*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1999; trad. it. *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano 2000
- Said, E., *The End Of The Peace Process: Oslo and After*. Pantheon-Granta, New York-London 2000
- Said, E., *Ma rencontre avec Jean-Paul Sartre* su *Le Monde diplomatique*, sept. 2000, pp. 4-5

- Said, E., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000
- Said, E., *Power, Politics and Culture. Interviews with Edward Said*, a cura di G. Viswanathan Bloomsbury, London 2001
- Said, E., *Adorno as Lateness Itself*, in N. Gibson - A. Rubin, *Adorno: A Critical Reader*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002
- Said, E., *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004; trad. it., *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007

LETTERATURA SECONDARIA

- Abu-Lughod, J., *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton University Press, Princeton 1971
- Achebe, C., *An Image of Africa, Racism in Conrad's "Heart of Darkness"*, in *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Doubleday/Ancor Press, New York 1989, pp. 1-20
- Afary J., - Anderson, K.B., *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago 2005
- Ahmad, A., *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992
- Ahmad, A., *A Response*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 143-191
- Alatas, S.H., *The Myth of the Lazy Native*, Frank Cass, London 1977
- Alessandrini, A.C., *Humanism in Question: Fanon and Said*, in H. Schwartz - S. Ray, *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford 2000
- Anderson, B., *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991; trad. it. *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996
- Ansell-Pearson, K., - Parry, B., - Squires, J., *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, St. Martin's, New York 1997
- Antonius, G., *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (1938), Kegan Paul, London 2001 (3rd ed.)
- Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996; trad. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001
- Apter, E.S., *Acting Out Orientalism: Sapphic Theatricality in Turn-of-the-Century Paris*, in *L'Ésprit Créateur* (Summer 1994), vol. 34, n° 2, pp. 102-116

- Apter, E.S., *Global Translatio: The "Invention" of Comparative Literature, Istanbul, 1933* in *Critical Inquiry*, vol. 29, n° 2 (2003)
- Apter, E.S. *Saidian Humanism*, in *Boundary 2*, vol. 31, n° 2 (Summer 2004), pp. 35-53
- Arac, J., *The Function of Foucault at the Present Time*, in *Humanities in Society* (Winter 1980), vol. 3, n°1
- Arac, J., (a cura di), *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986
- Arac, J., (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick & London 1988
- Armstrong, P.B., *Play and Cultural Differences*, in *Kenyon Review*, vol. 13, n° 1 (1991), pp. 157-171
- Armstrong, P.B., *Being "Out of Place": Edward W. Said and the Contradictions of Cultural Differences*, in *MLQ: Modern Language Quarterly*, vol. 64, n° 1, (March 2003), pp. 97-121
- Arnold, D., *Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague, 1896-1900*, in R. Guha (a cura di), *Subaltern Studies n° 5, Writings on South Asian History and Society*
- Arnold, D., *Colonizing the Body: State medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-century India*, University of California Press, Berkeley 1993
- Arnold, D., *Public Health and Public Power: Medicine and Hegemony in Colonial India*, in D. Engels, S. Marks (a cura di), *Contesting Colonial Hegemony*, British Academic Press, London-New York 1994
- Artière, Ph. - Quéro, L. - Zancarini-Fournel, M. (a cura di), *Le groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte (1970-1972)*, Ed. de l'IMEC, Paris 2003
- Asad, T., *Anthropology and Colonial Encounter*, Humanities Press, New York 1973
- Asad, T., *A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 31-39
- Ashcroft, B., - Ahluwalia, P., *Edward Said: The Paradox of Identity*, Routledge, London 1999
- Ashcroft, B., - Ahluwalia, P., *Edward Said*, Routledge, London 2001
- Ashcroft, B., - Kadhim, H., (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, Huntington, New York 2001
- Ashcroft, B., *Worldliness*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*

- Ashcroft, B., *Exile and Representation: Edward Said as Public Intellectual*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne University Press, Melbourne 2007, pp. 75-95
- Assad, Th.J., *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty*, Routledge & Kegan Paul, London 1964
- Auerbach, E., *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischer Literatur* (1946), Francke, Bern 1982; trad. it., *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956
- Auerbach, E., *Philology and Weltliteratur* (1951), trad. engl. di M. e E. Said, in *Centennial Review*, Winter 1969, pp. 1-17
- Austen, J., *Mansfield Park*, (1814), rist. Penguin, Harmondsworth 1966 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Mansfield Park*, Garzanti, Milano 1983
- Baratta, G., *Umanesimo della convivenza: Edward Said in dialogo con Antonio Gramsci*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 27-37
- Barker, F. - Hulme, P. - Iverson, M. - Loxley, D. (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983
- Barthes, R., *Essais critiques. Sur Racine*, Seuil, Paris 1964; trad. it. *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966
- Bahti, T., *Vico, Auerbach and Literary History*, in *Philological Quarterly* (Spring 1981), vol. 60, n° 2
- Benjamin, W., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997
- Bentley, M., *Companion to Historiography*, Routledge, London 1997
- Bhabha, H.K., *Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iverson, D. Loxley, (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983
- Bhabha, H.K., *The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism in Screen* vol. 6, n° 24 (November-December 1983); ora in *The Location of Culture* (1994); trad. it. *La questione dell'Altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *I luoghi della cultura* (2001), pp. 97-122
- Bhabha, H.K., *Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817*, in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1 (Autumn 1985), pp. 144-165; ora in *The Location of Culture* (1994); trad. it. *Segni premonitori. Problemi di ambivalenza e autorità sotto un albero fuori Delhi, maggio 1817*, in *I luoghi della cultura* (2001), pp. 145-172
- Bhabha, H.K., *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*, in *October: Anthology*, MIT Press, Boston 1987; ora in *The Location of Culture* (1994); trad. it. *Sull'imitazione e l'uomo. L'ambivalenza del discorso coloniale*, in *I luoghi della cultura* (2001), pp. 123-132

- Bhabha, H.K., *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative*, in D. Goldberg, (a cura di), University of Minnesota Press, Minneapolis 1990; ora in *The Location of Culture* (1994); trad. it. *Interrogare l'identità. Frantz Fanon e la prerogativa postcoloniale*, in *I luoghi della cultura* (2001), pp. 61-96
- Bhabha, H.K., *By bread alone: Signs of violence in the mid-nineteenth century*, in *The Location of Culture* (1994); trad. it. *Di solo pane. Segni di violenza a metà del diciannovesimo secolo*, in *I luoghi della cultura* (2001), pp. 275-292
- Bhabha, H.K., *Nation and Narration*, Routledge, London 1990; trad. it. *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997
- Bhabha, H.K., *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001
- Bhabha, H.K., *Adagio*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005)
- Bhatnagar, R., *Uses and Limits of Foucault: a Study of the Theme of Origins in Edward Said's Orientalism*, in *Social Scientist*, vol. 14, n° 7 (Jul., 1986), pp. 3-22
- Bilgrami, A., *Interpreting a Distinction*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005)
- Blanchot, *L'espacement littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967
- Boone, J.A., *Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism*, in *Modern Language Association*, vol. 110, n° 1 (Jan. 1995), pp. 89-107
- Bové, P.A., *R.P. Blackmur and the Job of the Critic: Turning from the New Criticism*, in *Criticism* (Fall 1983), vol. 25, n° 4
- Bové, P.A. *Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analytics of Power*, in *SubStance* (1983), vol. 11, n° 4; ora in Id., *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*, Columbia University Press, New York 1986
- Bové, P.A., *Hope and Reconciliation: A Review of Edward Said*, in *Boundary 2*, vol. 20, n° 2 (1993), pp. 266-282
- Bratlinger, P., *Edward Said and/versus Raymond Williams*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*
- Brennan, T., *Places of Mind, Occupied Lands : Edward Said and Philology*, in M. Sprinker (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*, pp. 74-95
- Brennan, T., *The Illusion of a Future: "Orientalism" as Traveling Theory*, in *Critical Inquiry*, vol. 26, n° 3 (2000), pp. 558-583
- Bruns, G. I., *The Idea of Energy in the Writings of Gerard Manley Hopkins*, in *Renascence* (Fall 1976), vol. 29, n° 1

- Burke, E., *Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century*, in *Theory and Society*, vol. 27, n° 4 (August 1998), pp. 489-507
- Burton, R., *Terminal Essay*, in *The Book of the Thousand and One Nights*, Burton Club, London 1886, 10 voll.
- Burton, R., *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, a cura di Isabel Burton, Tylston & Edwards, London 1893
- Butler, J., *Bodies that Matter*, Routledge, London-New York 1993; trad. it., *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1997
- Buttigieg, J.A., *The Exemplary Worldliness of Antonio Gramsci's Literary Criticism*, in *Boundary 2* (Fall/Winter 1982-83), vol. 11, n° 1-2
- Buttigieg, J.A., *Introduzione a Cultura e Imperialismo* in E. Said, *Cultura e Imperialismo*
- Camus, A., *L'Étranger*, Gallimard, Paris 1942; trad. it., *Lo straniero*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1996
- Camus, A., *La peste*, Gallimard, Paris 1947; trad. it., *La peste*, in *Opere*
- Camus, A., *La femme adultère*, in *L'Exil et le royaume*, Gallimard, Paris 1957; trad. it., *L'adultera*, in *L'esilio e il regno*, in *Opere*
- Carr, D., *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1986
- Césaire, A., *Cabier d'un retour au pays natal*, Paris 1939
- Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, Ed. Réclame Paris 1950; trad. it., *Discorso sul colonialismo*, Lilit, Roma 1999
- Chambers, I., (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006
- Chateaubriand, F.-R. de, *Itinéraire de Paris à Jérusalem (1810-1811)*, in *Œuvres romanesques et voyages*, a cura di Maurice Regard, Gallimard, Paris 1969
- Chatterjee, P., *More on Modes of Power and the Peasantry*, in R. Guha (a cura di), *Subaltern Studies n° 2, Writings on South Asian History and Society*
- Chetty, B. *Black Skin, White Masks: Jews and Jewishness in the Writings of George Eliot and Frantz Fanon*, in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, pp. 106-126
- Chomsky, N., *Language and Responsibility*, Pantheon, New York 1979
- Chomsky, N. - Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005

- Chowdhry, G., *Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions in International Relations*, in *Millennium - Journal of International Studies* (2007), vol. 36, n° 1, pp. 101-116
- Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1988; trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- Clifford, J., *On Orientalism*, in *History and Theory*, Vol. 19 (1980); trad. it. *Su Orientalism*, in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- Clifford, J., *On Ethnographic Authority*, in *Representations*, vol. 1, n° 2 (1983), trad. it. *Sull'autorità etnografica*, in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- Clifford, J., *Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski* in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- Clifford, J., *On the Edges of Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003; trad. it. *Ai margini dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2004
- Cochran, T., *The Matter of Language*, in *Boundary 2*, vol. 25, n° 2 (1998), pp. 71-94
- Cohen, W. I., *Reflections on Orientalism*, Asian Studies Center, Michigan State University, East Lansing (MI) 1983
- Cohn, B.S., *Representing Authority in Victorian India*, in E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*; trad. it., *Rappresentazione dell'autorità nell'India vittoriana*, in *L'invenzione della tradizione*, pp. 161-202
- Cohn, B.S., *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi 1990
- Confino, A., *Remembering Talbiyah: On Edward Said's Out of Place*, in *Israel Studies*, vol. 5, n° 2 (Fall 2000), pp. 182-198
- Conrad, J., *Heart of Darkness*, in *Youth and Other Stories*, Garden City/Doubleday/Page 1925 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Cuore di tenebra*, Frassinelli, Milano 1996
- Coste, D., *Sartre, retour de Postcolonie*, in *Acta Fabula*, vol. 7, n° 5, (Oct. 2006)
- Curthoys, N., *Edward Said's unbounded philological humanism*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, pp. 152-175
- Curti, L., *Percorsi di subalternità: Gramsci, Said, Spivak*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 17-26
- Cusset, F., *French Theory*, La Découverte, Paris 2003

- Dallmayr, F., *The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism – and Edward Said*, in *Political Theory*, vol. 25, n° 1 (1997), pp. 33-56
- Davidson, A.I., *Archaeology, Genealogy, Ethics* in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, Blackwell, Oxford-New York 1986
- Deane, S., *Under Eastern and Western Eyes*, in *Boundary 2*, vol. 28, n° 1 (Spring 2001) pp. 1-18
- DeBolla, P., *Disfiguring History* in *Diacritics*, vol. 16, n° 4 (Winter 1986), pp. 48-58
- De Chiara, M., *Il sud del mondo: pensieri scomodi, percorsi interdisciplinari*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 39-48
- Deleuze, G., *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997
- De Man, P., *The Rhetoric of Temporality*, in Ch. Singleton (a cura di), *Interpretation: Theory and Practice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 173-209; trad. it., *La retorica della temporalità*, in *Cecità e visione*, Napoli 1975
- Demaria C. – Fedriga R. (a cura di), *Il paratesto*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2001
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971
- de Sacy, S., *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (1826); rist. Biblio Verlag, Osnabruck 1973, vol. I
- de Sacy, S., *Mélanges de littérature orientale*, Ducrocq, Paris 1833
- *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoleon le grand*, 23 voll., Imprimerie imperiale, Paris 1809-1828
- d'Herbelot, B., *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Neaulme & van Daalen, The Hague 1777
- Dirk Moses, A., *Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History*, in *History and Theory*, vol. 44 (2005), pp. 311-332
- Dirk Moses, A., *The Public Relevance of Historical Studies: A Rejoinder to Hayden White*, in *History and Theory*, vol. 44 (2005), pp. 339-347
- Dirlik, A., *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Ages of Global Capitalism*, in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2 (1994), pp. 328-356

- Dirlik, A., *Chinese History and the Question of Orientalism*, in *History and Theory*, vol. 35, n° 4 (1996), pp. 96-118
- Dirlik, A., *Placing Edward Said: Space, Time and the Travelling Theorist*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, pp. 1-29
- Docker, J. *The Question of Europe: Said and Derrida*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, pp. 263-290
- Dorson, R., *Foreword*, in E. W. Lane, *Folktales of Egypt*, Chicago 1981
- Dunn, A., *The Ethics of Mansfield Park: MacIntyre, Said and the Social Context*, in *Soundings*, vol. 78, n° 3-4 (1995), pp. 483-500
- Durante, L. *Dal cosmopolitismo all'ibridazione*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 49-54
- Dutton, M., - Williams, P., *Translating Theories: Edward Said on Orientalism, Imperialism and Alterity*, in *Southern Humanities Review*, vol. 26, n° 3 (1993), pp. 314-357
- Eagleton, T., *Ideology: an Introduction*, Verso, London 1991; trad. it. *Che cos'è l'ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993
- Erdinast-Vulcan, D., *Joseph Conrad and the Modern Temper*, Oxford, Clarendon Press 1991
- Fabian, J., *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, in *Critical Inquiry*, vol. 16, n° 4 (1990); pp. 753-772
- Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952; trad. it., *Pelle nera, maschere bianche*, Tropea, Milano 1996
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961; trad. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, 1972
- Fink, K. J., *Goethe's Westöstlicher Divan: Orientalism Restructured*, in *International Journal of Middle East Studies* (August 1982), vol 14, n° 3
- Fish, S., *Profession Despise Thyself: Fear and Self-Loathing in Literary Studies*, in *Critical Inquiry*, vol. 10, n° 2 (1983), pp. 349-364
- Flaherty, P. *(Con)textual Context: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject*, in *Philosophy of the Social Sciences* (1986), vol. 16, n° 2, pp. 157-175
- Flaubert, G., *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2, in *Oeuvres*, a cura di A. Thibaudet and R. Dumesnil, Gallimard, Paris 1952; trad. it. *Bouvard et Pécuchet*, Einaudi, Torino 1982
- Flaubert, G., *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, a cura di Francis Steegmuller, Little, Brown & Co., Boston 1973

- Flaubert, G., *Œuvres complètes de Gustave Flaubert*, Club de l'Honnête homme, Paris 1973, voll. 10-11
- Flaubert, G., *Les Lettres d'Égypte de Gustave Flaubert*, curato da A. Youssef Naaman, Nizet, Paris 1965
- Flaubert, G., *Correspondance*, a cura di Jean Bruneau, Gallimard, Paris 1973
- Foucault, M., *Dits et Ecrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994 (abbr. DE)
- Foucault, M., *Préface à Folie et Deraison* (1961), in DE, vol. I, pp. 159-167
- Foucault, M., *Préface à la transgression* (1963), in DE, vol. I, pp. 233-250; trad. it., *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 55-72
- Foucault, M., *L'eau et la folie*, (1963), in DE, vol. I, 268-272
- Foucault, M., *La pensée du dehors* (1966), in DE, vol. I, pp. 518-540; trad. it., *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari*, pp. 111-134
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980
- Foucault, M., *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969) in DE, vol. I, pp. 789-821; trad. it., *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 1-21
- Foucault, M., *Theatrum Philosophicum* (1970), in DE, vol. II, pp. 75-99; trad. it., *Theatrum Philosophicum*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971
- Foucault, M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) in DE, vol. II, pp. 136-157; trad. it., *Nietzsche, la genealogia e la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 43-64
- Foucault, M., *Manifeste du G.I.P.* (1971), in DE, vol. II, pp. 174-175
- Foucault, M., *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence* (1971), in DE, vol. II, pp. 176-182
- Foucault, M., *La prison partout* (1971), in DE, vol. II, pp. 193-195
- Foucault, M., *Le discours de Toul* (1971), in DE, vol. II, pp. 236-239
- Foucault, M., *La volonté du savoir. Résumé de cours 1970-71*(1971), in DE, vol. II, pp. 240-245
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it., *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-42
- Foucault, M., *Les intellectuels et le pouvoir* (1972) in DE, vol. II, pp. 306-315; trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 119-128
- Foucault, M., *Sur la justice populaire. Débat avec les Maos* (1972), in DE, vol. II, pp. 340-369

- Foucault, M., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; trad. it., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976
- Foucault, M., *Questions à Michel Foucault sur la géographie* (1976), in DE, vol. III, pp. 28-40; trad. it., *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 157-169
- Foucault, M., *Pouvoir et Vérité* (1978), in DE, vol. III, pp. 140-160; trad. it., *Intervista a Michel Foucault in Il discorso, la storia, la verità*, pp. 171-192
- Foucault, M., *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme* (1978), in DE, Vol III, pp. 595-618; trad. it., *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 241-267
- Foucault, M., *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), in DE, vol. III, pp. 625-635; trad. it., *Precisazioni sul potere. Risposte ad alcuni critici*, in *Aut-Aut*, n° 167-168 (1978), pp. 3-11, ora in M. Foucault, *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994
- Foucault, M., *Inutile de se soulever?* (1979), in DE, vol. III, pp. 790-794; trad. it., *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 132-136
- Foucault, M., *Le philosophe masqué* (1980), in DE, vol. IV, pp. 104-111; trad. it., *Il filosofo mascherato* in *Archivio Foucault 3*, pp. 137-144
- Foucault, M., *Subjectivité et Vérité* (1981), in DE, vol. IV, pp. 213-219; trad. it., *Soggettività e verità*, in *I corsi tenuti al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999
- Foucault, M., *Qu'est-ce que les Lumières?*, (1983) in DE, vol. IV, pp. 562-578; trad. it., *Che cos'è l'Illuminismo?* in *Archivio Foucault 3*, pp. 253-261
- Foucault, M., *Foucault* (1984), in DE, vol. IV, pp. 631-636; trad. it., *Foucault*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 248-252
- Foucault, M., *Interview de Michel Foucault* (1984), in DE, vol. IV, pp. 656-668
- Foucault, M., *Le retour de la morale* (1984), in DE, vol. IV, pp. 696-707; trad. it. *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 262-272
- Foucault, M., *L'éthique de la souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in DE, vol. IV, pp. 708-730; trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 273-294
- Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil/Gallimard, Paris 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Feltrinelli, Milano 1998
- Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France: 1981-1982*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003

- Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2004
- Foucault, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*. Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005
- Foucault, M., *L'Islam et la révolution iranienne/L'Islam e la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano 2005
- Fraiman, S., *Jane Austen and Edward Said: Gender, Culture, and the Imperialism*, in *Critical Inquiry*, vol. 21, n° 4 (1995), pp. 805-821
- Fulbrook, M., *Historical Theory*, Routledge, London 2002
- Ganguly, D. (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne University Press, Melbourne 2007
- Ganguly, D., *Edward Said, world literature and global comparatism*, in Id., (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, pp. 176-207
- Gallagher, C., *Politics, the Profession, the Critic*, in *Diacritics*, vol. 15, n° 2 (Summer 1985), pp. 37-43
- Genette, G., *Palimpsestes*, Seuil, Paris 1982
- Ghazoul, F.J., *The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said*, in M. Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*, pp. 157-172
- Gibb, H.A.R., *Whither Islam?* in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in Moslem World*, a cura di H.A.R. Gibb, Gollancz, London 1932
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1947
- Gibb, H.A.R., *Mohammedanism: An Historical Survey*, Oxford University Press, London 1949; trad. it., *L'islamismo: un'introduzione storica*, il Mulino, Bologna 1970
- Gibb, H.A.R., *Oriental Studies in the United Kingdom*, in *The Near East and the Great Powers*, a cura di Richard N. Frye, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951
- Gibb, H.A.R., *Louis Massignon (1882-1962)*, in *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962)
- Ginzburg, C., "Just One Witness" in S. Friedländer (a cura di) *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 82-96; trad. it., *Unus testis. Lo sterminio degli Ebrei e il principio di realtà*, in *Quaderni storici*, 80 (1992), pp. 529-548
- Ginzburg, C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000

- Ginzburg, C., *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in C.-C. Härle (a cura di), *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet, Macerata 2005
- Gorak, J., *Edward Said and the Open Canon*, in Id., *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea*, Athlone Press, London 1991
- Gordon, D.C. *The Worldly Text: Writing as Social Action, Reading as Historical Reconstruction*, in J. Natoli (a cura di), *Literary Theory's Future(s)*, pp. 182-190
- Gourgouris, S., *Transformation, Not Transcendence*, in *Boundary 2*, vol. 31, n° 2 (Summer 2004), pp. 55-79
- Gramsci, A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975
- Gramsci, A., *Lettere 1926-1935*, Einaudi, Torino 1997
- Greimas, A., Courtés, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Firenze 1985
- Guha, R., *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Mouton & Company, Paris 1963
- Guha, R. - Spivak, G. Ch., (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1988; trad. it., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2002
- Gunew, S., *Tecnologies of the Self : Corporeal Affects of English*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 100, n° 3 (2001), pp. 729-747
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Michel Albin, Paris 2002; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (trad. it. parz.), Einaudi, Torino 2005
- Hadot, P., *Préface*, in E. Bertram, *Nietzsche: essai de mythologie*, Éd. du Félin, Paris 1990
- Hall, S., *Gramsci's Relevance for the Study of Races and Ethnicity*, in D. Morley, H.C. Chen (a cura di), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London 1996
- Hall, S., *On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall*, in *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10 (1986), pp. 45-60; trad. it., *Sul postmodernismo e la teoria dell'articolazione. Intervista a Stuart Hall*, in S. Hall, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 177-199
- Harlow, B., *Cairo Curiosities: E. W. Lane's Account and Ahmad Amin's Dictionary*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, n° 2 (Apr.-Jun. 1985)
- Harootunian, H., *Conjunctural Traces: Said's "Inventory"*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005)

- Hart, W.D., *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 2000
- Hartog, F., *L'oeil de Thucydide et l'histoire "véritable"*, in *Poétique*, vol. 49, février 1982, p. 24
- Hartog, F., *L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire*, in *Communications*, vol. 43, 1986
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M., 1970; trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1947
- Hendler, G., *Public Sentiments: Structures of Feeling in Nineteenth-Century American Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (N.C.) 2001
- Higgins, J., *Raymond Williams and the Problem of Ideology*, in J. Arac (a cura di), *Postmodernism and Politics*
- Hildreth, M.L., *Lamentations on Reality: A Response to John M. MacKenzie's "Edward Said and the Historians"*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 19, n° 1 (1995), pp. 65-73
- Hillis Miller, J., *'Beginning with a Text'* in *Diacritics*, vol. 6, n. 3 (1976)
- Hobsbawm, E.J., Ranger, T., (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, 1994
- Hobsbawm, E. J., (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Bari 1995
- Hobson, M., *History Traces*, in D. Attridge - G. Bennington - R.J.C. Young, (a cura di), *Poststructuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 101-115
- Holmlund, C.A., *Displacing Limits of Difference: Gender, Race and Colonialism in Edward Said and Homi Bhabha's Theoretical Models and Marguerite Duras's Experimental Films*, in *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 13, n° 1-3 (1991), pp. 1-22
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002
- Hourani, A., *Sir Hamilton Gibb, 1895-1971*, in *Proceedings of British Accademy*, vol. 58 (1972)
- Hughes, P., *Vico and Literary History*, in *Yale Italian Studies* (Winter 1977), vol. 1, n° 1
- Hussein, A.A., *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London-New York 2002
- Hutcheon, L.A., *A Poetics of Modernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, New York & London 1988
- Hutcheon, L.A., *Orientalism as Post-Imperial Witnessing*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, pp. 91-106

- Iacono, A.M., *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998
- Iervolino, D., *L'ermeneutica della condizione umana*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 63-70
- Iggers, G.G., *Historiography in the Twentieth Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, University Press of New England, Hanover (NH) USA 1997
- Iggers, G.G., *Historiography between Scholarship and Poetry: Reflections on Hayden White's Approach to Historiography*, in *Rethinking History*, vol. 4, n° 3 (2000), pp. 373-390
- Irwin, R. *Writing about Islam and Arabs*, in *Ideology and Consciousness*, vol. 9 (Winter 1981-82), pp. 102-12
- Ivekovic, R., *Orients: critique de la raison postmoderne*, Blandin, Paris 1992
- James, C.L.R., *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), Vintage Books, New 1989; trad. it. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2006
- JanMohamed, A.R., *Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of Border Intellectual*, in Michael Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*
- Kaplan, C., *The Poetics of Displacement: Exile, Immigration, and Travel in Contemporary Autobiographical Writing*, Doctoral Dissertation, University of California, Santa Cruz, 1987
- Kaplan, D., *Achieving Authority: Jane Austen's First Published Novel*, in *Nineteenth-Century Fiction* (March 1983), vol. 37, n° 4
- Kelley, D.R., *In Vico's Wake*, in D.Ph. Verene (a cura di), *Vico and Joyce*, State University of New York Press, Albany 1987
- Kellner, H., *A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism*, in *History and Theory* (1980), vol. 19 (Supplement)
- Kennedy, V., *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000
- Kertzer, J.M., *Joseph Conrad and the Metaphysics of Time*, in *Studies in the Novel*, vol. 11, n° 3 (Fall 1979), pp. 302-17
- Kertzer, J.M., *"The bitterness of our wisdom": Cynicism, Skepticism and Joseph Conrad*, in *Novel* (Winter 1983), vol. 16, n° 2
- Kipling, R., *Kim* (1901), rist. Garden City/Doubleday/Doran 1941 (edizione di riferimento citata da Said); trad. it., *Kim*, Garzanti, Milano 1993
- Kopf, D., *A Macrohistoriographical Essay on the Idea of East and West from Herodotus to Edward Said*, in *Comparative Civilizations Review* (1986), vol. 15, pp. 22-42

- Korang, K. L., *A Man for All Seasons and Climes? Reading Edward Said from and for Our African Place*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 23-51
- Kucich, J. *Narrative Theory as History: A Review of Problems in Victorian Fiction Studies*, in *Victorian Studies* (Summer 1985), vol. 28, n° 4, pp. 657-675
- Laforest, M.-H. *Sempre di passaggio*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 55-62
- Lamartine, A. de, *Voyage en Orient* (1835); rist., Hachette, Paris 1887; trad. it., *Nuovo viaggio in Oriente*, Borroni e Scotti, Milano 1852
- Lamouchi, N., *Un maître-préfacier, Jean-Paul Sartre et l'autre colonisé*, Cérès Éditions, Tunis 2002
- Lamouchi, N., *Jean-Paul Sartre, philosophe de l'oppression*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve 2005
- Lane, E.W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, (1836), Dent, London 1936
- Lawrence, T.E., *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926); Doubleday, Doran & Garden City, New York 1935; trad. it., *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 1957
- Lawrence, T.E., *Oriental Assembly*, a cura di A. W. Lawrence, Dutton, New York 1940
- Lawrence, T.E., *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, (1938), a cura di David Garnett, Spring Books, London 1964
- Lazarus, N., *Representations of the Intellectual in Representations of the Intellectual*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 112-123
- Levinson, M., *The Discontents of Aijaḥ Ahmad*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 97-131
- Lewis, R., *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, Routledge, London 1996
- Little, D.P., *Three Arab Critiques of Orientalism*, in *The Muslim World*, vol. 69, n° 2 (April 1979), pp. 110-131
- Loomba, A., *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London - New York 1998; trad. it., *Colonialismo / postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000
- Lowe, L., *French Literary Orientalism: Representations of "Others" in the Texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva*, Doctoral Dissertation, University of California-Santa Cruz 1986
- Lowe, L., *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1992

- Lowe, L., *Nationalism and Exoticism: Nineteenth-Century Others in Flaubert's Salammbô and L'Education Sentimentale*, in J. Arac - H. Ritvo (a cura di), *Macropolitics of Nineteenth-Century Literature*, Duke University Press, Durham (NC) (1991), 1995, pp. 213-243
- Lynch, R., *Review of J. Afary - K.B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, in *Foucault Studies*, n° 4 (Feb. 2007), pp. 169-176
- Luca, I., *Edward Said's Lieux de Mémoire: Out of Place and Politics of Autobiography*, in *Social Text*, vol. 24, n° 2 (87) (Summer 2006), pp. 125-144
- Lyons, H.D. *Presences and Absences in Edward Said's Culture and Imperialism*, in *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines* (1994), vol. 28, n° 1, pp. 101-105
- Marrouchi, M., *The Critic as Dis/Placed Intelligence: The Case of Edward Said*, in *Diacritics* (Spring 1991), vol. 21, n° 1, pp. 63- 74
- MacDonald, D.B., *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909), Khayats Publishers, Beirut 1965
- MacKenzie, J.M., *Edward Said and the Historians*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 18, n° 1 (1994), pp. 9-25
- MacKenzie, J.M., *A Reply to my Critics*, in *Nineteenth Century Contexts*, vol. 19, n° 1 (1995), pp. 91-100
- Makdisi, S., *Edward Said and the style of the public intellectual*, in D. Ganguly (a cura di), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, pp. 21-35
- Mani, L., - Frankenberg R., *The Challenge of Orientalism*, in *Economy and Society*, vol. 14, n° 2 (1985), pp. 174-192
- Marrouchi, M., *Counternarrative, Recoveries and Refusals*, in *Boundary 2*, vol. 25, n° 2 (1998), pp. 205-257
- Marrouchi, M., *The Site of Memory*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, pp. 159-185
- Marrouchi, M., *Edward Said at the Limits*, State University of New York Press, Albany 2004
- Martin, C.G., *Orientalism and the Ethnographer: Said, Herodotus, and the Discourse of Alterity*, in *Criticism* (Fall 1990), vol. 32, n° 4, pp. 511-529
- Massignon, L., *Opera Minora*, a cura di Y. Moubarac; Dar-el-Maaref, Beirut 1963, 3 voll.
- Massignon, L., *L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle* (1952), in *Opera Minora*, vol. 1

- Mazrui, A.A., *The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 68-82
- Memmi, A. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Corrèa, Paris 1957; trad. it., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979
- Merod, J., *The Political Responsibility of the Critic*, Cornell University Press, Ithaca & London 1987
- Mills, S., *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, Routledge, London 1993
- Minear, R.H., *Orientalism and the Study of Japan*, in *Journal*, vol. 39, n° 3 (1980), pp. 507-517
- Mitchell, W.J.T., *Secular Divination: Edward Said's Humanism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 462-471
- Mohanty, S.P., *Kipling's Children and the Colour Line*, in *Race and Class*, vol. 31, n° 1 (1989), pp. 21-40
- Mohanty, S.P., *Us and Them: On Philosophical Basis of Political Criticism*, in *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, n° 2 (1989), pp. 1-31
- Mohl, J., *Vingt-sept ans d'histoire des Études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 voll., Reinwald, Paris 1879-1880
- Mortimer, M.P., *Edward Said and Assia Djebar: A Contrapuntal Reading*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 53-67
- Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988; trad. it. *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007
- Mufti, A.R., *Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Discourse*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 1 (1998), pp. 95-125
- Mufti, A.R., *Global Comparativism*, in *Critical Inquiry*, vol. 31, n° 2 (2005), pp. 472-489
- Munslow, A., *Deconstructing history*, Routledge, London 1997
- Mutman, M., *Under the Sign of Orientalism: The West vs. Islam*, in *Cultural Critique*, vol. 23 (Winter, 1992), pp. 165-197
- Natoli, J., (a cura di), *Literary Theory's Future(s)*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1989
- Nayder, Z., *Joseph Conrad. A Chronicle*, New Brunswick, Rutgers University Press 1993
- Nerval, G. de, *Voyage en Orient*, in *Œuvres*, a cura di Albert Béguin e Jean Richet, Gallimard, Paris 1960

- Ngugi, J., *The River Between*, Heinemann, London 1965
- Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The politics of Language in African Literature*, James Curry, London 1986
- Noiriël, G., *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?*, Hachette, Paris 1998
- Noyes, J.K., *Multiculturalism, Geography, Postcolonial Theory*, in M. Alzira Seixo - J.K. Noyes - G. Abreu - I. Moutinho, *The Paths of Multiculturalism: The Travel Writings and Postcolonialism*, Cosmos, Lisbona 2000
- O'Hanlon, R., - Washbrook, D., *After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n° 1 (January 1992), pp. 141-167
- O'Hara, D.T., *Criticism Worldly and Otherworldly: Edward W Said and the Cult of Theory*, in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3 e vol. 13, n° 1 (1984), pp. 379-403
- O'Hara, D.T., *What Was Foucault?* in J. Arac (a cura di), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick & London 1988, pp. 77-80
- Ortner, S.B., *Theory in Anthropology since the Sixties*, in *Comparative Studies in Society and History* (January 1984), vol. 26, n° 1
- O'Sullivan, G., *The Library is on Fire: Hypertextuality and the Violation of Generic Boundaries in Borges and Foucault*, in *CEA Critic* (Spring-Summer 1984), vol. 46, n° 3-4
- Paoletti G., (a cura di), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS 2004
- Parry, B. *Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism*, in M. Sprinker, (a cura di), *Edward Said: A Critical Reader*, pp. 19-47
- Parry, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, New York & London 2004
- Pathak, Z., - Sengupta, S., - Purkayastha, S., *The Prisonhouse of Orientalism*, in *Textual Practice*, vol. 5 n° 2 (1991), pp. 195-218
- Poggioli, R., *Teoria dell'arte d'avanguardia*, Il Mulino, Bologna 1962
- Pomian, K., *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1988, p. 20, trad. it. *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992
- Ponzanesi, S. *Edward Said. Teorie in movimento: oltre il cosmopolitismo*, in I. Chambers, (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci Said e il postcoloniale*, pp. 89-99
- Porter, D., *Orientalism and its Problems*, in Barker, F. - Hulme, P. - Iverson, M. - Loxley, D. (a cura di), *The Politics of Theory*, Colchester 1983
- Porter, L.M., *Le Voyage initiatique de Gérard de Nerval*, in *Oeuvres et Critiques* (1984), vol. 9, n° 2

- Poulantzas, N., *State, Power, Socialism*, Verso, London 1980
- Prakash, G., *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, n° 2 (April 1990), pp. 383-408
- Prakash, G., *Can the "Subaltern" Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n° 1 (January 1992), pp. 168-184
- Prakash, G., *Orientalism Now*, in *History and Theory*, vol. 34, n° 3 (1995), pp. 199-212
- Praz, M., *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1966
- Price, D., *How the FBI Spied on Edward Said*, in *CounterPunch*, 13 gennaio 2006
- Rabinow, P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley 1977
- Rabinow, P., *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, in J. Clifford e G. Marcus (a cura di), *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986; trad. it. *Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia*, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, 2001
- Racevskis, K., *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005)
- Renan, E., *Œuvres Complètes*, a cura di Henriette Psichari, Calmann-Levy, Paris 1947-1961, 8 voll.
- Renan, E., *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, (4° ed.) Calmann-Levy, Paris 1890
- Renan, E., *Correspondance: 1846-1871*, vol. 1
- Renan, E., *Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère*, vol. 1
- Renan, E., *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, vol. 2
- Renan, E., *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, vol. 2
- Renan, E., *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, vol. 8
- Renan, E., *De l'origine du langage*, vol. 8
- Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, vol. 8
- Ricoeur, P., *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*, in «Archivio di filosofia», n. 2-3, 1980

- Ricoeur, P., *Temps et Récit, II, La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984; trad. it. *Tempo e racconto II. La configurazione del racconto di finzione*, Jaca Book, Milano, 1987
- Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'erméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989
- Riddel, J.N., *Scriptive Fate/ Scriptive Hope*, in *Diacritics*, Vol. 6, n° 3 (1976)
- Robbins, B., *Secular Vocations*, Verso, New York 1994
- Robbins, B., *The East is a Career: The Logics of Professionalism*, in *Secular Vocations*, pp. 152-179, successivamente in Sprinker, M., (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*
- Robbins, B., *Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's "Voyage In"*, in *Social Text*, vol. 40, n° 3 (1994), pp. 25-37; successivamente in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, pp. 67-87
- Robbins, B., - Pratt, M.L., Arac, J., - Radhakrishnan, R., Said, E., *Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium*, in *Social Text*, vol. 40, n° 3 (1994), pp. 1-24
- Rubin, A., *Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, n° 4 (Fall 2003), pp. 861-876
- Salih, T., *Season of Migration to the North* (or. arab. 1966) Heinemann, London 1969
- Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, trad. it., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1978
- Saunders, R., *Risky Business: Edward Said as Literary Critic*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, n° 3 (2005), pp. 522-532
- Schwab, R., *La Renaissance orientale*, Payot, Paris 1950
- Senghor, L.S., *Négritude et humanisme*, Seuil, Paris 1964
- Silverman, H.J., *For a Hermeneutic Semiology of the Self*, in *Philosophy Today* (Fall 1979), vol. 23, n° 3
- Simmons, W.S., *Culture Theory in Contemporary Ethnohistory*, in *Ethnohistory* (Winter 1988), vol. 35, n° 1, pp. 1-14
- Sivan, E., *Edward Said and His Arab Reviewers*, in *Interpretations of Islam, Past and Present*, Darwin Press, Princeton 1985, pp. 133-154
- Soyinka, W., *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1976; trad. it., *Mito e letteratura nell'orizzonte culturale africano*, Jaca Book, Milano 1995
- Spivak, G. Ch., *Can the Subaltern Speak?* in L. Grossberg, C. Nelson (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988

- Spivak, G. Ch., *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in R. Guha, G. Ch. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, trad. it., *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Ch. Spivak (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*
- Spivak, G. Ch., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London (Engl.) 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2005
- Spivak, G. Ch., *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in *Diacritics*, Vol. 32, n° 3-4 (2002); trad. it., *Tagore, Coetzee e certe scene dell'insegnamento*, in *aut aut*, n. 329, (2006)
- Sprinker, M., *Textual Politics: Foucault and Derrida*, in *Boundary 2*, vol. 8, n° 3 (1980), pp. 75-98
- Sprinker, M., (a cura di), *Edward Said : A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1992
- Sprinker, M., *The National Question: Said, Ahmad, Jameson*, in *Public Culture*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 3-29
- Suvin, D., *Displaced Persons*, in *New Left Review*, vol. 31 (Jan-Feb 2005), pp. 107-123
- Tagliacozzo, G., *Vico: A Philosopher of the Eighteenth and Twentieth-Century*, in *Italica* (Summer 1982), vol. 59, n° 2, pp. 93-108
- Teo, H.-M., *Orientalism and Mass Market Romance Novels in the Twentieth Century*, in *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, pp. 241-262
- Thompson, W., *Postmodernism and History*, Palgrave Macmillan, New York 2004
- Turner, V., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca 1974
- Tyler, S.A., *Ethnography, Intertextuality and the End of Description*, in *American Journal of Semiotics* (1985), vol. 3, n° 4, pp. 83-98
- Ulmer, G.L., *Borges and Conceptual Art*, in *Boundary 2* (Spring 1977), vol. 5, n° 3
- Varadharajan, A., *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995
- Vaughan, M., *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge-Stanford 1991
- Vaughan, M., *Madness and Colonialism, Colonialism as Madness*, in *Paideuma*, n° 39 (1993)
- Vaughan, M., *Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed us by?*, in *Social Dynamics*, n° 20 (1994)

- Veyne, P., *Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris 1979; trad. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998
- Vico, G., *La scienza nuova* (1744), a cura di P. Rossi, in G. Vico, *Opere*, Rizzoli, Milano 1959
- Viswanathan, G., *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Faber & Faber, London 1990
- Viswanathan, G., *Secular Criticism and the Politics of Religious Dissent*, in K. Ansell-Pearson, B. Parry, J. Squires, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, pp. 151-172
- Wahba, M., *An Anger Observed*, in *Journal of Arabic Literature* (1989), vol. 20, n° 2, pp. 187-199
- Weiss, H., *The Genealogy of Justice and the Justice of the Genealogy. Chomsky and Said vs. Foucault and Bové* in *Philosophy Today*, Spring 1989
- White, H., *The Culture of Criticism*, in I. Hassan (a cura di), *Liberations: New Essays on the Humanities in Revolution*, Wesleyan University Press., Middletown (Conn.) 1971
- White, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973; trad. it. *Retorica e storia*, Guida, Napoli 1978
- White, H., *Criticism as Cultural Politics*, in *Diacritics*, vol. 6, n° 3 (1976)
- White, H., *The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation* in *Critical Inquiry*, vol. 9, n° 4 (1982), pp. 113-137
- White, H., *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory*, in *History and Theory*, vol. 23, n° 1 (Feb., 1984), pp. 1-33, ora in Id. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987; trad. it. *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in P. Rossi (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, il Saggiatore, Milano 1988
- White, H., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1987
- White, H., *An Old Question Raised Again: Is Historiography Art or Science (Response to Iggers)*, in *Rethinking History*, vol. 4, n° 3 (2000), pp. 373-390
- White, H., *The Public Relevance of Historical Studies: A Reply to Dirk Moses*, in *History and Theory*, vol. 44 (2005), pp. 333-338
- Williams, P., *Nothing in the Post? – Said and the Problem of Post-Colonial Intellectuals*, in B. Ashcroft – H. Kadhim, (a cura di), *Edward Said and the Post-Colonial*, pp. 31-55
- Williams, R., *The Country and the City*, Oxford University Press, New York 1973

- Wilson, G.M., *Edward Said on Contrapuntal Reading*, in *Philosophy and Literature* (October 1994), vol. 18, n° 2, pp. 265- 273
- Yacoubi, Y., *Edward Said, Eqbal Ahmad, and Salman Rushdie: resisting the ambivalence of postcolonial theory*, in *Alif: Journal of Comparative Poetics*, vol. 25 (2005)
- Yegenoglu, M., *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, London-New York 1998
- Young, R.J.C., *Colonial Desire. Hybridity, Culture and Race*, Routledge, London 1995, pp. 159-163
- Young, R.J.C., *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London-New York 1990, 2004; trad. it. *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma 2007
- Zeleza, T., *The Politics and Poetics of Exile: Edward Said in Africa*, in *Research in African Literatures*, vol. 36, n° 3 (Fall 2005), pp. 1-22

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

- AS M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980
- B E. Said, *Beginnings. Intention and Method*, The Johns Hopkins University Press, London-Baltimore 1975
- CI E. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1993; trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti editore, Roma 1998
- DE M. Foucault, *Dits et Ecrits*, 4 voll., Gallimard, Paris 1994
- DSV M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001
- EL E. Said, *An Ethics of Language. Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The discourse of Language in Diacritics* (1974), vol. 2, n° 4
- HDC E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004; trad. it., *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007
- IP M. Foucault, *Les intellectuels et le pouvoir* (1972) in DE, II, pp. 306-315; trad. it. *Gli intellettuali e il potere*, in DSV, pp. 119-128
- IS M. Foucault, *Inutile de se soulever?* (1979), in DE, IV; trad. it. *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio 3*, op. cit., pp. 132-136
- ISS E. Said, *Introduzione* in Guha, R. - Spivak, G. Ch., (a cura di), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, pp. 19-27
- LoC H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York-London 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001
- O E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, 1995; trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, 2001
- OACC E. Said, *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community*, in *Critical Inquiry*, vol. 9, n° 1 (1982), pp. 1-26
- OD M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it., *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-42
- PT E. Said, *The Problem of Textuality* in *Critical Inquiry*, vol. 4, n° 4 (1978), pp. 677-678
- PV M. Foucault, *Pouvoir et Vérité* in DE, III, pp. 140-160; trad. it. *Id., Intervista a Michel Foucault* in DSV, pp. 171-192
- QEQA M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969) in *Dits et Ecrits*, op. cit, vol. I; trad. it. *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 1-21
- RC E. Said, *Representing Colonized: Anthropology's Interlocutors*, in *Critical Inquiry*, vol. 15, (winter 1989), pp. 205-225
- TT E. Said, *Travelling Theory*, in *Raritan*, vol. 1, n° 3 (Winter 1982), pp. 41-67
- WM R. J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London-New York 1990, 2004; trad. it. *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma 2007
- WTC E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London 1984