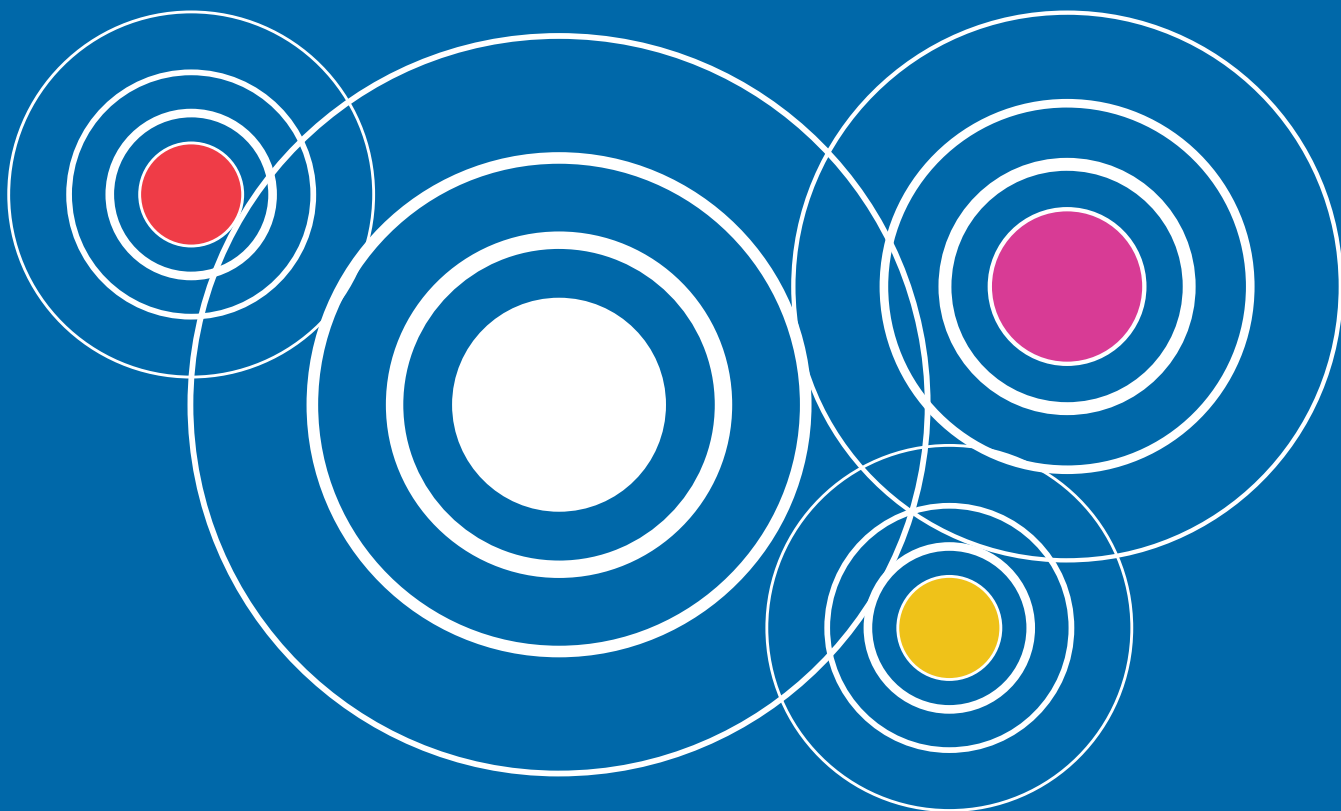




DIVE-IN

AN INTERNATIONAL JOURNAL
ON **DIVERSITY & INCLUSION**

Vol. 5 No. 1 (2025)

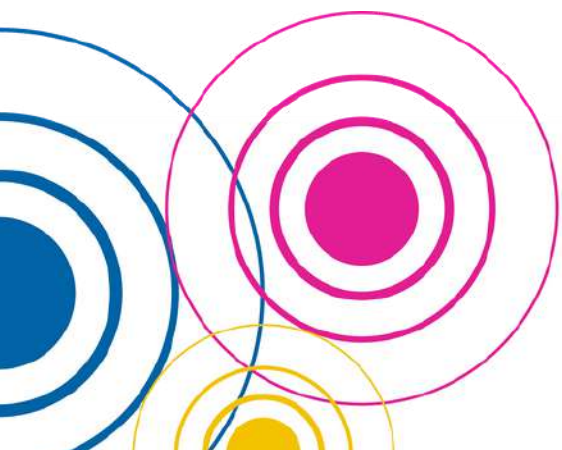
Between Identity and Otherness:

Images of the Self and the Other in
Colonial and Postcolonial Literatures

DIVE-IN – An International Journal on Diversity and Inclusion is a scholarly journal that takes a comparative and multidisciplinary approach to cultural, literary, linguistic, and social issues connected with diversity and inclusion.

The journal welcomes the submission of interdisciplinary contributions representative of various interests and methodologies, particularly linguistics, literature, philology, history, social sciences and economics.

DIVE-IN is a multilingual online publication with contributions in English, Italian, and the main languages of academic research. The targeted audience is specialists, as well as all those interested in the current epistemological debate on identity and environmental, cultural and linguistic challenges.



EDITED BY

Michael Dallapiazza and **Nahid Norozi**

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna (LILEC)

ISSN 2785-3233

<https://doi.org/10.6092/issn.2785-3233/v5-n1-2025>

GENERAL EDITORS

Maria Chiara Gnocchi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna (LILEC)

Paola Scrolavezza

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna (LILEC)

Lyn Innes

University of Kent

Laurence Rosier

Université Libre de Bruxelles

EDITORIAL BOARD

Esterino Adami (Università di Torino)

Maurizio Ascari (Alma Mater Studiorum -
Università di Bologna - LILEC)

Serena Baiesi (LILEC)

Christine Berberich (University of Portsmouth)

Chiara Conterno (LILEC)

Astrid Dröse (Universität Tübingen)

Filippo Fonio (Université Grenoble Alpes)

Edoardo Gerlini (Ca' Foscari Università di Venezia)

Mariarosaria Gianninoto

(Université Paul Valéry Montpellier 3)

Patricia Godbout (Université de Sherbrooke)

Gilberta Golinelli (LILEC)

Gabriella Elina Imposti (LILEC)

Katrien Lievois (Universiteit Antwerpen)

Elisabetta Magni (LILEC)

Ana Mancera Rueda (Universidad de Sevilla)

Arturo Monaco

(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

Catia Nannoni (LILEC)

Cristian Pallone (Università di Bergamo)

Ines Peta (LILEC)

Iolanda Plescia

(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

Donatella Possamai (Università di Padova)

Paola Puccini (LILEC)

Monica Turci (LILEC)

Daniela Francesca Virdis (Università di Cagliari)

SCIENTIFIC BOARD

Tom Barlett (University of Glasgow)

Howard J. Booth (University of Manchester)

Isabella Camera D'Afflitto

(Università degli Studi di Roma “La Sapienza”)

Franca Dellarosa (Università di Bari)

Franco Gatti (Ca' Foscari Università di Venezia)

Claude Gélinas (Université de Sherbrooke)

Jaime Ginzburg (Universidade de São Paulo)

Helena Goscilo (The Ohio State University)

Kōichi Iwabuchi (Kwansei Gakuin University)

Javier Lluch-Prats (Universitat de València)

María José Martínez Alcalde

(Universitat de València)

Paolo Ramat (Università di Pavia)

Liliane Weissberg (University of Pennsylvania)

Alexandra Lavinia Zepher (Universität zu Köln)

JOURNAL MANAGER

Lorenza Vianello

Contracted Consultant at the Department
of Modern Languages, Literatures and Cultures
(LILEC)

PUBLISHERS and OWNERS

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna;
Department of Modern Languages, Literatures,
and Cultures (LILEC)
<http://www.lingue.unibo.it/>



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DEPARTMENT
OF MODERN LANGUAGES,
LITERATURES, AND CULTURES

Index

introduction

01

Tra identità e alterità: immagini di sé e dell'Altro nelle letterature di epoca coloniale e postcoloniale

Michael Gottlieb Dallapiazza,
Nahid Norozi

articles

07

Building Worlds: Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano by Pap Kouma and Oreste Pivetta

Cristiana Brunetti

39

Wir Geretteten, ihr Völker: Un'analisi linguistica su liriche scelte di Nelly Sachs

Celeste Catino Geromella

59

Zwischen Identität und Alterität: Die Wahrnehmung des Fremden bei Oswald von Wolkenstein

Michael Gottlieb Dallapiazza



77

**Un'identità porosa: l'intersezione
linguistica e culturale nella
scrittura di Marica Bodrožić**

Rocco Guaragnone

99

**La crisi identitaria nazionale
nello specchio dell'Altro
secondo i pensatori iraniani
dei secoli XIX-XX**

Nahid Norozi

123

**Il naufragio della civiltà: Tournier,
*Vendredi e l'impersonnalisme***

Michele Paolo

141

**Confini netti e sfumati tra il sé
e l'altro: La prospettiva 'altra'
della scrittrice rom Ceija Stojka**

Elisa Pontini

159

**Il (neo)colonialismo allo
specchio: Le *vendredinnades* di
Abdellah Taïa**

Vincenzo Quaranta

179

**Sarmad di Kashan (XVII sec.),
poeta persiano emigrato in India,
dalla multipla personalità etnica,
linguistica, religiosa**

Carlo Saccone

209

**Reimagining the Past and
Rethinking the Other: The
Significance of Creative
Historical Revision in Bernardine
Evaristo's *The Emperor's Babe*
(2001) and *Blonde Roots* (2008)**

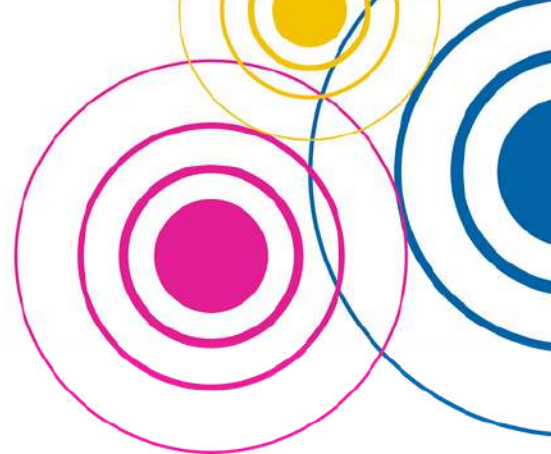
Evangeline Scarpulla

reviews

225

**Arran Stibbe, *Ecolinguistics:
Language, Ecology and the Stories
We Live By*, Abingdon, Oxon;
New York, NY: Routledge, 2021,
260 pp., ISBN 9780367855512**

Vincenzo Amendolara



229

Christine Arkininstall, *Women on War in Spain's Long Nineteenth Century: Virtue, Patriotism, Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, Toronto Iberic, 2022, 296 pp., ISBN 9781487546267

Edera Anna De Santi

233

André Gide, *Il futuro dell'Europa e altri scritti*, Macerata: Quodlibet, 2023, 139 pp., ISBN 978-88-229-0835-3

Eleonora Guidi

239

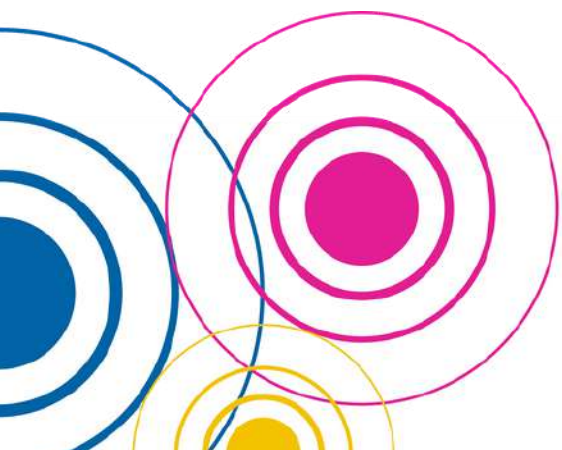
Ylenia De Luca, *Viaggi di donne. Olympe Audouard, Léonie d'Aunet e altre viaggiatrici dell'Ottocento francese*, FrancoAngeli, Milano, 2023, 152 pp., ISBN 9788835146483

Antonia Marcarelli

243

Yves Clavaron, *Éc(h)ographies d'une terre dérégulée. Petit traité d'écocritique*, Paris : Éditions Kimé, « Détours littéraires », 2023, 258 pp., ISBN 978-2-84174-108-9

Sonia Rocchi



Introduzione

Tra identità e alterità: immagini di sé e dell'Altro nelle letterature di epoca coloniale e postcoloniale

Michael Gottlieb Dallapiazza & Nahid Norozi
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Il presente numero della rivista *DIVE-IN – An International Journal on Diversity & inclusion* si focalizza sull'immagine di sé e dell'Altro nelle letterature coloniali e postcoloniali, dipanando vari aspetti della tematica dell'identità e alterità su un vasto spazio letterario-linguistico, non solo europeo. In questo spazio è dato trovare un profluvio di soggetti, temi e spunti di riflessione sulla questione dell'Altro/degli Altri che trascina inevitabilmente con sé anche quella dell'Identità. Chi è capace di vedere l'Altro sia con uno sguardo gerarchico, moralista, ideologico o stereotipato, sia con uno sguardo non prevenuto, ma interessato a conoscere e riconoscere, acquisirà progressivamente anche una *diversa* coscienza di sé, in modo consapevole o meno, così come d'altronde accade anche all'Altro che - magari usando la lingua e le forme di pensiero di chi lo studia (o storicamente lo ha dominato) - necessariamente assume nuovi paradigmi cognitivi e una nuova percezione di sé.

Il Diverso a volte risulta essere oggetto ora di critica di tipo morale o valoriale, ora magari di giudizi sommari basati su una pretesa (spesso inconscia) superiorità, altre volte di un approccio più irenistico all'insegna di uno spirito mondialista-neofrancescano o di uno stereotipato omaggio al “politically correct”; altre volte ancora, nel caso peggiore, a intenzioni pragmatico-utilitaristiche nello spirito di una inconfessabile immarcescibile mentalità colonialista (cfr. Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978).

Il tema di questo numero non nasce dal nulla, bensì da un lavoro ormai quasi decennale portato avanti all'interno del Centro di Ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) e del Progetto IDA (Immagini e Deformazioni dell'Altro), di cui i curatori sono stati membri attivi e convinti. Il presente numero include dieci interventi, ricchi e variegati, che seguono il *fil rouge* della tematica dell'alterità e dell'identità.

Anzitutto, si trovano tre contributi che trattano prevalentemente del tema della migrazione e del relativo impatto sull'identità, nelle sue diverse sfaccettature, linguistiche e culturali. Nel primo contributo, *Building Worlds: Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano* by Pap Khouma and Oreste Pivetta di Cristiana Brunetti, la condizione esistenziale dell'immigrato nero e clandestino, viene descritta con un taglio imagologico, con un focus in particolare sulle immagini più stereotipate. Nell' *Io, venditore di elefanti*, infatti, vengono adoperate immagini precise e iconiche che portano a una sofisticata configurazione concettuale di certi fenomeni sociali, al fine di suscitare nel lettore la partecipazione all'opera, lasciandogli però un certo spazio di interpretazione. Con il contributo di Rocco Guaragnone dal titolo: *Un'identità porosa: l'intersezione linguistica e culturale nella scrittura di Marica Bodrožić*, è in primo piano l'interconnessione tra il migrante e la cultura ospitante attraverso un processo di inclusione linguistica e identitaria. L'attenzione è posta sull'esperienza che supera la contrapposizione Est-Ovest per poi approdare all'identità culturale ibrida. Ne deriva una concezione in cui la porosità identitaria apre la strada verso uno spazio intermedio di confronto tra le culture, espresso dal concetto *Dazwischen*. Un altro caso d'identità ibrida e multiforme lo troviamo nel contributo di Carlo Saccone che propone *Sarmad di Kashan (XVII sec.), poeta persiano emigrato in India, dalla multipla personalità etnica, linguistica, religiosa*. L'articolo esplora la dimensione interculturale e interreligiosa del poeta persiano Sarmad di Kashan, di origine ebraico-armena, ma convertito all'Islam, che attraverso in particolare un trentennale soggiorno in India, esperisce un Altro che scuote il suo io. Da un lato Sarmad stesso, mistico eterodosso, assurge a figura Altra vista la sua erranza (spirituale, linguistica e geografica), l'anomia, l'omoerotismo; e, dall'altro, egli acquisisce e si appropria via via di elementi identitari dell'Altro, in un contesto di relativa tolleranza e dialogo tra mondo indù e mondo musulmano. L'altra linea tematica, in cui si affronta il problema dell'esclusione dell'Altro, è relativa alla sofferenza inflitta ai danni degli "Altri", qui in particolare ebrei e rom, che si rifà a tristi eventi del Novecento connessi al periodo nazi-fascista.

Celeste Catino Geromella nel suo articolo *Wir Geretteten, ihr Völker. Un'analisi linguistica su liriche scelte di Nelly Sachs*, evidenzia, attraverso l'analisi linguistica di alcune opere poetiche di Nelly Sachs, il tentativo di esprimere la traumatica esperienza di vittima e sopravvissuta del progetto genocidiario nazista nei confronti della minoranza ebraica. L'Altro per la poetessa è identificato con il resto dell'umanità alla quale presta la propria voce rappresentativa, dialogando nei suoi versi con l'Altro, ora carnefice ora vittima. Il secondo articolo, che prende in esame lo stesso tema ma riferito al caso dei rom, è: *Confini netti e sfumati tra il sé e l'altro: La prospettiva 'altra' della scrittrice rom Ceija Stojka* di Elisa Pontini. Questo contributo indaga la vicenda autobiografica dell'autrice rom Ceija Stojka, nata e vissuta in Austria e sopravvissuta al *porrajmos*, che inizia a pubblicare decenni dopo l'esperienza dei campi di concentramento per dare voce agli orrori visti e vissuti in prima persona, prima e dopo la Seconda Guerra Mondiale. La scrittura qui, come anche nel caso di Nelly Sachs, che si colloca nel genere della letteratura *engagé*, intende testimoniare il vissuto e rielaborare il trauma personale, ma al contempo, nel caso della Stojka, portare il lettore addentro la storia rom, facendo conoscere gli spazi più nascosti di questa identità etnica. Una testimonianza assai preziosa, quella di Ceija Stojka in quanto affronta un argomento raro, sottaciuto rimosso o talvolta messo, forse volutamente, in secondo piano.

Altri due interventi, proposti dai curatori di questo numero, si focalizzano sull'incontro dell'Altro come specchio in cui riflettersi e auto-conoscersi. Michael Gottlieb Dallapiazza nel suo intervento, *Zwischen Identität und Alterität: Die Wahrnehmung des Fremden bei Oswald von Wolkenstein*, individua nei versi di Oswald von Wolkenstein, in particolare quelli concernenti il viaggio, esperienze interculturali vissute tra il mondo aristocratico spagnolo e il mondo musulmano, in cui il ricordo del mondo straniero sovente è accostato alla sconcertante quotidianità. Talora, nei suoi versi, il familiare è percepito come opprimente e lo straniero è ricordato con nostalgia. Emerge così una sorta di *filoxenia* in cui, per il poeta, lo straniero rievoca aspetti reconditi della propria identità. Qualcosa di simile ma sul piano dell'autocritica di atteggiamenti nazionalistici, riscontriamo nel contributo di Nahid Norozi dal titolo: *La crisi identitaria nazionale nello specchio dell'Altro secondo i pensatori iraniani dei secoli XIX-XX*. L'articolo offre una panoramica sui principali pensatori iraniani che riflettono, con talora spietata autoanalisi, sull'identità nazionale persiana, in particolare con riferimento al mondo antico-iranico assorbito nella cultura islamica e al mondo occidentale, dove l'Altro è percepito

principalmente come l'arabo, a partire dall'invasione di metà del VII secolo, e in seguito come l'Europeo. L'identità persiana, eterogenea e multilaterale, è problematizzata dai pensatori iraniani in particolare dalla prospettiva della contrapposizione tra laicismo e religiosità da una parte, e tra il modernismo e la tradizione dall'altra.

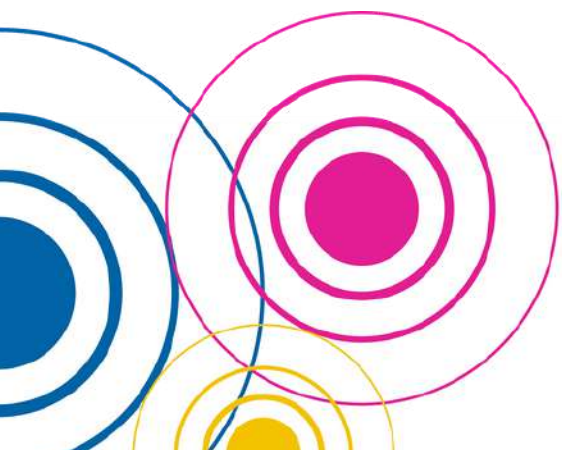
Nei tre articoli successivi maggior attenzione è posta su altri piani, in particolare concernenti la riscrittura, l'intertestualità e la rilettura che includono trasversalmente questioni relative all'identità e all'alterità, anche in relazione con la sfera sessuale e di genere. Michele Paolo nel suo intervento, *Il naufragio della civiltà: Tournier, Vendredi e l'impersonnalisme*, sottolinea come il mito di Robinson Crusoe venga riscritto nel romanzo di Michel Tournier con un processo di de-soggettivazione del personaggio di Robinson, modello di razionalizzazione nevrotica, a contatto con Venerdi, campione di genuinità e immediatezza. In questa riscrittura si constata il valore sovversivo del sistema teorico sotteso al romanzo, nonché la trasgressione promossa da Tournier che approfondisce l'originale visione della sessualità emersa dalla parabola di Robinson. Vincenzo Quaranta nel suo articolo *Il (neo)colonialismo allo specchio: Le vendredinnades di Abdellah Taïa*, analizza il trattamento dell'Alterità nelle opere dell'autore marocchino e il loro rapporto intertestuale con *Si le grain ne meurt* di André Gide. Aspetti dell'Alterità affiorano soprattutto sul piano delle dinamiche di dominazione (neo)coloniale nel contesto contemporaneo, sulla scorta di alcune categorie di analisi proprie dei *Queer Studies*, come la mascolinità egemonica e la solidarietà performativa. E infine nell'articolo di Evangeline Scarpulla: *Reimagining the Past and Rethinking the Other: The Significance of Creative Historical Revision in Bernardine Evaristo's The Emperor's Babe (2001) and Blonde Roots (2008)*, si evidenzia come l'autrice anglo-nigeriana sfidi nei suoi romanzi le narrazioni storiche occidentali, costruite soprattutto per rafforzare specifiche ideologie e strutture di potere. Attraverso letture intersezionali femministe ravvicinate, Scarpulla esamina come Bernardine Evaristo sovverta le strutture narrative epiche e utopiche, e metta in discussione le nozioni radicate di razza, genere e identità, fornendo al contempo nuovi modi di comprendere la storia e il suo impatto sulle dinamiche sociali globali.

In conclusione, l'affresco complessivo presentato dagli autori e le autrici di questo numero, con i loro interventi concentrati su realtà del contesto storico coloniale e postcoloniale, risulta essere multicolore ma allo stesso tempo comporre un quadro armonico, che si sofferma su esperienze provenienti da

una varietà di mondi culturali, dall'India, Persia e Marocco fino a diversi contesti europei, evidenziando una prospettiva e un approccio marcatamente interdisciplinari. Le tematiche dell'alterità e dell'identità riflesse nella letteratura sono esaminate sia sinergicamente, sia singolarmente, con un focus particolare sull'identità nel suo problematico rapporto con movimenti e idee via via dominanti come il nazionalismo, nazismo, antisemitismo ecc. Ma l'analisi si focalizza opportunamente anche sulle nozioni linguistiche e imagologiche, della estraneità e della stranierità, su come, ad esempio, una certa immagine o un certo pensiero nasca evolva e trovi terreno fertile in certi ambienti socioculturali o in certi movimenti letterario-filosofici.

Questo numero della rivista *DIVE-IN* include cinque interessanti recensioni che arricchiscono ulteriormente la varietà degli interventi.

Cogliamo l'occasione per ringraziare sentitamente la dott.ssa Lorenza Vianello e il Comitato di redazione, nonché il Comitato direttivo in particolare la Direttrice responsabile della rivista *DIVE-IN*, prof.ssa Maria Chiara Gnocchi, per gli squisiti suggerimenti e collaborazioni.



Building Worlds: *Io, venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano* by Pap Kouma and Oreste Pivetta

Cristiana Brunetti

Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

Abstract In *Io, venditore di elefanti* (1990), Pap Kouma and Oreste Pivetta evoke vivid basic images that will engender complex processing and detailed representations of an existential condition: that of a black, illegal immigrant, smuggling illicit goods. It takes a few prompts for readers to create in their minds precise and iconic images, leading to a sophisticated conceptual configuration of an elaborate, abstract social phenomenon related to several domains of knowledge, experience, and pragmatic and cultural factors: migration (Langacker 2008; Gavins 2007; Iser 1980). Details or minimal elements and concepts are outlined and grouped, generating a multi-level and dynamic perceptual encounter with the *other*, which in this essay will be investigated by focusing on how readers respond, make or negotiate textual meanings, construing conceptual content evoked, elicited and *imposed* by textual or compositional building elements and devices (Langacker 2008, 43; cf. Stockwell 2009; Iser 1974 xi). The current analysis refers to Text World Theory as a methodological base (Werth 1999; Gavins 2007), opening flexibly to other cognitive models (Iser 1974, 1980; Langacker 2008; Stockwell 2009).

Keyword identity; migration; reader; experience; representation.

1. Introduction

Io, venditore di elefanti (Khouma & Pivetta 1990)¹ is narrated by a young man from Senegal, who recounts leaving his home country in search of a better future, eventually managing to obtain a permanent visa. It is among the most representative texts in Italian Migration Literature,² bearing witness to some of the most dramatic aspects related to the migration phenomenon. This article

¹ *Io venditore di elefanti* is subject to original copyright and licensing terms, any material from the book used in this article has been referred and cited with permission of Pap Kouma and Oreste Pivetta (all rights reserved). Extracts from *Io, venditore di elefanti* here included may not be reproduced, copied, reused or transmitted in any form and format without specific advance written permission of the owners.

² For the notion of Italian Migration Literature see Gnisci (1992, 1998), and Mengozzi (2013, 33-107).

scrutinizes how the text's focus on migration to Italy and the hard conditions of the *other* it reports offer the opportunity for a preliminary analysis of its effect on readers' processing from a cognitive perspective. An opportunity that relates to *building* devices or constituent elements common to First-Generation Italian Migration Literature.³ The most common device consists in the confluence of the conceptual construction of two authors, reflecting in one first-person narrator's voice, which sets up the dynamic grasp of sensorial and emotional experience enacted by an agent, eliciting specific ideas of subjectivity and subjective viewing, presumably impacting strongly on the *encounter* of readers with the *other*.⁴

Text World Theory, a "model of human language processing which is based on the notion of mental representations found in Cognitive Psychology" (Gavins 2007, 8) (Gavins 2007; Werth 1999, 85), with a strong interest in discourse participants and processing, in how writer and reader co-operate, negotiate to construe a *discourse-world*,⁵ has been selected as a reference model for this study, in conjunction with other cognitive models (Iser 1974, 1980; Langacker 2008; Stockwell 2009). Following, some principles related to Text World Theory, now considered "a canonical stylistic-analytical framework, especially under the rubrics of 'cognitive stylistics' or 'cognitive poetics'" (Lahey 2014, 284).

2. Methodology

Text World Theory was first developed by Paul Werth (1994, 1995, 1997, 1999) between the 80s and 90s, and it was welcomed by several scholars (e.g. Gavins 2000, 2003, 2005, 2007, 2016; Hidalgo Downing 2000; Lahey 2005, 2014; Semino 2010; Stockwell 2009; Whiteley 2010).

It is based on the following principles: readers construct mental representations while processing language (Gavins 2007, 2; Werth 1999, 7); text analysis extends to its *discourse-world*, integrating context, writers, and readers as participants (see Lahey 2003, 284); the context of a text influences its

³ Examples of First-Generation Italian Migration Writers are: Mohamed Bouchane (1991), Salah Methnani (1990), Pap Khouma (1990, Tahar Ben Jelloun (1991), Nassera Chohra (1993), Saidou Moussa Ba (1994; Christina De Caldas Brito (1995), and Fernanda Farias De Albuquerque. See Gnisci (1998, 31-48; 2006), (Gnisci and Moll 2010) and Mengozzi (2013, 18-32).

⁴ At a discourse level the forementioned texts feature three participants: two co-authors, a migrant-writer and a journalist-mediator, and a reader called to build an emphatic relationship with the migrant-writer. The narrator figures as a co-participant, bearing aspects of both the authors (see Gavins 2007, 129). At a text-world level only migrant-writers figure as enactors.

⁵ The context related to reading and writing (Werth 1999, 83).

production and reception; reading is a creative activity related to various kinds of knowledge and sources, used to build mental representation of *fictional worlds* called *text-worlds*; text-worlds are cognitive spaces constructed both by *producer* and *recipient* (Werth 1999, 7, 17; Whiteley 2011, 24).

Text World Theory refers both to fictional and factual *discourses* and to three types of worlds: *discourse-worlds*, *text-worlds*, and *modal-worlds* (Gavins 2007, 9-10). Discourse-worlds relate to the content, context, and setting of communication: participants, various kinds of knowledge, and other contextual factors (Gavins 2007, 21).⁶ Participants at this level communicate converting language events into mental representations or text-worlds (Gavins 2007, 9-10), which vary according to *world-building elements*, or elements that readers use to construe mental representation of discourse at hand (Gavins 2007, 35-38), *world-switches*, or switching of spatial-temporal boundaries in a text-world (Gavins, 2007, 48-54), and to *function-advancing propositions*, which cause events, characters, time to progress (Stockwell 2002, 137).

Text World Theory accounts also for *modal-worlds*, which refer to attitudes related to *want*, *wish*, and *desire* (Gavins 2007, 94) *obligation*, or *duty* (Gavins 2007, 99), to *knowledge* and *belief* (Gavins 2007, 92-100), or to unrealized states or situations (hypothesis).

Responding to language cues, readers will imaginatively run on and set up multiple conceptual structures and spaces, reaching plausible interpretative solutions, as will be shown in this analysis of *Io, venditore di elefanti*.

The application of cognitive studies to text analysis has been expanding (not much investigated), just as the application of Text-World Theory (see Semino & Culpeper 2002; Stockwell 2002, 2009, 2016, 2019; Gavins & Steen 2003; Gibbons & Whiteley 2018; Gavins 2020),⁷ and they both could prove very useful if applied to migration writing, or to Italian Migration Literature, especially in the case of First-Generation Writers of Italian Migration Literature, whose need to report their condition as migrants leads to the adoption of a hybrid language, implicating a complex collaboration/mediation between co-authors, to elicit specific responses by readers. The language adopted then becomes a powerful tool, deviating from standard varieties in terms of

⁶ Context or contextual factors refer to “influence from the physical, linguistic, social and psychological circumstances” (Langacker 2008, 50).

⁷ See Hidalgo Downing 2000, Semino (2010); Bragina (2012), Whiteley (2011), Harbus (2012), Giovanelli (2013, 2018); Gavins & Lahey 2016. The idea of this study and its theoretical integration and structure was inspired by Marco Giovanelli’s studies and especially by “Construing the Child Reader: A Cognitive Stylistic Analysis of the Opening to Neil Gaiman’s *The Graveyard Book*” (2016).

formal and semantic structure: lexis, grammar, imagery, ideas, and culture-bound elements.⁸ It is captivating while eliciting readers' understanding, curiosity, support, and sympathy, engaging them in complex *discourses*.

Focusing on these specific texts from a cognitive perspective, and from the specific "world theory" selected, "committed to close reading analysis of the way the text influences readers' mental representation" (Whiteley 211, 25), and sensitive to contextual factors (Gavins 2007, 8), it could offer support to the study of literary discourses related to migration, and to the investigation of conceptual structures effects, originating from ideas and strategies of social control, exclusion, authority, race and resentment. In addition, it could provide better insight into how Italian migration authors co-build meaning with their readers, prompting ideological and cognitive perspectives, eliciting engagement in complex dynamic discourses related to precise notions of migration and on what the implications and implicatures ascribed to being a migrant in Italy could be.

These notions are built on textual prompts and on the experience of migration, on context, on expectations, "motivation, believes, hopes" feelings and on the backward knowledge of each single reader, (see Whiteley 2011, 25), and of groups of readers in general, according to common views and cognitive capabilities (see Stockwell 2009, 3).

Italian Migration Literary *corpus* then emerges as a site of processing or co-construction related to a *specific* conception of migration. Stimuli selected by authors, postulating an *intended reader* (Iser 1980, 32-34), strategies, events, linguistic choices, patterns, aims, or ethical concerns, elicit *specific* readers' responses (Iser 1974, 37; Langacker 2008, 55), or co-building of a, more or less, elaborate conceptual representations, or text-worlds (Gavins 2007, 2) extending sometimes wide beyond denotative meanings (Stockwell 2016, 150).

The following overall analysis of *Io, venditore di elefanti*, considered as the precursor and the prototypical example of First-Generation Italian Migration Literature, will focus on how conceptualization and mental representation of real readers may have been oriented by Pap Khouma and Oreste Pivetta towards ethical and emotional implications and effects related to understanding, integration, and sympathy (see Lahey 2005; Gavins 2007, 59;

⁸ In the chapter titled "Il mercato di Abidjan" the protagonist tells of "stregoni", "guaritori", "amuleti", "spiriti" activating notions of far fetching traditions for Europeans, especially when along the narrative they are integrated with lexical items such as "toubab" (Khouma & Pivetta 1990, 11), "ceddo" (18), "gri-gri" (21), "set-kat" (23) and "tabasaki" all evoking a set of conceptual *domains* such as *language, race, class, caste, religion, diversity, myths, values* etc. which relate to the conceptual *matrix* of migration as a complex multi-level phenomenon.

Stockwell 2009, 2016, Whiteley 2011), affecting potentially even their real life (see Lahey 2005, 285-288), “creating a tone and an atmosphere in their mind” a *resonance* or “a textured prolonged feeling” to be “revivified” in time (Stockwell 2009, 25).

3. *Io, venditore di elefanti*: Plot, Context and Aims

Io, venditore di elefanti is a biography written in Italian by Pap Khouma and journalist Oreste Pivetta. It was first published in Milan in 1990 by Garzanti, and it is the first autobiographical novel in Italian Migration Literature.⁹ Six Italian editions of it were printed, it was translated into English by Rebecca Hopkins under the title *I was an Elephant Salesman: Adventures Between Dakar, Paris and Milan* (2010), published by Indiana University Press, and although no longer available, a new reprint is on its way. It has been extremely popular, highly *resonant* (see Stockwell 2009), especially in educational contexts, where it has been discussed extensively to stimulate integration, intercultural dialogue, and cultural awareness.

As anticipated by the title and subtitle: *Io, venditore di elefanti: Una vita per forza tra Dakar, Parigi e Milano*, and by the picture on the cover of its first edition, showing a young African man in his twenties wearing traditional clothing, the book tells of the migration experience and of the clandestine existence of someone, who is none other than Pap Khouma's alter-ego. Through the use of simple, direct language and typical plot devices, related to the structure of a *bildungsroman* or of a *picaresque novel*, readers are called to share and follow an adventurous journey, articulated in various trials and misfortunes, that affect the character's development towards the acquisition of personal self-realization. If they enact imaginatively the role of the addressee in the text, projecting maybe on other roles in text-worlds, adopting the protagonist's views and perspectives, they may respond positively to it (see Whiteley 2011, 26-27; cf. Lahey 2005, 285-288; Stockwell 2009).

The protagonist leaves his hometown, Dakar, and starts a tragic pilgrimage punctuated by various locations. The first stop is Côte d'Ivoire, then Italy. He reaches France, Germany, and Italy again. Because of his clandestine and critical financial status, he is forced to experience an exhausting transmigration from one place to another and to go through many unforeseen lucky escapes from the police. He constantly readjusts to a precarious and promiscuous

⁹ 1990 is the year used to mark the beginning of Italian Migration Literature. See Raffaele Taddeo (2006).

coexistence, with an ever-increasing number of people (Khouma & Pivetta 1990, 33), forced to drag around loads of wares, always looking for new selling spots. The alternative would be returning to Africa, to Dakar, meaning endless misery in a place “che ha perso anche la voglia di sognare” (18).¹⁰

The tone of the narrative is optimistic, sometimes comic, although most of the events that follow seem tragic: escapes and clashes with the police, raids, thefts, struggles among migrant communities, the constant risk of having to resort to drug peddling, exposure to derision, humiliation and frustration, which, at times, seems to annihilate any glimmer of positivity. Ultimately, illness follows, putting an end to any effort by the protagonist to soldier on through his difficult path, pursued with determination, generosity, and good fortune. Persisting is obligatory, as defending his own right to life, grasping at any opportunity for a better future against a tragic destiny.

An opportunity that arises unexpectedly in 1987, when the protagonist obtains a permanent visa, discovering that the rights formally granted, still required unexpected efforts. Contrasting the bitter condition of *the other* seems to him more impellent than ever, and so the acquisition of the right to a house and to a regular job. Personal determination, willpower, and a network of caring relations, that he has forged along the way, come to his support while struggling for the acquisition of knowledge, defending the right to identity for himself and for all those marginalized immigrants considered of no value for society and whose voice is never heard. It is a struggle that eventually sees the protagonist's personal commitment in the organization of self-help and support, and in associations operating in the promotion of the cultural and social value of *another* world (Khouma & Pivetta 1990, 122).

3.1 Italy in the 80s

Io, venditore di elefanti was set in the mid-80s,¹¹ in a period of positive anticipation, when the Craxian¹² phenomenon was gaining ground, and Italy was proclaimed the fifth or sixth industrial power in the world. These were the years of *individualism*, success, decisionism and football, of smart clothing, of

¹⁰ Laddove venga indicato solo il numero di pagina, si veda il riferimento alla citazione precedente.

¹¹ Information on the genesis of *Io, venditore di elefanti* and on its socio-cultural context has been provided by Pap Khouma and Oreste Pivetta in two long interviews in Milan on the 29th of February and on the 2nd of March 2020, and by Pap Khouma on several occasions.

¹² Bettino Craxi (1934-2000) was an Italian politician, secretary of the Italian Socialist Party from 1976 to 1993, and Prime Minister from 1983 to 1987, in a period of modernization for the country, whose economy showed unprecedented dizzying trends.

unrestrained enthusiasm, of free radio and TV quiz shows, of *Cin Cin girls*,¹³ of video games and *Timberland shoes*,¹⁴ of pinball machines and yuppies with *Levis* and designer clothes. These were the years of popular television shows as *Drive in*,¹⁵ of the fashionable *Milanese* dialect, of “Milano da bere”¹⁶ and of popular clubs and bars such as *Nephenta*, *Santa Tecla*, *Vogue Club* and *Terrazza Martini*,¹⁷ of *Burghy* in San Babila.¹⁸ Shortly, Italian people would witness the investigation on *tangentopoli*,¹⁹ which shattered old enthusiasms.

These were also the years of profound cultural and socio-political transformation and of hidden contrasts. Industry was declining, the unions were collecting major defeats, and new emerging technologies and computers were being successfully commercialized (see Gervasoni 2020, 80-85).²⁰ At that time, immigration in Italy was at its initial stages. It did not show xenophobic attitudes (Pivetta 1990, 8). The first clashes with the immigrants took place in 1986 on the coast of Romagna, where the locals referred to the impact on economic interests (8). Nevertheless, Italy for a Senegalese in his twenties was a dream perceived through filtered images from *westerns* with Giuliano Gemma, Zeudi Araya and *La figlia dalla pelle di Luna*,²¹ through Italian erotic comics from the 70s, and through the beautiful shoes and elegant clothes that people back from Italy brought *home*. Even Italian politics was admired, and Craxi was widely supported by the International Socialists of the Senegalese Government, while France, from Senegal, was viewed with bitterness and resentment. Italy was a different thing. Pap Khouma arrived in Riccione on July the 21st, 1984. For him, everything was there: fancy cars, pretty girls, and all sorts of beautiful things.

¹³ Sexy dancers in the Italian TV game show *Colpo Grosso*.

¹⁴ Or the *Eye Flex Oxford* shoe-model produced by *Timberland* very popular among teenagers in those years.

¹⁵ It was a popular and innovative variety show broadcasted in the 80s.

¹⁶ The expression refers to a marketing operation related to social aspects of the life in Milan in the 80s, promoting success, optimism and determination.

¹⁷ The most celebrated clubs and cocktail bars in Milan in those years.

¹⁸ Piazza San Babila has been famous as a popular meeting point for the affluent *Milanese*.

¹⁹ It is a political and administrative system based on the exchange of bribes. It was discovered, thanks to a judicial investigation into political corruption affecting Italy called *mani pulite* (cleaned hands) in the 1990s. It resulted in the demise and disappearance of many politicians and political parties.

²⁰ For an overview of Italian economic, social and cultural history in the 80s, see Marco Gervasoni (2010). For the impact of new communication technologies and the centrality of television in those years, see Ciofalo (2011).

²¹ Known as *Sex of Their Bodies*, *Moon Skin* and *The Sinner* (1973), it is an Italian erotic film written and directed by Luigi Scattini.

3.2 Writing to Give Voice

“Pensai a questo libro come prova tangibile di solidarietà, con le scarse armi che possedevo: la curiosità, la voglia di ascoltare, la scrittura, armi da giornalista come sono sempre stato.” (Pivetta 2010, 8).

Io, venditore di elefanti originated from a deceptive dream and the collaboration between Pap Khouma and Oreste Pivetta. The result was first a story recorded on tape and then a written text produced thanks to the prolific and complex collaboration between two co-authors. Oreste Pivetta tells how the title was suggested by the publisher, Livio Garzanti, and how the entire work resulted from a concoction of elements, intents, perspectives, communicative objectives and aims, and mostly from a journalist's curiosity and his need to attend to a call of solidarity from many, whose stories are still constantly and irremediably lost, and from the need of those who want to share a story about their existence, to be perceived (Pivetta 1990, 8-9). *Non-fiction novel, diary, reportage, récit de vie*,²² *(auto)biography or hétérobiographie à la première personne* (Mengozi 2015, 111-112), the text bears testimony of a life story told thanks to the cooperation of two authors and the confluence between writing and the spoken word. Oreste Pivetta has carried out a sensitive mediation endeavour, concocting a simple and unadorned prose, direct as in face-to-face conversation, characterized by a lively rhythm that captures, in an instant, readers' attention, and in which dissonant notes emerge that are reminiscent of African music, “of the rhythms of Youssou N'dour and Manu Dibango” as he often says (see Pivetta 2010, 8).

Critics and poets such as Goffredo Fofi, Giovanni Giudici, and Renzo Cialfoni welcomed *Io, venditore di elefanti* with enthusiasm. It was examined by Remo Cacciatori and Carla Ghezzi,²³ and it attracted the attention of Armando Gnisci (1992, 1998, 2006, 2010), Graziella Parati (1995, 2010), and Alessandro Portelli (2004). From an initial positive reception, further discussions related to its context, content, and form have developed ever since, and it has also been mentioned in seminal contributions related to “Italian migration literature”.²⁴ Other authors, co-authors, critics, and translators

²² This genre bears strong resemblances with First-Generation Italian Migration Writings. In both cases the language is simple, clear and easy to understand.

²³ See Cacciatori (1991) and Ghezzi (1992).

²⁴ See Daniele Comberiati e Chiara Mengozzi (2023); Dora Moll (2015); Chiara Mengozzi (2013); Cristina Lombardi-Diop and Caterina Romeo (2012); Daniele Comberiati (2011); Pezzarossa e Rossini (2011); Raffaele Taddeo (2006), Franca Sinopoli (2001) and William Boelhower (2001), etc.

followed the text model, and the phenomenon of migration permeated Italian narratives (Comberiati 2010, 20-27; Mengozzi 2013, 18-19).²⁵ In a few years, Italian society would change, and the presence of migrants would increase. The phenomenon of migration would be marked by dynamics of fast-packaged information and social alarm, and hasty compromises would be reached, leaving conflicts unresolved, crystallizing under a surface of superficial democratization. They would explode (see Pivetta 2010, 8-9). The literary voice of migration, on the other hand, would survive, always risking disappearing, lost in the composite, asphyxiated context of the Italian publishing industry.

3.3. Thirty-five years later

After thirty-five years, *Io, venditore di elefanti* is now read mainly by scholars, who try to trace the span of transnational literary production, but it still evokes images of a restless, contradictory, poor, marginal, undervalued, but alive and vivid world.

Today, thirty-five years after the publication of *Io, venditore di elefanti*, Pap Khouma is actively involved in promoting African history, African and transnational literature, exploring topics relevant to the history of migration in Italy and abroad. In the past few decades, he has been writing about Italian immigration. In 2003 he co-founded and directed *El Ghibli*, an online magazine dedicated to writings produced by migrants, he has published two more novels: *Nonno Dio e gli spiriti danzanti* (Khouma 2005) and *Noi, italiani neri* (Khouma 2010), and he has worked on a graphic novel: *Ventimila viventi sotto il mar Mediterraneo* (Khouma 2021). He has recently published the translation of *Canto I* by Dante Alighieri into Wolof (Khouma 2023) and has founded a publishing company, Kanaga Edizioni, together with the Senegalese poet and writer Cheikh Tidiane Gaye. Oreste Pivetta has been a long-standing collaborator with *L'Unità*,²⁶ a journalist, reporter, news editor, correspondent, and chief editor of the literary section. He has also collaborated with *L'Indice*²⁷ and *Linee d'ombra*.²⁸ Among his works published after *Io, venditore di elefanti* are: *Candido Nord: agi e disagi di una provincia perbene* (Pivetta 1993), *Tre per*

²⁵ See *Il polacco lavatore di vetri* by Edoardo Albinati (1989); *Un'ignota compagnia* by Giulio Angioni (1992) or *La tempesta* by Emilio Tadini (1993); *Colpa di nessuno* di Sandro Onofri (1995); *Il ragazzo di Tirana* di Giorgio Saponaro (1996) e *Clandestino* di Erasmo D'Angelis (1996), *La via del pepe* (2014) by Massimo Carlotto; *L'altro capo del filo* by Andrea Camilleri (2016) etc.

²⁶ An Italian political newspaper founded in 1924 by Antonio Gramsci.

²⁷ An Italian cultural information magazine. Founded in 1984.

²⁸ A monthly magazine on culture and politics founded in Milan in 1983 by Goffredo Fofi.

due (Pivetta 1994) and *Franco Basaglia, Il dottore dei matti* (Pivetta 2012). He has also edited *La vocazione minoritaria: intervista sulle minoranze* by Goffredo Fofi (2004).

4. Processing Language

A title: *Io, venditore di elefanti: Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*. Two names, Pap Khouma and Oreste Pivetta, following an *incipit*: “Vengo dal Senegal. Ho fatto il venditore e vi racconterò che cosa mi è successo” (Khouma & Pivetta 1990, 11). Few words and in the mind of Italian readers expectations would inevitably evoke a specific existential condition, that of an illegal black African immigrant (see Gavins 2007, 1-2; cf. Iser 1980, 36). They would instinctively help build the image of someone everyone recognizes, bearing familiar features, maybe drawn from television images of recent migrant landings or embarking. Readers would recall migration policy promotion through slogans. Moreover, for those who live in Milan, those words might as well conjure up images of the Stazione Centrale, of Parco Sempione full of such people, playing percussion instruments, or of via Settala, via Lecco, via Panfilo Castaldi, via Tadino, viale Padova, viale Monza, of the Bastioni di Porta Venezia, of the Giardini di Indro Montanelli.²⁹

The narrative transforms into a space of encounter between the fictional world represented and its *analogue* construing by readers in their minds (see Gavins 2007, 4-5, 10).

Few words and mental images relating to a specific physiognomy, a distinctive human condition, and a form of existence are set up. These images are *unique* and imbued with personal, immediate sensory, emotive experience, idiosyncratic associations, and cultural or background knowledge, and are interrelated. They refer both to established and conventional *domains* and to elaborate conceptions or various levels of conceptual organization (Langacker 2008, 45).

After the creation of first text-worlds, readers continue processing the text, construing other mental representations (world switches or modal worlds), set up on details provided by the text (Gavins 2007, 23), incorporating conceptual content progressively.

²⁹ For a description of textual processing see Gavins (2007, 28-29) and Iser (1974, xiv). Readers' responses in this article are based on a plausible reading of the text (see Stockwell 2016, 154), by an *implied reader* (Iser 1974, 1980 34-38).

5. Themes, Symbols, and World-switches

What proves to be the intent of Pap Khouma and Oreste Pivetta—informing readers about the situation of a first-generation of migrants, reporting their condition of pain and precariousness, through the inevitable acquisition of their right to identity, dignity and integration (see Pivetta 1990, 8-9; cf. Pivetta 2010, 7)—is evident from several stylistic choices in the text, or “cunning stratagems” (Iser 1974, xiv), orienting textual interpretation in that specific direction, while engaging readers in sophisticated and imaginative multi-level conceptual construing (see Langacker 2008, 41, 45), or discourse processing. The selection of themes, symbols, and deictic elements has a strong persuasive effect (Gavins 2007, 74), activating prolific inference and implications.

A first inference relates to the condition of precariousness or instability, experienced by the protagonist, activated mainly by forwarding the mobility theme, and prompting the perception of a constant change of location involving the protagonist from the very incipit, where he tells of leaving Senegal to move towards new destinations: “Dal Senegal alla Costa D’Avorio, poi in Italia. Dall’Italia sono andato in Francia, mirando alla Germania [...] Sono tornato in Francia [...] Sono rientrato in Italia...” (Khouma & Pivetta 1990, 14).

This constant *motion* is recalled in every chapter of the book, to its very *epilogue*, marked by a complex series of world-switches, —occurring when high frequency deictic motion verbs, such as *venire*, *partire*, *andare*, *arrivare*, recur— and by spatial-deictic elements, such as adverbs of place, demonstratives, adjectives and pronouns, and space deictic phrases, conveying a strong sense of dynamism. A relevant world-switch occurs at the end of chapter two, projecting readers back to Senegal: “Ma per capirci meglio dobbiamo tornare a Dakar.” (Khouma & Pivetta 1990, 15). Deictic world-switches play a significant role in the text, orienting readers to new special or temporal parameters related to *motion* or *shifting*. Moreover, they cause readers’ construing new text-worlds through the perspective vantage point of the protagonist, *profiled* as a *mover*. The protagonist who, on his turn, invokes progressively higher-level conceptions at every new step, related to the mechanisms, intents, and necessities of migration seen as a macro-phenomenon from the inside (through the perception and *viewing* or construing of Pap Khouma) and from the outside (reflecting Oreste Pivetta’s organization of *viewing arrangement*).³⁰

³⁰ For the concept of “viewing arrangement” see Ronald W. Langacker (2008, 73).

The entire text contains multiple world-switches, especially relating to *flashbacks* and *flashforwards*, projecting to different time zones and locations, which contribute to a deep sense of disorientation, causing a continual reassessment of the action. See “Il mercato di Abidjan” where the focus of the narrative shifts from Senegal to Abidjan, and back to Senegal, and from present to past and back to present several times (Khouma & Pivetta 1990, 19-24). The chapter titled “Da Parigi a Riccione” (56-59) offers another significant example of intense occurrence of deictic world-switches.

The spatial environment changes continuously. The protagonist and his friends travel from Paris to Aix-en-Provence, to Toulon, Cannes, and Menton, back to Nice, reaching Ventimiglia, and heading to Genova, while dreaming of Dakar and Riccione (Khouma & Pivetta 1990, 57-59), and so readers.

Even when the spatial and temporal dimensions are unaltered, the sensation of a disorienting mobility is maintained, highlighted by many function-advancing propositions referring to action or to material intention *processes* (deliberate actions) and *material supervention processes* (accidents) (Gavins 2007, 56). The text presents numerous shifts in special and temporal deixis, just as it seems to contain countless switches from one momentary static reflection or description of states to one of intense, dynamic physical movement, in which the protagonist is either the actor or the Goal of the action, remaining the focus of the narrative. Even when new characters or *actors/enactors* are introduced, as in the case of unexpected clashes with the police in the chapter “Neri da Spiaggia” (Khouma & Pivetta 1990, 29-32). See also the following passage from “Una corsa da spiaggia”:

Nella spiaggia di Marina di Montemarciano non ci sono quasi ombrelloni. La prima volta mi ha portato fortuna [...] Ma ecco che compare una macchina dei carabinieri. Percorre a lieve andatura la strada, a pochi metri dalla sabbia. I carabinieri sono due. Sono di pattuglia. Non so cosa mi prende. So purtroppo che mi metto a correre come un disperato, con le collane attorno alle braccia, i calzoncini che danzano, i miei lunghi piedi che perdono presto i sandali. Le collane volano a terra. Non ho speranze: da una parte c'è il mare, dall'altra l'auto dei carabinieri, alle spalle un carabiniere che mi insegue a piedi, davanti un canale, che è poi una fogna a cielo aperto, a sbarrarmi la corsa e a togliermi ogni possibilità. Mi arrendo, mi fermo. Il carabiniere mi è addosso, rosso, eccitato, sbuffa e bestemmia [...]. (Khouma & Pivetta 1990, 99).

Expressions profiling actions seem to acquire centrality in the narrative, which develops depending on processes expanding, altering, or complicating any

preexistent text-world configuration (cf. Gavins 2007, 57), conveying a growing sense of instability, precarity, and unpredictability:

Mi afferra per il collo e mi trascina verso la macchina. Sospiro. «Lasciami camminare» [...] Mi sbatte contro la macchina e mi stringe le manette ai polsi. Comincia a picchiarmi. Scende anche il suo socio e volano ancora pugni, calci insulti. (Khouma & Pivetta 1990, 99).

Action relates to excessive dynamism in the narrative, also highlighted by the replacement of *homes*, —as symbol of stable, secure affective, protective, *intimate* and *emotional* space (Bachelard 1957, 31)— with temporary unsafe accommodations, inhabited by an unspecified number of people, from which it is necessary to escape, due to police raids and other situations of danger. In “Soldi italiani” there are fifteen people in somebody’s rented place (Khouma & Pivetta 1990, 33).

The sheltering functions of *houses* are usually performed by city congregation or commercial sites: squares, stations (Khouma & Pivetta 1990 116, 119), bars (92), expensive decrepit hotels (116), and especially by *cars*, as emerges from the chapter titled “La casa-auto” (60). The same title elicits the conceptualization of two *objects* as associated in a conceptual blending, integrating elements from different domains, and related to *stability* and *mobility*, into a new complex hybrid mental construct representing the life of migrants as a condition of *stable fluidity*.³¹

La casa è il sogno irrealizzabile del senegalese clandestino e di qualsiasi clandestino in ogni parte del mondo, che non ha il permesso di soggiorno e, in aggiunta, si presenta al locatore con la pelle tendente al nero, i capelli sempre troppo lisci o troppo crespi, il portafogli vuoto o semivuoto [...] Un nuovo indirizzo ci porta a Cesenatico, in un vecchio edificio abitato — Così almeno si diceva— da cinque o sei fratelli. Ne troviamo qualcuno in più. Ma un letto no. Di un caro e sospirato letto non se ne parla [...] Sono già in troppi. Così unico nostro letto diventa la macchina che parcheggiamo in un luogo buio e riparato. (Khouma & Pivetta 1990, 60-61).

At the same time, cars do not supply security, comfort, and reliability. They break continuously (Khouma & Pivetta 1990, 66-75) and could prove fatal, as in the case of Laman, who dies “schiacciato fra due machine” (77).

³¹ For the phenomenology of the house and the opposition between public and private space in this article see Gaston Bachelard (1957/1984).

In the whole text the protagonist spends his time at no fixed address, homeless, and even when he starts living permanently in Milan, he still cannot acquire the right to a stable house: “Perché non riesco ad avere una casa se mi presento con le carte in regola, un posto di lavoro fisso, i soldi in mano? Perché non ho una casa, anche se leggo scritto «Affittasi?»” (Khouma & Pivetta 1990, 143). The acquisition of a home in the text refers to the development of an individual’s status or personal, civil, and social identity beyond the urge of basic necessity and needs. The fact that this process of growth is denied to the protagonist, has a strong resonance in readers, especially on those experiencing their integration process, who empathize with him, identifying with the events described, implicating with the story, projecting into his mental world and mapping (maybe personal) his mind, in a process that Peter Stockwell describes as a “bidirectional trans-world mapping between the discourse-world reader and the character” (2009, 93).

The *street*, on the other hand, as anticipated, acquires preponderance and complexity. It is *foregrounded* and designated as dangerous, and through a shift in profile, it is also referred to as a space of encounter or congregation, generating contacts and opportunities. It is the street that often provides shelter, while some of its negative connotations are transferred to the *house*: danger, promiscuity, porosity, and unpredictability. Moreover, the lack of a permanent abiding place reflects on the plot structure in terms of *permanent* action. Lacking a home, the protagonist is represented as shifting from one *world* to another, and in the mind of the reader, this constant mobility, becoming ever more prominent, impacts strongly connoting the existence of a *clandestine* in terms of vagrancy.

The considerations above can be extended to Dakar as a *homeland*. Homes are ephemeral or absent in the novel, and so is Dakar, represented either as an instantaneous backward nostalgic vision (Khouma & Pivetta 1990 58, 83) or as a location characterized by instability, lack of perspective, and occupation. It cannot guarantee shelter, safety, or a dignified life, as expressed in “Africa”, the second chapter:

In Senegal di gente che se ne sta in giro senza combinare niente ce n'è tanta. Camminare lungo le strade bianche di Dakar è l'occupazione nazionale. Il mio paese diviso in caste è povero. Sempre più povero, perché dopo dieci anni di siccità la coltivazione delle arachidi è andata in crisi [...] Il Senegal è povero e la gente protesta, ma sa che non otterrà mai nulla. [...] L'Africa è governata male. Troppi profittatori. Puoi anche studiare e lavorare, ma non cambia, perché chi comanda non è disposto a concederti

un po' del suo spazio. Così la gente se ne deve andare. Ha speranze solo se fugge, se riesce a raggiungere l'Europa. (Khouma & Pivetta 1990, 17).

In “Africa” readers are prompted to a view of Senegal and Dakar as consistent examples of fragile environments, characterized by corruption, unemployment, poverty, empty protests and promises that lead to hopelessness, that not only affect the individual, but the entire population, denying any personal development. Dakar is reduced to a necessary point of departure for those who were born there. Nevertheless, both Dakar and Senegal are still viewed with a nostalgic eye, reflecting warmth and beauty, and these feelings are conveyed to readers through chromatic perceptions:

Nei suoi tramonti mi rivedo ancora. Tramonti sull'oceano, lungo le spiagge, tramonti che spargono all'infinito I nostri colori, il blu, il rosso, il giallo, i colori dei nostri vestiti. E intorno a Dakar la campagna verde, nel silenzio. A noi piacciono i colori vivaci. (Khouma & Pivetta 1990, 18).

Although spatiotemporally distant, readers acquire the vantage point of the protagonist, empathizing increasingly with him because of his personal situation, characterized by constant wandering, roaming, and alarm, while preferential, probable, and accessible domains are activated (see Langacker 2008, 49).

5.1 The right to personal identity

Gradually *Io, venditore di elefanti* turns into what could be viewed as a narrative focusing on self-determination and on a dynamic process of acquisition of individual's right to personal identity, as anticipated from the very title, starting with the *foregrounding* of the first personal pronoun “Io”, referring to the homodiegetic narrator, (fixed/internal) *focalizer* and protagonist, who addressing readers directly: “vi racconterò” (Khouma & Pivetta 1990, 11), involves them in the fictional world as *text-world enactors* (Gavins 2007, 41) in the addressee or narratee role.³² Readers, responding to prompts from the text, assume the vantage point of the protagonist, —who is constantly onstage, — adopting his first-person narrator's perspective through which the story-world is built.³³ Projecting to his *origo*, they encounter his friends and connections

³² “Enactors are simply different version of the same person or character which exists at different conceptual level of a discourse” (Gavins 2007, 42, 64). See Emmott (1992).

³³ The protagonist/narrator is the narrating enactor in the readers text-world.

—often presented as actual story-world instances, as enactors, or as grammatical subjects— who, although playing a participatory role, are only incidentally functional to plot progressing. Paolo il Nero, Silla, Double Malow, Ma, never acquire any viewing or building role, overlapping with one another into a collective whole. They are soon neglected (see Stockwell 2009, 22), disappearing into a unitary entity.³⁴ Almost all mental processes from the narrative relate to the protagonist, functioning as a sensor, when not as an *actor*. All along the text, only the narrator/protagonist, or his *enactor*, incorporates the functions of a spokesperson, and of a subjective viewer of the collective whole mentioned, as marked by the use of *Noi* and *Tutti*, allowing readers a comprehensive and deeper apprehension of the phenomenon of migration extending from Africa to Italy, and at the same time the construal of a perceptive individual experience, engaged or struggling in the process of being *seen* from within a relational and cultural whole.³⁵ Nobody else in the narrative is given prominence as the subject of conception and viewer (see Langacker 2008, 77-78) or addresses readers directly, even when granted the benefit of first-person direct discourse. It is only through the perspective of the protagonist, his epistemic-worlds (see Gavins 2007, 133), his knowledge (*logos*) and his emotion (*pathos*) (see Lahey 2016, 35), while treating him as a real person, inferring feelings, goals, expectations sustaining, supporting them, etc. (Stockwell 2009; Whiteley 2016, 173), identifying with him, that readers get emotionally involved with the narrative and construe how a migrant feels while struggling to exist. And it is through his energy and worlds that discourse on migration in Italy may be or might have been stimulated and affected, and so the discourse-world related to the text (cf. Lahey 2016, 34, 46-49; Iser 1974, xi).³⁶

The struggle for the acquisition of a personal identity set up in the narrative is progressively evoked using a specific and *definite* language (see Stockwell 2009), implying complex choices, negotiation, and compromises by the two authors, to convey how the *other*, profiled both collectively and individually, perceives the world and is perceived, through personal life experiences, emotions and strategies developed to handle them. As already noticed, the language selected is simple, direct, conventional, sometimes crude, and has a

³⁴ They are quickly foregrounded and backgrounded.

³⁵ A complex relational and cultural organic whole consisting in a multiple-component entity introduced in a first-person narrative as events occur.

³⁶ Wolfgang Iser highlights how the novel as a genre is strictly related to social, historical norms and problems, calling readers to the formulation of solutions and to a deeper understanding of their own world (1974, xi).

strong impact, inviting and facilitating constant incrementation of existing knowledge frames and redefinition of key concepts, disrupting readers' knowledge of the world, leading to a reconsideration of many stereotyped images, including that of the black-African seller from the *incipit*. The sentences are short, their syntactic structure is linear, paratactic, and accumulative, with few puns, no virtuosity. It includes no or very few allusions, many lexical associations, and parallelisms, but no excessive interlinear referencing is detectable. The text is rich, but never so dense³⁷ as to make readers feel it as "overloading" (Stockwell 2009, 66). It is captivating and emotionally involving in its simplicity. The rhythm is sustained, light, fast-pressing, and marked by repetitions in the use of direct speech (cf. Pivetta 2010, 7-8). At times, it conveys a sense of ironic cheerfulness that captures readers, putting them in a frame of mind that encourages optimism and sympathy towards the efforts sustained by the protagonist. The use of simple language is also evocative of the necessity of the *other* to find expression through simplification in a vehicular language, avoiding complex syntactic and grammatical structures and markers, while favouring the immediacy of frequent lexis. See the scene of the protagonist setting foot in Italy for the first time and the language used:

Stavo camminando verso il posteggio dei taxi, quando incontro un altro senegalese. Mi chiede se in aereo c'era una donna senegalese. Aspetta la moglie.

«Nessuna donna. Solo maschi».

«Sicuro?»

«Sicuro, solo maschi.» Aggiungo: «Vado a Riccione e sto cercando un taxi». Lui sbarra gli occhi: «È da anni che vivo qua e non ho mai sentito parlare di questa Riccione. Significa che è lontana. Andiamo a informarci. Prendiamo il pullman e andiamo alla stazione. Lì potremo sapere». Questo mi fa perdere tempo. «Andiamo a informarci, andiamo a informarci, mai sentita Riccione», insiste. Alla fine, mi convince.

(Khouma & Pivetta 1990, 26-7).

All those linguistic characteristics help build a precise and progressive *resonant* and intuitive image of the protagonist, providing the reader with those textual cues necessary to make inferences and to respond emotionally to his personal state, and through him, to the general situation of migrants.

³⁷ There are many dense passages in the text, but they are functional to the selection on specific elements blurring others, orienting readers to preferred responses, and never generating total attentional saturation.

The relevance of the protagonist is oriented through specific features, sedimenting gradually in the texture of the narrative, and denoting his personal prototypical path to self-determination and personal-identity acquisition. His development through text-worlds is associated with elements related to “newness” and “agency” (related to new states, processes, entity, objects): “topicality,” “empathic recognisability,” “definiteness,” “activeness,” “brightness,” “aesthetic distance”, all attracting powerfully the attention of readers (Stockwell 2009, 25). Nevertheless, his name is never mentioned in the whole text, and readers, depending on their disposition, may come to the gradual realization that, although a specific person is singled out from the rest, a full *status of individuality* is not being granted to him, who is referred and referenced mostly to his social collective status: that of a migrant. Moreover, readers, learning directly from the protagonist, that he uses the name Pascal — “quando mi devo mimetizzare” (Khouma & Pivetta 1990, 26-7)— to protect himself, as do animals in the jungle, establish a stronger compassionate connection with him.³⁸

5.2 Being a Migrant

The status related to being a “migrant” in the text recalls a notion build in the mind of Italian readers on expectations based on experiences of migration in Italy. The authors are well aware of some of them when immersing in the discourse-world, trying to elicit a precise conception of the phenomenon through textual building components, and orienting readers’ perception to a *preferred reading* (meaning) or meaning-making (Stockwell 2009; cf. Iser 1974, xiv) of a well-known phenomenon.³⁹

The opening of any narrative is usually highly attractive for readers, occupying a *privileged position* (Rabinowitz 2002, 300 in Giovanelli 2018, 186), framing its events, foregrounding specific elements, providing a setting and a description of the protagonist, an introduction of the textual world and usually setting its tone and stirring expectations and knowledge. In the crafting of the

³⁸ Names, especially traditional ones, are often seen with prejudice, as they could lead to stigmatization, derision, humiliation, and are omitted or go through processes of re-normalization, emphasizing refusal of all those processes that support the acquisition of a sense of individuality and of identity in favor of prejudice and preconceived ideas (Mengozi 190, 149-159). Often nouns in *Wolof* are adopted as means of protection or concealment as expressed by the protagonist (84).

³⁹ A preferred response is this analysis is the answer wished by the authors to originate in the mind of the reader and elicited through textual cues (cf. Stockwell 2013; Giovanelli 2018, 185).

incipit of *Io, venditore di elefanti* specific time or place have not been clearly established. Only farther on, in chapter one, “Vendere”, after several world-switchings, readers learn that the protagonist eventually arrives in Milan. The narrator does not inform about when it happened, nor if the entire action related will take place there, or if it all will start from there. This indeterminacy or irrelevance of a clear setting, construed through a sequence of generic time markers such as *now*, *yesterday*, *tomorrow*, *before* and *after*, or referring to places and spatial areas which are never described in detail, if not in a few instances, contributes to a general dislocating effect and to a timeless quality of the atmosphere in the setting introduced, expanding *processing time*, and prompting the construing of text-worlds characterized by an overall spatial and temporal configuration, giving emphasis on *indeterminacy* (see Langacker 2008, 79-81). Indeterminacy which equates with the preconceived idea of migration related to vagrancy already referred to:

C'è voluto un po' di tempo e di avventure prima che io arrivassi a Milano, dove sono stato un inventore, perché i primi mercati nella stazione della metropolitana li ho messi su io con tre compagni. Adesso, come vedete, i senegalesi sono in tutti i magazzini della metropolitana e non c'è verso di cacciarli fuori. Sanno far valere le loro ragioni. Ma allora avevamo cominciato in quattro [...] Ne abbiamo passate di tutti i colori, Ma continuando sempre a vendere. Vendendo abbiamo guadagnato i soldi per mangiare e dormire al coperto. Non sempre, ma spesso. Vendendo ho anche imparato l'italiano. Qualcuno prova a cambiare mestiere, nella speranza di una vita tranquilla, di trovare una casa, di rimettere insieme una famiglia. E fa bene. Ma vendere è un gran mestiere. Non c'è da vergognarsene. (Khouma & Pivetta 1990, 12-3).

There are objects mentioned in the narrative, *foregrounded* as exotic, they instantly attract the readers attention: “farfalle sottovetro o avvoltoi di osso” (Khouma & Pivetta 1990, 13),⁴⁰ “Famiglie di elefanti, zanne d'elefante intarsiate di finto avorio, maschere d'ebano, bracciali d'argento, orecchini d'argento, anelli d'argento, denti di drago, cinture di cuoio, fermacarte di pietra e soprattutto fruste lunghissime che usano i nostri contadini.” (11). Readers, scanning through all those prototypical nouns, —with later additions of “maschere” (61) “anfore di ottone” (112) and traditional clothing— and especially the whips, which are referenced with “I nostri contadini”, resort to their previous knowledge of Senegal, of Africa and then of the *other*. The text-

⁴⁰ Schemas, experiences attached to those items help readers build a mental representation of the scene.

worlds created from the title and introduction are reaccessed, reconceptualized, and expanded, building up a progressively detailed conception of the existential condition of migrants and of a migrant, through the accessing of new items perceived, prompted, and referenced to it.

Function-advancing elements (actions, events, processes) make space to further descriptive building components related to the activity conducted by the protagonist. And being a migrant is integrated with being a seller:

È un mestiere difficile, per gente che ha costanza e una gran forza d'animo, perché bisogna usare le gambe e insistere, insistere anche se tutte le porte ti vengono sbattute in faccia. [...] Un mestiere difficile quello del venditore. Faticoso, triste, pieno di umiliazioni. Si girava fino a notte e poi ci si doveva alzare presto per ricominciare da capo e scoprire nuove piazze. [...] Vendere per noi è obbligatorio. C'erano i giorni in cui mi faceva più schifo del solito. [...] Ma la nausea che provavo la dovevo ricacciare dentro. (Khouma & Pivetta 1990, 11-12).

There is a connection between this activity and *le gambe*, symbol or metonymy designating human mobility, change, and that in the text function as building components extending to notions of *resilience* and *determination*, which interacting with clusters of other conceptual elements, represent the essence of migration through the mega-metaphor LIFE IS A STRUGGLE, extending to all aspects of human life (see Werth 1994). *Le gambe* relate to walking, which is essential to selling, that is hard and requires obstinacy and perseverance, evoked using words like *costanza*, *forza d'animo*, *insistere*, *difficile*, *triste*, *pieno di umiliazione*, *obbligatorio*, and *resistere*. The practice of selling progressively acquires further connotations too. It is referred to as a proper job, a *mestiere*, which involves specific skills: “è un'arte” (12). Among those skills is the ability to observe: “Ero un buon osservatore” (12). It is a job that involves risks related to physical and psychological resistance against self-destruction: “Non ti lavi più, non mangi più, vuoi solo piangere, finisci ubriaco.” (13). Self-destruction is represented directly through the character of Silla (87-99). Selling is also linked to danger and illegality, especially when associated with words like *polizia* and *carabinieri*. It is connected to *illegal immigration*, marginalization, prostitution and to the exploitation of Africa and its people: “Vendiamo tutto: gli elefanti, le collane, I braccialetti, la nostra dignità il nostro lavoro la nostra giovinezza, i nostri sogni (37), to young Senegalise girls who “vendevano tutto, tutto” (65). The whole continent then becomes the embodiment of selling in Italy: “La nostra Africa in vendita” (61). Selling, that in Senegal is related to

family and traditional activities as “il mestiere che si eredita” (14), in Italy becomes synonymous with terms of abuse as in the derogatory neologism “Vu cumprà, vu cumprà” (65), unveiling conceptions eradicated in the *hosting* country.

Selling opens to the perception of a deep incongruity between clashing worlds too, affecting strongly the existence and integration of migrants, cueing dark affective states and negative dispositions predictable in readers, especially when relating to escapes and fights with the police, associating with emotional displeasure towards what is perceived as unjustified violence and injustice towards the *other* as underlined shortly.

The condition of a migrant, anticipated in chapter one, is fully expressed in chapter two, “Clandestino”, in terms of social and political rights and of self-denial:

Un immigrato deve subire, tacere e subire, perché non ha diritti. Deve reprimere dentro di sé ogni reazione, svuotarsi di ogni personalità. Subire con la consapevolezza che questa è l'unica possibilità [...] deve abbassare il capo. (Khouma & Pivetta 1990, 14).

The use of the modal verb *dovere* elicits the creation of a *deontic modal-world* associated with submission and ideas of control and authority,⁴¹ through which filter the *attitudes* of the authors towards the phenomenon delineated (see Gavins 2007, 90). See also the following passage where the narrator creates a *hypothetical epistemic modal text-world*, reinforcing the idea of submission expressed above, opening reflection on something which may never be actualised in the life of many readers:

Mettiamo il caso che io mi trovi davanti a un poliziotto. La prima regola è dire sempre: «Sì, capo. Hai ragione, capo. Scusa capo». La seconda regola è abbassare gli occhi. È il segno che il clandestino è pieno di riguardo davanti alla divisa. Ha capito bene chi comanda. (Khouma & Pivetta 1990, 14)

Both the scenes, amplified through many function advancing and world building details, by *repetition* and *parallelism*, prompt specific, humiliating notions of duty, permission, and obligation, referred only to migrants and relating to authority and control, having probably a high emotional impact on readers sensations.

⁴¹ See Gavins (2006, 98-99).

It has already been mentioned that the protagonist's name is never specified throughout the text, signifying identity denial or personal protection, and how the art of selling has been referred to with the abusive collective term "Vu cumprà." Readers then learn that the protagonist's clients also address him with other adjectives related to national identity: "mi chiamavano marocchino" (Khouma & Pivetta 1990, 12, 12). The authors' use of these specific acts of denomination or nominalization clearly illustrates how an individual's life is backgrounded in relation to a particular human collective condition: that of African, clandestine, illegal street sellers, who are also migrants (cf. 103). National identity thus dramatically connects to depersonalization, abuse, and mockery. Selling becomes the primary focus, attracting ingrained hostile preconceptions that overshadow individuals and reduce them to an indistinct mass of "puttane and pezzenti" (38). Later, readers witness the protagonist being abused and assaulted by a carabiniere, who addresses him as "maledetto negro" (99). They realize that immigrants are collectively referred to as "marocchini" (103), not just the protagonist, leading to conceptual sensations being perceived as physical pain at this point (see Stockwell 2009, 56).

So far, this analysis has focused on *world-building*, *world-building elements*, and *proposition-advancing components*, eliciting the association of *migration* to feelings of fear, danger, instability, abuse, resistance, anxiety, and pain, while bringing to the surface collective structures *viewing* or conceptualizing and processing the *other as a non-individual entity*.⁴² Now, the focus of the present analysis will shift to expressions relating to dreams and future perspectives, which orient readers to build a different picture, less worrying, but more sorrowful, eliciting feelings of sympathy and solidarity.

5.3. Negation and Boulomaic Modal-Worlds

The dramatic condition of being a migrant delineated, extends now to the *foregrounding* of an opposition between dreams/expectations and reality, usually expressed through various forms of *negation* (see Gavins 2007, 102).⁴³ In the narrative there are many *negation world-switches* introduced by negative syntactic forms such as *niente/nessuno, alcuno, niente, senza*, etc. They relate to

⁴² For the "selection of conceptual content for linguistic presentation" see Langacker (2008, 62–3).

⁴³ As Marco Giovanelli states, in cognitive linguistics negation refers to a comparison between an imaginary and a real situation where one or more elements are lacking (Lawler, 2010) (Giovanelli 2018, 189) and it "evokes as background the positive conception of what is being denied" (Langacker 2008, 59).

readers expectations, repositioning them, defeating them, generating a sense of deprivation, denial, and frustration, stressing prohibition, defying assumptions (Hidalgo Downing 2000):

Ed ora siamo di nuovo senza casa e senza soldi. Riusciremo a racimolare quarantamila lire in tutto per la benzina. La benzina è il nostro oro, il nostro investimento. Senza la benzina non ci potremmo più muovere e non potremmo più vendere [...] Vendere è sempre più duro. Non è come d'estate in spiaggia, tra i turisti rilassati... (Khouma & Pivetta 1990, 71).

Negation world-switches in the text operate in opposition to *boulomaic modal-worlds* (Gavins 2007, 98),⁴⁴ opening to a wide antithesis between reality and dreams. Dreams are profiled as fantasies linked to elegant clothes, marvellous cities, beautiful houses, streets and shops, parties and fulfilling employments, as expressed by the protagonist: “Sogno soprattutto bei vestiti e belle scarpe” (Khouma & Pivetta 1990, 19), functioning as “*virtual* (or *fictive*) instances... invoked for the purpose of specifying the circumstance that is being negated” (Langacker 2008, 36). The protagonist’s dream is a simple one, but powerful for a destitute young man of twenty. Readers are aware of his being denied the opportunity for a life of ease that the objects above symbolize. This awareness results from their immersive experience, toggling along different text-worlds unfolding along the narrative, allowing them a comprehensive *viewing* from which they can predict and assume forthcoming disillusionment, defeat, regret, empathizing strongly with the protagonist, which now could be conceptualized as the victim of an unelidable fate.

Constantly moving across *boulomaic modal-worlds* and *negation-worlds*, reconceptualizing previous notions, participating in the creation of supplementary worlds, readers participate emotionally in the meaning-making of the narrative, predicting disillusion, danger, or regret, contributing building what appears to be the full picture of the personal frustration related to the human condition of migrants.

5.4. Inferring Future

Almost through the entire work, *Io, venditore di elefanti* involves a series of *worlds* and building elements that helped readers conceptualize key concepts such as *integration*, *self-determination*, and *migration*, foregrounding mainly

⁴⁴ Those worlds relate to desires, ideals, intentions and hopes (Gavins, 2007, 94-95).

drawbacks related to them. The conclusion of the text opens to further implications and various inferences. It might be assumed that *others* will go through similar experiences as those related by the protagonist and that even for him, there will be more challenges to come. After he copes with fights, escapes, poverty, and various dramatic accidents involving him and his friends, his living conditions go through progressive change. Thanks to his ability to establish positive human contact, the protagonist stops peddling goods. He moves away from the street, working as an electrician (Khouma & Pivetta 1990, 141), ready to inhabit a new existence earned through humiliation and suffering. He rents houses with friends and does not sleep in cars anymore. He is far from the initial condition of vagrancy. He decides to live in Milan permanently, but he is still far from the acquisition of a fixed sheltering intimate space, and much remains undetermined. Problems with the authorities remain and integration problems too:

Mi dispiace dirlo, ma dopo l'arrivo dei permessi di soggiorno, non tocchiamo il cielo con un dito [...] Anzi, grazie ai diritti che abbiamo conquistato, i guai si moltiplicano. Sia il poliziotto sia il vigile sono diventati molto suscettibili. (Khouma & Pivetta 1990, 129).

The protagonist will continue suffering, negotiating, and undergoing seizure of goods, detention, clashes with the police or “insulti e spinte” (Khouma & Pivetta 1990, 141-142) to the very end of the narrative. The change occurred is associated with more stress, exhaustion, and further resistance: “Non c'è limite alla resistenza” (129). It is still related to injustice and uncertainty:

Se si presenta la possibilità di un lavoro, ci tocca ancora subire e tacere. Il meccanismo è semplice. Uno viene assunto, secondo il contratto. Poi lo costringono agli straordinari, a lavorare anche il sabato e la domenica e il padrone non paga. Alle proteste, risponde: «Gli straordinari te li pagherò fra due anni. Adesso fai il bravo. » (Khouma & Pivetta 1990, 139).

In the end, the same protagonist, always represented or construed in terms of energy and involved in constant action, experiences a sudden physical and emotional breakdown that puts readers in direct contact with the strength, strain, and cost of integration. He is brought to the hospital. Doctors said he was bleeding and that he could have died (Khouma & Pivetta 1990, 135). Nevertheless, the last world-switch to the present, marked by the acquisition of citizenships, leads towards further future hopeful prospects and perspectives, capturing the whole span of the process of *integration* under a whole new light,

conducting readers, after many world-switches, to survey the events in the text progressively through a hopeful future.

Migration and integration then, far from having met with any form of resolution, settlement, or reconciliation, suddenly, seem to be both inevitable processes, *projecting* a vibrant *resonance* favourably towards years to come, from a present factual dimension where “I bambini nascono”, conjuring up new scenarios by inference in the prolific mind of readers. Scenarios that are still unrealised, but that are developing in a “here and now” through *epistemic modal-worlds*⁴⁵ from experience, from “la vita che conosco da un tempo, che mi pare lunghissimo” (Khouma & Pivetta 1990, 143), *implying* a firm belief or *epistemic commitment* to an imminent actualization in a future time zone (see Gavins 2007, 111-115) (cf. Pivetta 2010, 7-9), opening surely to new *wish-worlds*:

Molti restano, lavorano, vendono, diventano operai, anche se sfruttati più degli altri. Molti restano e conoscono delle ragazze italiane. Si innamorano. Ci sono matrimoni, e poi anche separazioni e divorzi. E poi ancora altri matrimoni e nascono bambini. (Khouma & Pivetta 1990, 143).

6. Conclusion

In this article, the novel *Io, venditore di elefanti* by Pap Khouma and Oreste Pivetta (1990) has been analyzed adopting a cognitive stylistic perspective. Key concepts such as *mobility*, *instability*, *integration*, *identity*, have been referred to structures of form and meaning and to narrative devices orienting readers in text-world building and integration, and have been explored, considering processing of fictional events as a dynamic, elaborate, multidimensional, simultaneous, interactive and heuristic networking, related to experience and context (see Langacker 2008, 10-11, 28; Gavins 2007, 8-9). This study has mainly been concerned with demonstrating how the text analysed, a prototype narrative of migration literature, and especially of First-Generation Italian Migration Literature, provides interesting evidence on specific world-building elements eliciting processing of migration, or the extracting of a conception of migration as a dramatic, but inevitable phenomenon, while offering direct perception on how authors call their readers to possible moral, social and

⁴⁵ See how the last chapter, “Il bambino” presents many epistemic markers: “mi sembra”, “credo”, “ho saputo”, “abbiamo conosciuto” and “la vita che conosco” (140-143).

ideological stance or discussion (cf. Iser 1974, 56; Gavins 2007, 59).⁴⁶ Considering the foregoing analysis, and the interest of Text World Theory in discourse participants and textual processing, it has been argued how the model could offer a theoretical and empirical support in the literary discourse study related to migration and migration voices, especially focusing on conceptual structures associated to ideas and strategies of social control, exclusion, power and authority, race and resentment, without reducing them either to the analysis of socio-political and cultural aspects, or to the investigation of formal aspects. Moreover, it could offer a valuable tool for the analysis of the impact of narrative constructions in migration literature on their effect on discourses that have generated them and on the perception of their authors (cf. Lahey 2016; Stockwell 2016).

While Text World Theory has mainly been employed for insights on readers' conceptual representation and meaning making of the narrative, this essay has also drawn from other cognitive approaches, while focusing on how text's structure reflects on interpretation, response, experience, conceptualization and construing (Iser 1974; Langacker 2008; Stockwell 2009), borrowing flexibly on varied analytical terminology and devices.

Acknowledgements Special acknowledgement must be reserved for Pap Khouma and Oreste Pivetta who provided precious information on the genesis and context of the text, generously sharing materials, anecdotes, and documents.

References

- Albinati, Edoardo. 1989. *Il polacco lavatore di vetri*. Milano: Longanesi.
- Angioni, Giulio. 1992. *Una ignota compagnia*. Milano: Feltrinelli.
- Bachelard, Gaston. 1957/1984. *La poetica dello spazio*. Bari: Dedalo.
- Ben Jelloun, Tahar & Egisto Volterrani. 1991. *Dove lo stato non c'è*. Torino: Einaudi.
- Boelhower, William. 2001. "Immigrant Autobiographies in Italian Literature: The Birth of a new Text-Type." *Forum Italicum*, 35, I, 110–128.

⁴⁶ Walfganf Iser refers to social and historical norms and values being questioned and challenged, and to readers being "forced to take an active part in the composition of... meaning", discovering new perspectives and "escaping from the restrictions of his own social life... towards a conception of human nature and of reality" though cognitive and emotional faculties (1974, xiii).

Bouchane, Mohamed, Carla De Girolamo & Daniele Miccione. 1991. *Chiamatemi Ali*. Milano: Leonardo.

Bragina, Jekaterina. 2012. *A Cognitive Stylistics of J. R. R. Tolkien's Fantasy World of Middle-earth*. Glasgow: Glasgow University Press.

Cacciatori, Remo. 1991. "Il libro in nero. Storie di immigrati." In Vittorio. Spinazzola (ed.). *Tirature 91*. Torino: Einaudi, 163–167.

Camilleri, Carlo. 2016. *L'altro capo del filo*. Palermo: Sellerio.

Carlotto, Massimo. 2014. *La via del pepe*. Roma: E/O.

Ciofalo, Giovanni. 2011. *Infiniti anni 80. Tv, cultura e società alle origini del nostro presente*. Milano: Mondadori Università.

Comberiati, Daniele & Chiara Mengozzi. 2023. *Storie Condivise nell'Italia Contemporanea*. Roma: Carocci.

Comberiati, Daniele. 2010. *Scrivere nella lingua dell'altro: la letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*. Bruxelles: Peter Lang.

Chohra, Nasser & Alessandra Atti di Sarro. 1993. *Volevo diventare bianca*. Roma: E/O.

D'Angelis, Erasmo. 1996. *Clandestino*. Siena: Protagon.

De Caldas Brito, Christiana. 1995. "Ana de Jesus." In *Amanda, Olinda, Azzurra e le altre*. Roma: Lilith, 1998, 23–27.

Emmott, Catherine. 1992. "Splitting the Referent: An Introduction to Narrative Enactors". In Martin Davies & Louise Ravelli(eds.), *Advances in Systemic Linguistics: Recent Theory and Practice*, 221-228. London: Pinter Publishers.

Farias De Albuquerque, Fernanda & Maurizio Jannelli. 1994. *Princesa*. Roma: Sensibili alle foglie.

Fofi, Goffredo & Oreste Pivetta. 2009. *La vocazione minoritaria: intervista sulle minoranze*. Roma, Bari: Laterza.

Gavins, Joanna. 2000. "Absurd Tricks with Bicycle Frames in the Text World of *The Third Policeman*." *Nottingham Linguistic Circular* 15, 17–33.

Gavins, Joanna & Gerard Steen. 2003. *Cognitive poetics in practice*. London and New York: Routledge.

Gavins, Joanna. 2005. "(Re)thinking Modality: A Text-world Perspective." *Journal of Literary Semantics*, 34(2), 79-93.

Gavins, Joanna. 2007. *Text World Theory: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gavins, Joanna & Ernestine Lahey, (eds.). 2016. *World Building Discourse in the Mind*. London, New York: Bloomsbury Academic.

Gavins, Joanna. 2020. *Poetry in the Mind: The Cognition of Contemporary Poetic Style*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gervasoni, Marco. 2010. *Storia d'Italia negli anni 80*. Venezia: Marsilio.

Ghezzi, Carla. 1992. "La letteratura africana in Italia. Un caso a parte. In Africa." *Rivista trimestrale di studi e documentazione e documentazione dell'Istituto Italo-africano*, 2, 275–286.

Giovanelli, Marcello. 2013. *Text World Theory and Keats' Poetry: The Cognitive Poetics of Desire, Dreams and Nightmares*. London: Bloomsbury Academic.

Giovanelli, Marcello. 2016/2018. "Construing the Child Reader: A Cognitive Stylistic Analysis of the Opening to Neil Gaiman's *The Graveyard Book*." *Child Lit Educ* 49 (2018), 180–195.

Gnisci, Armando. 1992. *Il rovescio del gioco*. Roma: Carocci.

Gnisci, Armando. 1998. *La letteratura italiana della migrazione*. Roma: Lilit Edizioni.

Gnisci, Armando (ed.). 2006. *Nuovo planetario italiano: geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*. Troina: Città Aperta.

Gnisci, Armando & Nora Moll (eds.). 2010. *Breviario per conoscere la letteratura italiana della migrazione*. Roma: Tipografia CSP.

Harbus, Antonina. 2012. *A cognitive Approach to Old English*. Cambridge: D. S. Brewer.

Hidalgo Downing, Laura. 2000. *Negation, Text World and Discourse: The Pragmatics of Fiction*. Stanford: Ablex.

Iser, Wolfgang. 1974. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Iser, Wolfgang. 1980. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Khouma, Pap & Oreste Pivetta. 1990. *Io, venditore di elefanti: una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*. Milano: Garzanti. Transl. by Hopkins, Rebecca (2010) *I was an Elephant Salesman: Adventures Between Dakar, Paris and Milan*. Bloomington: Indiana University Press.

Khouma, Pap. 2005. *Nonno Dio e gli spiriti danzanti*. Milano: Baldini Castoldi.

Khouma, Pap. 2010. *Noi italiani neri*. Milano: Baldini Castoldi.

Khouma, Pap. 2021. In Tahar, Lamri (ed.), *Ravenna-Dakar-Piana dei Kado nel segno di Dante*. Arcore: Kanaga Edizioni.

Khouma, Pap. 2021. *Ventimila viventi sotto il mar mediterraneo*. Arcore: Kanaga Edizioni.

Lahey, Ernestine. 2003. "Seeing the Forest for the Trees in Al Purdy's 'Trees at the Arctic Circle.'" *BELL: Belgian Journal of English Language and Literature* 1, 73-83.

Lahey, Ernestine. 2005. *Text World Landscapes and English-Canadian National Identity in the Poetry of Al Purdy*, Alden Nowlan & Milton Acorn. Nottingham: University of Nottingham. (Doctoral dissertation).

Lahey, Ernestine. 2014. "Stylistics and Text World Theory." In Michael, Burke (ed.). *The Routledge Handbook of Stylistics*, 284-296. New York: Routledge.

Lahey, Ernestine. 2016. "Author-Character *Ethos* in Dan Brown's Langdon-Series Novels." In Joanna Gavins & Ernestine Lahey (eds.), *World Building: Discourse in the Mind*, 33-51. London, New York: Bloomsbury Academic.

Langacker, Ronald. 2008. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*. New York: Oxford University Press.

Lombardi-Diop, Cristina & Caterina Romero. 2012. *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*. New York: Palgrave Macmillan.

Mengozzi, Chiara. 2013/2015. *Narrazioni contese: Trent'anni di scritture italiane sulla migrazione*. Roma: Carocci Editore.

Methnani, Salah & Fortunato Mario. 1997. *Immigrato*. Roma: Theoria.

Moussa Ba, Saidou & Alessandro Micheletti. 1995. *La memoria di A*. Torino: EGA.

Onofri, Sandro. 1995. *Colpa di Nessuno*. Roma: Theoria.

Parati, Graziella (ed.). 1995. "Italophone voices." *Margins at the Center: African Italian Voices, Special Issue Italian Studies in Southern Africa/Studi di Italianistica nell'Africa Australe*. VIII, 2, 1-15.

Parati, Graziella. 2010. "Introduction." In Khouma, Pap & Oreste Pivetta (2010) *I was an elephant salesman: Adventures Between Dakar, Paris and Milan*, by Bloomington: Indiana University Press (XI-XV).

Portelli, Alessandro. 2004. "Le origini della letteratura afro italiana e l'esempio afroamericano." *El Ghibli*, 3, <http://www.el-ghibli.provincia.bologna.it//id I-issue 00 03-section 6-index pos 2.html> [last accessed 31 July 2024].

Pezzarossa, Fulvio e Ilaria Rossini (eds.). 2011. *Leggere il testo e il mondo. Vent'anni di scritture della migrazione in Italia*. Bologna: CLUEB.

Pivetta, Oreste. 1990. "Introduction" . In Khouma, Pap & Oreste Pivetta (1990) *Io, venditore di elefanti*. Milano: Garzanti, 7-9.

Pivetta, Oreste. 1993. *Candido nord: agi e disagi di una provincia perbene*. Milano: Feltrinelli.

Pivetta, Oreste. 1994. *Tre per due*. Roma: Donzelli.

Pivetta, Oreste. 2006/2010. "Introduction." In Khouma Pap & Oreste Pivetta (1990) *Io, venditore di elefanti*, 7-9. Milano: BC Dalai..

Pivetta, Oreste. 2012. *Franco Basaglia, il dottore dei matti. La biografia*. Milano: Dalai Editore.

Rabinowitz, Peter 2003. "Reading Beginnings and Endings. In Brian Richardson (ed.), *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure and Frames*. Columbus: Ohio State University Press.

Saponaro, Giorgio. 1996. *Il ragazzo di Tirana*. Firenze: Giunti.

Semino, Elena. 1997/2014. *Language and World Creation in Poems and Other Texts*. London: Longman.

Semino, Elena; Culpeper, Jonathan. 2002. *Cognitive Stylistics: Language and Cognition in Text Analysis*. Amsterdam: John Benjamin.

Semino, Elena. 2010. "Text-World in Poetry." In Marina Lambou & Peter Stockwell (eds.) *Contemporary Stylistics*, 116-132. London: Continuum.

Sinopoli, Franca. 2001. "Poetiche della migrazione nella letteratura italiana contemporanea: il discorso autobiografico." *Studi (e testi) italiani*, 7, 189-206.

Stockwell, Peter. 2002/2019. *Cognitive Poetics: An Introduction*. London: Routledge.

Stockwell, Peter. 2009. *Texture: A Cognitive Aesthetics of Reading*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stockwell, Peter. 2013. "The Positioned Reader." *Language and Literature*, 22(3), 263-77.

Stockwell, Peter. 2016. "The Texture of Authorial Intention." In Joanna Gavins & Ernestine Lahey (eds.), *World Building: Discourse in the Mind*, 147-163. London, New York: Bloomsbury Academic.

Taddeo, Raffaele. 2006. *Letteratura nascente. Letteratura italiana della migrazione: autori e poetiche*. Milano: Raccolto Edizioni.

Tadini, Emilio. 1993. *La tempesta*. Milano: CDE.

Werth, Paul. 1994. "Extended Metaphor: A Text World Account." *Language and Literature*, 3.2: 79-103.

Werth, Paul. 1995. "How to Build a World (in a lot Less than Six days and Using Only What's in your Head)". In Keith Green (ed.), *Twenty Century Fiction: From Text to Context*. London: Routledge, 181–205.

Werth, Paul. 1997. "Remote Worlds: The Conceptual Representation of Linguistic Would." In Jan Nuyts & Eric Pederson (eds.), *Language and Conceptualization*, 84–115. Cambridge: Cambridge University Press.

Werth, Paul. 1999. *Text Worlds: Representing Conceptual Space in Discourse*. London: Longman.

Whiteley, Sara. 2010. *Text world theory and the emotional experience of literary discourse*. Sheffield: University of Sheffield.

Whiteley, Sara. 2011. "Text World Theory, Real Readers and Emotional Responses to *The Remains of the day*." *Language and Literature*, 20(1) 23–42.

Whiteley, Sara. 2016. "Building Resonant Worlds: Experiencing the Text-World of the *Unconsoled*." In Joanna Gavins & Ernestine Lahey (eds.), *World Building: Discourse in the Mind*, 147–163. London, New York: Bloomsbury Academic.

Wir Geretteten, ihr Völker: Un’analisi linguistica su liriche scelte di Nelly Sachs

Celeste Catino Geromella

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (English) The work of Nelly Sachs, Nobel Prize winner for Literature in 1966, is characterized by her aim to express the traumatic experiences of victims and survivors of the genocidal project of Nazism against the Jewish minority. The poet’s voice serves as a megaphone for the suffering of the entire Jewish community and sometimes engages in dialogue with the rest of humanity—both oppressors and bystanders.

In this paper, I focus on the linguistic analysis of several works from Nelly Sachs’s early poetic corpus, employing a *Critical Discourse Analysis* (Van Leeuwen, 1996; Van Dijk, 2001). I used MAXQDA software for coding and analysis, conducting both qualitative and quantitative analyses of the categories of *agency* and *transitivity* according to the theory of *Systemic Functional Grammar* (Halliday 1967; Halliday & Matthiessen 1999, 2004), applied to the German language (cf. Uwe Helm Petersen 2012, 2013). My aim is to outline Sachs’s representation both of self and of the “Other”, to understand a possible evolution of it and of their mutual interactions. The identity of the poet is often expressed and fused in a collective “wir” to include with her the broader victimized Jewish community, as well as the “Other” represents the rest of humanity through the pronoun “ihr”.

Abstract (italiano) L’opera poetica di Nelly Sachs, Premio Nobel per la Letteratura nel 1966, è caratterizzata dal tentativo di esprimere a parole la traumatica esperienza di vittima e sopravvissuta del progetto genocidiario nazista nei confronti della minoranza ebraica; la voce della poetessa diventa megafono della narrazione dell’intero popolo martirizzato, ponendosi talvolta in dialogo con il resto dell’umanità, carnefici o astanti.

In questo articolo mi concentrerò sull’analisi linguistica di alcune opere dalle prime raccolte poetiche di Nelly Sachs operando una *Critical Discourse Analysis* (Van Leeuwen, 1996; Van Dijk, 2001); mi sono avvalsa del supporto del software di codifica e analisi del testo MAXQDA per l’analisi quantitativa e qualitativa rispetto alle categorie di *transitivity* e *agency*, secondo la teoria della *Systemic Functional Grammar* (Halliday 1967; Halliday & Matthiessen 1999, 2004) applicata alla lingua tedesca (cfr. Uwe Helm Petersen 2012, 2013), con l’obiettivo di delineare un percorso e un’eventuale evoluzione nella rappresentazione sia del sé dell’autrice, espresso e fuso spesso nel corale “wir” a comprendere insieme a lei l’intera comunità ebraica vittimizzata, sia dell’Altro, da lei identificato col resto dell’umanità e col pronomi “ihr”, e delle loro reciproche interazioni.

Keyword Nelly Sachs; self-representation; systemic functional grammar; agency analysis; transitivity analysis.

1. Introduzione

Il 1966 vede la consegna del Premio Nobel per la Letteratura, per la prima volta in questa categoria, ad una coppia di assegnatari invece che a singoli esponenti: la poetessa tedesca Nelly Sachs e il poeta israeliano Shmuel Yosef Agnon. Entrambi vengono equamente premiati per le diverse sfaccettature con cui esprimono il loro profondo legame con il popolo d'Israele attraverso le loro liriche (The Nobel Prize 1966).

Sebbene Nelly Sachs non abbia mai visitato lo Stato di Israele, che esisteva allora da poco meno di vent'anni, tutta la sua opera è improntata al tentativo di dar voce all'esperienza traumatica della Shoah (cfr. Lerousseau 2024). Sachs, infatti, proveniva da una famiglia ebrea liberale di Berlino ed era stata educata come una cittadina tedesca a tutti gli effetti. Insieme a sua madre Margarethe sopravvisse alle persecuzioni naziste, riuscendo a sfuggire al mandato di cattura poche ore prima che questo venisse loro consegnato, rifugiandosi a Stoccolma grazie all'interessamento di alcune personalità con cui era in contatto. Sachs tenne per tutta la vita una fitta corrispondenza con numerosi esponenti della poesia, della letteratura, così come dell'ambiente accademico, sia tedeschi che svedesi.

La sua vita da esule fu segnata da una forte sofferenza psichica causata dal suo doloroso vissuto e dalle perdite umane subite. La composizione lirica fungeva da vero e proprio strumento terapeutico di sopravvivenza (Jarosz-Sienkiewicz 2014: 72).

Le liriche di Nelly Sachs si contraddistinguono per la loro profonda carica emotiva. La sua poesia si configura non solo come testimonianza personale della persecuzione nazista, ma anche come una voce collettiva, in cui il dolore individuale si fonde con quello dell'intera comunità ebraica vittimizzata. La poetessa si erge a megafono della sofferenza e, attraverso la sua lirica, instaura un dialogo che, passando attraverso il lettore, non si limita ad essere rivolto ai soli superstiti, bensì coinvolge anche carnefici, colpevoli delle crudeltà inumane compiute durante la Shoah, e astanti, i quali con la loro tacita ma consapevole presenza si sono altrettanto macchiati dei crimini nei confronti delle vittime (Sachs 2010: 18-19).

Attraverso la voce della poetessa è il gruppo martirizzato che prende parola: il potere della rappresentazione passa quindi alle vittime, si afferma attraverso il "noi" e si mette in contatto con l'Altro, apostrofando tramite il pronome "ihr" tutta l'umanità di carnefici/astanti.

Il presente studio si propone di analizzare il linguaggio poetico di Nelly Sachs compiendo un'analisi critica del discorso (*Critical Discourse Analysis* - CDA) e investigando le categorie di *agency* e *transitivity* secondo la *Systemic Functional Grammar* (SFG), con particolare attenzione alla costruzione dei ruoli e delle dinamiche di potere all'interno della sua poesia. La ricerca si concentra sulle prime due raccolte dell'autrice, *In den Wohnungen des Todes* e *Sternverdunkelung*, poiché esse rappresentano un momento peculiare della sua poetica, prima che il suo linguaggio assumesse connotazioni più mistiche e metafisiche. Tra le poesie analizzate saranno in particolar modo le due liriche *Chor der Geretteten*, da *In den Wohnungen des Todes*, e *Völker der Erde*, da *Sternverdunkelung*, a spiccare per il loro contenuto dialogico.

Attraverso l'ausilio del software MAXQDA verranno analizzati i rapporti tra “wir” e “ihr”, indagando le strutture linguistiche che enfatizzano il ruolo attivo o passivo dei due soggetti, per evidenziare in che modo la poetessa rifiuti una narrazione puramente passiva delle vittime. L'analisi cercherà inoltre di delineare come Sachs si appropri della parola per sottrarla ai possibili abusi di potere dell'Altro -qui sempre inteso come “voi”- nonché per renderla uno strumento di memoria e trasformazione. La sua poesia, oltre ad avere funzione di memoriale, è infatti un tentativo di resistenza linguistica e dialogica per poter restituire, attraverso il verbo poetico, una narrazione veritiera della tragicità vissuta dal proprio popolo.

2. Valore della parola e dialogicità in Nelly Sachs

Nel 1965 Nelly Sachs, ufficialmente cittadina svedese dal 1953, viene insignita del prestigioso *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Sachs è la prima donna a ricevere il premio, istituito nel 1950, volto a premiare autrici e autori che a livello internazionale si sono distinte o distinti per aver cercato, attraverso le proprie opere, di istituire dei presidi di pace all'interno di ambiti conflittuali. Nelly Sachs torna quindi in Germania dopo diversi decenni di esilio in Svezia, dove era fuggita insieme a sua madre nel 1940; il trauma dell'esperienza vissuta, insieme alla ferita subita dall'intera comunità ebraica, le avevano impedito fino ad allora di mettere di nuovo piede nella propria terra d'origine, ma l'importanza del riconoscimento ottenuto e la speranza riposta nei confronti delle nuove generazioni tedesche la spingono ad intraprendere questo viaggio. La giuria del premio motiva la propria attribuzione con queste parole:

Das dichterische Werk von Nelly Sachs steht ein für das jüdische Schicksal in unmenschlicher Zeit und versöhnt ohne Widerspruch Deutsches und Jüdisches. [...] Sie sind Werke der Vergebung, der Rettung, des Friedens (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1965).

Nella sua laudatio Werner Weber legge alcune liriche dell'autrice, tra le quali, a conclusione del discorso, *Völker der Erde*. Questa composizione si distingue in maniera netta all'interno della produzione lirica di Sachs fino al 1949, sebbene anche in essa siano presenti diversi elementi simbolici, comuni a gran parte delle altre liriche. La scelta di questa specifica poesia da parte di Weber, infatti, si lega all'importante questione di come la lingua, nelle generazioni successive alla Shoah, possa raccontare l'indicibile vissuto, dopo essere stata distorta e sfruttata per fini violenti durante la dittatura:

Wiederherstellung der Sprache: das ist unsere Pflicht. Natürlich reden wir, schreiben wir und brauchen Worte mehr denn je. Und in diesem Brauchen ist viel Nachlässigkeit, Leichtfertigkeit und Verrat, weil wir das Wort, dessen Wesen aufs Zeigen angelegt ist, mehr zum Verstecken und zu listigen Verführungen brauchen. Das gehört zum Sündenfall der Diktaturen. Wir wissen es. Aber am schärfsten wissen es die Dichter dieser Zeit. [...] Zu diesen Heilern der Sprache gehört Nelly Sachs (Weber 1965).

Völker der Erde mette in risalto come Nelly Sachs abbia tentato e stia tentando di ripristinare non soltanto un canale di comunicazione letterario e poetico, volto a rappresentare la tragica esperienza delle vittime del genocidio ebraico, ma un dialogo vero e proprio che coinvolga entrambe le parti, vittime e carnefici.

Hilde Domin, poetessa e scrittrice, fu tra le persone che ebbero un rapporto di forte amicizia con Sachs testimoniato anche da una fitta corrispondenza, che si protrasse fino alla morte dell'autrice (cfr. Herweg & Willmitzer, 2016). Nel commento a *Völker der Erde* Domin afferma:

Dies ist ein Aufruf, wie ich keinen zweiten sehe im lyrischen Werk der Nelly Sachs. Trotz ihrer vielen "Du", "Ihr", "Wir", [...] "Völker der Erde" ist einer der wenigen Aufrufe der Nelly Sachs, der sich an alle wendet. Die Völker der Erde sind aufgerufen, hier, jetzt und in alle Zukunft. Es ist auch das einzige Gedicht von ihr, das ich ausschließlich mit der Sorge um die Sprache befasst. Das Wort, wie der Atem (das Pneuma), ist das Leben selbst: Der die Schöpfung im Gang setzende Logos. (1994: 75)

Sulla funzione dialogica dell'opera sachsiana si sono espresse anche Fritsch-Vivié (2008) e Ostmeier (2008). Fritsch-Vivié nella ricerca della dialogicità sceglie di porsi, in quanto lettrice, come interlocutrice della poetessa, osservando come Sachs metta in atto molteplici forme di comunicazione, anche diretta, con il lettore, usando il parlato per rivolgersi talvolta all'interlocutore talvolta a se stessa, impiegando inoltre diverse strategie retoriche come il racconto, l'appello, la domanda e la risposta, per inscenare attraverso questo contesto comunicativo “ein Sagen-begriffenes Miteinander” (Fritsch-Vivié 2008, 78).

Si può intuire come tra le priorità di Sachs non ci sia solamente quella della restaurazione della lingua e di conseguenza del fare poesia, ma anche quella del confronto. Non si preoccupa soltanto di descrivere un'esperienza collettiva-processo già di per sé infinitamente complesso- bensì di darvi voce, di renderla conversazione, una conversazione non intesa nella sua accezione di colloquio ma nella sua accezione etimologica di *conversatio*, dunque un'opportunità concreta per le due controparti del genocidio, vittime -vive e morte insieme- e carnefici/astanti, di ritrovarsi insieme, per affrontare prima di tutto a parole l'esperienza tragica degli eventi accaduti, con l'auspicio che la parola possa esercitare la propria potenza creatrice e diventare occasione concreta di incontro, confronto e possibile ricongiungimento alla luce di una nuova consapevolezza.

Ostmeier (2008: 188) sottolinea come, secondo il principio dialogico, nell'apostrofare il “voi” Sachs riaffermi contemporaneamente l'identità del “noi”, dando così voce anche a coloro che fino ad allora non l'avevano avuta: morti, ombre, non nati. Queste identità negate fungono in Nelly Sachs da tramite ultraterreno per il ricongiungimento con l'essenza di un Divino che sembra altrimenti rimanere lontano e celato ai vivi, un “verborgener Gott” (2008: 196).

Alla luce di queste considerazioni sulla dialogicità in Sachs, mi sono predisposta all'analisi delle liriche come di fronte ad un vero e proprio discorso che avviene in un contesto comunicativo spazio-temporale definito: il luogo in cui avviene è il testo poetico, il tempo in cui si svolge è il progredire nella lettura delle liriche. Durante questo dialogo l'autrice assume in maniera preponderante la voce delle vittime. Attraverso il “noi” compie una raffigurazione collettiva sia descrivendo la comunità martirizzata, sia mettendosi in contatto, tramite il lettore o la lettrice, direttamente con chi ha compiuto il martirio o ne è stato silenzioso complice; nel comunicare con questa controparte si può quindi

osservare come la poetessa la apostrofi, la descriva, la interroghi, l'ammonisca, la supplichi.

3. Analisi delle liriche

3.1 Scelta delle liriche attraverso gli interlocutori

Le poesie analizzate sono state estratte dalle pubblicazioni *In den Wohnungen des Todes* e *Sternverdunkelung*. Ho scelto di limitarmi alle prime due raccolte, edite rispettivamente nel 1947 e nel 1949, poiché a partire dalla seconda metà del Novecento l'opera di Sachs acquista nuove sfumature di intenzione e nuovi modelli di ispirazione.

Nel 1950 muore infatti Margarethe, la madre della poetessa. Questo evento aggrava ulteriormente il disagio psichico di Sachs, in quanto la madre rappresentava per lei, oltre all'unico vero affetto nella nuova vita in esilio, un punto di contatto quotidiano con la sua vita precedente e con la sua identità di cittadina tedesca (Sachs, 1984: 186). Il 1950 segna dunque una svolta per la sua vita personale e di conseguenza per la sua opera. A partire dalla fuga in Svezia Sachs si accosta a nuovi autori ed autrici, soprattutto ad uno studio più approfondito di una dottrina, ovvero la mistica, in particolare a quella delle opere *chassidim* di Martin Buber e alla mistica cabalistica di Gershom Scholem. Conterno (2010) delinea un'evoluzione nelle raccolte di liriche che seguono il 1950. Queste pubblicazioni sono permeate dalla narrazione di una tensione sempre maggiore verso dimensioni ultraterrene dell'esperienza, di un crescente anelito verso l'Assoluto. Il saggio di Conterno analizza come, all'interno di tutta l'opera poetica, Sachs affronti il concetto di fuga e la sua evoluzione: nelle prime due raccolte sopracitate la fuga narrata è quella dei perseguitati durante il genocidio ad opera dei nazisti, delle sofferenze concrete patite dalle vittime, siano esse state martirizzate o esiliate. In seguito, la fuga di Sachs, oltre ad assumere una sfumatura più personale, è volta al raggiungimento di una dimensione metafisica, in cui il sentimento di *Sehnsucht* diventa il tratto principale nel tentativo di raggiungere lo *Jenseits*, ricongiungendosi con il Divino; questa dimensione permetterebbe in qualche modo il superamento e l'abbandono del *Diesseits*, l'esistenza terrena permeata dal dolore e dalla morte (Conterno 2010, 320-321).

La scelta di concentrarmi sulle prime due raccolte di liriche è dunque basata sulla concretezza della narrazione dell'esperienza presente in esse, narrazione che assume spesso forma dialogica. Sachs si fa portavoce della

sofferenza delle vittime coniugata a quella personale, e la descrive usando collettivamente la prima persona plurale in contrapposizione all'altrettanto collettiva seconda persona plurale, la quale include a propria volta talvolta i carnefici, talvolta l'intera umanità astante, rimasta ferma a guardare con consapevolezza mentre il genocidio veniva compiuto.

Ho proceduto dunque partendo con la selezione delle poesie dalle prime due raccolte. Le poesie selezionate sono state dieci tra le liriche di *In den Wohnungen des Todes: Wer aber leerte, Auch der Greise, Hände, Lange haben wir, Ihr Zuschauenden, Chor der Geretteten, Chor der Wandernden, Chor der Waisen, Chor der Toten, Chor der Tröster*, e otto da *Sternverdunkelung: Wir sind so wund, O die heimatlosen, Wir Mütter, Abschied, Zuweilen wie Flammen, Wir Nebelwesen, Völker der Erde, Wir üben heute*.

Le liriche sono state scelte in base alla presenza dei pronomi “wir” o “ihr”. Queste due identità sono espresse sia usando direttamente i pronomi personali, sia altri elementi in rapporto sineddastico tramite i corrispettivi possessivi, ad esempio “unsere Hände” da *Zuweilen wie Flammen* (Sachs 2010: 87) oppure “ihr würgenden Hände” da *Hände* (Sachs 2010: 16).

È bene chiarire che in entrambe le raccolte vi sono numerosi interlocutori, con cui di volta in volta la poetessa si confronta nelle sue liriche, come già Domin aveva sottolineato: la madre, l'amato defunto, le diverse vittime a cui dedica le *Grabschriften in die Luft geschrieben*, così come il popolo di Israele, i profeti nel ciclo *Die Muschel saust*, ma anche elementi simbolici come le ciminiere dei campi di concentramento che hanno sterminato le vittime dell'olocausto, o la Terra tutta.

Ho scelto di limitarmi a codificare quelle liriche in cui i pronomi “wir” e “ihr” rappresentano chiaramente e senza ambiguità le due controparti citate in precedenza; talvolta la poetessa, infatti, usa il pronome “ihr” anche per rivolgersi al popolo d'Israele o alle vittime.

3.2 Un approccio linguistico all'analisi delle liriche

Systemic Functional Linguistics (SFL) o *Systemic Functional Grammar* (SFG) è un modello di grammatica e analisi linguistica sviluppato da Michael Alexander Kirkwood Halliday a partire dagli anni Sessanta del Novecento e da lui approfondito durante tutto il suo operato (Halliday & Matthiensen 2004). SFG è di fatto uno dei modelli di riferimento nell'ambiente accademico per lo studio della linguistica, soprattutto quella inglese. Per la sua applicazione alla lingua e linguistica tedesca vedasi gli studi di Petersen (2012; 2013) e Holsting (2013).

Nella visione di Halliday al centro dell'analisi grammaticale e linguistica vi è il concetto di *function*, ovvero la funzione comunicativa dell'atto linguistico. Tra le varie categorie di analisi previste dalla SFG ho scelto di codificare quelle di *agency* e *transitivity* all'interno delle liriche di Sachs. Queste due categorie possono essere fondamentali per poter svolgere un'analisi critica del discorso (*Critical Discourse Analysis* - CDA, cfr. Van Leeuwen 1996; Van Dijk 2001). Tramite la categoria *agency* è possibile comprendere chi sia ad agire nel discorso, chi svolga un ruolo attivo e chi passivo, chi siano "the ones who do things and make things happen" (Machin & Mayr, 2012: 111).

La categoria *transitivity* prevede la suddivisione delle azioni secondo sei *processes: material, mental, verbal, existential, behavioural, relational*. I sei processi vedono coinvolti uno, due o eventualmente tre *participants*, che prendono definizioni diverse a seconda del processo individuato (ad esempio un *material process* può vedere coinvolti un *actor* e un *goal*, un *mental process* un *senser* e un *phenomenon*, un *verbal process* un *sayer*, un *receiver* e un *verbiage*). Attraverso queste due categorie è possibile operare una CDA al fine di ipotizzare quali *participants* siano coinvolti e in che tipo di azione, di conseguenza individuare quali rapporti di potere vengano esercitati tra di loro.

Nell'applicare questo tipo di analisi alle opere di Nelly Sachs ho tentato a mia volta di individuare quali rapporti di potere l'autrice abbia rappresentato, consciamente o per lo più inconsciamente, all'interno di questi dialoghi lirici tra le parti coinvolte nel genocidio, e quali margini di azione lei riesca a concepire per ognuna di queste parti. Con questa CDA non è mia intenzione svelare eventuali ideologie o stereotipi culturali sottostanti le creazioni di Sachs, bensì mettere in risalto come l'autrice scelga di rappresentare le delicate relazioni tra vittime, superstiti, carnefici e astanti, così come la violenza subita od operata, usando una chiave di lettura puramente linguistica, aggiungendo così un'ulteriore modalità di analisi a quella letteraria.

Al fine di operare una CDA più precisa, mi sono avvalsa del software di codifica e analisi quantitativa e qualitativa del discorso MAXQDA, nei paragrafi successivi inserirò i risultati ottenuti anche grazie all'ausilio di alcuni *visual tools* utilizzati.

Ho scelto di mantenere per lo più la terminologia inglese legata alla SFG per maggiore fedeltà ai concetti da essa definiti.

3.3 Analisi quantitativa e qualitativa delle liriche

3.3.1 Categorie di codici

Le due macrocategorie codificate sono state dunque *agency* e *transitivity*.

Ho operato un'ulteriore subcodificazione, a seconda che i due *participants* fossero soggetto o oggetto della frase, con i codici “wir/unser*”, “ihr/eur*”, “uns/uns*” e “euch/eur*”.

Ho codificato anche la *passivity/activity* del *participant* presente, così come la compresenza di entrambi i *participants* all'interno della stessa frase, con il subcodice “both participants”.

Ho infine codificato il tipo di frase in cui si trovano i *participants*: “question” quindi interrogativa, oppure un altro tipo di *sentence*, “other sentences”.

Nella categoria *transitivity* i codici seguono i sei *processes*: “material”, “verbal”, “mental”, “existential”, “relational”, “behavioural”.

Riporto qui alcuni versi da *Chor der Geretteten*, a seguire elencherò, esemplificandole, le codifiche che vi ho applicato:

28 Wir odemlos gewordene,
 29 Deren Seele zu Ihm floh aus der Mitternacht
 30 Lange bevor man unseren Leib rettete
 31 In die Arche des Augenblicks.
 32 Wir Geretteten,
 33 Wir drücken eure Hand,
 34 Wir erkennen euer Auge - (Sachs 2010: 34)

Al verso 28 ho codificato: “wir/uns*” soggetto per la macrocategoria *agency*; *activity* per la categoria *passivity/activity*; *other sentences* per la categoria *sentences*; *relational process* per la macrocategoria *transitivity*, intendendo “gewordene” come participio aggettivato e dunque dotato di processualità, in questo caso *relational* poiché questo processo comprende sia le relazioni di possesso, dunque legate al verbo avere, che quelle di identificazione tramite i verbi essere e, appunto, divenire.

Al verso 29 ho codificato: “wir/uns*” soggetto espresso sineddoticamente da “deren Seele”, essendo il soggetto della relativa legato semanticamente al “wir” del verso precedente; *activity*; *other sentences*; *material process*, in quanto questo processo si realizza tramite verbi del fare e dell'accadere, qui espresso con “floh”.

Ai versi 30-31 ho codificato “uns/unser*” oggetto con “unseren Leib”; *activity*; *other sentences*; *material process* espresso con “rettete”.

Ai versi 32-33 ho codificato: “wir/uns*” soggetto; “euch/eur*” oggetto espresso da “eure Hand”; *both participants* in quanto vi è compresenza sia di “wir” che di “ihr” qui espresso in rapporto sineddotico da “eure Hand”; *other sentences*; *material process* espresso con “drücken”.

Al verso 34 ho codificato: “wir/uns*” soggetto; “euch/eur*” oggetto espresso da “euer Auge”; *both participants* in quanto vi è compresenza sia di “wir” che di “ihr” qui espresso in rapporto sineddotico da “euer Auge”; *other sentences*; *mental process* espresso con “erkennen”, poiché i *mental process* comprendono verbi della sfera affettiva, cognitiva e percettiva.

3.3.2 Analisi quantitativa

Riporto ora le statistiche dei segmenti codificati, ottenute con i *visual tools* forniti dal software. Nel codificare le poesie, ogni segmento corrisponde a ciascun verso lirico.

Grazie allo strumento di visualizzazione delle matrici dei codici è possibile individuare l'ammontare della presenza di ogni singolo codice (vedi fig.1).



Figura 1: visualizzazione delle matrici dei codici.

Tra le due controparti quella maggiormente rappresentata da Nelly Sachs è certamente “wir”, sia quando è pronome soggetto, sia quando è oggetto o comunque all'interno di un altro complemento indiretto della frase, codificato con “uns/unser*”. Il riferimento alla seconda persona plurale è presente in percentuale pressoché dimezzata.

Sachs pone visibilmente meno interrogativi rispetto ad altri atti linguistici di tipo dichiarativo, imperativo, esclamativo.

Nella categoria *transitivity* il processo più frequente è di tipo *material*, a seguire *relational*, *verbal*, *existential*, *behavioural* ed infine *mental*.

Per i suoi *participants* Sachs formula maggiormente azioni attive che passive. I due *participants* si trovano all'interno dello stesso atto linguistico tredici volte.

Ulteriori chiavi di analisi si possono ottenere tramite il *tool* che mostra le relazioni tra codici e la loro compresenza nello stesso segmento (vedi figure 2, 3, 4).

Sistema dei codici	Relational	Behavioural	Existential	Material	Mental	Verbal
▼ Agency						
WIR/UNSER*	14	9	7	29	3	12
IHR/EUR*	6	1	3	24	4	5
UNS/UNSER*	1	4	6	19	3	4
EUCH/EUR*	2		2	2	2	4

Figura 2: relazioni tra i codici delle categorie *agency* e *transitivity*.

La differenza di frequenza di processi correlati con ciascun *participant* (vedi fig.2) è naturalmente influenzata dalla preponderanza di “wir” rispetto ad “ihr” (vedi fig.1), di conseguenza l'analisi predilige una prospettiva proporzionale piuttosto che sommativa.

Mentre lo scarto tra i due *participants* nel compiere *material processes* non è molto ampio, “wir” si trova in proporzione a compiere più facilmente un *behavioural* rispetto a “ihr”. *Relational*, *existential* e *verbal processes* vengono compiuti in un rapporto 1:0,4.

Per quanto riguarda i subcodici “uns/unser*” e “euch/eur*”, la prima persona plurale si ritrova coinvolta in un *material process* come *goal* o *third participant* in frequenza visibilmente maggiore rispetto a quanto non lo sia la seconda persona plurale. La seconda persona plurale inoltre non viene coinvolta in un *behavioural process* né come oggetto né terziariamente come *circumstance*. La prima persona plurale è coinvolta più del doppio delle volte rispetto alla seconda persona plurale in *existential processes*. Entrambi i

participants sono coinvolti con frequenza simile in *mental processes*, sia come *sensor* che come *phenomenon*, con una lieve preponderanza di “*ihr*” come soggetto.

L’unico processo in cui “*euch/eur**” risulta maggiormente coinvolto come oggetto è di tipo *relational*, anche se con una differenza minima.

Sistema dei codici	other sentences	question
Agency		
WIR/UNSER*	65	7
IHR/EUR*	36	7
UNS/UNSER*	33	4
EUCH/EUR*	11	1

Figura 3: relazioni tra i codici delle categorie *agency* e *sentence*.

Dall’analisi delle relazioni tra le categorie codificate di *agency* e tipologia di frasi risulta che vi è uguale presenza di “*wir*” e “*ihr*” come soggetti di interrogative (fig. 3). Come soggetto la prima persona plurale è presente in proporzione 1:0,5 rispetto alla seconda plurale in frasi di tipo dichiarativo, esclamativo o imperativo; come oggetto in proporzione di 4:1 in frasi interrogative, mentre in proporzione 3:1 nelle altre tipologie di frasi.

Sistema dei codici	both participants	passivity	activity
Agency			
WIR/UNSER*	8	7	57
IHR/EUR*	4	1	37
UNS/UNSER*	5	25	4
EUCH/EUR*	9		3

Figura 4: relazioni tra codici delle categorie *agency* e *participants*.

Nell’interpretare le codifiche rispetto alla passivizzazione o attivizzazione dei due *participants*, risulta evidente la prominenza di passività per la prima persona plurale, nonché la quasi totale assenza di passività per la seconda persona plurale, sia in quanto soggetto passivo che come oggetto della frase. Al contrario, vi è un chiaro aumento di frequenza di “*euch/eur**” laddove entrambi i *participants* si riscontrano come oggetti all’interno dello stesso segmento (vedi fig.4).

Sistema dei codici	Relational	Behavioural	Existential	Material	Mental	Verbal
▼ Participants						
• both participants	1		2	2	2	6
• passivity	1	2	4	20	2	2
• activity	17	9	9	47	6	11

Figura 5: relazioni tra i codici delle categorie *transitivity* e *participants*.

Un'ultima interessante combinazione è quella tra i *processes* e la *passivity/activity* dei *participants*, in particolare osservando i segmenti dove vi è compresenza di entrambi. Ritengo che il dato più interessante da notare sia come i rapporti tra le due controparti in compresenza siano maggiormente di tipo verbale, dato in contrasto con la preponderanza dei *material processes* negli altri ambiti (vedi fig.5).

L'analisi di tipo quantitativo funge dunque all'interpretazione in chiave qualitativa dei risultati ottenuti.

3.3.3 Analisi qualitativa ed interpretazione dei risultati

Vi è una vasta gamma di possibilità interpretative di un testo codificato, in questa sezione riporto i risultati emersi che ho ritenuto maggiormente salienti rispetto a questo tipo di approccio analitico.

Una chiave di analisi molto interessante è dunque l'interazione tra le due controparti in compresenza, laddove, basandosi sui dati verificabili nell'ultima tabella (vedi fig.5), si può riscontrare la preponderanza di *verbal processes*. Nei suoi versi Sachs usa “wir sagen euch” da *Chor der Toten* (Sachs 2010: 36), “wir bitten euch”, “zeigt uns”, da *Chor der Geretteten* (Sachs 2010: 33), dunque diverse sfaccettature della comunicazione verbale. Per l'autrice parrebbe quindi che un relazionarsi ufficiale tra “wir” e “ihr” possa avvenire contestualmente per lo più in un rapporto di tipo verbale. All'interno di questo dialogo lirico, tramite queste strutture frasali, Sachs rivendica quindi il diritto del suo gruppo di appartenenza ad essere il principale *sayer* nei confronti di chi è stato l'autore effettivo della Shoah. La poetessa sembra non essere pronta quindi a cedere nuovamente il potere dell'azione verbale a chi in passato l'ha usato in maniera tanto brutale.

I due *existential processes* presenti sono usati per descrivere o riaffermare un'identità soffocata precedentemente con la violenza. In entrambi i casi individuati “wir” risulta sempre agente e “ihr” coinvolto terziariamente nell'azione come *circumstance*: “Es könnte sein, es könnte sein/ dass wir zu

Staub zerfallen- /vor euren Augen zerfallen in Staub” da *Chor der Geretteten* (Sachs 2010: 34) così come “unser Tod wird wie eine Schwelle liegen/ vor euren verschlossenen Türen!” da *Chor der Wandernden* (Sachs 2010: 34). Una coesistenza di entrambi prevedrebbe dunque il tramite della morte o dell’annientamento.

Nello stesso finale di *Chor der Geretteten* l’azione oscilla tra un *material* e un *existential process*: “Der Abschied im Staub/ Hält uns mit euch zusammen” (Sachs 2010: 33). Questo è l’unico caso nelle due raccolte dell’autrice in cui entrambi i *participants* sono coinvolti entrambi in maniera passiva nell’azione, dove dunque nessuno dei due prevale sull’altro. Un possibile legame tra di loro, un contesto che permetta ad entrambi di agire esistendo contemporaneamente, viene dunque individuato tramite un *actor* intermediario al di fuori di essi. Questo *actor* però coincide effettivamente col morire, così da permettere ma contemporaneamente annientare coesistenza e coazione di entrambi.

Rispetto alla categoria *passivity* (vedi fig.4) “ihr” risulta soggetto passivo unicamente del verso contenuto in *Völker der Erde*: “Die ihr in die Sprachverwirrung steigt/ wie in Bienenkörbe,/ um im Süßen zu stechen/ und gestochen zu werden –” (Sachs 2010: 92). La passività dell’azione viene in realtà ribaltata poiché si tratta di un movimento di reciproco trafiggersi, che non prevede tra l’altro la presenza di altri *actors* reali coinvolti. Con *Völker der Erde* infatti Sachs collettivizza ed attribuisce all’umanità intera la responsabilità dell’inganno e della corruzione della lingua, che hanno agevolato il compiersi della tragedia vissuta da lei e dal suo popolo. Di conseguenza “gestochen zu werden” (ibidem) viene subito in qualche modo dallo stesso *actor* che dapprima, a propria volta, effettuava l’atto del trafiggere.

Rileggendo in questo modo il dato si comprende che nelle liriche codificate Sachs non rende mai passiva la controparte carnefici/astanti, né quando essa è soggetto né quando è oggetto, con l’unica eccezione rappresentata dalle frasi dove è presente anche il “wir”.

Rispetto ai *material processes*, attribuiti in numero simile ad entrambi i *participants*, i *verbal processes* sono maggiormente compiuti dalla prima persona plurale. I *material processes* a loro volta prevedono la frequenza più alta della prima persona plurale come *goal* (vedi fig. 2 e 5). Si può così intuire che Sachs non riesca ancora a sottrarre il proprio gruppo ad una narrazione passivizzata, sebbene nel dialogo che inscena non voglia concedere molto spazio appunto a *material processes* cocondotti dai due gruppi a discapito del “wir”.

La svolta in Sachs è che tramite la sua voce è il gruppo stesso a parlare in prima persona e a scegliere con quali parole autorappresentarsi, fosse anche nel ruolo di *goal* di *material processes*.

Altri risultati si possono ottenere osservando l'andamento dei codici, sempre nella prospettiva di trovarsi di fronte ad un dialogo che va in scena e si evolve con l'avanzare della lettura delle liriche.

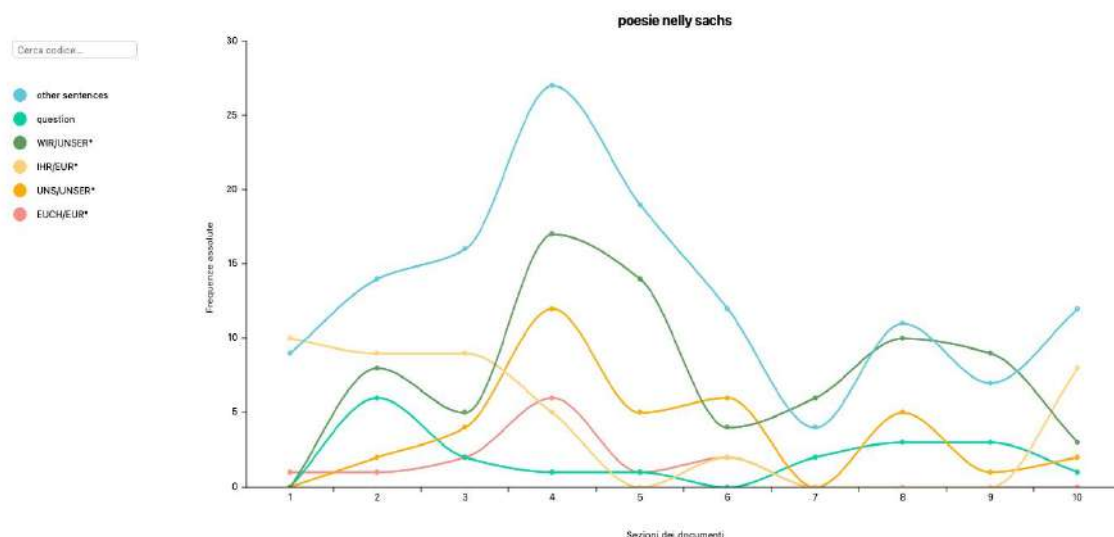


Figura 6: andamento dei codici delle categorie *agency* e *sentence*.

Si può notare come Sachs ponga più interrogativi all'inizio del suo dialogo, con la poesia *Hände*, e li riprenda, anche se in maniera minore, verso la conclusione. Così anche il dialogo con la seconda persona plurale avviene maggiormente all'inizio e viene ripreso con un'impennata finale, corrispondente appunto a *Völker der Erde*.

Il picco del dialogo tra le parti in compresenza coincide invece con *Chor der Geretteten*, dove le domande lasciano spazio a diversi imperativi: “Zeigt uns langsam eure Sonne./ Führt uns von Stern zu Stern im Schritt./ Laßt uns das Leben leise wieder lernen./[...] Zeigt uns noch nicht einen beißenden Hund -” (Sachs 2010: 33).

Altri imperativi si trovano anche in *Völker der Erde*, come Domin già affermava, potenti imperativi espressi stavolta in forma arcaica, a ricalcare la lingua dei Salmi, con cui la poetessa ammonisce l'umanità intera: “Völker der Erde,/ zerstöret nicht das Weltall der Worte,/ zerschneidet nicht mit den Messern des Hasses/ den Laut, [...]/ lasset die Worte an ihrer Quelle” (Sachs 2010: 92).

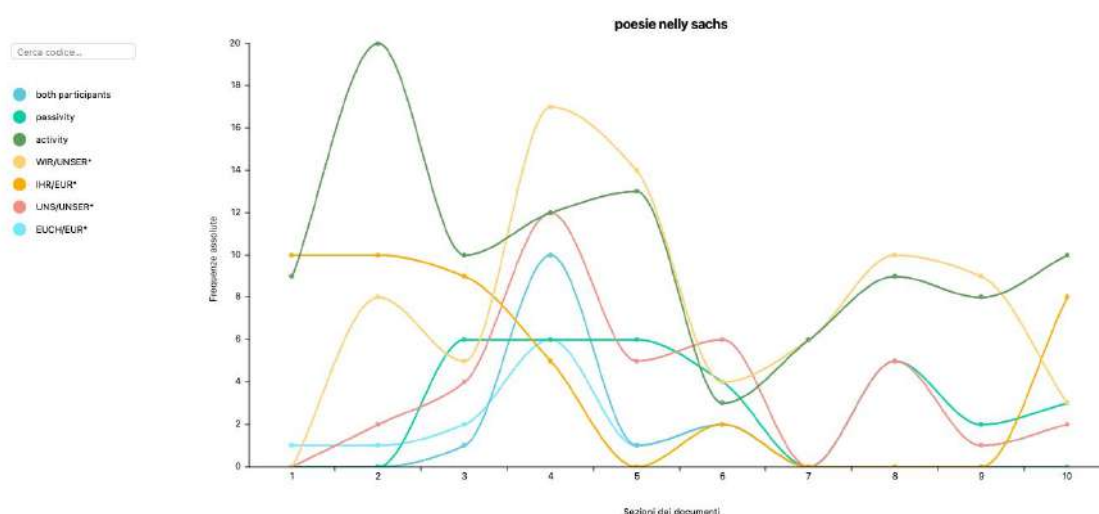


Figura 7: andamento dei codici delle categorie *agency* e *participants*.

L'andamento dei *participants* (vedi fig.7) svela inoltre che il dialogo di Sachs parte chiaramente con un'attenzione rivolta ad un "ihr" attivo, dopodiché l'azione passa alla prima persona plurale verso il centro del discorso e, come già si è visto (vedi fig.4) in *Chor der Geretteten*, Sachs inscena una compresenza, che però sceglie di non portare avanti, terminando col passare l'azione di nuovo alla seconda persona plurale.

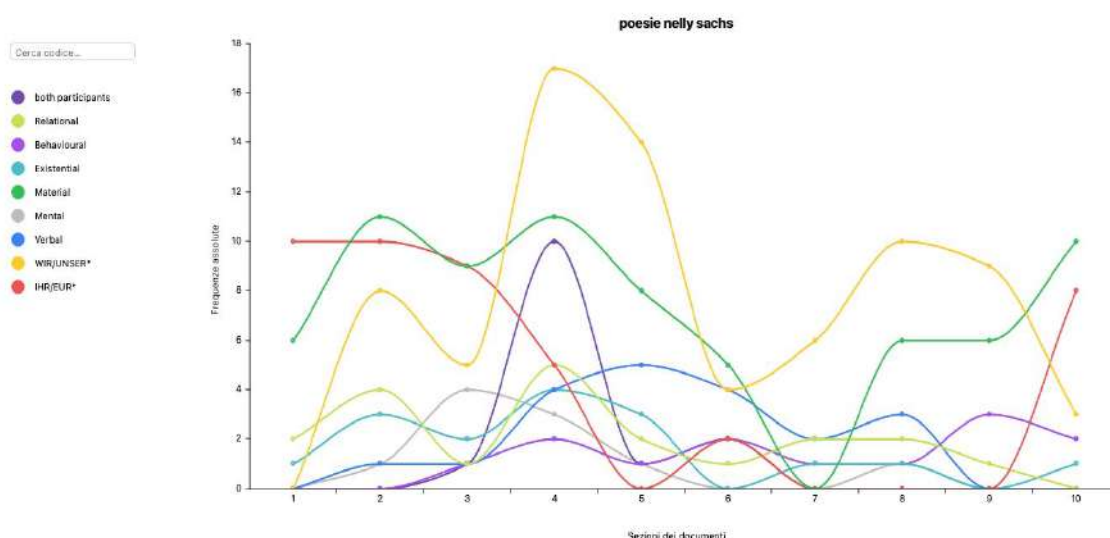


Figura 8: andamento di alcuni codici dalle categorie *agency*, *transitivity*, *both participants*.

Il grafico dell'andamento dei codici di *transitivity* e *agency* (vedi fig.8) mostra infine come Sachs insceni inizialmente un dialogo che rappresenta azioni legate al fare tramite i *material processes*, che sono preponderanti ma che vanno via via calando mentre gli altri processi subentrano, con un netto aumento dei *verbal processes*. Verso la conclusione del dialogo però i *verbal processes* scemano fino a scomparire, mentre con l'aumento della *activity* della seconda persona plurale, aumentano sia i *material* che i *behavioural processes*.

Analizzando i *material processes* compiuti dalla seconda persona plurale, si nota come la maggior parte di questi siano azioni di tipo violento, o come vi sia comunque presente un elemento legato alla morte. Versi come “O ihr Finger,/ Die ihr den Sand aus Totenschuhen leertet” da *Wer aber leerte* (Sachs 2010: 13), “Die ihr aus der Wiegenkammer Tod,/ Die auf den harten Triften gedeiht/ Oder am Abhang,/ Das Treibhausungeheuer eures Gewerbes gezüchtet habt” da *Hände* (Sachs 2010: 16), “Ihr Zuschauenden/[...] So fühlt ihr an euerm Leibe/ Die Blicke der Toten” da *Ihr Zuschauenden* (Sachs 2010: 18) mostrano chiaramente come Sachs non voglia omettere nessuna colpa materiale tra quelle commesse sia da chi ha attivamente compiuto il genocidio, sia tra coloro che col silenzio lo hanno permesso.

Questi dati portano quindi a raffigurare il dialogo dell'autrice come un tentativo sempre maggiore di mettere in risalto le azioni e i comportamenti messi in atto dal gruppo carnefici/astanti. Al contempo nella progressione del discorso il gruppo “wir” viene infatti a scemare. Rispetto ad “ihr” però “wir” non viene sempre accostato ad azioni che coinvolgono la morte, ad esempio in *Wir Mütter* vi è una forte eco di speranza, una su tutte la frase “Wir Mütter/ wiegen in das Herz der Welt/ die Friedensmelodie” (Sachs 2010, 73).

L'accostamento della propria identità collettiva con la morte da parte della poetessa non deve però sembrare unicamente un riferimento negativo o un richiamo all'annientamento. Sachs stessa dichiarò infatti che “der Tod war mein Lehrmeister” (Sachs, 1966: 108), spiegando come tramite la minaccia e la vicinanza con la morte la sua spinta vitale, attraverso il mezzo della scrittura poetica, ebbe il sopravvento e la aiutò a sopravvivere (ibidem). Con l'ultima opera del dialogo *Wir üben heute* la morte diventa addirittura *goal* di un *material process* che vede il “wir” come soggetto. Mentre il “wir” si appropria della morte, il resto dell'umanità riesce solamente ad averne terrore: “Wir üben heute schon den Tod von morgen/ wo noch das alte Sterben in uns welkt-/ O Angst der Menschheit nicht zu überstehn-” (Sachs, 2010: 93). In questo contesto il “wir” si dimostra quindi vincitore definitivo, rispetto ad un'umanità che, nonostante operi la morte, la favorisca, la guardi da spettatore, continua

tuttavia a temerla, a dissimularla, a nasconderla attraverso il proprio linguaggio. Il terrore di essa impedisce alla “Menschheit” di poter accettare sia la morte agita che quella subita. Solo guardando in faccia questa verità l’umanità può superare la tragedia che ha causato e avviare un percorso di redenzione.

In conclusione, la poetessa sembra dunque intenzionata a focalizzare il proprio dialogo sempre meno sul proprio gruppo e sempre di più sull’altro. In questo modo, in quanto prima interlocutrice di questo scambio dialogico, si riappropria della narrazione, che troppe volte rischia di mettere in risalto unicamente la fragilità del gruppo protagonista, e mantiene fermo il punto sulla verità che riguarda la controparte, una verità che si manifesta e viene quindi descritta attraverso processi materiali e verbali distruttivi, di cui la controparte si è irrimediabilmente macchiata nella realtà dei fatti storici.

Sachs non vuole che a chi legge -carnefice, astante, vittima o innocente- venga celata la verità e attraverso questo dialogo spinge dunque il suo interlocutore ad una definitiva presa di coscienza.

4. Conclusioni

L’enorme importanza che Sachs attribuisce alla parola, derivata dagli interessi verso la mistica cabalistica del linguaggio (Conterno 2010: 137) di cui si è sempre più occupata nel corso della sua vita, si rispecchia chiaramente nella descrizione che Busch fa rispetto al modo sachsiano di fare poesia, affermando che l’autrice non rappresenti degli effetti, bensì riesca a “catturare forze, forze invisibili e difficili da percepire” (2009: 65). Risulta quindi peculiare la volontà di inscenare un dialogo di questo tipo, motivato presumibilmente dalla speranza che Sachs nonostante tutto riponeva nelle nuove generazioni tedesche: “Über alles Entsetzliche hinweg, was geschah, glaube ich an sie.” (Sachs, 1965).

Il dialogo di Sachs però si rifiuta di rappresentare unicamente la narrazione di una vittima passivizzata. La chiosa del dialogo attraverso la poesia *Völker der Erde* inoltre richiama l’attenzione ad un reato che per Sachs, alla luce del potere generativo che la poetessa attribuiva alla parola -una forza in grado di creare e modellare la realtà- è grave tanto quanto quello commesso materialmente dalla controparte: la distorsione della parola stessa, ai fini di mascherare la vita con la morte e la morte con la vita, quindi di ribaltare la realtà per giustificare la violenza.

Sachs si batte con forza attraverso la sua voce lirica affinché questo reato non venga insabbiato, perché la verità di ciò che lei, il suo popolo e tutti i

perseguitati della Shoah hanno subito non venga ancora una volta -come già era accaduto tramite la propaganda nazista- negato, inquinato, soffocato.

Riferimenti bibliografici

Busch, Walter. 2009. "Che lingua parla il dolore? Le prime raccolte poetiche di Nelly Sachs". In Anna Maria Carpi, Giuseppe Dolei & Lucia Perrone Capano (eds.), *L'esperienza dell'esilio nel Novecento Tedesco*, 63-74. Roma: Editoriale Artemide.

Conterno, Chiara. 2010. *Metamorfosi nella fuga: la ricerca dell'Assoluto nella lirica di Nelly Sachs*. Padova: Unipress.

Domin, Hilde. 1994. "Zerstört nicht das Weltall der Worte". In Reich-Ranicki, Marcel (ed.), *1000 Deutsche Gedichte und ihre Interpretationen*, VII, 75-78. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. 1965. "Begründung der Jury". <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1960-1969/nelly-sachs> [ultimo accesso 31 dic 2024].

Fritsch-Vivié, Gabriele. 2008. "‘In deinem Mund dürstet eine Wüste’: Versuch über die dialogische Funktion der poetischen Sprache im Werk der Nelly Sachs". In Huml, Ariane (ed.), *"Lichtersprache aus den Rissen": Nelly Sachs - Werk und Wirkung*, 77-90. Göttingen: Wallstein Verlag.

Halliday, Michael A.K. & Christian M.I.M. Matthiessen. 2004. *An Introduction to Functional Grammar (3d ed.)*. London: Hodder Arnold.

Herweg, Nikola & Christoph Willmitzer (eds.). 2016. *Briefwechsel Hilde Domin/Nelly Sachs*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.

Holsting, Alexandra. 2013. "Joining the Ideational and the Interpersonal Metafunction: A Systemic Functional Description of Lexicogrammatical Resources for Projection in German". In *RASK – International journal of language and communication*, 37 Aprile, 39-87. Odense: University of Southern Denmark.

Jarosz-Sienkiewicz, Ewa. 2014. "Nelly Sachs und Paul Celan. Briefwechsel zwischen Schmerz und Trost". In *Germanica Wratislaviensia*. 139, 71-86.

Lerousseau, Andrée. 2024. "La lumière d'Israël chez Nelly Sachs", in *Tsafon: Revue d'études juives du Nord*, 87, 93-105. Lille: Université de Lille.

Machin, David & Andrea Mayr. (2012). *How to do critical discourse analysis. A multimodal introduction*. London: Sage Publications.

Ostmeier, Dorothee. 2008. "Probleme des Dialogischem im Werk von Nelly Sachs". In Ariane Huml (ed.), *"Lichtersprache aus den Rissen": Nelly Sachs - Werk und Wirkung*, 185-202. Göttingen: Wallstein Verlag.

Petersen, Uwe Helm. 2012. *Systemic Functional Grammar of German: From Grammar to Discourse*. London Continuum Publishing Corporation.

Petersen, Uwe Helm. 2013. "SFL-beskrivelse af tysk : nogle justeringer og præciseringer". *RASK – International journal of language and communication*, 38, Agosto. 335-368. Odense: University of Southern Denmark.

Sachs, Nelly. 1965. "Dankesrede". <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1960-1969/nelly-sachs> [ultimo accesso 31 dic 2024].

Sachs, Nelly. 1966. *Nelly Sachs zu Ehren. Zum 75. Geburtstag am 10. Dezember 1966*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Sachs, Nelly. 1984. Briefe der Nelly Sachs. Eds. Ruth Dinesen & Helmut Müssener. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Sachs, Nelly. 2010. Gedichte 1940-50. Band I. Ed. Matthias Weichelt: *Nelly Sachs, Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, Suhrkamp Verlag, Berlin.

The Nobel Prize. 1966. "Nobel Prize in Literature 1966". <https://www.nobelprize.org/prizes/lists/all-nobel-prizes-in-literature/1969-1960/> [ultimo accesso 31 dic 2024].

Van Dijk, Teun Adrianus 2001. "Critical discourse analysis". In Deborah Tannen, Deborah Schiffrin, & Heidi Hamilton (eds.), *Handbook of discourse analysis*, 352-371. Oxford: Blackwell.

Van Leeuwen, Theo 1996. "The representations of social actors". In Carmen Rosa Caldas Coulthard & Malcolm Coulthard (eds.), *Texts and practices: Readings in critical discourse analysis*, 32-70. London: Routledge.

Weber, Werner. 1965. "Laudatio an Nelly Sachs". Friedenspreis des Deutschen Buchhandels <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1960-1969/nelly-sachs> [ultimo accesso 31 dic 2024].

Zwischen Identität und Alterität: Die Wahrnehmung des Fremden bei Oswald von Wolkenstein

Michael Gottlieb Dallapiazza

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (deutsch) In den Gedichten Oswalds von Wolkenstein, vor allem den Reiseliedern, findet sich an vielen Stellen interkulturelle Fremdheitserfahrung. Die Begegnung mit der höfischen Welt Spaniens und der muslimischen Welt, die das Ich in autobiographischen Erinnerungen erzählt, stellt das Fremde als gleichrangige Normalität dar, von der es sich bereichert sieht. Die Erinnerung an die fremde Welt wird der unbefriedigenden Lebensrealität gegenübergestellt. In dem Gedicht KL 44 wird das Eigene als beklemmend empfunden und das Fremde mit Sehnsucht erinnert. Der Sehnsucht nach der weiten Welt und ihren Formen wird die Beklemmung gegenübergestellt, die das Ich zuhause empfindet. Das ferne Spanien mag fast als verlorene Heimat erscheinen. Das Subjekt fragt in diesen Worten unmissverständlich nach seiner Identität. Es befindet sich in einer fundamentalen Verunsicherung angesichts des völligen Verlusts des Vertrauten, welches es in den Zusammenhängen zu erinnern glaubt, und das eigentlich das Fremde sein müsste.

Abstract (English) In Oswald von Wolkenstein's poems, especially his travel songs, the intercultural experience of foreignness is brought to the fore in many ways. The encounter with the courtly world of Spain and the Muslim world, upon which the narrative self reflects in his autobiographical memories, presents what is foreign as a normality on equal footing with what is one's own, a normality indeed that works to enrich the self. The recollection in memory of the foreign world is contrasted with the unsatisfactory reality of present life. In poem KL 44, what is one's own is perceived as oppressive whereas what is foreign is remembered with longing. The longing for the wider world in all its manifestations is juxtaposed with the feeling of constriction that the self is now experiencing at home. Faraway Spain appears almost like a lost homeland. The words Wolkenstein deploys unmistakably raise the question of the subject's identity; in view of the complete loss of the familiar - which ironically is precisely the foreign that it has been summoning up - it feels as if it has been thrust into a state of fundamental insecurity.

Keywords Oswald von Wolkenstein; Fremdheitserfahrung; Reiselieder; Protomoderne; Identität.

Die Begriffe kolonial und postkolonial sind zwar prinzipiell auch auf mittelalterliche Kulturen und deren Literatur anwendbar, denkt man etwa an

kulturelle und narrative Konstellationen zur Zeit der Kreuzzüge, doch ob die historischen Realitäten wirklich vergleichbar sind und der Begriff postkolonial als uneingeschränkt anwendbar zu betrachten wäre, ist den relativ jungen Diskussionen vor allem der Germanistik noch nicht zu entnehmen.¹ Um zu vermeiden, dem modernen wissenschaftlichen Mainstream in inadäquater Weise zu folgen, sollte vielleicht besser auf diese Begriffe verzichtet werden, um statt dessen nach Bildern des Selbst und des Anderen zu suchen. Diese finden sich dort, wo weit auseinanderliegende Kulturen aufeinander treffen häufig, und meist ist diese fremde Kultur, die der eigenen, christlichen gegenübergestellt wird, die islamische. Beispiele aus mittelalterlicher Literatur, in der sich dieses Eigene mit dem Fremden konfrontiert, sind mit wenigen Ausnahmen von einem hierarchischen, moralistischen, stereotypen, feindlichen Blick gekennzeichnet. Eine Ausnahme in der hochmittelalterlichen deutschen Literatur, entstanden zur Zeit der Kreuzzüge, soll hier zumindest erwähnt werden: die Werke Wolframs von Eschenbach (um 1170 - um 1220), *Parzival*, *Titurel* und *Willehalm*.² Wolfram ist zu einem der wichtigsten europäischen Dichter zu zählen, und wie bei keinem anderen wird das orientalisch-islamische Andere mit einem Blick betrachtet, der nicht voreingenommen, sondern daran interessiert ist, zu kennen und zu erkennen. Oft wird das höfisch-christliche sogar mit dem Blick auf das Andere kritisiert.³

Das wahrgenommene Andere der islamischen Kultur bei Wolfram ist geprägt von der asiatisch-arabischen Welt, vor allem dem Kalifat von Bagdad. Die sozusagen in der Nachbarschaft liegende islamische Welt auf der Iberischen Halbinsel, die 711 als al-Andalus die gotische Herrschaft beendete und wenig später als Kalifat von Cordoba Unabhängigkeit vom arabischen Reich erlangte, hat zur Zeit der höfischen deutschen Literatur dort kaum Spuren hinterlassen. Dies ändert sich mit einem spätmittelalterlichen deutschsprachigen Dichter (und Politiker), dessen lyrisches Werk, vom modernen Gesichtspunkt aus betrachtet, als Ausnahmeerscheinung zu betrachten ist. Oswald von Wolkenstein (1376/78 –1445) gehört zu den bedeutendsten Dichtern des europäischen Mittelalters und der frühen Neuzeit. Viele seiner Gedichte sind als Reiseliteratur zu betrachten. Seine Wahrnehmung der islamischen Welt Spaniens ist das Resultat seiner Reisen als Gefolgsmann des Kaisers durch fast die gesamte erreichbare Welt seiner Zeit,

¹ S. dazu vor allem Peters (2010) und Peters (2017), ein Handbuchartikel mit ausführlicher Bibliographie.

² S. die Verweise in Peters (2020) passim und Peters (2017), 241 und 243.

³ S. zu allgemeinen Charakteristiken in Wolframs Werk etwa Dallapiazza (2005).

auch in Nordafrika war er wohl und hat diese Reisen und das Andere in zahlreichen Versen beschrieben.

Oswalds Werk wird oft am Ende der mittelalterlichen Traditionen angesiedelt, doch ist es keineswegs ein Endzeitphänomen, mit dem eine Epoche definitiv abgeschlossen würde. Mit ihm und wenigen anderen⁴ findet Dichtung in deutscher Sprache nach mehr als 100 Jahren relativen Stillstands wieder den Anschluss an die europäischen lyrischen Traditionen. Allerdings knüpft er nicht direkt an diese an, auch wenn er beispielsweise Werke Petrarcas gekannt haben wird. Und wenngleich er weitgehend aus den mittelalterlichen Traditionen schöpft, gehen seine Bilder, seine Topoi und Motive nicht selten über die traditionellen Grenzen hinaus, und vor allem sein dichterisches Bewusstsein, seine Sprache und die sich in seinem Werk ausdrückende Subjektivität weisen auf eine noch ferne Zukunft. Allerdings ist sein Werk offenbar ohne große Nachwirkung geblieben.

Oswald dichtet auf Deutsch, jedoch mit häufigen fremdsprachigen Zitaten. Als Südtiroler lebte er in einem auch seinerzeit mehrsprachigen Kontext, und auch in seiner Rolle als Politiker, eben nicht nur in regionalen Angelegenheiten, bewegte er sich in einer multikulturellen Welt.

Die mittelalterlichen Reiche waren multiethnisch und vielsprachig, was besonders für das Reich zu Oswalds Zeit gilt, welches seit der Mitte des 14. Jahrhunderts von Prag aus regiert wurde. Kaiser Karl IV aus dem Geschlecht der Luxemburger (1316-1378, römisch-deutscher König ab 1346, Kaiser ab 1355), Vater Sigismunds, des späteren deutschen und böhmischen (aber auch ungarischen und kroatischen) Königs und Dienstherr und Gönner Oswalds (1368-1437, deutscher König ab 1411, Kaiser 1433), hätte sich kaum als „deutsch“ charakterisiert, ebenso wenig wie sein Sohn. Karl war ein vielsprachiger Intellektueller auf dem Thron und machte Prag zum wichtigsten und frühesten Einfallstor für italienische Kultur nördlich der Alpen. Daneben kennzeichnete das Mittelalter eine auch für unsere Verhältnisse ungewöhnliche Mobilität vieler seiner Menschen, die sie beständig mit anderen Sprachen und Kulturen, anderen Mentalitäten zusammen brachte und die davon befruchtet wurden, wie man es sich in Zeiten unglückseliger Nationalstaatlichkeit nicht mehr vorstellen kann.

In einem solchen Kontext bewegt sich der Ritter aus Südtiroler Landadel Oswald von Wolkenstein, der offenbar das ganze Europa, vom Baltikum bis

⁴ Man denke an die weitgehend zeitgleichen Dichter Heinrich Wittenwiler (*Der Ring*, um 1408/1410) und Johannes von Tepl (*Der Ackermann aus Böhmen*, um 1400). Vgl. Könneker (1980).

Spanien (und vielleicht auch Nordafrika), von Schottland bis Italien durchmessen hat, eventuell sogar im Heiligen Land war, meist in politischer Mission. Auch er konnte sich in vielen Sprachen ausdrücken und sprach mit Sicherheit einige norditalienische Dialekte, was ihn für politische Aufgaben, meist im Dienst Sigismunds, in Italien prädestinierte.⁵ Tirol, Südtirol war dazu ein weiteres Einfallstor modernster italienischer Kultur, Literatur, Musik und Malerei, wovon Oswalds Schaffen durchaus zeugt.⁶

Oswalds Leben wird in vielen offiziellen Dokumenten und anderen Lebenszeugnissen greifbar,⁷ eine Ausnahme innerhalb der mittelalterlichen Literatur, über deren Autoren wir sehr oft überhaupt nichts wissen. Die Mehrzahl dieser Zeugnisse betrifft Oswalds Aktivitäten innerhalb der lokalen aber auch der Reichspolitik, ebenso sind auf sein Alltagsleben bezogene Dokumente erhalten. Oswald war zwar wahrscheinlich schon früh im Dienste des Königs unterwegs, aber seit dem Konzil von Konstanz⁸ vertieften sich seine Beziehungen zu Sigismund und er wurde in der Folgezeit wichtigster Verbindungsmann zwischen ihm und dem Tiroler Landadel. In seiner Gefolgschaft bereiste er wahrscheinlich Südfrankreich und Spanien und war wohl Zeuge des wichtigsten Erfolgs Sigismunds, der Beendigung des Schismas 1415. All dies wird von Oswald in seinem Werk poetisch reflektiert und verarbeitet, doch sind gerade diese für Oswald, nach Ausweis eben der Lieder, so bedeutenden Erfahrungen, nicht durch Urkunden bezeugt. Allein die Gedichte handeln davon.

Viele seiner Lieder, wie eben jene über seine ausgedehnten Reisen, haben autobiographischen Charakter⁹ und sind oftmals als tatsächliche Biographie gelesen worden. Dass sich alle seine Werke natürlich aus Biographischem speisen, ist unbestreitbar, doch liegt das Autobiographische stets in poetisch überhöhter Form vor und gewinnt so literarische Autonomie. Der autobiographische Gestus, der viele seiner Gedichte prägt, ein Ich, das sich einem (imaginierten) Publikum vorstellt und von seinem direkten Umfeld erzählt, von seinen Zweifeln und Ärgernissen, von erlebten Begegnungen, machen diese Texte einzigartig, zumindest für das deutsche Mittelalter. Texte dieser Gestalt weisen weit in die Moderne hinein, zumindest ließen sie sich

⁵ Vgl. Dallapiazza & Molinari (2011) und Dallapiazza (2013).

⁶ S. etwa Classen (1987).

⁷ S. Schwob (1999-2013).

⁸ Zu Oswald und dem Konzil zu Konstanz s. Herweg (2013) und weitere Beiträge im gleichen Sammelband Braun & Herweg.

⁹ S. auch Classen (1991).

möglicherweise mit dem Begriff der Protomoderne fassen, der bislang seltener auf Literatur wie die Oswalds und seiner Zeit Anwendung gefunden hat und auch durchaus nicht völlig unproblematisch ist.¹⁰

Mit der klassischen Moderne verbundene Charakteristika werden unter anderem in Identitäts- und Subjektkrisen gesehen, und ebenso wird die Denkfigur des Eigenen und des Fremden/Anderen in bestimmten Problematisierungen als ein wichtiges Kennzeichen der Moderne aufgefasst, was dazu mit einer weiteren modernen Denkfigur eng zusammenhängt, der Identität. Beides ist, neben anderem, im Werk Oswalds an herausragender Stelle zu finden. Das bedeutendste und wohl bekannteste Gedicht ist wohl KL 44, dazu will ich auch auf KL 18 und KL 19 zu sprechen kommen.¹¹

Diese drei Gedichte vor allem sind als interkulturell geprägt zu bezeichnen, als Gedichte, in denen sich eine „textuell aufgebaute Opposition zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ als bewusstes Strukturprinzip verfolgen lässt“ (Russo 2011: 63). Das Fremde in einer neuen Wahrnehmung des Fremden ist bei Oswald in vielfältiger Weise vorzufinden. Und das in einer sehr modernen Weise, die sich vom Erscheinungsbild des Fremden in mittelalterlicher Literatur deutlich unterscheidet.

Die jüngere Fremdeforschung hat sich nur sporadisch mit mediävistischen Aspekten befasst, und dann meistens in Bezug auf die vermeintlich monströsen Völker des Erdrandes. „Die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Fremden“, so konstatieren Münkler und Röcke, sei meist daran gemessen worden, „ob sie realistisch oder fabulös geprägt gewesen sei und ob sich darin eine Anerkennung des Fremden als Fremdes auffinden lasse“ (Münkler & Röcke 1998: 701). Lange Zeit galt die Auffassung, das ethnozentrische Weltbild des Mittelalters habe dazu geführt, „alle nicht zum eigenen Kulturkreis

¹⁰ Vgl. dazu Dallapiazza (2012/13). Geprägt wurde dieser Begriff wohl von Carola Hilmes und Dietrich Mathy, 1996. Vgl. dazu J. Broch & M. Rassiller, *Virtualität*, 2008, 249-271, die ihn jedoch deutlich erweitert verwenden, 18 f., und vorrangig systemtheoretisch argumentieren wollen. Mediävistische Forschung kann aber durchaus an dem von Hilmes/Mathy vorgeschlagenen und eher der kritischen Theorie verpflichteten Rahmen ansetzen. „Protomoderne hingegen hält an der Vorstellung einer andauernden Aktualität des Vergangenen ebenso fest wie an einer notwendigen Antizipation des Zukünftigen, ist also, paradox gesprochen, Erinnerung an die Zukunft“, so heißt es bei ihnen, und „Protomoderne meint das erste Auftreten der Moderne“ (C. Hilmes & D. Mathy, 1996, 9).

¹¹ Die Abkürzung KL bezieht sich auf den Namen des Herausgebers der gültigen Ausgabe: K. K. Klein (unter Mitwirkung von Walter Weiß und Notburga Wolf), in der Fassung der 3. Auflage (von Hans Moser, Norbert Richard Wolf und Notburga Wolf), Tübingen 1987. Die Texte finden sich auch online auf der Seite der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft: <http://wolkenstein-gesellschaft.com/texte>.

zählenden Menschen abzuwerten (Münkler & Röcke 1998: 701, Anm. 1). Wie archaische Gesellschaften habe das Mittelalter “konzentrische Kreise wachsender Fremdheit um die eigene Welt herum“ gezogen. Fremdheit habe “primär einen räumlichen Aspekt: Alles, was außerhalb der Eigensphäre einer Gruppe liegt, wird demnach als fremd begriffen“, und als weiteres „Merkmal der Fremdzuschreibung“ werde die “Normalität des Eigenen gegenüber dem Fremden“ als Normativität gedeutet (Münkler & Röcke 1998: 710). So bekräftigte Normalität gelte nur in der Gruppe und werde durch “Fremde permanent in Frage gestellt“, was wiederum dazu führte, “die eigene Identität nach innen deutlicher zu artikulieren“ (Münkler & Röcke 1998: 710). So werde das eine “im Hinblick auf das andere definiert und umgekehrt“ (Münkler & Röcke 1998: 711). Die Fremde, so stellen sie weiter fest, ist ein “entfernter und daher unvertrauter Raum“, und aus der “geographischen Distanz resultiert die kulturelle Fremdheit“, und das Fremde ist somit “Ausdruck kultureller Unvertrautheit“, das Fremde ist das Unvertraute, das “außerhalb der je eigenen Lebenswelt liegt“ (Münkler & Röcke 1998: 711).

Interkulturelle Fremdheitserfahrung findet sich naheliegender Weise häufig in seinen Reiseliedern¹². In Kl 18 und Kl 19, die wohl beide in den Jahren um 1416 entstanden sind, wird neben anderem mehr dasselbe Erlebnis des lyrischen Ichs auf seiner Reise nach Südfrankreich und Spanien beschrieben, allerdings mit unterschiedlicher Akzentsetzung. KL 18 präsentiert sich als Lebensbiographie, beginnend mit dem 10. Lebensjahr, in dem gewöhnlich die Kindheit beendet ist:

Es fügt sich, do ich was von zehen jaren alt,
ich wolt besehen, wie die werlt wer gestalt.
mit ellend, armüt mangan winkel, haiss und kalt,
hab ich gebawt bei cristen, Kriechen, haiden. (KL 18, Vv. 1-4)¹³

Es geschah, als ich 10 Jahre alt war, so beginnt das Lied, und ich wollte sehen, wie die Welt beschaffen war, und das gerade in ihrem Elend, der Armut, in jedem Winkel der Welt. Und dann: das habe ich bei Christen, Griechen und Haiden gesehen. “Bei Griechen“ meint die christlich-orthodoxe Kultur, Haiden bezieht sich auf die muslimische Welt. Die zweite Strophe bietet die Liste der Länder und der 10 Sprachen, die er kennen musste:

¹² S. dazu auch Herweg (2013).

¹³ Ich zitiere die auch im Netz zugängliche Ausgabe von Klein, die in der Oswald-Forschung als verbindlich zu gelten hat.

Gen Preussen, Littwan, Tartarei, Türkei, uber mer,
 gen Frankreich, Lampart, Ispanien, mit zwaien kunges her
 traib mich die minn auf meines aigen geldes wer:
 Ruprecht, Sigmund, baid mit des adlers streiffen.
 franzoisch, mörisch, katlonisch und kaftillan,
 teutsch, latein, windisch, lampertisch, reuschisch und roman,
 die zehen sprach hab ich gebraucht, wenn mir zerran (KL 18, vv. 17-23)

Die dritte Strophe beschreibt die Begegnung mit der Königin von Aragon, sie ehrt das lyrische Ich mit ungewöhnlichem Schmuck. Um ihm Ohrringe einziehen zu können, durchsticht sie ihm sogar eigenhändig die Ohrläppchen. Das Ich empfängt dies mit offensichtlichem Stolz, verweist auf den dortigen Brauch (*nach ir gewonheit*), der also fremd ist, und benennt die Ohringe auch mit dem fremdsprachigen Wort: *raicades*. Das Fremde und wie es traditionell einzuordnen wäre, wird besonders in den Versen dieser Strophe beschrieben:

Ain künigin von Arragon, was schon und zart,
 da für ich kniet, zu willen raicht ich ir den bart,
 mit hendlein weiss bant si darein ain ringlin zart
 lieplich und sprach: „non maipus dis ligaides.“
 Von iren handen ward ich in die oren mein
 gestochen durch mit ainem messin nädelein,
 nach ir gewonheit sloss si mir zwen ring dorein,
 die trüg ich lang, und nennt man si raicades.
 Ich sücht ze stund künig Sigmund, wo ich in vand,
 den mund er spreutzt und macht ain kreutz, do er mich kant,
 der rüfft mir schier: „du zaigest mir hie disen tant,“
 freuntlich mich fragt: „tün dir die ring nicht laides?“
 Weib und ouch man mich schauten an mit lachen so;
 neun personier kungklicher zier, die waren da
 ze Pärpian, ir babst von Lun, genant Petro,
 der Römisch künig der zehent und die von Praides. (KL 18, vv. 33-48)

Er reicht ihr den Bart, in den sie das Ringlein hinein bindet und ihn in ihrer Sprache ermahnt, ihn niemals mehr zu lösen. Dann will er dem König diese Ehre zeigen. Sigmund aber schneidet eine Grimasse und bekreuzigt sich, als er ihn sieht. Sein Oswald mit Ohrringen ist also Ausdruck von etwas jenseits der Normalität stehendem, auch wenn seine entsetzte Reaktion in diesem Umfeld,

eben in der Fremde, wohl halb gespielt und freundschaftlich gemeint ist. Die Anwesenden, offensichtlich Einheimische, sehen ihn lachend an, lachen ihn aber nicht aus! Die Handlung wird also von der Höherstehenden als besondere Auszeichnung an den Fremden gesehen, der auf diese Weise sozusagen weniger fremd wird. Die Reaktion Sigmunds, ernsthaft oder gespielt, nimmt das Fremde in einer gegenbegrifflichen Ordnung wahr, indem er es mit dem Kreuzzeichen normativ wendet. Das Ich jedoch nimmt sie komplementärbegrifflich auf, der Unterschied zwischen eigen und fremd bleibt ohne normative Reaktion, wird ohne Einschränkung positiv, als Besonderheit und offenbar auch als Bereicherung angesehen.

Kl 19 beschreibt diese Episode verkürzt. Betont wird, dass das Durchstechen der Ohren nach Landessitte geschieht. So geschmückt möge er sich zeigen. Es wird als kulturelle Vereinnahmung zumindest angedeutet. Die folgende Strophe erzählt nun, wie ihm zusätzlich ein (nicht existierender) exotischer Titel verliehen wird, und außerdem erhält er von Sigmund ein Maurengewand, mit dem er sich prunkvoll zu bewegen weiß und für einen heidnischen, muslimischen Adligen gehalten wird. In diesem Gewand soll er singen und tanzen, wie es bei den Mauren üblich ist, und alles wird distanzlos akzeptiert, gar goutiert:

Ain edler nam ward mir gelesen:
 wisskunte von Türkei;
 vil manger wont, ich sei gewesen
 ain haidnischer frei.
 mörisch gewant, von golde rot,
 kunig Sigmund mirs köstlich bot,
 dorinnen kund ich wol swanzen
 und haidnisch singen, tanzen. (KL 19. Strophe 21, vv.161-168)

Es findet also eine Art Kulturwechsel statt, das Ich schlüpft in eine andere Identität, was auch von den Einheimischen offensichtlich geschätzt wird. Als er damit jedoch in seiner eigenen Kultur, in Paris, auftritt, wird er als Depp in einer Narrenkappe verlacht.“

Zu Paris manig tausent mensch
 in heusern, gassen, wegen,
 kind, weib und man, ain dick gedenns,

stünd wol zwo ganz lege.
 die taten alle schauen an
 künig Sigmund, römischen man,
 und hiess mich ain lappen
 in meiner narren kappen. (KL 19. Strophe 22, vv. 169-176)

Dafür müsste das Ich sich eigentlich schämen, er dürfte sich der erwartbaren Reaktion gar nicht erst aussetzen. Die Normalität des Eigenen gegenüber dem Fremden, die eben in traditionellen Darstellungen als Normativität begriffen wird, ist zwar in der Reaktion Sigmunds aufgerufen, das lyrische Ich stellt aber das Fremde als gleichrangige Normalität dar, die es dazu bereichert. Normativität erlangt weder das Eigene noch das Fremde - für das Ich. Die Normalität der Abwehr alles Fremden, und damit der Versuch, das Eigene allein als Norm zu akzeptieren, wird in der Reaktion des Volks in Paris dargestellt, und, ironisch wohl, in der Reaktion Sigmunds. Oswalds Worte wären, wollte man dies in moderner Argumentation bewerten, Kritik an der eigenen Kultur.

Das Gedicht KL 44, wurde bislang hauptsächlich von zwei Gesichtspunkten aus interpretiert. Ich beschränke mich auf diejenigen, der mir am interessantesten scheinen will und der von Spicker in seinen Oswald-Lektüren zusammenfassend referiert wird (Spicker 2007: 130-133). Die andere, historische Sicht, ist zuletzt von Sigrid Schmitt formuliert worden und lässt sich mit den Stichworten Familienstrategien, Familienbewusstsein und Familienleben umschreiben.¹⁴ Beiden ist gemein, dass sie KL 44 in engstem Zusammenhang mit Oswalds politischen und wirtschaftlichen Problemen der Zeit um 1426/1427 herum verstehen, als er auf dem Tiefpunkt seines Lebens angelangt sei, so der autobiographische Gestus.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als speiste es sich allein aus traditionellen Formen: *laudatio temporis acti*, Zeitklage und als Beispiel der *hûssorge*-Tradition, mit Figurengestaltung nach dem Motiv der bösen Frau, weit verbreitet im Mittelalter, gar als Beispiel des *malmarié*: eine "Männerklage" (Spicker 2007: 133) schien es für die bisherige Diskussion zu sein. Allerdings: Die *laudatio temporis acti*-Figur ist gemeinhin eine allgemeingültige Aussage über eine idealisierte Form, aber eher nicht eine allein individuell, subjektiv

¹⁴ Schmitt (2005): 17-35. Die Einordnung in neue Fragestellungen der Geschichtswissenschaften überzeugen. Der im Titel zitierte Vers wird allerdings nicht weiter interpretiert.

gültige Feststellung. Oft wurde die Ehefrau als “keifend und schimpfend, zänkisch und aggressiv“ (Spicker 2007: 133) zu verstehen interpretiert, das ist aber abwegig. Der Text gibt das nicht her. Die angeblich zänkische Ehefrau des Ich handelt offensichtlich quasi aus Selbstschutz, aus Notwehr, um ihrem unmotiviert aggressiven und (anscheinend wiederholt) grundlos die Kinder schlagenden Ehemann die Schranken aufzuweisen. Dem *hûssorge*-Motiv ist natürlich nicht zu widersprechen, in den eben beschriebenen Grenzen. Das Ich beklagt sich in diesem Gedicht über Kindergeschrei und beschreibt seinen alltäglichen Überlebenskampf, um seine Familie samt Gesinde wenigstens halbwegs anständig zu versorgen. So beginnt die erste Strophe:

Durch Barbarei, Arabia,
 durch Hermani in Persia,
 durch Tartari in Suria,
 durch Romani in Türggia,
 5 Ibernia,
 der sprüng han ich vergessen. (KL 44, vv. 1-6)¹⁵

Noch ausführlicher der Katalog der Länder, zuerst der östlichen, mit denen besonders der kulturelle Kontrast betont wird: Berberland, Arabien, Persien, Türkei, Rumänien, aber all das hat das Ich längst vergessen. Denn nun befindet es sich im bedrängenden, als feindlich empfundenen Zuhause, auf seiner ärmlichen Burg bei Bad Ratzes am Schlern

In Races vor Saleren,
 daselbs belaib ich an der e,
 20 mein ellend da zu meren
 vast ungeren.
 Auff ainem runden kofel smal,
 mit dickem wald umbfangen,
 vil hoher berg und tieffe tal,
 25 stain, stauden, stöck, snee stangen,
 der sich ich teglich ane zal.
 noch aines tüt mich pangen,
 das mir der klainen kindlin schal
 mein oren dick bedrangen,

¹⁵ S. dazu auch Schmitt (2009).

30 hand durchgangen.

II

Wie vil mir eren ie beschach
von fürsten, künigin gefach,
und was ich freuden ie gesach,
das büss ich als under ainem dach.

- 35 mein ungemach,
der hatt ain langes ende.
Vil gütter witz, der gieng mir not,
seid ich müss sorgen umb das brot,
darzu so wirt mir vil gedrot,
40 und tröst mich niena mündli rot.
den ich ee bott,
die lassen mich ellende.
Wellent ich gugk, so hindert mich
köstlicher ziere sinder,
45 der ich e pflag, da für ich sich
neur kelber, gaiss, böck, rinder,
und knospot leut, swarz, hässeleich,
vast rüssig gen dem winder;
die geben müt als sackwein vich.
50 vor angst slach ich mein kinder
offt hin hinder.
So kompt ir mütter zü gebraust,
zwar die beginnt zu schelten;
gäb si mir aines mit der fawsst,
60 des müsst ich ser engelten.
si spricht: „wie hastu nu erzausst
die kind zu ainem zelten
ab irem zoren mir da graust,
doch mangeln ich fein selten
65 scharpf mit spelten.

III

Mein kurzweil, die ist mangerlai,
neur esel gesang und pfawen geschrai,
des wunscht ich nicht mer umb ain ai.

vast rawscht der bach neur hurlahai
70 mein houbt enzwai,
das es beginnt zu krancken.
Also trag ich mein aigen swer;
teglicher sorg, vil böser mer
wirt Hauenstain gar seldn ler.
75 möcht ichs gewenden an geвер,
oder wer das wer,
dem wolt ich immer dancken.
Mein lanndesfürst, der ist mir gram
von böser leutte neide,
80 mein dienst, die sein im widerzam,
das ist mir schad und laide,
wie wol mir susst kain fürstlich stamm,
bei meinem güten aide,
nie hat geswecht leib, er, güt nam
85 in seiner fürsten waide,
köstlich raide.
Mein freund, die hassen mich überain
an schuld, des müss ich greisen.
das klag ich aller werlt gemain,
90 den frummen und den weisen,
darzü vil hohen fürsten rain,
die sich ir er land preisen,
das si mich armen Wolckenstein
die wolf nicht lan erzaisen,
gar verwaisen. (KL 44, vv. 18-90)

Slach ich mein kinder - Dies scheint mir der zentrale Vers zu sein, der vielleicht nicht zufällig fast genau in der Mitte des dreistrophigen Lieds formuliert wird. Aus Angst! Ob hier nun vor allem Beklemmung, Enge oder allein Angst in seinen modernen psychologischen Konnotationen zu lesen wäre, kann unbeachtet bleiben, es läuft letztlich immer auf den ja sehr komplexen modernen Angst-Begriff hinaus. Um eine solche *lyrische* Feststellung niederschreiben zu können, muss das lyrische Ich allerdings über sich selbst reflektiert haben und zu einem für sich und andere erschreckenden Ergebnis gekommen sein. Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, dass hier nicht auf eine Art Erlebnislyrik rekurriert werden soll, wie sie in den Frühzeiten der

Germanistik dem Minnesang unterstellt wurde. Das Ich attestiert sich in diesen Worten eine seelische Deformation, dieser Vers ist eine Selbstanklage. Angst, Zweifel und Unbehaglichkeit in der Welt wird hier greifbar, Verzweiflung vielleicht, und allenfalls drastische Ironie hält die Verzweiflung im Zaum.

Man sieht im Länderkatalog hier meist eine sich verengende Spirale, mit der Oswald die ihm bekannte Welt erfasse. "Sie endet da, wo er sitzt und schreibt", nämlich in Hauenstein (Marold 1995: 151). Dies scheint dem Bild zu entsprechen, das Mittelalter habe wie archaische Gesellschaften "konzentrische Kreise wachsender Fremdheit um die eigene Welt herum" gezogen (Münkler & Röcke 1998: 702). Nur: ist es nicht Hauenstein, was hier gerade als das Fremde, Unvertraute erscheint? In dreimal fünf Versen werden die bereisten Länder aufgezählt, worauf zweimal in je einem Vers das Ich nostalgisch seufzt und feststellt, dass nun eben alles vorbei ist.

und was ich freuden ie gesach,
das büss ich als under ainem dach.
mein ungemach,
der hatt ain langes ende (KL 44, vv. 33-36)

Was er in der fremden Welt erleben durfte, wird dem Ärger, dem Frust entgegengesetzt, den er nun zuhause leben muss. Nach dem dritten Fünfer lesen wir: *In Races vor Saleren/ daselbs belaib ich an der e, / mein ellend da zu meren* (vv 18-20). *e* mag man durchaus mit Ehe übersetzen, wie stets geschehen, auch wenn oft in Kommentaren "auf die Dauer" zumindest als Alternative genannt wird (Marold 1995: 152). Aber *ellend*? Ist es schon allein das moderne "Elend", oder müsste nicht ein oberdeutsches Publikum die alte Bedeutung *ê lende* darin noch mithören? Also das moderne "Ausland", die Fremde. Zu übersetzen wäre "mein Unglück wachsen zu lassen", doch ist der Bezug zu Fremdheit hier nicht zu überhören. Nach der großen Welt wird nun die Enge auf dem runden und schmalen Kofel mit sehr drastischen Worten umrissen, und auch hier schon die Angst, die ihm das Kindergeschrei macht, *pangen* (V. 27). Seine Frau schlägt ihn, um die Kinder vor ihm zu schützen. Danach folgen zur Benennung der eigenen inneren Befindlichkeiten: *ungemach*, es wird ihm *gedrot*, im ganz allgemeinen Sinn, erneut *ellende*, das Gefühl, im Stich gelassen zu werden, sich einsam zu fühlen. Kein rotes Mündlein tröstet ihn. Der Sinn für bittere Ironie lässt das Ich gleichwohl nicht im Stich: *vil gueter witz* bräuchte er jetzt, und die furchtbaren Gestalten, die ihn umgeben, häßlich, roh, verwachsen, im Winter verrotzt (*knospot leut, swarz, hässeleich, / vast rotzig gen*

dem winder), die muntern auf, wie saurer Wein das Vieh, als *sackwein vich*. Seine Unterhaltung ist Eselsgesang und Pfauengeschrei, der Bach rauscht seinen Kopf entzwei, dass ihm krank wird, und gleich danach: Also trag ich mein *aigen swär*, die *freund*, also die Verwandten, die "Eigenen", hassen ihn, und zuletzt werden ihn wohl die Wölfe fressen. Der Bach macht ihn verrückt, krank, und die *aigen swär*, die eigene Last, ist wohl auch auf seine innere, psychische Verfasstheit zu beziehen, Schwermut setzt ihm zu.

Der Sehnsucht nach der weiten Welt und ihren Formen wird die Beklemmung in Hauenstein gegenübergestellt. Hauenstein ist das Unvertraute, das Bedrückende. Das ferne Spanien mag fast als verlorene Heimat erscheinen. Das Subjekt fragt in diesen Worten unmissverständlich nach seiner Identität. Es befindet sich in einer fundamentalen Verunsicherung angesichts des völligen Verlusts des Vertrauten, welches es in den Zusammenhängen zu erinnern glaubt, und das eigentlich das Fremde sein müsste. Ich scheue vor dem Wort der Identitätskrise zurück, wie sie oft Petrarca attestiert wird (Henningfeld 2008: 180), und die das Subjekt aller Gewissheiten beraubt, aber ist sie wirklich so fern? Dass in der letzten Strophe sich eine politische Aktualisierung findet, die eben auch seiner Rolle in der gleichsam hohen Politik an der Seite Sigmunds entgegensteht, unterstreicht eher noch diese Reflexion über die eigene Identität.

Was hier als protomodern zu benennen wäre, ist der Versuch des lyrischen Ichs, eigenen psychischen Befindlichkeiten Worte zu geben. Das Gedicht spricht von psychologischen, vielleicht auch gesellschaftlichen Verunsicherungen, die auch die Identität des Ich nicht unberührt lassen, und dafür werden in der Modernediskussion "gängige Motive" [...] "wie die Bedrohlichkeit, Undurchschaubarkeit, Kontingenz und Orientierungslosigkeit des Lebens" (Rassiller 2008: 285) hervorgehoben. Es geht um die Darstellung seiner Zerrissenheit, nicht um die Lösung des Konflikts. "Es geht um das zerrissene, fragmentierte Selbst."¹⁶

Modern ist also zunächst nicht unbedingt die Tatsache, dass Oswald Dante und Petrarca nennt, vielleicht sogar aus ihnen, in welcher Weise auch immer, zitiert, schöpft. Modern ist dann ein Zusammenhang, wenn sich,

¹⁶ Henningfeld 2008: 179f., zu Petrarca, "das Fragmentierte, Zweifelhafte und Widersprüchliche" wird vor Augen geführt" und „dies lässt auch die Identität des lyrischen Ichs nicht unberührt“. Das „Subjekt, das hier spricht, befindet sich in einer Sinnkrise und all seiner Gewissheiten beraubt“, es geht "um die Darstellung seiner Zerrissenheit, nicht um die Lösung des Konflikts. Es geht um das zerrissene, fragmentierte Selbst".

beispielsweise, Wandlungen in der Weltwahrnehmung erkennen lassen, und dies ist wohl fraglos hier der Fall.

“Durchbrüche zur Moderne zu erschließen heißt, sich auf eine historische Suche nach Zäsuren neuartiger Weltansichten und Handlungsrahmen zu begeben, die das moderne Zeitalter einleiten“ (Krause 2008: 105). Indem das lyrische Ich in Oswalds Gedichten Fremdes und Eigenes in deren engen Beziehungen gegen die Stereotypen seiner Zeit setzt oder das lyrische Ich der Gedichte Zweifel und Unbehaglichkeit an sich selbst, seiner Situation äußert, damit seine Identität reflektiert, tut es genau das.

References

Broch, Jan & Markus Rassiller (Hg.). 2008. *Protomoderne. Schwellen früher Modernität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Classen, Albrecht. 1987. Zur Rezeption norditalienischer Kultur des Tre-cento im Werk Oswalds von Wolkenstein (1376/77–1445). Göttingen: Kümmerle.

Classen, Albrecht. 1991. *Die autobiographische Lyrik des europäischen Spätmittelalters. Studien zu Hugo von Montfort, Oswald von Wolkenstein, Antonio Pucci, Charles d'Orléans, Thomas Hoccleve, Michel Beheim, Hans Rosenplüt und Alfonso Alvarez de Villasandino*, Amsterdam: Rodopi (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur. Band 91).

Dallapiazza, Michael. 2005. *Der Orient im Werk Wolframs von Eschenbach*. In Laura Auteri & Margherita Cottone (Hgg.), *Deutsche Kultur und Islam am Mittelmeer*, 107–120. Göttingen: Kümmerle.

Dallapiazza, Michael & Alessandra Molinari. 2011. *Südfrankreich, die iberische Halbinsel und Nordafrika: zur großen Reise Oswalds von Wolkenstein 1415/1416*. In Ulrich Müller & Margarete Springeth (Hgg.), *Oswald von Wolkenstein. Leben-Werk-Rezeption*, 240–250. Berlin: De Gruyter.

Dallapiazza, Michael. 2012/13. *Ist Oswalds Liedschaffen protomodern? Anmerkungen zu einem heiklen Thema*, Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 19, 419–430.

Dallapiazza, Michael. 2013. *Zwischen Deutschland und Italien: Oswald von Wolkenstein*. In Federica Masiero (Hg.), *Mittlere Deutsche Literatur und Italien. Beiträge zu Ehren von Emilio Bonfatti*, 23–32. Peter Lang: Bern et al.

Henningsfeld, Ursula. 2008. „*Sed mutata sunt omnia*“. Petrarcas Schwellentexte. In Jan Broch und Markus Rassiller (Hg.). *Protomoderne. Schwellen früher Modernität*, 169-184. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Herweg, Mathias (2013). *Oswald von Wolkenstein. Ein Sänglerleben auf Reisen*. In Karl-Heinz Braun & Herweg et al. (Hgg.), *Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters*, Darmstadt: Theiss Verlag.

Hilmes Carola & Dietrich Mathy. 1996. *Wie zukünftig – vergangen ist das Moderne?* In Carola Hilmes (Hg.), *Protomoderne. Künstlerische Formen überlieferter Gegenwart*, 7-14. Bielefeld: Aisthesis.

Klein, Karl Kurt. 1987. *Lieder Oswalds von Wolkenstein*. Unter Mitwirkung von Walter Weiss & Notburga Wolf (Hg.). Musikanhang von Walter Salmen. Tübingen: Niemeyer 1962. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage von Hans Moser, Norbert Richard Wolf und Notburga Wolf. (= Altdeutsche Textbibliothek 55). Im Netz: <http://wolkenstein-gesellschaft.com/texte> [last access 10 Apr 2025].

Könneker, Barbara. 1980. *Johannes von Tepl, Heinrich Wittenwiler, Oswald von Wolkenstein. Versuch einer Zusammenschau*. In Heinz Rupp Hans-Gert Roloff (Hgg), *Akten des VI. Internationalen Germanistenkongresses Basel 1980*, 280-287. Bern: Peter Lang.

Krause, Boris. 2008. *Heterodoxe Suchbewegungen. Die Frage nach den Anfängen der Moderne im Ausgang ihrer radikalen Kritik*. In Jan Broch & Markus Rassiller (Hg.), *Protomoderne. Schwellen früher Modernität*, 85-108. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Marold, Werner. 1995. *Kommentar zu den Liedern Oswalds von Wolkenstein*. Bearbeitet und herausgegeben von Alan Robertshaw. Innsbruck: Institut für Germanistik (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe Bd. 52).

Münkler, Marina & Werner Röcke. 1998. *Der ordo – Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes*. In Herfried Münkler (Hg. unter Mitarbeit von Karin Meßlinger & Bernd Ladwig), *Die Herausforderung durch das Fremde. Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Forschungsberichte*, Bd. 5, 701-766. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademie Verlag.

Peters, Ursula. 2010. *Postkoloniale Mediävistik? Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Spielart der Mittelalter-Philologie*, *Scientia Poetica* 14, 205-237.

Peters, Ursula. 2017. *Mittelalter*. In Dirk Göttsche, Axel Dunker & Gabriele Dürbeck (Hgg.), *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. 240-243. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.

Rassiller, Markus. 2008. *Virtualität, Komplexität und Selbstreferenz. Der protomoderne Code der Literatur am Beispiel des Werks von Johann Fischart*. In Jan Broch & Markus Rassiller (Hgg.), *Protomoderne. Schwellen früher Modernität*, 245-302. Würzburg: Königshausen & Neumann.

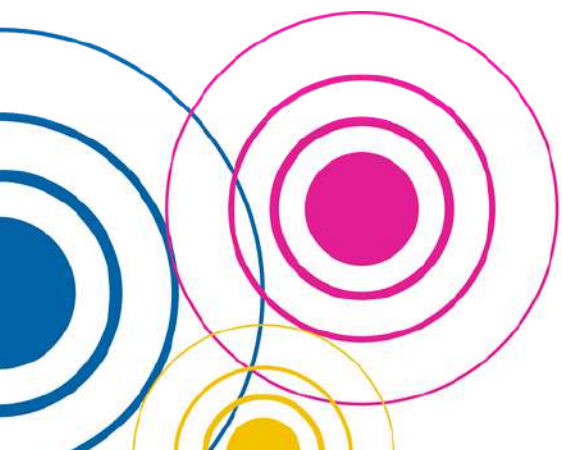
Russo, Loredana. 2011. *Zweiheimische Figuren in der italienischen Gegenwartsliteratur*, München: Meidenbauer.

Schmitt, Sigrid. 2005. „Vor Angst schlach ich mein kinder/oft hinbinder“. *Familienstrategie, Familienbewußtsein und Familienleben bei Oswald von Wolkenstein*. In Annette Reese & Helmut Schmahl (Hgg.), *Bayern und Europa. Festschrift für Peter Claus Hartmann zum 65. Geburtstag*, 17-35, Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.

Schmitt, Sigrid. 2009. *Oswald von Wolkenstein. Zur Lebenswelt eines Niederadligen im Spätmittelalter*. In Gustav Pfeifer & Kurt Andermann (Hgg.), *Die Wolkensteiner. Facetten des Tiroler Adels in Spätmittelalter und Neuzeit*, 53-74, Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.

Schwob, Anton (Hg.). 1999-2013. *Die Lebenszeugnisse Oswalds von Wolkenstein, Edition und Kommentar*. 5 Bände. Wien, Köln: Böhlau.

Spicker Johannes. 2007. *Oswald von Wolkenstein. Die Lieder*. Berlin: Erich Schmidt (Klassiker-Lektüren 10).



Un'identità porosa: l'intersezione linguistica e culturale nella scrittura di Marica Bodrožić

Rocco Guaragnone

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (Italiano) L'articolo propone un'analisi sull'interconnessione tra il migrante e la cultura ospitante attraverso lo studio dell'opera *Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern* della scrittrice di origini croate Marica Bodrožić. La definizione *zweite Muttersprache*, scelta dalla scrittrice in riferimento alla lingua tedesca, mostra un processo di inclusione che passa necessariamente dalla sfera linguistica e identitaria. La scrittura dell'autrice, frutto delle sue identità culturali, diventa esempio di quella pluralità che caratterizza il rapporto Est-Ovest, fatto non più di contrapposizione ma di ibridazione. Le eterogeneità, infatti, coesistono secondo un rapporto orizzontale e 'degerarchizzato' senza prerogative di assimilazione. Ne deriva dunque una concezione in cui la porosità identitaria apre la strada verso uno spazio intermedio di confronto tra le culture, espresso dal concetto *Dazwischen*. Di conseguenza, il 'vivere tra' privilegia una transitorietà oltre i confini nazionalistici, tipica del migrante, rispetto all'appartenenza nazionale, dimostrando come la cultura ospitante sia anche dei migranti, degli Altri.

Abstract (English) The article offers an analysis about the interconnection between migrants and host culture through the work *Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern* by the writer of Croatian origins Marica Bodrožić. The definition of *zweite Muttersprache*, regarding German language, shows an inclusion process necessarily related to identity and language. Her writing, characterized by her cultural identities, becomes an example of that plurality dominating the East-West relationship in which the contrast has been replaced by hybridization. By adopting a horizontal perspective, heterogeneities coexist without hierarchies and prerogatives of assimilation. Accordingly, a porose identity finds a place in an in-between space of cultural comparison, expressed by the *Dazwischen* concept. Indeed, the claim of national belonging is replaced by an in-betweenness condition lived by migrant, the 'Other' in a transience beyond nationalistic borders. This condition is a proof that the host culture belongs to migrants, to Others as well.

Keywords Marica Bodrožić; Dazwischen; transculturalism; identity; migration.

1. *Zweite Muttersprache*: l'inclusione dalla prospettiva linguistica

Con il presente articolo si intende osservare l'interconnessione tra chi vive un processo migratorio e la nuova cultura ospitante. Nel contesto letterario tedesco contemporaneo, è possibile individuare questo legame nell'attività letteraria di autori e autrici di madrelingua non tedesca.¹ È il caso della scrittrice di origini croate Marica Bodrožić che, nel testo *Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern* pubblicato nel 2007, mette in luce il coinvolgimento della sfera identitaria e linguistica nel processo d'inclusione.

Innanzitutto, partendo da una panoramica generale, il testo, suddiviso in diciannove capitoli, si alterna tra passato, scandito dai ricordi d'infanzia della scrittrice, e tempo narrativo, costituito da parti più riflessive sulle parole e sul linguaggio. L'opera si configura come una *literarische Sprachbiographie*, una 'biografia linguistica letteraria', in cui elementi autobiografici e fittizi confluiscono nella riflessione metalinguistica dell'autrice. Come scrive Barbara Ivančić (2009, 105) emerge "un approccio verso il linguaggio e le lingue che avvicina il testo a un trattato di filosofia del linguaggio"; uno sguardo scientifico che indaga e analizza le parole per svelare la poesia che vi si cela. Si tratta di una biografia linguistica dal tono letterario, in cui le immagini poetiche trasmettono l'acquisizione di una seconda lingua sentita come "lingua casa" (Thüne 2009b: 147); di una memoria che, in una prospettiva trans- e plurilinguistica, genera un racconto del proprio vissuto linguistico. Tuttavia, la biografia linguistica letteraria intreccia finzione e realtà, motivo per cui l'Io narrante, per quanto vicino, non può essere identificato *tout court* con l'Io biografico dell'autrice (Moll 2007: 64). L'Io narrante è, dunque, una costruzione dell'autrice con diverse pretese di verità, il cui slancio creativo si manifesta nel linguaggio letterario (Thüne 2010: 60). I testi che rientrano nella biografia linguistica letteraria esprimono generalmente un passaggio linguistico caratterizzato da

¹ La presenza di scrittori e scrittrici di origine straniera nel panorama editoriale tedesco è stata determinata da diverse ondate migratorie. Tra queste si annoverano la migrazione turca, quella dei *Russlanddeutsche* e i flussi provenienti dall'Est Europa, seguiti alla dissoluzione dell'Unione Sovietica e della Jugoslavia. L'attività di questi scrittori è stata classificata in modo diverso nella seconda metà del Novecento. Alcune di queste definizioni tendevano a delineare la loro posizione sociale come *Gastarbeiterliteratur*, in riferimento allo stato di lavoratori ospiti temporanei nel territorio della Germania Federale, come *Migrationsliteratur*, per rimarcare la provenienza straniera, sino alla *Literatur der Fremde* ossia 'letteratura dell'alterità' e *Literatur der Betroffenheit*, 'del coinvolgimento'.

indeterminatezza e una riflessione metalinguistica e metaletteraria in cui giochi linguistici e code switching, anche latenti, sono segnali della fusione tra lingua d'esperienza e lingua di scrittura.² Inoltre, concentrarsi unicamente sulla ricerca di elementi biografici, sicuramente riscontrabili, potrebbe essere fuorviante nei confronti dell'essenza di questa scrittura.³ Nel testo di Bodrožić, infatti, è la parola al centro della riflessione. Il suo universo diventa lo strumento per scardinare le etichette di appartenenza identitaria e per ricercare, attraverso la memoria linguistica, uno spazio al di fuori del recinto biografico.⁴

Sin dalle prime pagine di *Sterne erben, Sterne färben*, l'autrice mostra il paesaggio linguistico abitato dalle infinite possibilità delle parole che permettono di raccontare l'esperienza vissuta. Infatti, il processo di acquisizione del linguaggio si rivela una metafora esistenziale di chi, per svariati motivi, si inserisce in un nuovo contesto sociale e culturale senza però dimenticare i tratti distintivi del luogo di origine. La ricchezza semantica delle parole consente di esprimere il proprio stato identitario attraverso le connessioni linguistiche, le stesse che Bodrožić avverte nelle lingue da lei apprese. Il serbocroato, il francese e il tedesco sono i suoi paesaggi linguistici che, per quanto diversi, diventano confrontabili nel suo percorso personale e professionale. Questa diversità linguistica, esplorata attraverso il tedesco, guida la riscoperta della 'prima lingua madre'. L'uso di tale espressione, riferita al serbocroato, non è casuale in quanto esplica il rapporto della scrittrice con le sue identità linguistiche. Infatti, quando si riferisce al tedesco, Bodrožić usa l'espressione *zweite Muttersprache*, ossia 'seconda madrelingua':

Sento questo fluire solo nella lingua tedesca, nella quale le radici delle lettere sono indissolubilmente legate a me e al mio ombelico. Le lettere abitano un paesaggio interiore in cui la lingua slava vive come ritmo e musica di sottofondo, mai come coro, come canto, sì, e forse anche come interiorità dell'aria. La prima lingua non viene mai dalla rotondità

² Cfr. a questo proposito il testo di Canetti (2002).

³ A tal riguardo è interessante cogliere il punto di vista di Saša Stanišić (2008) che, con una certa ironia, critica le svariate definizioni della scrittura migrante, affermando che in virtù della pluralità delle esperienze migratorie si dovrebbero avere altrettante definizioni. Inoltre, egli sottolinea che questa produzione letteraria non ha come unico tema l'esperienza migratoria; perciò, non deve essere relegata alla mera sfera biografica.

⁴ Amodeo (2006) delinea nei suoi studi transculturali la difficoltà di trovare un termine univoco per scrittori contemporanei di origine non tedesca. La categoria della letteratura migrante potrebbe circoscrivere questi autori in uno spazio ristretto mettendone in risalto solo la valenza sociale. In virtù di ciò, la studiosa suggerisce che questa produzione letteraria dovrebbe essere indagata da un punto di vista estetico prima che tematico.

dell'ombelico. Ma in fondo il mio ombelico non è poi sempre solo rotondo (Bodrožić 2012: 45).⁵

Il contatto con una nuova lingua rappresenta una delle prime esperienze legate all'emigrazione, un momento in cui si assume la prospettiva dell'Altro, dando così avvio al processo di inclusione. Nel caso dell'autrice, trasferitasi nel 1983, all'età di nove anni, in Germania dalla Dalmazia, il contatto con la lingua tedesca avviene ben prima del suo arrivo in Germania tramite le conversazioni dei genitori, trasferitisi già prima per motivi di lavoro. Nel testo, i termini tedeschi suscitano curiosità nell'Io narrante che è interessato sul piano fonetico alla compresenza di suoni duri e delicati. In seguito, essi vengono esplorati dal punto di vista etimologico cercando di cogliere il significato dietro ogni parola e la possibilità di crearne di nuove attraverso la composizione. In questo processo di formazione linguistica, l'Io narrante trova nel tedesco le parole giuste per raccontare i luoghi, le persone e i sentimenti della sua infanzia. Allo stesso tempo, riesce a cogliere le interconnessioni tra le molteplicità linguistiche, le stesse che caratterizzavano la prima lingua madre dell'autrice, vista come un ibrido in cui erano presenti le varianti croate e serbe, il dialetto dalmata e le espressioni dell'Erzegovina:

E di cosa era fatta di preciso la mia prima lingua? Non era forse sempre stata qualcosa di ibrido, qualcosa di imperfetto da tutti i punti di vista, un insieme di incroci e intuizioni, un miscuglio in cui confluivano il dialetto dalmata, la nostalgia per il croato parlato nella capitale, i suffissi propri della lingua dell'Erzegovina, i modi di dire nostri e i modi di dire loro. (...) Il tutto si chiamava serbo-croato e lasciava aperti ampi spazi, c'erano più parole per dire treno e se avevamo questa fortuna era perché esistevano molte parole per una cosa sola (Bodrožić 2012: 134).

Infatti, l'inclusione passa anche dalla consapevolezza delle proprie origini jugoslave rispetto alle quali l'autrice, a primo impatto, sembrerebbe esprimere quasi un senso di inadeguatezza. La motivazione di tale inadeguatezza è, in realtà, da ricercare negli eventi bellici che hanno riguardato la Jugoslavia e determinato la sostituzione di quell'ibrido linguistico con le singolarità delle lingue nazionali. Seppur Bodrožić non sia una profuga di guerra, in quanto lascia la sua terra ben prima della caduta della Jugoslavia, sente il peso di questi

⁵ Per il presente articolo è stata consultata – oltre alla versione originale del testo – la traduzione italiana di B. Ivančić e V. Piazza (Bodrožić 2012). Tutte le citazioni italiane dell'opera presenti sono tratte da questa edizione.

accadimenti che hanno cercato di cancellare quelle pluralità che caratterizzavano il serbocroato. Come scrive l'autrice dal momento che “la lingua materna morì ben due volte, ma confluì in una nuova stagione” (Bodrožić 2012: 194), era necessario recuperare il rapporto con la lingua madre e accoglierla nell'identità in divenire. In quest'ottica, il tedesco diventa la lingua dell'anima, la lente attraverso cui osservare il passato familiare e recuperare gli aspetti di un linguaggio e di una collettività che sembrano essere relegati solo nell'infanzia. Il tedesco assume quindi un ruolo salvifico, in quanto consente sia la libertà d'espressione sia l'esplorazione dell'inconscio; rappresenta una parte della voce della scrittrice attraverso cui ella riesce a sottrarre all'oblio l'infanzia jugoslava e la prima madrelingua (Quéval 2012: 67).

Inoltre, il concetto di *zweite Muttersprache*, antitetica all'idea romantica di supremazia della *Muttersprache* ancorata al monolinguismo, trova una base teorica nell'identità plurilingue di scrittori contemporanei la cui formazione, influenzata da diversi Paesi, è transculturale (Moll 2022: 66). In relazione allo scenario tedesco, Thüne e Leonardi (2009: 11) parlano di reti di “scrittura transculturale a proposito di autori e autrici che scrivono in costellazioni personali, linguistiche e culturali complesse, ma in una determinata lingua, e cioè in tedesco”. La scrittura di Bodrožić mostra questo ventaglio di eterogeneità culturali, che tuttavia vengono presentate non nella loro conflittualità, tipica di una visione verticale verso la cultura dominante, bensì nei loro punti di contatto. A sostegno di questa logica possiamo citare gli studi post-strutturalisti di Deleuze e Guattari (1980: 9-37) sul rizoma, utili all'analisi del contesto transculturale.⁶ Tra i principi di rizomaticità troviamo proprio la molteplicità e l'eterogeneità, gli stessi che caratterizzano il contesto transculturale. Così come ogni punto del rizoma è interconnesso con l'estremità, allo stesso modo le varietà culturali e linguistiche possono entrare in contatto tra loro attraverso una prospettiva orizzontale e degerarchizzata. Il soggetto si trova dunque a transitare tra confini culturali e costellazioni linguistiche, che per Bodrožić sono ‘corsie di vita’ connesse dalla scrittura. Ogni lingua e ogni diversità possiede una vita propria, una dignità che si racconta attraverso parole vibranti, essenziali come il respiro. Questo emerge nella seconda parte di *Sterne erben*, *Sterne färben* in cui la scrittura si fa più poetica,

⁶ Il rizoma è un termine proveniente dalla botanica per indicare l'organizzazione ramificata di tuberì, i quali, invece di svilupparsi verso l'alto, seguono una ramificazione orizzontale in cui si realizza un'interconnessione reciproca tra le estremità. I due filosofi francesi usano l'orizzontalità rizomatica, opposta alla verticalità arborea, per descrivere il legame tra diversi concetti semiotici senza una necessaria coerenza verticale.

caratterizzata da un tono narrativo più lento rispetto alle sezioni biografiche. Nel panorama linguistico della scrittrice il serbocroato e il tedesco, dunque, non vivono nella contrapposizione binaria madrelingua-lingua seconda, anzi esse sono idiomi posti sullo stesso livello, complementari l'uno all'altro.

Nella definizione *zweite Muttersprache* è insita l'idea di favorire l'inclusione culturale allo scopo di comprendere il sentimento di alterità provato da chi, per vari motivi, lascia la propria terra natia e intraprende un trasferimento fisico, emotivo e linguistico. Nella scrittura di Bodrožić questi motivi trovano espressione attraverso le parole che, come stelle nel cosmo, trasmettono la propria eredità e diversità nel tempo. La scelta del tedesco come mezzo di espressione da parte di autori e autrici di origine non tedesca è esemplare di quella pluralità della società globalizzata, in cui l'Altro si avvicina agli Altri. Pertanto, ogni testo può essere letto dalla prospettiva delle lingue contenute in esso.

2. L'identità porosa come risposta ai conflitti identitari

La negoziazione identitaria, fase del processo migratorio, pone interrogativi che riguardano sia la percezione del migrante come 'Altro' nel contesto di arrivo sia come egli si percepisce a contatto con la nuova cultura, lingua e società. Parafrasando le parole di Bodrožić è solo quando si lascia il proprio mondo che si è in grado di vedere le differenze. Quando "i luoghi d'origine si fanno stretti come vecchi vestiti", il migrare diventa una condizione che permette di cogliere le sfumature della propria esperienza e di riscoprire il proprio vissuto di cui "rimangono, tuttavia, le radici" (Bodrožić 2012: 127).

In *Sterne erben, Sterne färben*, l'autrice contrappone all'identità culturale e all'appartenenza nazionale, considerate etichette limitanti, un'identità fluida, simile alla lingua, che non si circoscrive alle radici d'origine ma si configura come quella più adatta a esprimere l'idea di pluralità.

Nell'ultimo decennio del Novecento, il filosofo Wolfgang Welsch accanto ai concetti di interculturalità e multiculturalità, ritenuti limitati, in quanto basati sulla presenza di culture internamente omogenee, introduce quello di transculturalità.⁷ Andando oltre l'idea herderiana di coincidenza tra identità, etnia e lingua, Welsch propone una visione delle società postcoloniali

⁷ Welsch (1994) considera l'interculturalità come un concetto che, si considera il contatto tra le culture, ma sempre con un carattere circoscritto ed esclusivo; la multiculturalità, invece, contempla le culture come entità che, pur sfiorandosi, restano ancora distinte gerarchicamente. Cfr. anche le analisi di Thüne & Leonardi (2009: 9-36).

occidentali come contesti multiculturali in cui la transculturalità accoglie l'eterogeneità e la complessità delle culture. Si enfatizzano così i processi di ibridazione e “la convivenza di molteplicità interne alle singole culture” (Ferragamo & Ulrich 2023: 53). L'ibridazione, basata su interconnessioni, permette di transitare attivamente nelle diverse espressioni culturali attraverso un'immersione che non prevede l'assimilazione ma l'inclusione. Dunque, in virtù di ciò la dicotomia proprio-straniero può essere superata. Partendo da quest'ultimo assunto, possiamo notare come le parole di Bodrožić riflettano un processo di inclusione contraddistinto prima dal senso di *Fremdheit*, ‘estraneità’, e poi dalla formazione di un'identità porosa.

La dislocazione fisica, linguistica ed emotiva dal proprio Paese, insieme alle preoccupazioni che ne derivano, vengono così espresse da Bodrožić (2012: 183):

La gente ha paura di tutto ciò che non conosce e suda freddo alla sola vista del mio cognome, del tetto decorato di quella z e della c simile a un campo d'atterraggio per uccelli. (...) le lettere del nome diventano un minestrone nei loro palati impauriti, fino a che anche l'ultimo suono e l'ultimo significato scompaiono inghiottiti dalla paura. Non abbiate paura! Ne soyez pas crainte. L'ignoto ha un proprio alfabeto. Lo si può imparare come si impara a guidare, a stirare gonne e pantaloni, a pulire, a pensare, a leggere. L'ignoto non è l'estraneo. È il nuovo. È ciò che dobbiamo riconoscere. Ciò che già esiste. Che sa. Che ci guida. E anche quello che ci appartiene, sì, anche quello.

Queste parole riflettono la posizione del soggetto sulla soglia tra le lingue, una posizione che consente alla narrazione di alternarsi tra un iniziale allontanamento dalla lingua d'origine e una lenta riscoperta di essa. L'identità jugoslava, avvertita quasi come alterità nelle prime pagine di *Sterne erben, Sterne färben*, ha la necessità di un nuovo spazio in cui esprimersi; è nel contesto tedesco che l'estraneità rivendica il suo diritto d'inclusione senza essere assimilata, eliminata o classificata inferiore. Essere estranei agli altri, ma anche a sé stessi, è la condizione di chi oltrepassa i confini culturali – ammesso che concretamente ce ne siano – e geografici. Bodrožić (2012: 59) descrive tale condizione nei frammenti riguardo l'arrivo dei connazionali in Germania, i quali abbandonavano “quel nostro primo Là per questo secondo Là”. Sono esempi gli arrivi di Mile, un croato di origini bosniache, e Rašo, un serbo della Croazia, a cui ella insegnava la lingua tedesca mentre le notizie della guerra passavano in televisione. Ancora, la sensazione di estraneità emerge dalla

descrizione della casa tedesca in affitto, caratterizzata da lastre di lamiera bianca inserite dopo la Seconda guerra mondiale. Data l'antichità della struttura, il proprietario "lasciò la casa con quel marchio, e chiunque passasse di lì pensava: Ci vivono degli stranieri, ecco perché è così" (Bodrožić 2012: 61).

Dal punto di vista linguistico, questo senso di estraneità è avvertito sin dall'infanzia, in quel miscuglio di parole caratterizzato dal "dialetto dalmata in cui s'insinuava la parlata dell'Erzegovina" (Bodrožić 2012: 97), la cui scelta di una parola rispetto a un'altra rappresentava una dichiarazione di appartenenza. Per la scrittrice l'estraneità diventa una condizione dell'essere, inevitabile dopo uno spostamento geografico e linguistico, che prevede un'estensione identitaria. In secondo luogo, la terra straniera non è avvertita con ostilità, anzi, focalizzando l'attenzione maggiormente sul momento successivo all'arrivo, diventa un momento per ricercare una *Heimat*, quella 'casa' e 'patria' che non coincide con una *Heimat* identitaria ma con "un luogo in cui confluiscono lingue, provenienze e esperienze eterogenee" (Thüne 2009b: 147). Sono questi i tratti che l'estraneità assume nella scrittura di Bodrožić. Bisognerebbe seguire il moto delle parole perché esse non contemplano la voce dell'Altro come una potenziale minaccia linguistica, che anzi si avvera nel nuovo ambiente. Il ruolo inclusivo della parola, infatti, viene descritto da Bodrožić (2012: 119) in relazione al ricordo della lettura in croato del Padre Nostro nel duomo di Francoforte:

Lo vissi come una preghiera dell'umanità, della condivisione e dell'amore che tutto unisce. Questo anche perché lo recitai in lingua croata, davanti a così tante persone, in un duomo tedesco e sotto gli occhi dei miei genitori. Qualcosa, nell'eco delle parole, mi scosse profondamente. Per la prima volta percepii lo spazio in cui dimorano le parole. Capii che proprio come noi esseri umani anche loro hanno una patria, un luogo in cui sono a casa. Un'origine. Un'area luminosa. A differenza di noi, però, non hanno bisogno del passaporto, la loro carta d'identità è la veridicità.

In maniera catartica, il binarismo nativo-non nativo è superato in virtù di un'identità plurilingue e pluriculturale. Sebbene l'estraneità trovi posto nella lingua tedesca, avvertita come "un terreno del sapere" (Bodrožić 2012: 51), il rapporto con essa non è esente da momenti di tensione. In *Sterne erben, Sterne färben* ne è un esempio un ricordo scolastico dell'Io narrante che, trasferitasi da poco in Germania, nota la paura dei suoi compagni di pronunciare il nome di una bambina ebrea. Nei primi passi verso il tedesco, quindi, si sviluppa un senso

di responsabilità verso determinate parole come *Jude*, ‘ebreo’, per testimoniare che anche le parole hanno una memoria, una biografia da comprendere.

La figura di una scrittrice come Bodrožić non vuole essere un esempio di integrazione riuscita; la sua instabilità identitaria e l’essere straniera hanno anche una valenza metafisica, legata allo stato di chi, una volta lasciata la propria casa, avverte una condizione di nomadismo fisico, culturale e linguistico.⁸ La quadra identitaria non consiste nell’accettazione di una doppia identità nazionale, quanto piuttosto di un’identità transculturale declinata al plurale, che permette di affrontare, non di eliminare, il senso di estraneità. Nel testo *Sterne erben, Sterne färben* l’Io narrante ritrova tale percezione nei connazionali incontrati nelle diverse città europee. Il mezzo linguistico crea una connessione con persone di origini jugoslave diventando così l’occasione per recuperare la propria memoria e, sulla base di questo, (ri)costruire le proprie identità. A Parigi, il manifesto che pubblicizza il concerto di Bregović evoca l’immagine di casa, proprio come l’uomo alla fermata che tiene in mano un giornale in caratteri cirillici ha “qualcosa di jugoslavo” (Bodrožić 2012: 108). Un altro esempio è fornito dalla donna incontrata sull’autobus a Roma che, pur parlando in inglese, non nasconde l’accento jugoslavo. Si crea una connessione con le sue radici, la stessa avvertita alla stazione ferroviaria di Francoforte dove l’Io narrante descrive l’incontro con una donna che la benedice in una lingua a lei familiare. In queste poche parole, che hanno il peso di un’azione, Bodrožić riesce a ritornare alla propria individualità, a guardare in faccia l’estraneità attraverso la familiarità.

L’autrice, nel momento in cui ritorna alle origini e riconosce la sua eterogeneità culturale, scopre che non è necessaria un’identità fissa e unica bensì una dinamica, porosa (Vangi 2023: 57). Come il linguaggio parlato dal singolo è poroso così anche l’identità assume questi tratti in una visione meno schematizzata. In sociologia, l’alterità rende porosi i confini tra ‘noi’ e ‘loro’ e nel momento in cui si incontrano le diversità vengono ridefinite le identità culturali (Wieviorka 2008: 12). L’incontro tra diversità dissolve il legame tra cultura e luogo a vantaggio di forme complesse di culture ibride. L’ibrido fornisce dunque una prospettiva differente sull’identità, che si configura come aperta, complessa e dinamica. Di conseguenza, nell’ottica dei concetti di deterritorializzazione e riteritorializzazione si può riflettere sulla posizione assunta dal migrante nel nuovo contesto, da cui derivano nuovi meccanismi identitari.⁹

⁸ Una sorta di nomadismo linguistico come dice Braidotti (2002) di chi usa la marginalità per discutere gli ideali di maggioranza.

⁹ Cfr. a questo proposito il testo di Deleuze e Guattari (2002).

Posto che, nel contesto transculturale, i confini culturali risultano porosi, le alterità si compenetrano all'interno di uno spazio irregolare, in cui nulla è fisso e tutto è interconnesso. In questo scenario, le identità plurali trovano espressione nei fluidi margini tra interno ed esterno, realizzandosi attraverso una molteplicità di interscambi culturali. In Bodrožić emerge questa identità porosa le cui componenti più intime e sociali si riversano reciprocamente le une nelle altre in virtù di un ibridismo identitario che conduce alla scoperta di linee di divisione e alla costruzione di ponti tra persone e culture.¹⁰

E allora, la lingua tedesca, come parte del suo complesso identitario, appare come un'entità che abita il soggetto e come scrive Bodrožić ne costituisce un'impalcatura per l'animo. Di fronte alla possibilità di essere visti come Altro e all'estraneità percepita e di cui si viene additati, Bodrožić risponde attraverso una scrittura che sente il nuovo idioma come proprio. Inoltre, è nel passato jugoslavo, contraddistinto da molteplicità identitarie, che l'autrice ritrova la coesistenza multietnica di identità, culture e lingue. Nell'accezione di porosità, lo spazio vitale dunque include l'alterità promuovendo un'esplorazione identitaria in transito senza la necessità di definire l'identità come qualcosa di unico e definitivo; all'Altro basta il ricordo linguistico, una sola parola, un solo respiro per far riaffiorare le proprie molteplicità.

3. “Nel bel mezzo del mio migrare umano”: oltre le rigidità nazionalistiche

Queste parole, dai toni quasi danteschi, riportate nel titolo della seguente sezione (Bodrožić 2012: 124) sono l'occasione per guardare con occhi diversi alla caduta della Jugoslavia, uno degli eventi storici più significativi del XX secolo. Benché la componente storica faccia solo da sfondo al testo *Sterne erben, Sterne färben*, possiamo comunque riscontrare alcune considerazioni sulla storia jugoslava volte a promuovere una memoria transculturale oltre i rigidi confini nazionalistici.¹¹ La concezione romantica di nazione, fondata sul legame tra individui che condividono storia, cultura e lingua, ha contribuito a rafforzare la

¹⁰ Il concetto di porosità è stato usato anche da Benjamin (2007) per descrivere l'architettura di Napoli in un testo confluito nella raccolta *Stadttebilder* (Immagini di città). In tal senso, la valenza metaforica del termine si riferisce al contatto tra le dimensioni spazio-temporali secondo cui il passato si ripercuote nel presente e nel futuro e le collocazioni spaziali, esterno e interno, pubblico e privato, si riversano l'uno nell'altro.

¹¹ Tale prospettiva storico-politica è ampiamente trattata in romanzi come *Tito ist tot, Das Gedächtnis der Libellen* e *Kirschholz und alte Gefühle*.

costruzione di confini rigidi e sistemi di appartenenza, causando conflitti nazionalistici e divisioni ideologiche. Ciononostante, tali rigidità cominciano a vacillare con l'avvento delle società globalizzate, dalle quali derivano nuove possibilità di confronto di inclusione culturale. In tal senso, la scrittura di Bodrožić promuove un'integrazione della memoria storica e culturale dei paesi socialisti nel contesto occidentale. Riprendendo le parole di Mayr (2020: 326), gli autori immigrati che scrivono in tedesco creano una *subtitled literature* per indicare una letteratura che media tra diverse lingue, culture, memorie. Questo concetto affonda le sue radici negli studi di Rigney (2008: 354) sulle dinamiche della memoria culturale e transnazionale. La studiosa afferma che le opere tradotte consentono di creare una memoria che attraversa i confini senza rinunciare all'alterità rispetto al contesto di ricezione, in cui anzi si inserisce così da ampliare la prospettiva di analisi sugli eventi storici.

Sulla base di questo, la letteratura inter- e transculturale¹², dunque, smussa i rigidi confini nazionalistici spesso rei di prediligere un punto di vista etnocentrico e affronta temi che riguardano non solo il trasferimento fisico ed emotivo ma anche culturale. In *Sterne erben, Sterne färben*, la lingua tedesca si configura come ponte verso il passato jugoslavo, che entra nell'immaginario occidentale attraverso un discorso transgenerazionale e transnazionale, in cui anche il concetto di nazione si fa fluido e poroso. Nel corso della narrazione, infatti, emergono continui riferimenti alla società multietnica che sembrava essersi realizzata in Jugoslavia. In questa riflessione si potrebbe intravedere un senso di nostalgia politica verso il mondo jugoslavo; tuttavia, come esprime la stessa Bodrožić (2012: 79) non si tratta di "*Jugostalgija*", di 'nostalgia dell'ex Jugoslavia', quanto piuttosto di un recupero di quel senso di comunità che sopravvive a livello più profondo. Senza entrare nell'aspetto più politico, il fallimento del progetto socialista, visto quasi come un'utopia, significa per Bodrožić il rischio di dimenticare come fosse possibile per le diverse identità multietniche vivere insieme in alternativa all'esclusivo nazionalismo. Nonostante lo sradicamento e il conflitto identitario, il popolo jugoslavo si ritrova nella solitudine del nuovo luogo e nei nuovi confini. Ne è un esempio il concerto svoltosi nella capitale croata e descritto dall'Io narrante come un

¹² Per Calzoni (2021: 7) la letteratura interculturale riguarda la produzione in lingua tedesca di autori e autrici stranieri che per diverse ragioni si sono stabiliti in Germania includendo in questa definizione anche autori nati sul suolo tedesco da genitori stranieri. Mentre nella definizione interculturale emerge il confronto e conflitto culturale, la transculturalità si concentra sulla mescolanza e sull'ibridazione culturale, quali tratti distintivi della società postmoderna.

momento in cui i cittadini dell'ex Jugoslavia, uniti dalla musica, si affermano come una comunità con una sola voce. Le appartenenze politiche e i confini imposti vengono messi da parte: “Lasciamo che le bandiere siano bandiere. E noi siamo esseri umani” (Bodrožić 2012:113).

La caduta della Jugoslavia indica sicuramente un senso di perdita culturale, a cui però Bodrožić aggiunge un attacco all'uso politico dell'identità:

Non volevo più avere niente a che fare con la Jugoslavia, e nemmeno con la Croazia. Per anni pensai che mantenere la propria integrità dovesse valere più della carta d'identità di un Paese che si sfascia tutto in una volta, e accade sempre tutto in una volta, con buona pace di giornalisti e politici (Bodrožić 2012: 70).

Nel momento in cui collassa la nazione si arriva alla consapevolezza dell'identità nazionale, proprio quell'identità che sembrava indistruttibile e al di sopra dell'individuo. Da quel momento, come scrive Bodrožić (2012: 96), “il semplice nome «Jugoslavia» trasformava noi bambini in forti creature con la valigia sempre in mano”. Nonostante queste parole possano sembrare intrise di valore politico, il senso alla base del pensiero della scrittrice è un altro. La sua non è una netta contrapposizione al concetto politico di nazione né tanto meno un fervido sostegno al processo di globalizzazione, ma una chiara critica a chi usa l'identità nazionale per giustificare la guerra tra Paesi che un tempo vivevano, nonostante la loro diversità, pacificamente. Dunque, i rigidi confini nazionalisti sbiadiscono:

Tuttavia, i confini geografici che accogliamo in maniera incondizionata ci portano a credere che abbiamo bisogno di un'identità nazionale. Perché non diciamo che abbiamo semplicemente bisogno di un orientamento e che vogliamo chiamarlo carta d'identità? In questo modo i nostri bambini saprebbero che l'orientamento non è niente di fisso, che non è qualcosa che dobbiamo difendere e per cui vogliamo morire o uccidere. Chiunque osi lasciare il proprio piccolo mondo stantio per avventurarsi in uno un po' più grande sa che la nazionalità non si può possedere. Il mondo più grande è sempre quello che ancora non conosciamo. Non è l'estraneità. L'estraneità è un'invenzione degli etnologi (Bodrožić 2012: 90).

Nonostante la disillusione identitaria causata dalle divisioni politiche, la memoria delle parole ricompone l'identità dell'Io narrante, radicata nell'amore espresso nella sua prima madrelingua *ljubav*. Questo sentimento, vissuto durante l'infanzia nella scuola del suo villaggio e trasmesso dai nonni,

rappresenta un legame profondo con le radici culturali e affettive. È la solidarietà che ancora lega gli ex membri della Jugoslavia come valore che non può essere eliminato dalla dissoluzione politica di un territorio o dall'arbitrarietà di ordini politici (Kazmierczak 2012: 22). Come scrive Bodrožić, la Jugoslavia avrebbe potuto avere qualsiasi altro nome, ma erano le persone e i parenti a costituire il collegamento con il concetto di casa. L'individualità si rafforza tramite la familiarità e la vicinanza emotiva di un popolo che deve riconoscere che "la guerra non potrà mai distruggere il nostro amore, non potrà mai cancellarlo del tutto" (Bodrožić 2012: 77).

Il principio nazionalistico esprime un suo lato esclusivo verso la generazione migrante, la quale deve affrontare l'inscindibile legame etnia-lingua-nazione che, tuttavia, entra in conflitto con la dominante multiculturalità delle società postmoderne. Per Bodrožić (2012: 101) l'identità deriva principalmente dall'essere sé stessi e non da elementi come il passaporto di cui critica la forte importanza identitaria:

E ho capito anche quanto sia assurdo possedere un passaporto, essere ridotti a un pezzo di carta, diventarlo davvero, perché su questa terra si è qualcuno solo se a un qualche confine inventato si può dimostrare la propria identità come unità tra un volto e un nome. E poi però la bellezza e la chiarezza, quell'infinita intelligenza della lingua tedesca che emerge nel verbo *ausweisen*, una parola che parla da sé. Che parola!

È nella parola tedesca *ausweisen* che si intuisce l'ambivalenza del significato dell'essere espulso ma anche della legittimazione della propria identità. Infatti, una delle prime domande rivolte a chi proveniva dai territori dell'ex Jugoslavia riguardava l'appartenenza:

mi arrabbiavo per il modo in cui venivano pronunciati i nomi dei nostri luoghi jugoslavi e per come venivano deturpati quelli delle persone e dei paesaggi. Ora eravamo *noi*, noi jugoslavi, ad essere interessanti. Tutti volevano conoscere la nostra provenienza, sapere se appartenevamo ai 'cattivi' serbi o ai 'buoni' croati (Bodrožić 2012:62).

Nel bel mezzo del suo migrare umano, la Jugoslavia si sgretola e cambia anche il senso di patria, inteso nell'accezione culturale, nazionale ed emotiva, il quale diventa più chiaro da una prospettiva aerea; dall'alto l'Io narrante guarda l'Europa e intuisce i reali collegamenti tra gli esseri umani. Quando si conosce "l'archivio della propria lingua", per dirla con Bodrožić (2012: 125), si raggiunge la propria singolarità e si conoscono le proprie origini. Per un attimo

ci si avvicina alla memoria, al silenzio e si entra in contatto con il cielo, la cui eredità stellare, così come le origini del singolo, sono dentro di noi. È in questa eredità che viene conservata la memoria e “quanto sarebbe facile ereditare e colorare le stelle, seguendo il volere della nostra felicità” (Bodrožić 2012: 125). Nella memoria transculturale di Bodrožić le riflessioni sulla Jugoslavia non sono rivolte a una specifica posizione geografica con uno specifico sistema politico quanto a uno spazio culturale, quello dei Balcani, costituito non solo da nazioni ma musiche, paesaggi, lingue, memorie che sono le stelle da ereditare e colorare. Proprio quelle parole, cariche di sentimenti come convivenza e collettività, legano ancora i migranti provenienti dall'ex Jugoslavia i quali “mentre a casa loro litigavano, combattevano e si ammazzavano, all'estero erano inseparabili, ascoltavano le canzoni di un popolo, poi quelle dell'altro, e tutto tornava a essere una cosa sola” (Bodrožić 2012: 65).

In conclusione, la condizione del migrare mostra l'interconnessione tra le molteplicità. Come ha affermato Herta Müller (2001) nel saggio *Heimat ist das was gesprochen wird*, non si può parlare di patria in una società in cui tutto è stato stravolto dalle dittature; piuttosto, in un'ottica transnazionale, l'unica patria che si può riconoscere è l'appartenenza al linguaggio, intesa come la necessità degli esseri umani di comunicare. Nonostante tutto, la vera patria degli scrittori resta la lingua e la sua eredità.

4. Dazwischen: l'incontro 'tra' le culture

L'apprendimento della nuova lingua, tappa decisiva nella vita del migrante, segna l'incontro e scontro tra le culture. In *Sterne erben, Sterne färben*, Bodrožić descrive questo processo prima con la lingua tedesca, poi con quella francese. Le nuove parole sono per lei occasione di inclusione e di esplorazione di nuovi spazi; infatti, nel capitolo dove racconta del suo arrivo in Francia, l'Io narrante percepisce nei nuovi vocaboli francesi, appresi guardando i film in lingua originale, la sua prima lingua madre. È qui che si rende conto che la prima lingua madre offre la base per l'apprendimento della nuova lingua, perché la memoria della parola, che transita tra le culture, permette di riscoprire sé stessa anche nella lingua francese. Transitare tra le culture implica non solo una riscoperta ma anche un reinventarsi in un passaggio continuo tra l'eredità culturale e la vita attuale, due mondi ambivalenti in cui passato e presente si intrecciano. Il confronto tra le culture per Bodrožić avviene in uno spazio intermedio espresso dal concetto *Dazwischen*, traducibile con 'tra' o 'nel mezzo', da non intendere solo come un luogo fisico, ma anche come uno stato

mentale ed emotivo che caratterizza la condizione di transito dell'ibrido culturale.¹³

L'idea di trovarsi in uno spazio interstiziale, dove diverse culture, lingue ed esperienze si incontrano e si scontrano, trova corrispondenza negli interscambi culturali tra Est-Ovest. Questi tratti si ripercuotono in Bodrožić la cui scrittura, contraddistinta da una prosa poetica, gioca con la lingua tedesca e trasmette sia le difficoltà di vivere in un contesto di pluralità, legate alle necessità di appartenenza, sia la riscoperta di nuove identità.¹⁴ Dunque, possiamo definire questa scrittura come facente parte di una letteratura translinguistica, la quale si dirige verso uno “spazio ibridizzato in cui nessuna delle lingue coinvolte è davvero immediatamente riconoscibile” (Roussel 2020: 164) generando dunque una coesistenza delle diversità linguistiche e culturali nel testo. A tal proposito, la germanista americana Adelson (2006: 38) vede nel concetto *Dazwischen* il rischio di produrre categorie che avvicinano le culture e le diversità secondo un'ottica assimilazionista. Adelson (2006: 40) critica l'uso del termine *Dazwischen* per descrivere le esperienze di chi vive tra culture o identità diverse nel momento in cui questa visione rischia di ridurre la complessità delle identità transnazionali a una semplice posizione intermedia. Il monito della studiosa è di guardare alle identità come processi dinamici e interattivi, piuttosto che come stati fissi o intermedi. Perciò, Adelson preferisce definire questo intermezzo come uno spazio immaginario tra due culture, in cui non avviene un'assimilazione, bensì un ripensamento dell'orientamento culturale senza confini nazionalistici o etnici. In sintesi, ella suggerisce un approccio più fluido per comprendere le identità culturali e le esperienze di migrazione.

Il ‘trovarsi tra’ esprime l'attitudine a delineare i tratti di evoluzione di una scrittura trasversale in cui le eterogeneità e la pluralità degli strati culturali, in quanto essenze transculturali, vengono espresse attraverso una scrittura caratterizzata da ibridismo plurilinguistico, diretta a delineare un percorso

¹³ Cfr. a tal proposito gli studi postcoloniali di Bhabha (1994), il quale teorizza il *Third space* come uno spazio intermedio in cui il concetto di ibrido culturale sostituisce la netta contrapposizione tra le diversità. L'incontro tra le differenze culturali non è più sostenuto da gerarchie prestabilite o forme di assimilazione alla cultura definita come dominante, ma si concentra su un confronto guidato dall'ibridazione che diventa il nuovo punto di vista attraverso cui guardare la società globalizzata.

¹⁴ Nel caso di Bodrožić, è possibile individuare la sua tendenza di ricercare neologismi nella lingua tedesca attraverso la composizione di parole “tale da creare un'estrema ricchezza morfologica oltre che semantica, dagli effetti sorprendenti e volutamente stranianti” (Moll 2007: 65).

universale, a prescindere dalla propria origine, esemplare e coincidente con l'idea di un modello di rappresentatività inclusivo in cui si fondono immagini, parole e ricordi delle diverse culture. Seguendo la riflessione di Bodrožić sul concetto *Dazwischen*, risulta l'idea che lo spazio di passaggio tra le lingue sia un'area aperta a variegate possibilità d'espressione che resistono all'emarginazione. In breve, si tratta di una condizione del 'vivere tra' in cui è insita l'idea del fluire ma non in uno spazio ristretto (Ivančić 2009: 108). Il *Dazwischen* rievoca l'esperienza di transizione come una metafora della condizione esistenziale di chi è emigrato, una condizione che, tenendo conto delle diversità di ogni retroterra migrante, esprime ricchezza; infatti, come sottolinea Ivančić (2009: 108) un rischio potrebbe proprio essere quello di considerare questo spazio come qualcosa di non compiuto.

In autori come Bodrožić i confini sono labili e l'unica certezza è la lingua nella sua totalità senza la pretesa di una sua netta appartenenza a una sola cultura. Quello che prevale è un confronto tra culture veicolato dal punto di vista critico di chi sostiene l'ibridazione come guida di una creatività lontana da gerarchie, etichette e da discorsi di appartenenza univoci. Al senso di appartenenza Bodrožić sembra preferire la ricerca dell'uguaglianza che si può raggiungere "solo se tutti mantengono integra la propria persona. Se non ci si riesce, non è un problema collettivo, è sempre un fallimento individuale, personale e del tutto singolare" (Bodrožić 2012: 80). Queste parole richiamano l'importanza di lavorare su sé stessi, perché anche nel transito culturale la particolarità del singolo deve essere inclusa, non assimilata, evitando di "schiantarsi contro i propri pregiudizi. Soccombere a sé stessi" (Bodrožić 2012: 80). Nel contesto dell'incontro tra culture, il nome rappresenta il primo elemento identitario da preservare. L'autrice lo sottolinea quando riflette sulla pronuncia del proprio nome, frequentemente ricondotta al suono della *k*, trascurando le origini slave. Il nome è qualcosa da proteggere dalle deturpazioni che ne nascondono le radici le radici e le specificità, come nel suo caso la *c* ungherese in memoria della nonna Mara. Così prosegue Bodrožić (2012: 186) nel testo:

Il nome e la pelle, ad un tratto una nudità impossibile da proteggere. Se ne stanno lì, l'uno accanto all'altra, come due figli di operai in mezzo agli invitati di un anacronistico banchetto nobiliare. In balia delle idee degli altri, della contrapposizione tra il noto e l'ignoto, tra noi e l'altro. Il mondo esteriore continua a dirmi questo. Una cosa sta qui. L'altra là. In mezzo il "tra", lo spazio intermedio così spesso celebrato. E l'idea che bisognerebbe sapersi sistemare proprio lì, come se in fondo tutto non vivesse già in quello

spazio. Anche il mio nome, uno spazio intermedio tra mondo e aria, tra pene materne e miserie paterne.

Anche nel nome si intuisce l'identità pluriculturale e plurilingue che trova espressione in questo spazio intermedio e dinamico in cui la lingua assume i tratti dell'alterità e la prospettiva orizzontale e trasversale guida i rapporti fra culture. È in questo spazio, dunque, che la sua immaginazione riesce ad esprimersi. In tale contesto, riprendendo le parole di Kellman (2014: 14), si può parlare di immaginazione translingue, che riguarda quegli scrittori che, pur avendo accesso a più lingue, scelgono di affidare la propria voce letteraria a una lingua diversa da quella d'origine. Di conseguenza, ne deriva una ridefinizione del rapporto tra letteratura e spazio nazionale. Il contesto letterario tedesco transculturale diventa dunque espressione dell'incontro tra le pluralità linguistiche e culturali che, come afferma la germanista americana Yildiz (2012), sono i tratti di un'era "postmonolingustica" in transizione verso un paradigma plurilinguistico. In questa prospettiva si colloca la voce di Bodrožić, la cui scrittura diventa metafora di un lungo cammino dal luogo di origine, passando per tappe intermedie, alla Germania.¹⁵ Lo stesso percorso viene affrontato dal migrante, dall'Altro il quale dimostra come nel passaggio da una lingua a un'altra venga fuori la sua capacità di vestire i panni del suo vicino, del suo opposto, senza rinunciare a sé.¹⁶

Il concetto *Dazwischen* permette dunque di esplorare la complessità identitaria contemporanea dando giusto valore a ciò che sta tra culture e linguaggio, tra passato e futuro. L'ibridazione tra la cultura di partenza e quella di arrivo permette di cogliere il nesso tra lo spostamento linguistico-letterario e la collocazione dell'autore nel contesto della sua attività letteraria. Si può tracciare dunque una topografia del segno letterario in cui l'incontro tra culture, la loro estensione e l'innesto di elementi linguistici da Est verso Ovest, e viceversa, generano potenziali novità narratologiche e identitarie.

¹⁵ A proposito di questa transizione, Vangi (2023: 21) usa il termine 'Transgermania' per indicare in riferimento alla letteratura tedesca di origine post-sovietica "una zona simbolica – intra- ed extra-testuale – di incontro, scontro e fusione fra identità diverse". Il prefisso 'trans' dovrebbe indicare non solo una zona interstiziale o di attraversamento, ma anche "un superamento (*jenseits*: oltre) mostrando una strada oltre concezioni consolidate come quella di un'individualità definita interamente dal soggetto" (Vangi 2023: 158).

¹⁶ Negli studi letterari e traduttologici, il fenomeno del translinguismo riguarda autrici e autori che scrivono in più d'una lingua o in una lingua diversa da quella materna e in un percorso di attraversamento linguistico. Cfr. a proposito Bruera (2017: 7-8).

5. Conclusione

Mondi diversi si (con)fondono in *Sterne erben*, *Sterne färben* secondo una fluidità, la stessa riguardante l'individuo che non può essere legato a un'unica lingua e a un unico contesto. Da qui l'idea di non collocare l'autrice solo nel 'recinto della biografia', preferendo invece la condizione del 'trovarsi tra', in cui il 'tra' non indica un'incompiutezza ma una sovrapposizione di prospettive che vanno invece verso la completezza e la consapevolezza linguistica. È questa la specificità delle autrici e degli autori *Dazwischen* la cui identità si pone oltre definizioni fisse. Nella prospettiva translinguistica, gli echi della cosiddetta scrittura di migrazione, ormai parte integrante del contesto nazionale, possono essere rielaborati in ottica transnazionale in modo tale che la memoria letteraria trasmetta una rinnovata sensibilità verso la molteplicità e la diversità, in tutte le sue declinazioni, superando la dicotomia proprio-straniero. È questa impostazione che rende il testo di Bodrožić un elogio alle parole, o come dice Ivančić (2009: 103), "una dichiarazione d'amore alla lingua tedesca", verso la *zweite Muttersprache*. Le parole nella loro varietà permettono di transitare tra confini meno rigidi e di cogliere le trasformazioni nel continuo contatto tra Est-Ovest. Pertanto, non solo in termini conflittuali ma anche in chiave di ibridazione, si evidenzia come i confini letterari occidentali si espandano verso Est e, viceversa, come si tenda verso una letteratura transculturale in evoluzione, in cui le origini dell'Europa orientale si intrecciano con le consolidate identità occidentali. Le lingue si incontrano e l'Altro, con le sue diversità, si riconosce parte degli Altri.

Riferimenti bibliografici

Adelson, Leslie A. 2006. "Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen." In Heinz Ludwig Arnold (ed.), *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband IX, Literatur und Migration*, 36–47. München: Text + Kritik.

Amodeo, Immacolata. 2006. "Letteratura della migrazione in Germania." In Armando Gnisci (ed.), *Nuovo planetario italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, 395–407. Troina: Città Aperta Edizioni.

Benjamin, Walter. 2007. *Immagini di città*. Trad. H. Riediger, M. Bertolini Peruzzi, G. Carchia. Torino: Einaudi.

Bhabha, Homi. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.

Bodrožić, Marica. 2007. *Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bodrožić, Marica. 2008. "Die Sprachländer des Dazwischen." In Uwe Pörksen & Bernd Busch (eds.), *Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland*, 67–76. Göttingen: Wallstein.

Bodrožić, Marica. 2012. *Il mio approdo alle parole. Stelle, colori*. Trad. B. Ivancic & V. Piazza. Collana Atem. Roma: Aracne.

Braidotti, Rosi. 2002. *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Trad. A. M. Crispino. Roma: Luca Sossella Editore.

Bruera, Franca. 2017. "Introduzione. Scrittori in transito. Translinguismo letterario e identità culturali." *CoSMo - Comparative Studies in Modernism* 11, 7-8. Torino: Università degli studi di Torino. <https://doi.org/10.13135/2281-6658/2523> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Calzoni, Raul. 2021. "Introduzione. Rafik Schami: un "mediatore dell'alterità". Fra passione e stereotipi." In Rafik Schami, *Una passione tedesca chiamata...insalata di pasta! E altre storie bizzarre*, 7. Mimesis: Udine.

Canetti, Elias. 2002. *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. Frankfurt am Main: Fischer Verl.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 2002. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. A. Fontana. Torino: Einaudi.

Dembeck, Till & Rolf Parr. 2020. *Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch*. Tübingen: Narr Frank Attempto Verlag.

Derrida, Jacques. 1996. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.

Ferragamo, Emanuela & Silvia Ulrich. 2023. "Innovare la didattica del tedesco con la letteratura transculturale. Sull'esempio di Paul Celan und der chinesische Engel di Yoko Tawada." *Ricognizioni* vol. 10 No. 19, 53-64. Torino: Università degli studi di Torino. <https://hdl.handle.net/2318/1998770> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Gallo, Pasquale. 1998. *Die Fremde: forme d'interculturalità nella letteratura tedesca contemporanea*. Fasano: Schena.

Gnisci, Armando. 2003. *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*. Roma: Meltemi.

Gorelik, Lena. 2012. "Sie können aber gut Deutsch! " *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf und Toleranz nicht weiterhilft*. München: Pantheon Verlag.

Grjasnowa, Olga. 2021. *Die Macht der Mehrsprachigkeit. Über Herkunft und Vielfalt*. Berlin: Duden.

Holdenried, Michaela. 2022. *Interkulturelle Literaturwissenschaft, Eine Einführung*. Berlin: Springer Verlag.

Hübner, Klaus. 2009. "Der Plural ist mein tägliches Brot. Marica Bodrožić – eine deutsche Dichterin aus Dalmatien." *Literaturkritik.de*, Nr. 1, Januar 2009. <https://literaturkritik.de/id/12587> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Ivančić, Barbara. 2009. "Oltre il recinto della biografia: sulla narrativa di Marica Bodrožić." In Eva-Maria Thüne & Simona Leonardi (eds), *I colori sotto la mia lingua, Scritture transculturali in tedesco*, 95–115. Roma: Aracne.

Ivančić, Barbara. 2020. "La traduzione come spazio di gioco," *mediAzioni* 27: D58-D74. <http://mediazioni.sitlec.unibo.it> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Kazmierczak, Madlen. 2012. "Nation als Identitätskarte? Zur literarischen Auseinandersetzung mit ‚Nation‘ und ‚Geschichte‘ bei Marica Bodrožić und Melinda Nadj Abonji." In Bernard Bach (ed.), *La littérature interculturelle de langue allemande. Un vent nouveau venu de l'Est et du Sud-Est de l'Europe*, *Germanica*, 51, 31 décembre 2012. Université de Lille, 16–27. <http://journals.openedition.org/germanica/1973> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Kellmann, Steven G. 2014. *The translingual imagination*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

König, Katharina. 2011. „Migration und Sprachidentität: Positionierungsverfahren in Sprachbiographien.“ In Eva Maria Thüne & Anne Betten (eds.), *Sprache und Migration. Linguistische Fallstudien*, 134–166. Roma: Aracne.

Mayr, Maria. 2020. "The European Future of Postsocialist Nostalgia in German-Language Literature About Former Yugoslavia." *Colloquia Germanica* 51, 325–344.

Moll, Nora. 2022. "Translinguismo e trauma infantile: Le memorie linguistiche di Marica Bodrožić e Francesco Micieli." *Comparatismi*, 7. <https://doi.org/10.14672/20222024> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Müller, Herta. 2001. *Heimat ist das, was gesprochen wird*. Blieskastel: Gollenstein.

Quéval, Marie-Hélène. "Marica Bodrožić, L'un et le multiple." In Bernard Bach (ed.), *La littérature interculturelle de langue allemande. Un vent nouveau venu de l'Est et du Sud-Est de l'Europe*, Germanica, 51, 31 décembre 2012. Université de Lille, 63–71. <http://journals.openedition.org/germanica/1973> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Rădulescu, Raluca. 2012. "Hybride Identitäten zwischen Wortlandschaften. Marica Bodrožićs Prosaband Sterne erben, Sterne färben." In Bernard Bach (ed.), *La littérature interculturelle de langue allemande. Un vent nouveau venu de l'Est et du Sud-Est de l'Europe*, Germanica, 51, 31 décembre 2012. Université de Lille, 52–62. <http://journals.openedition.org/germanica/1973> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Rigney, Ann. 2008. "The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing." In Astrid Erll & Ansgar Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and interdisciplinary Handbook*, 345–356. Berlin: De Gruyter.

Roussel, Flora. 2020. "Nomadic Subjectivities: Reflections on Exophonic Strategies in Yoko Tawada's *Schwager* in Bordeaux." *Humanities Bulletin*, 3(1), 161–178. <https://journals.lapub.co.uk/index.php/HB/article/view/1530> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Stanišić, Saša. 2008. "Three Myths of Immigrant Writing: A View from Germany. In WORDS without BORDERS." *The Online Magazine for International Literature*, November 2008. <https://www.wordswithoutborders.org/article/three-myths-of-immigrant-writing-a-view-from-germany> [ultimo accesso 20 dic 2024].

Thoma, Nadja. 2018. *Sprachbiographien in der Migrationsgesellschaft: Eine rekonstruktive Studie zu Bildungsverläufen von Germanistikstudent*innen*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Thüne, Eva-Maria & Simona Leonardi 2009. *I colori sotto la mia lingua: Scritture transculturali in tedesco* (LisT, 1). Roma: Aracne.

Thüne, Eva-Maria. 2009a. "«Lo scavo delle parole»: scrivere e riflettere sulla lingua nei testi di Emine Sevgi Özdamar." In Giulia Cantarutti & Paola Maria Filippi (eds.), *La lingua salvata. Scritture tedesche dell'esilio e della migrazione*. Trento: Osiride.

Thüne, Eva-Maria. 2009b. "Dove confluiscono i fiumi: poeti plurilingui in Germania." In Eva-Maria Thüne & Simona Leonardi (eds), *I colori sotto la mia lingua. Scritture transculturali in tedesco*, 115-148. Roma: Aracne.

Vangi, Michele. 2023. *Transgermania. Il superamento del monolinguismo nella letteratura tedesca contemporanea*. Genova: Genova University Press.

Welsch, Wolfgang. 1994. "Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen." In Freimut Duve et al. (eds), *Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit*, 83-122. Weimar: Weimarer Klassik.

Wieviorka, Michel. 2008. *L'inquietudine delle differenze*. Trad. di X. B. Rodriguez. Bruno Mondadori, Milano: Mondadori.

Yildiz, Yasmin. 2012. *Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition*. New York: Fordham University Press.

La crisi identitaria nazionale nello specchio dell'Altro secondo i pensatori iraniani dei secoli XIX-XX

Nahid Norozi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (italiano) L'articolo offre una panoramica sui principali pensatori contemporanei iraniani che riflettono sull'identità nazionale persiana, in particolare in relazione all'Islam e al mondo occidentale. Essi sono classificabili in tre principali correnti: coloro che aspirano a un ritorno alle "glorie" del passato imperiale preislamico, rivalutando tra Ottocento e Novecento l'ideologia monarchica degli ultimi re Qājār e soprattutto dei due sovrani Pahlavī; coloro che pensano che l'identità persiana sia stata forgiata prevalentemente dalla cultura islamica, idea sviluppata intorno alla rivoluzione islamica del 1979; infine, un terzo gruppo che sostiene, più moderatamente, l'aspetto multilaterale o poliedrico della cultura persiana e della sua identità nazionale, pensiero sviluppato in particolare dopo la rivoluzione islamica. Sia negli atteggiamenti estremisti sia in quelli più moderati, emerge comunque una certa crisi identitaria dovuta soprattutto all'urgenza delle istanze storiche e delle realtà contingenti, che hanno indotto i pensatori iraniani ad una sorta di estenuante autoanalisi e di confronto serrato con l'Altro (l'arabo, l'europeo).

Abstract (English) The article gives an overview of the main contemporary Iranian thinkers who reflect on Persian national identity, particularly in relation to Islam and the Western world. They can be divided into three main currents: those who seek a return to the 'glory' of the pre-Islamic imperial past, re-evaluating the monarchical ideology between the 19th and 20th centuries of the last Qājār kings and especially of the two Pahlavī rulers; those who believe that Persian identity is predominantly shaped by Islamic culture, an idea that developed around the Islamic revolution of 1979; and finally a third group that more moderately supports the multilateral aspect of Persian culture and its national identity, an idea that developed particularly after the Islamic revolution. Both extremist and more moderate attitudes, however, share a certain identity crisis mainly due to the urgency of historical instances and contingent realities, which led Iranian thinkers to a kind of self-analysis and close confrontation with the Other (the Arab, the European).

Keyword alterità, identità persiana, crisi identitaria, civiltà islamica, pensatori persiani contemporanei.

1. Preliminari considerazioni storico-culturali

Sull'osmosi culturale tra il mondo persiano e il mondo arabo nella civiltà islamica è stato detto e scritto molto. Com'è noto agli studiosi, vi sono state nei secoli macroscopiche reciproche influenze, determinate sia da singole grandi personalità operanti in vari settori del sapere, più in generale della vita sociale e politica, sia dalle confluenze culturali o condivisioni di idee a partire per esempio da grandi movimenti di pensiero politico-religioso o filosofico (cfr. Moṭahharī 1979). Arabi e Persiani in quasi quattordici secoli si sono conosciuti, talora combattuti, talaltra tollerati, si sono soprattutto mescolati a ogni livello, finendo anche involontariamente per confrontarsi e guardarsi nello specchio l'un dell'altro. Sarà utile preliminarmente richiamare per sommi capi alcuni aspetti e momenti importanti di questa osmosi culturale.

Innanzitutto, la graduale ma inesorabile conversione all'Islam dei Persiani comportò sin dall'inizio l'esigenza impellente di poter leggere, studiare e interpretare i testi sacri, almeno negli strati più elevati della popolazione, soprattutto in quelli legati all'amministrazione del nuovo potere. Con la conseguenza di una relativamente rapida diffusione della lingua araba come strumento della vita amministrativa e religiosa, e un'alfabetizzazione diffusa nella nuova lingua, favorita anche da un sistema sociale più egualitario che permetteva una certa mobilità sconosciuta al sistema sociale vigente in epoca sassanide. In effetti l'Islam, grazie ai principi di fratellanza e uguaglianza, aprì molte opportunità a uomini dotati di capacità intellettuali o di qualche talento, favorendo una considerevole accelerazione nello sviluppo delle varie scienze oltre che delle discipline letterarie (cfr. Bausani 1960: 159-163; Idem 1971: 27-28).

È ben noto che a livello linguistico la Persia mantenne in sostanza la propria lingua – benché attraverso alcuni vistosi adattamenti quali l'introduzione dell'alfabeto arabo e di una notevole mole di voci arabe nel lessico, che daranno origine al c.d. neopersiano - un fenomeno abbastanza raro nelle aree mediorientali e nordafricane dove l'arabo soppiantò nel giro di un paio di secoli le lingue preesistenti. Ma a livello di vita intellettuale si instaurò presto un fecondo bilinguismo nel ceto colto, con una certa specializzazione: schematizzando grossolanamente, l'arabo cominciò a venire usato per le scienze religiose e filosofiche, il persiano per le belle lettere e la storiografia. L'ottima padronanza della lingua araba consentì presto a molti eminenti intellettuali persiani di contribuire significativamente allo sviluppo e alla divulgazione del sapere culturale-religioso della civiltà islamica. Il loro ruolo è stato spesso

incisivo in molti campi, dalle scienze alla letteratura, dalla linguistica alla storiografia, dalla vita delle cancellerie e dell'alta burocrazia (*dīvān-sālārī/molkdārī*) allo studio della teologia e al misticismo, dalla giurisprudenza alla raccolta e lo studio degli *ḥadīth* ecc. Solo per portare qualche esempio noto possiamo citare il linguista Sībawayh di Bayḍā' (Shiraz) che redigeva nell'VIII secolo la prima grammatica araba; oppure lo storico al-Ṭabarī (IX-X sec.) di Amol nel Tabarestan a sud del Caspio, celebre per la sua monumentale *Ta'rikh al-Ṭabarī*; il traduttore della *Kalīla wa Dimna*, Ibn Muqaffa' (VIII sec.), un ex zoroastriano originario di Gur nel Fars, con il quale iniziò una nuova stagione della prosa araba. Ma potremmo ricordare anche il noto poeta Abū Nuwās (VIII-IX sec.), nato ad Ahvaz, il quale diede il via a un nuovo capitolo della poesia araba distanziandosi dalle tematiche più tradizionali. In quest'ultimo, benché fosse persiano solo per parte di madre, tuttavia l'amore per il mondo persiano è un elemento vitale e rintracciabile direttamente o indirettamente in vari suoi testi (cfr. Vallaro 1992: XIV). Continuando, potremmo citare altri nomi famosi, come per esempio il grande teologo e dottore della legge Abū Ḥāmid al-Ghazālī (Algazel, XI-XII sec.) di Tus nel Khorasan, la cui celebre *Iḥiyā' al-'ulūm al-Dīn* viene spesso paragonata alla *Summa Theologiae* di San Tommaso; e ancora Abū Bakr al-Rāzī (Rhazès/Rasis, IX-X sec.) e Ibn Sīnā (Avicenna, X-XI sec.), filosofi ma noti in Europa anche come straordinari ricercatori in campo medico; il matematico al-Khwārazmī (VIII-IX sec.) il cui nome rimanda alla genesi della parola "algoritmo". E nel campo delle scienze religiose non possiamo dimenticare il raccoglitore di *ḥadīth* (detti del profeta) al-Bukhārī (IX sec.), un persofono nativo di Bukhara in Asia Centrale e qui mi fermo, dovendo necessariamente tralasciare centinaia di nomi ascrivibili alla storia del misticismo sufi, per esempio, o dell'arte calligrafica, dell'architettura ecc., che hanno lasciato profonde eredità nella storia culturale della Umma musulmana (cfr. Āzarnūsh 1995 e Moṭahharī 1979: 371-668).

Per due secoli dopo la conquista araba, la classe colta persiana ha parlato la sua lingua materna ma ha scritto in arabo, al punto che uno studioso laico iraniano, 'Abdolḥosein Zarrīnkūb (Borujerd 1923 – Tehran 1999) in un libro dal titolo eloquente, *Due secoli di silenzio*, descrive la situazione storico-sociale della Persia del VII e VIII secolo come un periodo in cui i Persiani erano come "ammutoliti". E attribuisce questo lungo silenzio non solo a una massiccia campagna di arabizzazione e islamizzazione, a suo giudizio spesso forzata, ma anche a un'atmosfera psicologica post-capitolazione che inevitabilmente porta i popoli vinti a una sorta di sbandamento o confusione identitaria e, magari solo in un secondo momento, anche a una più o meno consapevole riflessione e

autoanalisi (Zarrīnkūb 1951). Occorre ricordare che un altro intellettuale, un religioso questa volta, Morteżā Moṭahharī (Fariman 1919 – Tehran 1979), ha confutato la tesi del laico Zarrīnkūb argomentando che in realtà proprio in quei due secoli i Persiani hanno prodotto molto in lingua araba e certo nessuno li aveva costretti a scrivere in una lingua straniera né a convertirsi all'Islam (Moṭahharī 1979: 669-677).

Dovremmo qui aggiungere un altro fatto non certo secondario, ossia che, in realtà, la comunità fedele all'antica religione zoroastriana non era rimasta affatto inattiva. Essa aveva cercato in questi due secoli di raccogliere e redigere in lingua mediopersiana, in varietà sassanide (pahlavī), i testi religiosi oralmente trasmessi a partire dall'antichità per scongiurare il rischio di estinzione degli stessi, ovvero al fine di preservarli. Gli zoroastriani, in altre parole, usando la lingua del commento ai testi sacri dell'*Avestā*, il mediopersiano o pahlavī, e non quel neopersiano che si andava formando dalla progressiva mescolanza con il lessico arabo, erano stati in quei due secoli tutt'altro che silenti. Infatti, la maggioranza dei testi in pahlavī, e non soltanto religiosi, sono stati redatti proprio all'inizio dell'era islamica della Persia (cfr. Pagliaro 1960: 79 sgg.).

Fatte queste necessarie premesse, in questo articolo ci proponiamo di limitarci a esaminare le tre principali posizioni assunte dai pensatori persiani dei secoli XIX e XX sulla questione identitaria nazionale, prescindendo dunque dagli sviluppi del primo quarto del XXI secolo, che richiederebbero una trattazione a se stante.

2. Questioni identitarie

2.1 Il primo Altro: l'arabo

I Persiani hanno cominciato ben presto a interrogarsi sulla loro identità, che percepivano in crisi o in pericolo, così confusa com'era nel *melting pot* culturale che s'era creato nei primi secoli del dominio arabo. Una sorta di crisi identitaria, provocata anche dalla pretesa araba di essere “la migliore delle nazioni” (Corano III, 110) all'interno della civiltà musulmana, in particolare in virtù dell'arabicità del Profeta e del fatto di parlare la lingua del testo sacro, la “lingua stessa di Dio”. Intorno alla metà dell'ottavo secolo, con la caduta degli Omayyadi e la fondazione di Baghdad nei pressi della ex capitale sassanide Ctesifonte, e con l'inizio della nuova dinastia califfale abbaside, si erano create

le premesse che avrebbero determinato più tardi la nascita del movimento culturale della *shu'ūbiyya* (cfr. Goldzehir 1889: 101-176 e Momtāḥen 1991). Un movimento diremmo oggi “nazionalista” in cui per la prima volta dopo la conquista un'identità iranica emerge di fronte all'Altro, l'arabo, in dialettica opposizione più che in atteggiamento di rifiuto, ma che comunque contribuisce a formare un elemento di divisione o meglio di distinzione all'interno della comune e non più in discussione civiltà musulmana. Questo movimento culturale o socio-culturale nasce in particolare in Persia¹ tra l'VIII e il IX secolo con le prime testimonianze scritte di una lingua neopersiana, e tocca il culmine in Asia Centrale tra il X e XI secolo, in particolare con la dinastia samanide, periodo in cui la letteratura neopersiana non a caso ha la sua prima grande fioritura (in particolare con la scuola di Bukhara). Si tratta, insomma, di un revival del nazionalismo persiano dopo due secoli di dominazione araba, che spinge alla riscoperta delle tradizioni e dei valori iranici. Ed è in questo periodo che nascono coscienti tentativi di recuperare le “glorie” della Persia preislamica, con la precisa volontà di rivivificare la memoria collettiva di un popolo che si temeva potesse andare definitivamente perduta. E fu anche in virtù di questo particolare momento, e di questa profonda istanza psicologica e culturale di recupero identitario, che vengono raccolte le gesta dei sovrani iranici sotto forma di *Khodāy-nāmē*, ossia “libri dei re” in prosa. Da questi più tardi deriverà il monumentale poema epico di Ferdowsī ossia lo *Shāh-nāmē*, “Il libro dei re” di oltre 50 mila distici redatto intorno al 1010. Lo *Shāh-nāmē* di Ferdowsī ritrae la storia dei re iranici preislamici dai primordi sino alla caduta della dinastia sassanide per mano degli arabi a metà del sec. VII (Bausani 1960: 585-595). Accanto allo *Shāh-nāmē*, ci furono naturalmente anche molte altre opere epiche medievali con soggetti simili su cui dobbiamo sorvolare. In tal modo, presso le corti delle terre iraniche orientali viene ristabilita e rivitalizzata la lingua persiana, o meglio neopersiana, venendo così a crearsi a partire dal IX-X secolo le basi di una tra le più ricche letterature del medioevo.

2.2 Il secondo Altro: l'europeo

Facendo un salto di secoli approdiamo al secondo grande momento di crisi identitaria nella storia persiana, ossia giungiamo all'Iran del XIX-XX secolo. Occorre tenere presente che dopo quel “primo Altro”, rappresentato dai

¹ In Persia non sono certo mancati episodi di rifiuto dell'Islam e/o di rivolta aperta contro il califfato arabo, tra cui ricordiamo la lotta armata dei tre generali del IX secolo Bābak-e Khorramdīn, Māziyār e Afshīn, cfr. Zarrīnkūb 1951: 207-266.

conquistatori arabi, il mondo iranico si è dovuto confrontare con un “secondo Altro”, ossia l’Occidente moderno rappresentato in particolare dall’Europa, soprattutto dal XIX secolo in poi. Ricordiamo qui brevemente che nell’Iran del periodo della dinastia Qājār (1779-1925), anche a seguito di vari viaggi in Europa compiuti da membri dell’aristocrazia e dello Shāh in persona - argomento di un noto romanzo dello scrittore austriaco Joseph Roth (1965) - nonché di un imponente lavoro di traduzione di testi letterari e scientifici da varie lingue europee, inizia molto gradualmente una sorta di inesorabile occidentalizzazione a partire dalle strutture burocratiche e militari, e poi dall’adattamento del sistema giudiziario e di formazione accademica a modelli europei. Tipico del periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento, oltre ai viaggi, è l’invio dei giovani rampolli delle famiglie aristocratiche persiane a studiare in Europa, i quali al ritorno in patria riporteranno con sé, oltre al bagaglio delle conoscenze scientifico-tecniche, anche la consapevolezza dell’arretratezza generale della Persia rispetto all’Occidente. Maturò dunque in Iran la coscienza che nell’epoca moderna le parti s’erano invertite rispetto all’epoca aurea del califfato abbaside, ovvero il motore del progresso tecnico-scientifico s’era definitivamente spostato dall’Oriente all’Occidente (Bertotti 1989: 12-13).

Sulle ragioni di questo fenomeno si è molto discusso. La risposta più comoda e cronologicamente più verosimile è stata trovata nelle presunte conseguenze catastrofiche dell’invasione mongola, da cui secondo una vulgata ormai divenuta insostenibile, le terre iraniche non si sarebbero più riprese. Più verosimilmente, concorse una certa varietà di fattori, tra cui un’importanza decisiva dovette avere la frammentazione politica della civiltà islamica e la formazione dei tre imperi regionali, ottomano (1299-1922), safavide (1501-1736) e moghul (1526-1858) a partire dal Cinquecento, spesso in guerra tra loro. L’impero ottomano e l’impero safavide in particolare si faranno corifei e difensori rispettivamente del sunnismo e dello sciismo, e per secoli si logoreranno in guerre devastanti e dispute ricorrenti (Bausani 1971: 34-36). Sarebbe interessante allargare il discorso anche a questo Altro *turco-ottomano*, che rappresentò tra il XVI e il XVIII sec.. Mi limito a osservare che questa rivalità tra il sunnismo ottomano e lo sciismo safavide, e i conflitti interminabili che ne seguirono, hanno senz’altro contribuito all’indebolimento profondo della civiltà islamica nel suo complesso, preparando il terreno dapprima all’infiltrazione, poi alla crescente dominazione commerciale e finanziaria delle potenze europee.

Questa plurisecolare frammentazione interna del mondo islamico, a livello politico, con la disastrosa rivalità tra Ottomani e Safavidi e, a livello

confessionale, con la infinita diatriba sciita-sunnita, spiega molto meglio della “catastrofe mongola” il declino del mondo islamico, il congelamento delle menti e delle idee, la sclerotizzazione progressiva di istituzioni e strutture sociali, la stagnazione economica, ecc. mentre la civiltà europea, a partire dall’umanesimo, via via diventava sempre più fiorente e “innovativa”.

2.3. Autoanalisi sull’identità persiana

In questo paragrafo vedremo come hanno affrontato gli intellettuali iraniani dei secoli XIX-XX il problema identitario, strettamente connesso alla percepita “decadenza” della civiltà persiana, qualcosa che com’è noto si collega a un più generale sentimento di frustrazione collettiva che interessò anche i popoli arabi, turchi e indiani dell’ecumene musulmana. Considereremo in particolare le analisi e le eventuali soluzioni proposte da più parti in relazione alla spinosa questione dell’identità iranica. Preliminarmente bisognerebbe chiedersi cos’è che determina l’identità, quali elementi fanno sì che un popolo si percepisca distinto dagli altri rivendicando una propria chiara e irriducibile identità. Argomento complesso, che travalica le nostre competenze. Ci limitiamo a osservare che se in prima approssimazione consideriamo elementi fondanti dell’identità di un popolo un insieme di valori storico-culturali, come la lingua l’arte il credo religioso e un insieme di simboli miti riti - insomma una serie di elementi di cui siamo più o meno consapevoli ma che ci segnano profondamente - il primo dato che emerge ai nostri occhi è che la Persia ha sempre presentato una cultura fortemente ibrida: davvero problematico sarebbe distinguervi qualcosa di esclusivamente “iranico” e, se anche volessimo farlo, ci troveremmo probabilmente di fronte a una matassa difficile da sbrogliare. Una cosa per gli intellettuali iraniani tra Ottocento e Novecento appare certa: qualunque fosse il contenuto di questa identità, essa era un problema. Per essere più espliciti, il *sé* non piaceva o persino inquietava: chi è il Persiano? Che significa Iran? La situazione sociale e culturale della Persia dei tempi moderni non piaceva, per cui ci si chiedeva: riflette essa davvero il suo autentico spirito? Di conseguenza, a partire da questo tipo di domande, comincia una sorta di lunga autoanalisi o se si vuole di autocritica (cfr. Mīr‘ābedīnī 2008: 17-22). A queste domande l’ultima dinastia monarchica, la dinastia dei Pahlavī (1925-1979), rispose propugnando un ritorno alle origini, al mito della gloriosa Persia pre-islamica, a Persepoli, dove non a caso nel 1971 si celebrò con grandi fasti il

duemilacinquecentesimo anno dalla fondazione. Ma solo qualche anno dopo, l'avvento della Repubblica Islamica nel 1979 cambia le carte in tavola: ritorna in auge l'eredità islamica.

In generale questi fermenti e i grandi cambiamenti del Novecento, secondo alcuni studiosi, hanno portato gli intellettuali persiani a elaborare (e dividersi su) tre principali linee di riflessione, peraltro determinate anche dalle coeve tendenze ideologiche in auge in Iran (cfr. Madadpūr 2008).

Descriveremo qui dunque, sinteticamente, tre gruppi di intellettuali dell'Iran degli ultimi due secoli che forniscono ciascuno una visione secondo la quale l'identità persiana viene definita in rapporto: 1. all'identità iranica antica (*hoviyat-e bastānī*), 2. all'identità islamica (*hoviyat-e eslāmī*), 3. a un'identità più poliedrica e sfaccettata (*hoviyat-e chandgāné*).

2.3.1 La tendenza nazionalista ovvero il privilegio assegnato all'identità iranica antica

Il moderno nazionalismo iranico sorge intorno ai moti rivoluzionari che portarono all'instaurazione di una monarchia costituzionale agli inizi del Novecento. I massimi esponenti di questo movimento, personaggi come Ākhūndzādē (Şaki 1812– Tbilisi 1878), ritenuto il fondatore del nazionalismo e del secolarismo; Malkom Khān (Isfahan 1833 – Roma 1908), Mosteshār od-Dowlē (Tabriz 1823 – Tehran 1895), Ṭālebof (Tabriz 1934 – Bujnāsk 1911), Mīrzā Āqā Khān Kermānī (Kerman 1854 - Tabriz 1896), criticarono a fondo il sistema della società tradizionale persiana individuando nella religione islamica e nelle sue istituzioni il principale fattore di arretramento e oscurantismo del Paese. La soluzione da loro suggerita era piuttosto drastica: contrastare l'Islam in favore della religione iranica tradizionale ossia lo zoroastrismo. Accanto a ciò propugnavano alcune riforme radicali, per esempio il rigetto dell'alfabeto arabo-persiano, un po' come successivamente accadrà nella Turchia di Atatürk (Salonicco 1881 – Istanbul 1938). Si trattava certo di un movimento affetto da un vero e proprio sciovinismo culturale, fazioso ed esaltato, secondo cui il ritorno alle radici culturali preislamiche avrebbe condotto a un recupero pieno dell'identità iranica e fornito al contempo una soluzione al decadimento della società. Una soluzione che veniva propagandata da questo gruppo di intellettuali con toni fideistici e che, nello specchio inquietante dei magnifici progressi occidentali, sembrava loro l'unica possibile, urgente e improrogabile. Tra i personaggi succitati si colloca a buon diritto anche il noto scrittore Şādeq

Hedāyat (Tehran 1903 – Parigi 1951) il quale in particolar modo insisteva sul rifiuto dell’Islam, esprimendolo attraverso le sue opere in modo talvolta molto esplicito (Ajūdānī 2006: 46-64).

L’urgenza del rinnovamento indusse dunque questo gruppo di intellettuali a un aperto filo-occidentalismo, ma al contempo non di meno anticolonialista, il che inevitabilmente portava a proporre e praticare imitazioni spesso sterili del modello di vita europeo e a disprezzare o ignorare le capacità intrinseche e i valori tradizioni vigenti nella Persia islamica (cfr. Ādamiyat 433-445). Sul modello del Rinascimento europeo, che aveva rivalutato i valori dell’antichità classica, anche la Persia secondo i sostenitori di questo gruppo, doveva avere il suo “rinascimento” nel segno dell’antichità iranica preislamica. Questa sorta di amore viscerale per l’antichità e i valori nazionali, che curiosamente riecheggia i nazionalismi europei a cavallo tra l’Ottocento e il Novecento, portò questi intellettuali anche al sostegno della monarchia costituzionale, coadiuvando l’ascesa al potere della dinastia dei Pahlavī che doveva iniziare all’indomani della I Guerra Mondiale.

Nella prospettiva di questo primo gruppo di intellettuali, l’Altro era dunque l’Islam, erano gli arabi, e, di conseguenza, il recupero del sé, della identità iranica, si traduceva nel contrasto con l’Altro da sé, quanto a dire oltre dodici secoli di Persia musulmana...

Per comprendere meglio la linea di pensiero di questa corrente, vediamo più da vicino solo due figure pionieristiche: Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē e Mīrzā Āqā Khān Kermānī.

a. Ākhūndzādē o Ākhūndof

Ākhūndzādē o Ākhūndof nasce nel 1812 a Şaki (ex Nukha nell’Azerbaijan allora persiano, che poi sarà annesso alla Russia nel 1813) con l’amaro (per i Persiani) trattato di “Golestān”. Ākhūndzādē visse tra l’Iran, la Georgia e l’Azerbaijan russo, ma si era formato in particolare a Tbilisi, la capitale della Georgia cristiana. Era un drammaturgo che scriveva in azero, in persiano e in russo. Le sue idee e le sue opere vengono ritenute un po’ all’origine o l’avanguardia stessa di un pensiero illuminista in Iran. Egli, in effetti, ha fortemente influenzato il pensiero degli intellettuali costituzionalisti già citati, in particolare Mīrzā Āqā Khān Kermānī, Ṭālebof, Malkom Khān. La libertà, la prevalenza della legge sulle prevaricazioni del potere, i diritti civili per le donne e l’uguaglianza tra uomini e donne, l’alfabetizzazione di massa, l’introduzione dell’alfabeto cirillico al posto di quello arabo-persiano costituivano il suo programma politico, anzi

erano per lui gli obbiettivi indispensabili da realizzare al più presto per il progresso civile del Paese. Un progresso da promuovere dunque con riforme radicali, ma la cui strada doveva essere sgombrata in primis, come s'è detto, dal predominio della religione e dei suoi esponenti. Nelle sue opere, in particolare in quelle teatrali, Ākhūndzādē utilizzò l'arma della satira e del realismo umoristico per risvegliare una nazione arretrata, abituata alla repressione e alla corruzione dilagante. La sua tagliente critica era soprattutto rivolta contro il feudalismo e contro la religione dogmatico-fondamentalista portatrice di bigottismo e superstizione che, secondo Ākhūndzādē, rendevano la nazione esposta al saccheggio e al predominio delle potenze coloniali. Si può dire che la marcata tendenza anti-islamica di Ākhūndzādē lo distingueva anche da molti pensatori non dissimili da lui negli intenti riformisti e liberal-progressisti (cfr. Ākhūndzādē 2008: 32; Idem 1979: 139, 172 e 249; Ādamiyat 69-109).

b. Mīrzā Āqā Khān Kermānī

Anche Mīrzā Āqā Khān Kermānī (1854 – 1896), come Ākhūndzādē, faceva parte del movimento neo-nazionalista, promotore della rivoluzione costituzionale iraniana, che avrà luogo però solo dopo la sua morte ossia nel primo decennio del Novecento. Nacque a Bardasir vicino a Kerman, città dove studiò sotto guida di Moḥammad Ja'far Kermānī, un influente religioso che sarà imprigionato da Nāṣer-od-Dīn Shāh (Tabriz 1831 – Tehran 1896), il penultimo sovrano qājār della Persia, con l'accusa di tendenze al babismo, una nuova religione verso cui anche lo stesso Kermānī era inclinato. Pare che Kermānī fosse di famiglia di discendenza zoroastriana, convertita all'Islam, ragion per cui ebbe sempre un vivo interesse per l'antica religione iranica. All'inizio Kermānī aveva manifestato simpatia per inclinazioni islamiste di stampo asadabadiano, ossia fautrici dell'idea dell'unità della umma musulmana, promossa dal persiano Seyyed Jamāl Asadābādī.² Ma successivamente, Kermānī, impaziente di arrivare a un rinnovamento radicale, cambia rotta e intraprende la via percorsa da Ākhūndzādē; quindi, inizia a parteggiare per il rifiuto totale dell'Islam,

² Seyyed Jamāl al-Dīn Asadābādī (Asadabad di Hamadan in Iran o As'adabad in Afghanistan, 1839 – Istanbul 1897), conosciuto come al-Afghānī, ossia l'Afghano, è considerato il promotore più noto del modernismo islamico. Secondo alcuni studiosi, Jamāl al-Dīn che era uno sciita (e lo sciismo è considerato dai sunniti una setta islamica e non l'Islam autentico) aveva attribuito a se stesso il nome al-Afghānī perché, essendo gli afghani prevalentemente sunniti, riteneva di poter meglio parlare a tutti i musulmani delle sue idee riformiste, nel corso dei suoi viaggi in diversi paesi dell'ecumene islamica.

ritenuto da lui come la prima causa della decadenza della Persia (Ādamiyat 1956: 260-261). Questo cambio di rotta viene ampiamente riflesso nelle sue opere e soprattutto in uno stile e tono assai acuti, che influenzeranno poi altri personaggi, soprattutto letterati come ‘Alī Dashtī (Bushehr 1897 – Tehran 1982), Šādeq Chūbak (Bushehr 1916 – Berkeley 1998), Aḥmad Kasravī (Tabriz 1890 – Tehran 1946), Moḥammad ‘Alī Jamālzādē (Isfahan 1892 – Ginevra 1997) e Šādeq Hedāyat di cui s’è detto poc’anzi. Il nazionalismo anti-islamico di Kermānī viene ritenuto da alcuni studiosi (Ṭabarī 1977: 100) come il naturale background ideologico della monarchia laica e nazionalista che verrà instaurata da Reżā Khān Pahlavī (reg. 1925 – 1941) dopo la prima guerra mondiale.

In conclusione, il modello di pensiero propugnato da questo primo gruppo di intellettuali persiani si basa sull’idea che l’Islam è una religione “straniera” imposta dagli arabi come pure la sua lingua, l’alfabeto e la cultura in generale. L’Islam, l’arabo e il suo alfabeto non sono cose autoctone e il loro rifiuto, dunque, non solo avrebbe sgombrato la via al progresso del Paese, ma avrebbe condotto alla riacquisizione della più “pura” iranicità, al recupero pieno dell’identità nazionale. Quindi valorizzare l’amore per l’antichità e le glorie del passato, secondo questo gruppo, sarebbe stata la giusta risposta alla crisi identitaria e al contempo la chiave a una ritrovata fiducia degli iraniani in se stessi. E ciò anche in vista del confronto con quel nuovo Altro che appariva essere l’Occidente europeo, verso cui evidentemente i Persiani del periodo provavano un forte crescente senso di inferiorità.

2.3.2 I filo-islamici ovvero il privilegio assegnato all’identità islamica

Un’altra linea di pensiero diametralmente opposta alla prima è quella che prende forma più determinata nel secondo periodo dell’epoca pahlavica ossia nel regno dell’ultimo Shāh di Persia, Moḥammad Reżā Pahlavī, deposto dalla rivoluzione islamica del 1979. L’idea centrale è molto semplice e consiste nel ritenere l’Islam come forte e imprescindibile elemento identitario dell’Iran, la cui tradizione si deve potenziare e rivivificare. È chiaro che questa linea di pensiero filo-islamica voleva essere una risposta organica a quella del primo gruppo di intellettuali di cui s’è parlato, dominante in particolare dalla rivoluzione costituzionalista del 1906-10 in poi. Questa linea di pensiero, in altre parole, reagisce con decisione a quello che doveva apparire una pericolosa deriva anti-islamica, instauratasi nelle decadi della dinastia dei Pahlavī in cui

l'imitazione dell'Occidente era fortemente in voga, specie tra le classi urbane e colte. I teorici principali di questa seconda linea di pensiero che privilegia l'identità islamica della nazione iranica furono 'Alī Shari'atī e Seyyed Ḥosein Naṣr, due intellettuali che pur con qualche differenza tra loro si collocano temporalmente alla vigilia della rivoluzione islamica del '79. Riassumiamo per sommi capi il pensiero del primo.

a. 'Alī Shari'atī

Il sociologo della religione 'Alī Shari'atī nasce a Sabzevar in Iran nel 1933 e muore a soli 44 anni a Londra nel 1977 in circostanze misteriose. Scrittore prolifico, anticipa alcune delle istanze della rivoluzione islamica del '79, anche se non fu necessariamente in linea con i suoi leaders religiosi. Innanzitutto, riadattando il concetto marxista di “alienazione”, egli si preoccupa di preservare le radici culturali dell'Iran, a suo avviso messe in pericolo dall'occidentalizzazione avanzata in ogni settore della vita sociale e culturale (Shari'atī 2000: 59, 371). Un altro intellettuale in quegli anni, Āl-e Aḥmad, aveva coniato la parola *gharb-zadegī*, qualcosa come ‘occidentale’ o “malattia dell'Occidente” per denunciare lo stesso fenomeno di sradicamento di una intera antica cultura (cfr. Āl-e Aḥmad: 2016: 1-10). Ebbene, 'Alī Shari'atī ritiene che l'uomo attraverso la ricerca del proprio sé e delle proprie origini debba proteggersi contro la minaccia dell'alienazione culturale che proviene dall'Occidente, di cui egli denuncia le mire neo-colonialiste. Per 'Alī Shari'atī in generale il mondo moderno, o meglio, la modernità di marca europea, è pericoloso perché tende a sradicare i popoli, a contaminare o peggio annientare le più preziose eredità culturali, i più antichi valori umani. La sua risposta alla questione del nazionalismo posta dagli intellettuali del primo gruppo è quella di combattere l'alienazione imposta dall'Occidente, ritornare a se stessi e indagare sulle proprie origini vere, il che significa valorizzare la religione islamica nella confessione sciita perché essa costituisce, secondo Shari'atī, l'elemento basilare dell'identità culturale persiana. A questo proposito citiamo un brano significativo:

Durante quattordici secoli di compresenza della storia dell'Iran con quella dell'Islam, s'è creata una ricchissima e vasta cultura in cui non si può distinguere l'una dall'altra. Il cercare la cultura iranica senza la cultura islamica sarebbe impensabile esattamente come lo sarebbe immaginare la

cultura islamica senza la sua componente iranica. (cit. in Khorramshād & Sarparast Sādāt 2010: 38.)

Dove si può notare, nell'ultima frase un accenno vagamente "nazionalista", o meglio di orgoglio nazionale ma, si badi bene, solo per sottolineare il ricco contributo dato dall'Iran alla cultura musulmana. 'Alī Sharī'atī per altro aspetto suggerisce una rivoluzione anche nel modo di vedere e interpretare l'Islam nell'epoca contemporanea. Egli pensa a un suo rinnovamento e revisione profonda, naturalmente nella prospettiva sciita. Ma egli precisa che lo sciismo che lui intende non è quello dei Safavidi, che s'era ridotto alla strumentalizzazione della religione secondo criteri opportunistici e di potere, bensì lo sciismo delle origini che era volto alla difesa degli oppressi e dei diseredati, il cui eroe è Ḥosein, il nipote del profeta e martire di Kerbela (m. 680). Questo sarebbe lo sciismo che porterebbe il vero e più autentico spirito dell'Islam, che secondo 'Alī Sharī'atī è "rosso" come il sangue dei martiri, ossia rivoluzionario (cfr. Sharī'atī 2003). Bisogna tener presente che il tempo in cui era attivo Sharī'atī, cioè anni 60-70 era quello dell'ultimo revival in Europa delle ideologie marxiste, le quali hanno indirettamente influito anche sul linguaggio e su certe linee del pensiero islamico, dai Fratelli Musulmani sunniti al c.d. socialismo arabo di Nasser e del Baath. Queste stesse ideologie hanno parzialmente influenzato anche il linguaggio di Sharī'atī ("alienazione", lotta anti-imperialista) e poco dopo anche quello di settori della stessa rivoluzione islamica del 1979 in Iran. Una rivoluzione che effettivamente aveva molte anime, alcune delle quali si nutrivano di idee socialiste e marxiste, o mescolavano marxismo e Islam, anche se poi come sappiamo ebbe il sopravvento un Islam più conservatore, con molte implicazioni politico-sociali non certo indolori (cfr. Eshkavarī 1999).

b. Seyyed Ḥosein Naṣr

L'altro personaggio di spicco di questa linea di pensiero secondo cui l'identità iranica va ricercata soprattutto nella sua radice islamica è il filosofo Seyyed Ḥosein Naṣr (Tehran 1933 -), coetaneo di 'Alī Sharī'atī, ma tutt'ora vivente. Naṣr vede l'origine della crisi della società odierna nell'affievolimento della conoscenza del pensiero sacro, nella tendenza dell'uomo moderno all'individualismo, nel distacco dalla tradizione, nell'oblio della Realtà del divino e in definitiva nell'illusione dell'indipendenza dell'uomo dalla sfera sacra.

In sintesi, per Naṣr lo stesso modernismo con le sue varie sfaccettature è portatore di una profonda crisi identitaria, seguita a una occidentalizzazione acritica e di tipo materialista. Tuttavia, per Naṣr il problema non è soltanto l'Altro ossia in questo caso l'Occidente, bensì i musulmani stessi. O meglio, da un lato, una parte di essi ha accolto soltanto l'aspetto materialistico dell'Occidente; e, dall'altro, una parte di musulmani ha voluto invece *affrontare* l'Altro, ossia l'Occidente, con un fondamentalismo sterile che, ignorando la vasta e variegata civiltà islamica compresa la sua ricca spiritualità, ha voluto combattere l'Occidente con l'arma di una *sharī'a* mal interpretata e di una visione superficiale dell'Islam (Naṣr 2000).

Naṣr circa la complessa identità persiana odierna espone con precisione una serie di aspetti che la comporrebbero, che qui riassumiamo brevemente. La Persia, secondo lui, ha accolto l'Islam perché spiritualmente ne sentiva il bisogno, come un terreno fertile che avesse bisogno della pioggia (Naṣr 2003: 63). Quindi l'acquisizione della nuova religione non solo non ha eliminato la cultura persiana, ma ha fatto sì che essa entrasse apportando il proprio specifico contributo culturale in un mondo con un orizzonte più vasto e universale. La tradizione intellettuale e filosofica persiana dopo l'avvento dell'Islam ha avuto modo di proseguire con vigore rinnovato e potenziato, come mostrano i contributi di un Avicenna (Afshana 980 – Hamadan 1037), di un Rūmī (Balkh 1207 – Konya 1273), di un Sohrawardī (Sohraward 1155 – Aleppo 1191), di un Mollā Ṣadrā (Shiraz 1572 – Bassora 1641) e molti altri. Ulteriori aspetti che hanno contribuito, secondo Naṣr, alla conformazione e preservazione di un peculiare spirito iranico all'interno della Umma islamica sono la lingua persiana e la sua ricca tradizione letteraria; la capacità di accordare la sfera terrena e materiale con quella spirituale e sacrale, in altre parole la tendenza dei Persiani ad armonizzare le realizzazioni dell'intelletto e quelle dello spirito; ancora, un atteggiamento mentale che respinge i contrasti tra la logica e la fede; infine, la capacità di assorbimento o appropriazione della cultura dell'Altro senza perdere la propria specificità o scordare la propria irriducibile unicità (cfr. Zāre' 2014: 257-274; Khorramshād & Sarparast Sādāt 2010: 40-43).

Ricapitolando, entrambi questi personaggi, cioè 'Alī Sharī'atī e Seyyed Ḥosein Naṣr, partendo da una prospettiva di rivalutazione delle radici islamiche, hanno svolto una critica profonda dell'Altro, ossia in particolare dell'Occidente, il primo concentrandosi sugli aspetti neocolonialisti, il secondo sui caratteri

modernisti-antitradizionalisti dell'Occidente.

2.3.3 *I multilateralisti ovvero il privilegio assegnato a una identità poliedrica*

Secondo una terza linea di pensiero, l'identità persiana viene disegnata come collegata a un insieme di fattori dinamici, non soltanto a uno particolare o prevalente, come abbiamo visto nel caso dei primi due gruppi di intellettuali. Essa risulterebbe insomma mobile e multilaterale al punto che ignorando un aspetto di questa civiltà poliedrica, si lascerebbe irrisolta la questione identitaria. 'Abdolkarīm Sorūsh e Dāryūsh Shāyegān sono i due maggiori rappresentanti di questo terzo gruppo di intellettuali dell'Iran contemporaneo. Essi sostengono che l'identità persiana sia fundamentalmente composita e la cultura che è portatrice di questa identità sia non solo imbevuta di elementi nazionalistici e religiosi (in particolare islamici), ma anche di tendenze filosofico-ideologiche di matrice occidentale.

Ci soffermeremo ora brevemente sul pensiero di ciascuno dei due principali esponenti di questa corrente.

a. 'Abdolkarīm Sorūsh

'Abdolkarīm Sorūsh (Tehran 1945 -) ha studiato farmacia in Francia poi ha proseguito gli studi in Inghilterra ma è essenzialmente un filosofo della religione, il cui pensiero principale ruota attorno all'asse del pluralismo religioso. Egli distingue la "religione della verità" da una religione interpretata la quale spesso sfocia in una religione identitaria. Secondo Sorūsh il fondamentalismo deriverebbe proprio dal sopravvento di questa visione identitaria/ideologica della religione a scapito di quella più autentica. Quindi egli suggerisce come primo dovere dell'intellettuale religioso quello di difendere l'Islam della verità, dalle sue distorsioni ideologiche. (Soroush 2006: 646-647)

Per quanto concerne la sua idea di identità nazionale iranica, Sorūsh ritiene la lingua persiana, in primo luogo, come l'elemento fondante con il relativo patrimonio culturale-letterario; e poi, in secondo luogo, una serie di riti e tradizioni autoctoni come il calendario solare, certe feste preislamiche, molto sentite e celebrate assiduamente in Iran e nei paesi persofoni, prima tra le quali

il Nowruz³ ecc. Tutto questo secondo Sorūsh fa parte indubbiamente della memoria collettiva che marca profondamente l'io persiano, la sua identità (Sorush 1998: 154-155). L'altro elemento fondante è l'Islam, di cui anche Sorūsh pensa che i Persiani non solo l'hanno pienamente accolto e mai rigettato, ma hanno anche contribuito a svilupparlo e raffinarlo in vari campi del sapere e dell'arte (Sorush 1998: 181).

Ma accanto agli elementi nazionali e religiosi, sottolineati come abbiamo visto dai primi due gruppi, Sorūsh sottolinea con forza anche un terzo fattore determinante, ossia un insieme di elementi culturali occidentali che da più di un secolo oramai hanno penetrato la cultura persiana, forgiandone la fisionomia più recente. Secondo Sorūsh, la scienza, la filosofia e certi valori occidentali assieme ad altri fattori politici economici e civili come il sistema parlamentare, il sistema accademico, il sistema bancario, e non ultimi, mass media e prodotti tecnologici, hanno ampiamente guidato, o quantomeno profondamente influenzato i processi culturali dell'Iran odierno. In questa prospettiva poliedrica o multilaterale (*chandgāne*), avremmo in definitiva a che fare con un'identità forgiata da varie compresenze culturali, determinate dall'azione potente di fattori nazionalistici religiosi e occidentali. Ma il punto essenziale del pensiero di Sorūsh è che questi tre fattori risulterebbero indissolubilmente legati gli uni con gli altri, ovvero distinti ma non separabili. E di conseguenza sarebbe un errore oltre che impossibile, secondo Sorūsh, volere a tutti costi, ideologicamente, privilegiarne uno e ignorare o eliminare gli altri due fattori, in quanto la cultura dell'Iran odierno sarebbe in perenne movimento, in un flusso continuo e di osmosi reciproca tra i fattori nominati. In particolare, Sorūsh sottolinea l'influsso crescente della cultura occidentale, qualcosa che a suo parere non si può ostacolare in quanto si tratta di una tendenza storica consolidata da tempo, che peraltro si inserisce nella naturale propensione dei Persiani all'apertura verso l'Altro (Sorush 1996: 6-7).

Ma questa apertura non ha voluto mai significare rinuncia all'identità, alla propria iranicità anzi secondo lui, tipicamente, i Persiani hanno adattato gli elementi esogeni, in altre parole hanno sempre cercato di iranizzare /

³ Nowruz, etimologicamente il 'nuovo giorno', corrisponde al capodanno del calendario solare persiano che cade nell'equinozio di primavera (20-21 marzo). Sin dall'antichità Nowruz viene festeggiato nei tre paesi persofoni (Iran, Tagikistan e Afghanistan) ma anche in quelli che furono a lungo sotto dominio persiano: in alcuni paesi del Caucaso e dell'Asia Centrale, nonché nelle regioni curde, anche fuori dall'Iran.

persianizzare tutto quello che proveniva da culture altre.

b. Dāryūsh Shāyegān

L'altro rappresentante notevole di questo terzo gruppo di intellettuali sostenitori della poliedricità della cultura persiana è Dāryūsh Shāyegān, nato nel 1935 e morto a Tehran nel 2018. Anche lui aveva studiato in Francia, divenendo un indologo e un filosofo. Sappiamo che la Francia è stata nella prima parte del ventesimo secolo la culla dell'Avanguardia e Parigi un luogo privilegiato di incontro e di fermentazione di nuove idee politico-sociali e artistico-filosofiche provenienti da molti angoli della terra e, in questo contesto, non è un caso che troviamo a Parigi anche figure di eminenti intellettuali provenienti dall'Iran.

Tuttavia, Shāyegān apre una nuova e interessante prospettiva, poiché egli pone un'enfasi particolare sul recupero della spiritualità orientale a cui l'Iran è storicamente legato. In particolare, egli parla di una "memoria preetera" (*khātere-ye azālī*, ossia esistente dall'eternità) la cui ricerca è assai viva nelle culture orientali mentre la stessa, in Occidente, sarebbe ormai al tramonto in balia com'è di dinamiche intellettuali nichilizzanti (cfr. Shāyegān 2002: 13-96). Per cui l'Occidente, verso cui l'Oriente è tanto attratto, viene visto da Shāyegān come un pericolo che incombe sulle coscienze in quanto la tendenza fondamentale del pensiero occidentale, secondo lui, è quella all'edonizzazione e alla tecnicizzazione indiscriminate. Una tendenza in cui la natura prende il posto del mito, la tecnica si impossessa di ogni aspetto della vita dell'individuo e inevitabilmente il nichilismo e la perdizione regnano sovrani, con sé trascinando anche le genti orientali. In sostanza, Shāyegān vede nell'Occidente la fonte della decadenza, un Occidente che sarebbe in preda alla schizofrenia della modernità (cfr. Shāyegān 1997) e, un po' come René Guenòn (Blios 1886 – Il Cairo 1951), anche lui insiste sulla dicotomia modernità/tradizione (Guenòn 1924). Purtuttavia Shāyegān non è del tutto pessimista e crede nel dialogo tra Occidente e Oriente, a patto che si rispetti reciprocamente le rispettive tradizioni culturali (Shāyegān 2002: 96). Ammettendo l' "elasticità" di tutte le culture e conscio che esse sono inevitabilmente in osmosi tra loro - al punto che oggi l'Altro appare a volte sbiadito - Shāyegān suggerisce come rimedio l' "autoconoscenza" (*Khod-āgāhī*), ossia una conoscenza vigile di sé che sia capace di discernere la suddetta dicotomia e di difendersi dalla schizofrenia della vita moderna. In effetti, l'altra questione che Shāyegān mette

a fuoco è che l'individuo moderno avrebbe ormai un'identità multipla e confusa, qualcosa come un tessuto composto da una moltitudine di toppe variegata e spesso non armonizzate tra loro (cfr. Farrokhī & Nīkfar 2017: 106-129).

Riepilogando, sia Sorūsh che Shāyegān prendono atto dell'identità poliedrica del Persiano del XX secolo, con la differenza che il primo suggerisce una secolarizzazione della religione, religione che è comunque ritenuta un elemento fondante dell'identità, mentre il secondo sottolinea la necessità di una certa resistenza dinanzi alle prerogative della modernità, ponendosi in difesa dell' "identità orientale", una identità più vasta e che ricomprende quella iranica. Bisogna aggiungere però che in una fase successiva, Shāyegān ha mostrato una maggiore flessibilità verso la modernità e tutte le sue implicazioni, viste come una realtà ormai ineludibile.

In conclusione, come più o meno accade in tutte le culture, la Persia in diverse fasi storiche a partire dalla remota antichità, ha assorbito nel corso di oltre due millenni – dall'invasione di Alessandro Magno fino all'incontro problematico con l'Occidente contemporaneo - diversi elementi culturali e non solo, perlopiù provenienti dai territori a occidente dell'altipiano iranico, come bene spiegava Alessandro Bausani (1971) in un'analisi concisa risalente a mezzo secolo fa ma tuttora validissima. Un'analisi in cui egli esaminava sinteticamente le diverse epoche della storia d'Iran come un'alternanza di periodi di "apertura e assimilazione" dell'Altro e di periodi di "rinazionalizzazione".

Ne è risultato un sincretismo poliedrico e multidirezionale che ha plasmato nei secoli l'identità iranica, contribuendo alla sua ricchezza culturale da un lato e alla sua complessità sul piano psicologico e intellettuale dall'altro. Ma proprio questa straordinaria apertura all'Altro ha periodicamente contribuito a crisi identitarie, anche acute, come quella che certamente l'Iran attraversa oggi e che ancora una volta sfida, come abbiamo visto, gli intellettuali iraniani contemporanei a cercare di fornire analisi efficaci ed eventualmente a offrire soluzioni.

In queste tre macro-linee di pensiero che abbiamo per sommi capi presentato, si potrebbero naturalmente collocare anche altre figure di scrittori e scrittrici che, benché non abbiano fornito uno specifico contributo teorico sulla questione identitaria nazionale, tuttavia hanno manifestato attraverso i loro scritti (romanzi, poesie ecc.) una posizione chiaramente distinguibile, e che

risultano perciò interessanti da studiare, come, ad esempio, le ben note scrittrici Azar Nafīsī (Tehran 1948 -)⁴ e Sīmīn Behbahānī (Tehran 1927 – Tehran 2014),⁵ che meriterebbero una distinta trattazione, non possibile in questa sede.

Nell'Iran del primo quarto del XXI secolo è tornata gradualmente in auge la componente nazionalista, nostalgica del periodo preislamico della Persia. Questo è avvenuto soprattutto a seguito di oltre quattro decenni di un regime teocratico che ha dimostrato di non sapere ascoltare ed eventualmente riconciliare le diverse identità della popolazione multietnica e multiconfessionale dell'Iran odierno. Essa è in chiara difficoltà soprattutto con le giovani generazioni nel tentativo di armonizzare le istanze della tradizione religiosa con quelle di una modernità incalzante, che spinge inesorabilmente nel senso del pluralismo culturale e politico, e della maggiore tutela dei diritti civili. Ma di questi più recenti e complessi sviluppi, come detto più sopra, potremo eventualmente interessarci in altra occasione.

Riferimenti bibliografici

Ādamiyat, Fereydūn. 1956. *Fekr-e āzādī va nahẓat-e mashrūṭiyat-e īrān* ['Il pensiero della libertà e il movimento costituzionale dell'Iran']. Tehran: Khwārazmī.

⁴ Azar Nafīsī ha riscosso molto successo in Occidente per il suo romanzo *Reading Lolita in Tehran* (2003), sulla cui trama è basato, tra l'altro, un film dall'omonimo titolo uscito nel 2024 di produzione italo-israeliana. Quest'opera è stata oggetto di critica dell'accademica e scrittrice irano-americana Fātemeh Keshāvarz (Shiraz 1952 -) perché avrebbe mostrato all'Occidente un'immagine distorta della società iraniana e in particolare avrebbe omesso, ad esempio, la presenza attiva delle donne nella società e nella realtà artistico-intellettuale. Keshāvarz, in breve, vede nell'opera di Nafīsī una sorta di narrativa "New Orientalist" nel senso edward-sa'idiano (Keshavarz 2007, ma si veda anche Khosmood 2007). Nafīsī, in conclusione, pur con qualche carattere distintivo, s'inserisce sostanzialmente nel primo gruppo, nazionalistico e anti-islam, di cui s'è detto sopra.

⁵ Sīmīn Behbahānī assume invece un atteggiamento decisamente diverso da quello della Nafīsī. Benché Behbahānī fosse un'attivista fortemente critica verso la teocrazia iraniana, tuttavia ella non respingeva certo la tradizione religiosa musulmana del Paese, anzi, la accoglieva con tutti i suoi pregi e difetti, nella speranza di una graduale e auspicata evoluzione sociale-istituzionale dall'interno. Il patriottismo onnicomprensivo di Behbahānī, che non ha mai abbandonato il suo Paese, abbraccia tutte gli ambiti della società e, diversamente da Nafīsī e altri intellettuali della diaspora, ella non ha mai avuto atteggiamenti di superiorità sui propri compatrioti delle più diverse opinioni. Behbahānī li vede tutti come parte di sé, li ama come una madre che abbraccia ugualmente tutti i suoi figli, dolci o aggressivi (Norozi 2023: 169-176). Sīmīn Behbahānī, dunque, ci pare collocabile nel terzo gruppo, quello che crede nella complessità e poliedricità dell'identità persiana contemporanea.

Ādamiyat, Fereydūn. 1970. *Andīshehā-ye Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē* [‘Le idee di Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē’]. Tehran: Khwārazmī.

Aḥamdī, Ḥamīd (ed.). 2016. *Hoviyat-e īrānī: az dōwrān-e bāstān tā pāyān-e pahlavī* [‘Identità iranica: dall’antichità alla fine de [lla dinastia] Pahlavī’]. Tehran: Nashr-e Ney.

Ajūdānī, Māshā’allāh. 2006. *Hedāyat, “Būf-e kūr” va nāسیونālism* [‘Hedāyat, “La Civetta cieca” e il nazionalismo’]. London: Faṣl-e Ketāb.

Ākhūndzādē, Mīrzā Fathollāh. 2008. *Maktūbāt* [‘Le lettere’]. Parigi: Khāvarān.

Ākhūndzādē, Mīrzā Fathollāh. 1979. *Alefba-ye jadīd va maktūbāt* [‘Nuovo alfabeto e “Le lettere”’]. Tabriz: Mehr.

Āl-e Ahmad, Jalāl. 2016. “Diagnosi di una Malattia. Primo capitolo di Gharbzadegi.” (Breve analisi e traduzione a cura di Simone Ruffini) *Quaderni di Meykhane* 6 (2016), 1-10.

Āzarnūsh, Āzartāsh. 1995. *Rāhbā-ye nofūz-e fārsī dar farhang o she ‘r-e jābelī-ye ‘arab* [‘Le vie di penetrazione del persiano nella cultura e nella poesia araba della jābiliyya’]. Tehran: Tūs.

Bausani, Alessandro. 1960. “Letteratura neopersiana.” In Pagliaro, Antonio & Bausani, Alessandro. *Storia della letteratura persiana*, 150-898. Milano: Nuova Accademia Editrice.

Bausani, Alessandro. 1971. *L’Iran e la sua tradizione millenaria*. Roma: Istituto italiano per Medio ed Estremo Oriente.

Bertotti, Filippo (ed.). 1989. *I Minareti e il cielo. Racconti persiani del Novecento*. Palermo: Sellerio Editore.

Farrokhī Sofiā & Nīkfar, Jāsb. 2017. “Problemātīk-e hoviyyat-e īrānī dar andīshe-ye Dāryūsh-e Shāyegān [‘La problematica dell’identità iranica nel pensiero di Dāryūsh Shāyegān’].” *Jāme ‘e pazbūhī-ye farhangī* 4 (1396), 99-131.

Goldzehr, Ignaz. 1889. *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer.

Guenòn, René. 1924. *Oriente e Occidente*. Milano: Luni Editrice.

Keshvarz, Fatemeh. 2007. *Jasmine and Stars: Reading More Than Lolita in Tehran*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Khorramshād, Moḥammad Bāqer & Sarparast Sādāt, Seyyed Ebrāhīm. 2010. “Rowshanfekrān-e īrānī va mas’ale-ye hoviyyat dar Āyīne-ye Bohrān [‘Gli intellettuali iraniani e il problema dell’identità nello specchio della crisi’].” *Faṣl-nāme-ye taḥqīqāt-e farhangī* 3/2 (1389), 27-60.

Khosmood, Foaad. 2007. “Jasmine and Stars: New Orientalist Narratives [interview with Fatemeh Keshavarz, auth. of “Jasmine and Stars: Reading More than Lolita in Tehran”].” *Campus Watch: Middle East Studies in the News*. Link: <https://www.meforum.org/campus-watch/jasmine-and-stars-new-orientalist-narratives> [ultimo accesso 06 feb 2025].

Madadpūr, Moḥammad. 2009. *Khowdāgāhī-ye tārikhī. Eslām va andīshe-ye modern* [‘L’autoconoscenza storica. Islam e pensiero moderno’], vol. 4. Tehran: Mo’assese-ye farhangī-ye monādī-ye tarbiyat.

Mīr’ābedīnī Ḥasan. 2008. *Ṣad sāl dāstān-nevīsī-ye īrān* [‘Cento anni di narrativa persiana’]. Tehran: Cheshmé.

Momtaḥen, Ḥosein ‘Alī. 1991. *Naḥẓat-e sho‘ūbiye: Jonbesh-e mellī-ye īrāniyān dar barābar-e kbelāfat-e omavī va ‘abbāsī* [‘La rivoluzione della *shu‘ūbiyya*: il movimento nazionale iranico contro i califfati omayyade e abbaside’]. Tehran: Sherkat Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī.

Moṭahharī, Morteżā. 1979. *Khadamāt-e motaqābel-e īrān va eslām* [‘I reciproci contributi tra Iran e Islam’]. Qom: Ṣadrā.

Nafisi, Azar. 2003. *Reading Lolita in Tehran*. London: Random House Publishing Group.

Nasr, Seyyed Hosein. 2002. *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*. New York: Harper Collins.

Naşr, Seyyed Hosein. 2000. “Ta’ammolāt-i dar ensān va āyande-ye tamaddon [‘Riflessioni sull’uomo e sul futuro della civiltà’]. (Trad. pers. M. Fathīzādē).” *Pazhūheshhā-ye falsafī-kalāmī* IV (1379), link: <https://ensani.ir/fa/article/91898> [ultimo accesso 24 dic 2024].

Naşr, Seyyed Hosein. 2003. *Jāvedān kherad. Majmū‘e-ye maqālāt-e Seyyed Hosein Naşr* [‘L’Intelletto Eterno. Raccolta di articoli di Seyyed Hosein Naşr’]. Ed. Seyyed Hosein Hoseinī. Tehran: Sorūsh.

Norozi, Nahid. 2023. “*La mia spada è la poesia*”. *Versi di lotta e d’amore nella poetessa persiana Simin Behbahāni*, “Ferdows. Collana di Studi iranici e islamici”. Roma: WriteUp Books.

Pagliaro, Antonio. 1960. “Letteratura della Persia preislamica.” In Pagliaro, Antonio & Bausani, Alessandro. *Storia della letteratura persiana*, 7-146. Milano: Nuova Accademia Editrice.

Roth, Joseph. 1965. *La millesimesima notte*, trad. it. Ugo Gimmelli, Garzanti: Milano.

Sharī‘atī, ‘Alī. 2000. *Majmū‘e-ye āthār* [‘Opera omnia’], vol. 1. Tehran: Chāpaksh.

Sharī‘atī, ‘Alī. 2003. *Majmū‘e-ye āthār* [‘Opera omnia’], vol. 9. Tehran: Chāpaksh.

Shāyegān, Dāryūsh. 1997. *Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting The West (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*. Trad. ingl. a cura di Dāryūsh Shāyegān & John Howe. Syracuse: Syracuse University press.

Shāyegān, Dāryūsh. 2002. *Bothā-ye zehni va khāṭere-ye azali* [‘Idoli mentali e memoria pre-eterna’]. Tehran: Amīr Kabīr.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 1996. “Zehniyat-e moshavvash, hoviya-e moshavvash [‘Mentalità confusa, identità confusa’].” *Kiyan* 30 (1375), 4-9.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 1998. *Rāzdāni va rowshanfekrī va dīndārī* [‘Iniziazione, intellettualità e religiosità’]. Tehran: Şerāt.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 2006. “Az eslām-e hoviāt tā siyāsāt-e ‘orfī. Goftogū bā Sorūsh [‘Dall’Islam identitario alla politica tradizionale. Intervista con Sorūsh’],” *Bāztāb-e andīshe* 77 (1385), 641-649.

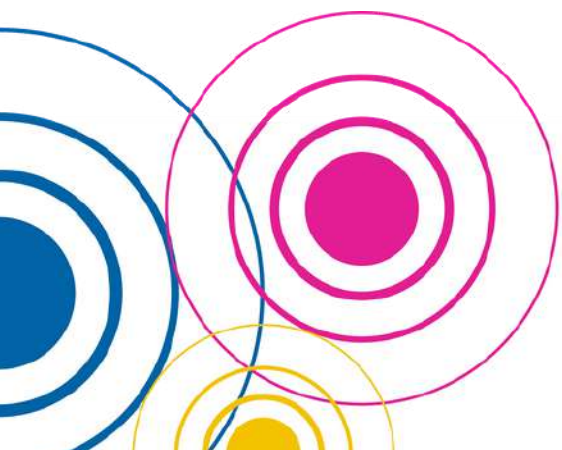
Ṭabarī, Eḥsān. 1977. *Owzā ‘-e īrān dar dōwrān-e mo ‘āṣer* [‘Situazione iraniana nel periodo contemporaneo’]. Tehran: Bīnā.

Vallaro, Michele. 1992. “Introduzione”. In Abū Nuwās, *La vergine nella coppa*, a cura di Michele Vallaro, XI-XXVI. Roma: Istituto per l’Oriente C.A. Nallino.

Yusefī Eshkevarī. 1999. *Sharī‘atī va naqd-e sonnat* [‘Sharī‘atī e la critica della tradizione’]. Tehran: Yādāvarān.

Zāre‘, Ḥāmed. 2014. *Āfāq-e ḥekmat dar sepehr-e sonnat. Goftogū-ye Ḥāmed Zāre‘ bā Seyyed Ḥosein Naṣr* [‘Orizzonti della sapienza nel cielo della tradizione. Intervista di Ḥāmed Zāre‘ con Seyyed Ḥosein Naṣr’]. Tehran: Qoqnūs.

Zarrīnkūb, ‘Abdolḥosein. 1951. *Do qarn sokūt. Sargozasht-e ḥavādeṣ va owzā ‘-e tārikhī-ye īrān dar do qarn-e avval-e eslām az ḥamle-ye ‘arab tā zohūr-e tāheriyān* [‘Due secoli di silenzio. Storia di eventi e situazioni dell’Iran nei primi due secoli dell’Islam dall’invasione degli arabi fino alla comparsa del governo tāhiride’]. Tehran: Mehregān.



Il naufragio della civiltà: Tournier, *Vendredi* e l'impersonnalisme

Michele Paolo

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (Italiano) Questo saggio si concentra sulla più sofisticata delle riscritture del mito del Robinson Crusoe: *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, romanzo d'esordio di Michel Tournier. Ripercorrendone la trama e citandone svariati passi, verrà illustrato il fatale processo di de-soggettivazione del personaggio di Robinson, modello di razionalizzazione nevrotica, a contatto con Venerdì, campione di genuinità e immediatezza. Sulla scorta dei noti studi di Deleuze e del primo e unico contributo filosofico di Tournier, "L'impersonnalisme", da poco riedito, verrà evidenziato il valore sovversivo del sistema teorico sotteso al romanzo. Inoltre, attraverso l'attenta analisi proposta da Paolo Zanotti, si fornirà un chiaro esempio della trasgressione promossa da Tournier approfondendo l'originale visione della sessualità che emerge dalla parabola di Robinson. Una sessualità primigenia e indifferenziata da anteporre alla logica binaria imposta dalla modernità occidentale: un'alternativa che possa disorientare la civiltà, tanto da "scioglierne quei due crampi: la stupidaggine e la malvagità".

Abstract (English) This essay focuses on the most refined rewriting of the Robinson Crusoe myth: *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Michel Tournier's debut novel. By retracing its plot and quoting many passages, the aim of this essay is to illustrate the process of de-subjectification of the character of Robinson, a model of neurotic rationalization, in contact with Friday, a champion of genuineness and immediacy. On the basis of Deleuze's studies and of Tournier's first and only philosophical contribution, "L'impersonnalisme", recently republished, the subversive value of the theoretical system underlying the novel will be highlighted as well. Furthermore, through the precious analysis by Paolo Zanotti, an example of the transgression promoted by Tournier will be provided, deepening the vision of sexuality that emerges from Robinson's parable. A primitive and undifferentiated sexuality to prefer to the binary logic imposed by western modernity: an alternative that can disorient civilization, so much so as to "dissolve those two cramps: stupidity and wickedness".

Keyword regression; savageness; Deleuze; Robinsonaden; Zanotti.

1. Il capro

Nelle prime pagine di *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Michel Tournier inaugura il soggiorno di Robinson attraverso un episodio dal carattere iniziatico. Subito dopo il naufragio infatti, scosso e dolorante Robinson inizia ad esplorare la spiaggia su cui è stato trascinato; individuato un lontano massiccio roccioso, decide di addentrarsi nella fitta foresta che lo circonda, sperando di poter orientarsi meglio una volta giunto in cima. Attraverso il groviglio di arbusti, tronchi morti, liane e ramoscelli, Robinson avanza a fatica, costretto talvolta a strisciare dentro autentiche gallerie vegetali. Attorno a sé non sembra esserci alcuna traccia umana; soltanto un silenzio opprimente spezzato dalla sua avanzata difficoltosa: “les animaux eux-mêmes semblaient absents de ces cathédrales de verdure qui se succédaient devant ses pas” (Tournier 1989: 12).¹ Così, quando incrocia un ceppo d’albero un po’ più strano degli altri, Robinson non se ne cura troppo e prosegue impassibile. “Mais peu à peu l’objet se transforma dans la pénombre verte en une sorte de bouc sauvage. La tête haute, les oreilles dardées en avant, il le regardait approcher, figé dans une immobilité minérale” (V: 13). Sorpreso e intimorito, Robinson imbraccia subito un tronco “assez lourde pour briser l’élan du bouc s’il venait à charger” (V: 13). In Defoe, il capro rappresenta una minaccia latente: quella della caverna misteriosa all’interno della quale Robinson rinviene l’animale, morto. Tournier, a sua volta, con l’intenzione di esplicitare le valenze archetipiche dell’isola sulla base delle nuove acquisizioni della psicanalisi (Zanotti 2001: 114), recupera il caprone, lo sposta alle pendici del massiccio in cui si apre la grotta, e lo rende protagonista della prova che Robinson dovrà affrontare per guadagnarsi il varco di quello che si rivelerà a tutti gli effetti come l’antro del suo inconscio.

Il s’arrêta à deux pas de l’animal. Dans la masse du poil, un grand œil vert fixait sur lui une pupille ovale et sombre [...]. Sa peur s’ajoutant à son extrême fatigue, une colère soudaine envahit Robinson. Il leva son gourdin et l’abattit de toutes ses forces entre les cornes du bouc. Il y eut un craquement sourd, la bête tomba sur les genoux, puis bascule sur le flanc. C’était le premier être vivant que Robinson avait rencontré sur l’île. Il l’avait tué (V: 13).

¹ Per maggiore praticità, i riferimenti a *Vendredi* verranno indicati tramite una V seguita dal numero di pagina. In questo caso, quindi, V: 12.

Questo primo incontro introduce il carattere stratificato e contraddittorio dell'atteggiamento di Robinson nei confronti degli altri, e più in generale verso tutto ciò che rimanda all'altro da sé. La tendenza ad interrogarsi sulla propria vita solitaria diventa presto una consuetudine per il personaggio di Tournier, che non di rado si inerpica in alte speculazioni ontologiche, tanto da stimolare - lo si vedrà tra poco - un'analisi approfondita da parte di Deleuze.

Le *Robinsonaden*,² le riscritture del classico di Defoe, costituiscono una fortunata tradizione plurisecolare. Ciò è dovuto alla posizione particolare che occupa il *Robinson Crusoe* nella storia della letteratura: prototipo ad un tempo della forma romanzesca moderna di tipo realistico, il *novel*, e della forma narrativa opposta di tipo fantastico, il *romance* (Celati 2001: 5). Un tratto ricorrente di questa tradizione è la tendenza a enfatizzare la capacità tutta borghese di ricostruire molto con poco. Ad esempio, suggerisce Zanotti (2011: 36), con *L'Île mystérieuse* (1874) Jules Verne ha scritto una sorta di Robinson del positivismo: "i suoi novelli Robinson compiono prodezze ingegneristiche nell'addomesticamento dell'isola ben più estreme di quelle del Robinson originario e a partire da condizioni iniziali ancor più disagiate". L'eroe di Defoe è un campione della razionalizzazione, e l'isola deserta rappresenta il palcoscenico su cui poter sfoggiare la sua capacità di ripartire da zero e di riordinare il mondo. Nel suo studio, Zanotti (2001: 105-116) riporta un variegato ventaglio di *Robinsonaden* più o meno recenti. Con *Vendredi* Tournier ne propone una versione estrema: il suo Robinson sfoga la propria razionalità ordinatrice in un grandioso progetto di catalogazione certosina dell'isola, e in questo senso è indicativa la scelta di ambientare il romanzo esattamente un secolo dopo Defoe - il 30 settembre 1759, nel bel mezzo dello sviluppo dell'Illuminismo francese. Ma se da un lato il Robinson di Tournier è il campione dello spirito apollineo, dall'altro patisce gli impulsi del desiderio e, soprattutto, del rimosso: in questo modo, "Tournier ottiene l'effetto di renderlo molto più chiaramente nevrotico" (Zanotti 2011: 36).

Vendredi, inoltre, appartiene al novero dei classici della letteratura dell'esotismo occidentale riscritti e sovvertiti tra gli anni Sessanta e Settanta. Del 1969 ad esempio è la famosa riscrittura della *Tempesta* shakespeariana da parte del martinicano Aimé Césaire: *Une Têmpete*. In realtà però, il vero oggetto del Robinson di Tournier sembra andare aldilà degli orizzonti postcoloniali, non

² Così vengono definiti, spiega Paolo Zanotti, i discendenti letterari del romanzo di Defoe. La definizione è stata coniata da Johann Gottfried Schnabel (uno dei primi autori di *Robinsonaden*) nel 1731; ma a rendere famosa la definizione è stato Karl Marx nei suoi scritti di economia politica. Vedi Zanotti 2001: 9.

limitandosi tanto a una critica dello spirito occidentale, quanto auspicando nientemeno che la distruzione di qualsivoglia civilizzazione. Tournier infatti mette in scena l'incontro tra un Robinson *homo faber* nevrotico e catalogatore, ed un fanciullo selvaggio, Venerdì, che porta scompiglio, riso e trasgressione, mescolando a piacimento sacro e profano, lecito e illecito. Non è certo un caso che il 1759 sia anche l'anno in cui Rousseau termina la prima versione dell'*Émile*, dove il *Robinson Crusoe* viene definito come il più bel trattato di educazione naturale. Venerdì rappresenta tutto ciò che è lontanissimo da Robinson: è spensierato, burlone, ridanciano, e soprattutto non manifesta alcun interesse per lo scorrere del tempo. Su quest'ultimo aspetto si misura la maggiore distanza tra i due: lo sforzo di razionalizzazione e di autocontrollo di Robinson culmina nella costruzione di un congegno che funga da clessidra per scandire i ritmi di produzione, e il momento in cui questo congegno fatalmente inizia a guastarsi coinciderà con la rottura del suo equilibrio psichico. Ma se il rapporto con Venerdì scuote l'edificio apollineo di Robinson, è anche perché quest'ultimo fin dal suo primo giorno sull'isola aveva manifestato una certa fragilità. Le ruminazioni sulla propria condizione di esule illustrano la necessità, quasi un'urgenza, di guarire da un trauma di cui il naufragio della Virginia è metafora evidente. Su queste meditazioni in particolare si è soffermato Deleuze, in uno studio che vede la luce immediatamente dopo la pubblicazione del romanzo e che rimanda direttamente alla filosofia di Tournier.

2. Da Tournier a Deleuze: una teoria d'Altri

L'interesse di Deleuze verso *Vendredi* non è peregrino. Intanto per ragioni biografiche: Tournier (nato nel 1924), prima di diventare romanziere è stato filosofo, più esattamente compagno di studi alla Sorbonne di Michel Butor (classe 1926) e appunto di Deleuze (1925). Dei tre, solo Deleuze ha continuato a dedicarsi alla filosofia. Tournier invece, come del resto Butor, non è riuscito a superare l'*agrégation*, il concorso per l'insegnamento della filosofia nei licei e in ambito accademico. Da quel momento, indubbiamente traumatico,³ il suo cammino è stato accidentato. Dopo aver passato diverso tempo all'università di

³ Tournier racconta spesso che questo fallimento inatteso ha avuto se non altro il merito di spingerlo verso la letteratura: "S'il fallait dater la naissance de ma vocation littéraire, on pourrait choisir ce mois de juillet 1949 où dans la cour de la Sorbonne Jean Beaufret m'apprit que mon nom ne figurait pas sur la liste des admissibles du concours d'agrégation. Ma révolte fut d'autant plus passionnée que je me jugeais carrément comme le meilleur de ma génération". Vedi Tournier 1981: 163.

Tubinga, frequenta per un paio d'anni Claude Lévi-Strauss lavorando al Musée de l'Homme, quindi si dedica al giornalismo e alle traduzioni dal tedesco (eccellente germanista, tra le sue traduzioni spicca quella di *Im Westen nichts Neues* di Remarque). Il suo esordio da narratore, dunque, è piuttosto tardivo: *Vendredi ou les limbes du Pacifique* viene pubblicato da Gallimard quando ha già 43 anni e svolge il ruolo di editor presso la casa editrice Plon. Come ripete frequentemente nelle interviste e nei suoi scritti autobiografici (i maggiori sono *Le vent Paraclet* e *Le vol du vampire*), si definisce un filosofo che, non riuscendo a occuparsi della prediletta filosofia, si è dato alla letteratura. Anzi, spesso ama presentarsi come un “contrebandier de la philosophie” (Tournier 2021: 156) che cerca di propagare le proprie intuizioni filosofiche attraverso la forma romanzesca. Questa strategia risponde anche ad un'esigenza: la letteratura, per Tournier, per essere vera letteratura deve essere fecondata dalla filosofia. Non sorprende quindi che abbia scelto di esordire riscrivendo un classico, per giunta un classico che in virtù di una lunga tradizione di riscritture e variazioni è assunto da tempo al rango di mito moderno: un testo, insomma, che si presta benissimo a far risaltare sullo sfondo del già noto un apporto filosofico originale. Ora, la filosofia ‘contrabbandata’ per il tramite di *Vendredi* si richiama all'unico contributo mai proposto da Tournier in materia filosofica (aldilà della tesi di laurea): “L'impersonnalisme”, articolo pubblicato sulla rivista *Espace* nel 1946, più di vent'anni prima del suo esordio da narratore. Rimasto a lungo difficilmente reperibile, l'articolo è stato ripubblicato di recente su *Philosophie*.⁴

Tournier non cita tanto spesso il proprio unico saggio strettamente filosofico. Lo evoca una prima volta nel 1977, nell'autobiografia *Le vent Paraclet* (Tournier 1977: 156), e una seconda volta un paio d'anni dopo in un articolo dedicato a Sartre (Tournier 1981: 310), in cui l'*impersonnalisme* viene descritto come un sistema compatto: “En vérité il s'agissait d'un système du monde, assez complet au demeurant, comprenant ontologie, gnoséologie et épistémologie, morale, logique et esthétique”. In *Vendredi* questo sistema assume la forma di una teoria della conoscenza: le meditazioni di Robinson sono ispirate alle tesi già esposte più di vent'anni prima. Può sembrare curioso che un pensiero non subisca alcuna evoluzione nel corso di due decenni; al riguardo Tournier è molto chiaro: “Si j'ai attendu ensuite vingt ans pour me manifester à nouveau

⁴ I curatori del volume, Olivier Dubouclez e Igor Krtolica, ne ripercorrono anche la contrastata diffusione. A una prima recensione, seguono infatti lunghi anni di silenzio, fino alla pubblicazione delle opere narrative. Vedi Dubouclez & Krtolica 2023: 14-24; Tournier 1946: 49-66.

[...], n'est-ce pas que j'avais tout dit d'un seul coup en ces quelques pages?" (Tournier 1981: 311). La teoria filosofica che innerva *Vendredi* rappresenta il pensiero seminale di tutta la sua futura produzione narrativa: "Mon système compact (j'ai égaré définitivement, je crois, ce texte sous ses deux formes, manuscrite et imprimée), c'est peut-être encore la base cachée sur laquelle j'édifie mes petites histoires" (Tournier 1981: 311). Si spiega così la scarsa diffusione del "système du monde" tournieriano: il silenzio che lo ha accompagnato è inversamente proporzionale al successo raccolto lungo la sua carriera di narratore fin dal romanzo d'esordio. Infatti *Vendredi*, spiega Zanotti (2011: 34), gode da subito di "una ricezione entusiasta e clamorosamente consensuale", tanto da diventare un classico poco dopo la sua comparsa in libreria: riesce a fare breccia sul grande pubblico, all'estero viene subito notato da Calvino, raccoglie il plauso sia dei giovani hippie sia delle accademie (ricevendo anche il premio per il romanzo da parte dell'Académie Française). E il secondo romanzo, *Le Roi des Aulnes* (1970), arriva a ottenere il premio Goncourt all'unanimità, preparando la cooptazione di Tournier nell'Académie Goncourt due anni dopo. Insomma, più la narrativa filosofica tournieriana attira i riflettori del pubblico e della critica, più il suo *impersonnalisme* assume i connotati di una modesta proposta teorica da trascurare. Poco male, dal momento che i suoi romanzi, compreso il terzo, *Les Météores* (1975), derivano proprio da tale sistema teorico; eppure, all'oblio della teoria filosofica di Tournier contribuisce anche Deleuze.

Deleuze era stato probabilmente il primo a citare "L'impersonnalisme", ancora prima della pubblicazione. Lo aveva fatto nel suo primo articolo dedicato alla filosofia, "Description de la femme", uscito nel 1945 per la rivista *Poésie*, in cui proponeva una definizione di 'Altri' appoggiandosi proprio al suo compagno di studi: "Autrui: "l'expression d'un monde possible" [...]. J'emprunte cette expression à un texte inédit de Michel Tournier" (Deleuze 2015: 254).⁵ La relazione tra i due si era saldata attorno a una comune passione per l'esistenzialismo: Tournier (1981: 159) ricorda che "Un jour de l'automne 1943, un livre tomba sur nos tables tel un météore: *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre". Il pilastro della filosofia sartriana incendiò i due giovani studiosi:

Tels les disciples du Lycée au IV^e siècle avant J.-C., ou les étudiants d'Iéna en 1805, nous avons le bonheur inouï de voir naître une philosophie sous nos yeux. Cet hiver de guerre, noir et glacé, nous l'avons passé enveloppés

⁵ Il testo inedito cui accenna Deleuze è, con tutta probabilità, "L'impersonnalisme". Al riguardo si veda Dubouclez & Krtolica 2023: 10.

dans des couvertures, les pieds ficelés de peaux de lapins, mais la tête en feu, lisant à haute voix les sept cent vingt-deux pages compactes de notre nouvelle bible (Tournier 1981: 159, 160).

Dal loro punto di vista, il maggior merito di Sartre era di aver ripulito la filosofia da nozioni vacue e fuorvianti come quelle di 'soggetto', 'interiorità', o 'umanesimo'. Si può immaginare allora quanto profonda debba essere stata la delusione di fronte alla successiva conferenza *L'existentialisme est un humanisme*, tenuta da Sartre nell'ottobre del '45:

Je revois la veillée funèbre qui nous réunit ensuite dans un café. [...] Il faut prendre cette réaction à l'égard de Sartre pour ce qu'elle était: une sorte de liquidation du père par des adolescents attardés auxquels pesait la conscience de tout lui devoir (Tournier 1981: 160).

Il primo frutto del talento filosofico del giovane Tournier quindi, è senz'altro influenzato dalla lettura de *L'Être et le Néant*; al tempo stesso però rappresenta la risposta affilata da parte di un seguace che si è sentito tradito. L'intenzione di Tournier è chiara: liquidare il soggettivismo e le nozioni derivanti, quali l'anima, la coscienza o lo spirito, considerati concetti vaghi e indeterminati, per favorire al contrario una comprensione più chiara e significativa della realtà. Appoggiandosi alla fenomenologia di Husserl riletta attraverso Sartre, Tournier sostiene la necessità di orientarsi verso l'oggettività del mondo, limitandosi a descriverlo ed evitando di spiegarlo (Dubouclez & Krtolica 2023: 6). Sopprimere la coscienza non significa eliminare le percezioni tout court, ma soltanto l'intrusione della coscienza nell'esperienza immediata. "Le 'connu' – spiega Tournier - se donne sans le 'connaissant': il mondo "ne se donne pas comme donné à une conscience, mais sur le mode du 'il y a'" (1981: 318). In questo modo è possibile percepire un altro mondo, a-soggettivo e a-prospettico, che ammicca a una nuova ontologia, una nuova concezione delle relazioni e delle individualità, completamente affrancata dal polo del soggetto. Se Robinson attraversa un conflitto identitario è perché *Vendredi* nasce da questa ontologia impersonalistica. Tuttavia, si diceva poc'anzi, quanto più i suoi romanzi vengono acclamati, tanto più l'*impersonnalisme* viene trascurato dal pubblico. Per di più, al successo immediato del suo romanzo d'esordio segue il commento di Deleuze che, come spiega Dubouclez (2023: 90), "est très vite devenu l'incontournable compagnon – pour ne pas dire le Robinson – de *Vendredi*". Complice anche l'ascesa coeva del filosofo che assurge alla celebrità

negli anni della contestazione giovanile (*Différence et répétition* esce proprio nel 1968), l'analisi deleuziana si impone, se non come il più eminente studio dedicato al romanzo, quantomeno come la prima lettura degna di interesse. Tuttavia, come si mostrerà tra poco, per quanto imparentata con il sistema teorico di Tournier, la lettura di Deleuze se ne distingue per molti aspetti: a partire da una focalizzazione sull'alterità, più che sull'oggettività del mondo esterno, in rapporto alla fragile identità di Robinson.⁶

Se lo studio di Deleuze su *Vendredi*, dal titolo “Michel Tournier et le monde sans autrui”, si è imposto al punto da essere incluso in postfazione all'edizione tascabile (già a partire dal 1972, ricorda Dubouclez 2023: 90), il merito è anche per la straordinaria diffusione di *Logique du sens* (1969), uno dei capolavori della filosofia deleuziana: l'articolo, pubblicato inizialmente su *Critique*, viene infatti incluso tra le appendici. Tuttavia, non bisogna trascurare la complicità del suo autore, come sottolinea sempre Dubouclez (2023: 90): “Tournier a souvent déploré le caractère trop visiblement philosophique de son roman”.⁷ I debiti di Deleuze, comunque, non sono pochi: le sue riflessioni si concentrano prevalentemente sulla lunga sequenza di pensieri che Robinson sviluppa nel corso del capitolo IV del libro. È chiaro che le meditazioni di Robinson, a loro volta, derivano dal “système du monde” di Tournier. Queste meditazioni sono affidate da Robinson al suo log-book, il diario che inizia a compilare a partire dal capitolo III, da quando cioè le pulsioni inconsce si fanno più insidiose. Come spiega Zanotti (2011: 40), “se *Vendredi* è scritto in gran parte in terza persona, al suo interno contiene anche il punto di vista dell'io isolato di Robinson”, che trova espressione nel diario personale (dispositivo peraltro presente già in Defoe, ma in quel caso svolgeva una funzione meramente riepilogativa). Su questo diario Robinson tiene nota del collasso delle strutture del mondo civilizzato così come lo conosceva: è con questo trauma che gli tocca di confrontarsi. La sua posizione è simile a quella di Roquentin nella *Nausée* di Sartre:

Il s'avisa ainsi qu'autrui est pour nous un puissant *facteur de distraction*, non seulement parce qu'il nous dérange sans cesse et nous arrache à notre pensée actuelle, mais aussi parce que la seule possibilité de sa survenue jette une vague lueur sur un univers d'objets situés en marge de notre attention, mais capable à tout instant d'en devenir le centre (V: 29).

⁶ Dubouclez ha di recente approfondito lo scarto fra le due letture del romanzo. Vedi Dubouclez 2023: 90-107.

⁷ Al riguardo si veda anche Tournier 2021: 169, 309.

Cosa accade quando Altri scompare dalla struttura del mondo? È questa la domanda fondamentale che si pone Tournier nello scrivere il suo romanzo. Altri, spiega Deleuze (2016: 268), è la garanzia sui margini e le transizioni del mondo: “gli oggetti dietro le mie spalle, sento che chiudono e formano un mondo, appunto perché visibili e visti da altri”. Se Altri viene a mancare, l'io svanisce e mi trovo perso: Robinson viene disorientato dalla propria condizione di solitudine, e così la sua identità vacilla, si apre alle molteplici metamorfosi che attraverserà lungo la vicenda. La solitudine, riconosce Robinson, è “un milieu corrosif qui agit sur moi lentement, mais sans relâche et dans un sens purement destructif. [...] Je suis avec une horrible fascination le processus de *déshumanisation* dont je sens en moi l'inexorable travail” (V: 44). L'assenza di Altri evidenzia la vacua consistenza che caratterizza il soggetto: è la teoria dell'*impersonnalisme* di Tournier, esposta nel log-book di Robinson nella forma di un'analisi dell'episodio del capro.

Un jour je marchais dans la forêt. À une centaine de pas une souche se dressait au milieu du sentier. Une souche étrange, velue, aurait-on dit, ayant vaguement le profil d'un animal. Et puis la souche a remué. Mais c'était absurde, une souche ne remue pas! Et puis la souche s'est transformée en bouc. Mais comment une souche pourrait-elle se transformer en bouc? Il fallait que le déclic eût lieu. Il a eu lieu. La souche a disparu définitivement et même *rétroactivement*. Il y avait toujours eu un bouc. Mais la souche? Elle était devenue une illusion d'optique, la vue défectueuse de Robinson (V: 84).

Per Tournier il soggetto non è altro che la meta terminale dell'oggetto: è un oggetto squalificato. “Mon œil est le cadavre de la lumière, de la couleur” (V: 84), il naso è quanto rimane degli odori, la mano confuta la cosa tenuta. Il soggetto e l'oggetto “ne peuvent coexister, puisqu'ils sont la même chose, d'abord intégrée au monde réel, puis jetée au rebut” (V: 85).

3. Gli elementi

La narrativa di Tournier, scrive Fusillo (2012: 332), si caratterizza in generale per una riscrittura dei miti antichi e moderni, e soprattutto per una concentrazione ossessiva sui temi dell'identità, come gli specchi, le immagini e i doppi.⁸ Nei suoi romanzi la condizione umana risulta sempre molto precaria:

⁸ Per un approfondimento, si rimanda a Maffesoli 1997.

secondo Alessandrelli (2018) la sua intera opera è volta a smontare la nozione di ‘interiorità’. Lo stesso Robinson, ruminando sulla propria identità fragile e impalpabile, si accorge che ogni individuo civilizzato porta in sé, anzi, sopra di sé, “un fragile et complexe échafaudage d’habitudes, réponses, réflexes, mécanismes, préoccupations, rêves et implications qui s’est formé et continue à se transformer par les attouchements perpétuels de ses semblables” (V: 44). Quanto la presenza d’Altri sia necessaria per riuscire a orientarsi nel mondo viene esplicitato da Robinson attraverso un’analogia di stampo artistico:

Lorsqu’un peintre ou un graveur introduit des personnages dans un paysage ou à proximité d’un monument, ce n’est pas pour goût de l’accessoire. Les personnages *donnent l’échelle* et, ce qu’importe davantage encore, ils constituent des *points de vue possibles* [...] (V: 44).

In questo modo, sottolinea Deleuze (2016: 268), “Altri introduce per me il segno del non percepito in ciò che percepisco, determinandomi a cogliere ciò che non percepisco come percepibile per altri”. I desideri stessi di un qualunque soggetto derivano da Altri, come Robinson imparerà incontrando Venerdì: lo si vedrà tra poco. “Non desidero nulla che non sia visto, pensato, posseduto da un possibile altri. È questo il fondamento del mio desiderio”: Deleuze (2016: 268) esplicita l’influenza della teoria mimetica di Girard sul romanzo di Tournier (*Mensonge romantique et Vérité romanesque* era stato pubblicato pochi anni prima, nel 1961). Eppure, dal momento che Venerdì è ancora lontano dal palesarsi (apparirà solamente nel capitolo VII), Robinson riporta sul proprio log-book una mesta considerazione: sulla sua isola ormai “il n’y a qu’un point de vue, le mien [...]” (V: 44). E in tale condizione, “Ma vision de l’île est réduite à elle-même. Ce que je n’en vois pas est un *inconnu absolu*. Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable” (V: 45). In assenza di Altri, regna la più brutale opposizione: crolla la categoria del possibile, rimane un mondo “crudo e nero, senza potenzialità né virtualità” (Deleuze 2016: 169). Di fronte a una riduzione così assoluta, rimangono solamente gli elementi irriducibili:

La nudité est un luxe que seul l’homme chaudement entouré par la multitude de ses semblables peut s’offrir sans danger. Pour Robinson, aussi longtemps qu’il n’aurait pas changé d’âme, c’était une épreuve d’une meurtrière témérité. Dépouillée de ces pauvres hardes – usées, lacérées, maculées, mais issues de plusieurs millénaires de civilisation et imprégnées

d'humanité -, sa chair était offerte vulnérable et blanche au rayonnement des éléments bruts (V: 24).

Robinson giungerà a coniugare la forma del suo desiderio - la libido freudiana, nelle parole di Deleuze - con gli elementi naturali, ovvero con il poco che gli è rimasto. Secondo la lettura deleuziana, questa regressione verso una dimensione elementare raffigura una forma di perversione. Dal punto di vista dell'*impersonnalisme* tournieriano, tuttavia, la metamorfosi di Robinson sfocia nell'esclusione di tutto ciò che proviene dalla sua precedente civilizzazione. È la cultura ad aver generato la velenosa nozione di 'soggetto': la malattia di Robinson non è diversa dal disagio della civiltà descritto da Freud (1930). Espellendo da sé, come un morbo, i residui del suo passato illuminista e puritano, Robinson pian piano guarirà. Con l'aiuto di Venerdi attraverserà un rituale di purificazione fino a raggiungere una nuova forma di desiderio: quello di un'unione primordiale con l'universo e coi suoi principi elementari.

Fin dalla prima pagina, sottolinea Zanotti (2011: 36), il romanzo segue in effetti una scansione iniziatica attraverso i quattro elementi alchemici. Peraltro, lo sfondo alchemico-esoterico su cui si sviluppa la vicenda viene introdotto da un prologo in cui Robinson si fa leggere i tarocchi dal capitano della *Virginia*, appena prima di naufragare. Naturalmente, questi tarocchi anticipano le future avventure di Robinson: rappresentano perciò a tutti gli effetti una *mise en abyme* del romanzo. Il primo elemento è evidentemente l'acqua: è il momento del naufragio iniziale. Segue la terra: il periodo tellurico coincide con il primo approccio di Robinson con l'isola. È questa la fase in cui si scatena l'ansia catalogatrice e maniacale di Robinson, che arriva a dotare l'isola di un catasto e di una Costituzione, di un catalogo di buone maniere e di un codice penale. Ma questo sforzo di razionalizzazione ha le sue conseguenze. "Se il Robinson di Defoe non ci parla assolutamente mai dei suoi probabili malesseri da astinenza sessuale, quello di Tournier, al culmine del periodo tellurico, non esita a congiungersi con l'isola" (Zanotti 2011: 37). E l'isola, una volta fecondata, inizia a produrre strane piantine antropomorfe simili a mandragore.

L'entrata in scena di Venerdi introduce il terzo elemento, l'aria. Allegro, selvaggio e spensierato, il Venerdi di Tournier non ha nulla da imparare da Robinson: a differenza che in Defoe, "il rapporto tra i due non sarà così sbilanciato in favore di Robinson" (Zanotti 2011: 37). La leggerezza di Venerdi non può convivere con la seriosità maniacale di Robinson, che infatti all'inizio fatica a comprenderlo. Ma un incidente, causato da Venerdi, li fa avvicinare: lo scoppio delle riserve di polveri manda in aria tutto quello che Robinson aveva

lentamente realizzato sull'isola (compreso un sistema difensivo tanto minuzioso quanto, trattandosi di un'isola deserta, inutile: una cinta muraria dotata di fossato e munita di baionette). A partire da questa esplosione rovinosa, il tempo viene sospeso (anche perché la clessidra di Robinson è finita in frantumi), così “Robinson può lasciarsi andare, ‘regredire’, entrare nell’eterno presente di Venerdì, persino ringiovanire” (Zanotti 2011: 38). Venerdì, lo indica il titolo, è il personaggio principale: soltanto lui, sottolinea Deleuze (2016: 277), “può guidare e completare la metamorfosi iniziata da Robinson e rivelargliene il senso”. Venerdì non si limita a distruggere l'ordine burocratico-economico instaurato sull'isola: manda all'aria anche il suo rigido ordine morale, eretto sul modello del puritanesimo quacchero da cui proviene. La caratterizzazione di Venerdì rimanda evidentemente alla figura del *trickster*, il buffone divino analizzato da Paul Radin (Jung & Kerényi & Radin 2006): gli studi di etnologia sono una fonte preziosa nella narrativa di Tournier, anche aldilà di *Vendredi*. Il *trickster* è una divinità caotica e priva di morale, dalla sessualità debordante e guidata dal solo scopo di portare scompiglio attraverso la trasgressione e il riso. Un'altra possibile fonte per il lato carnevalesco di Venerdì è la diffusione delle opere di Bachtin (in particolare Bachtin 2011) che, ricorda Zanotti (2011: 39), vengono introdotte in Francia proprio in quel periodo per merito di Julia Kristeva. Venerdì riesce a liberare Robinson dagli ultimi lacci che lo tenevano legato alla sua vita precedente, che ormai è relegata al passato: è così che Robinson riesce infine a impadronirsi di una forma più semplice, anzi primitiva, di desiderio.

Il riscatto di Robinson è il mito del buon selvaggio rousseauiano, è la comunione coi quattro elementi seminali; ma il suo futuro non verrà condiviso con Venerdì. Venerdì infatti lascia l'isola, di soppiatto, sedotto dalla bellezza aerea (le vele, il biancore) di una nave inglese di passaggio, la *Whitebird*: la colomba di Noè. Robinson al contrario, tornato d'improvviso a contatto con la sua vecchia civiltà - per la prima volta dopo ventotto anni -, se ne ritrae spaventato come davanti a un boccone velenoso: e non a caso Tournier inscena una cena indigesta a bordo della nave in compagnia del capitano Hunter (il cui nome identifica Robinson come la sua preda). Determinato a rimanere sulla sua isola, è nella pagina finale del romanzo che Robinson arriva ad abbracciare il quarto elemento: il fuoco, il sole. Sulla scialuppa che Venerdì ha sfruttato per raggiungere la *Whitebird* col favore delle tenebre, sale - percorrendo il percorso inverso - Jaan, un mozzo estone di appena dodici anni che ha deciso di fuggire. L'età non è casuale: nell'*Émile* rousseauiano i dodici anni sono il momento in cui il bambino raggiunge lo stato ideale di felicità e di equilibrio. Sulla

Whitebird Jaan si è sempre sentito in forte disagio, continuamente incompreso o maltrattato dagli altri marinai: negli occhi di Robinson intravede invece un moto di bontà e di generosità. Questo ragazzino biondissimo e bellissimo inaugura la fase solare: “Désormais [...] tu t’appelleras Jeudi”, lo battezza Robinson. “C’est le jour de Jupiter, dieu du Ciel. C’est aussi le dimanche des enfants” (V: 218). Con questo battesimo termina il romanzo.

4. Robinson il recidivo

Il percorso di redenzione del Robinson di Tournier non costituisce tanto una critica alla civiltà occidentale (un proposito, questo, comune a molte delle riscritture sovversive dei classici della letteratura tipiche di quegli anni), né tantomeno va inteso come un sostegno alla causa terzomondista. Bensì, il romanzo si inserisce “nel numero dei tentativi di immaginarsi una vita diversa che hanno impazzato negli anni Sessanta” (Zanotti 2011: 39). Da questo punto di vista, la scelta di riprendere il classico di Defoe non costituisce un caso isolato: il primo film a colori di Luis Buñuel, ad esempio, è proprio un *Robinson Crusoe* (1952) in cui “i ruoli dei due personaggi sono invertiti ed è insinuato qualcosa di più di una lieve sensualità” (Zanotti 2011: 39). Alcuni anni dopo viene girato un altro film basato sul *Robinson*, soprattutto per il finale: trattasi del celebrato *Pierrot le fou* (1965) di Godard; e la ripresa del finale vale anche per *Componibile 62* (1968), uno dei testi meno considerati di Cortázar. “Entrambe opere sull’invenzione di un’altra vita e sulla reinvenzione della città, i loro finali in cui i protagonisti cercano un’identificazione allucinatoria con l’archetipo di Defoe lasciano un sapore tragico-giocoso” (Zanotti 2011: 39-40). Lo stesso Deleuze, molto prima di interessarsi a *Vendredi*, aveva scritto un breve testo sulle isole deserte: *Causes et raisons des îles désertes* (1953),⁹ in cui contrapponeva al Robinson di Defoe quello di Jean Giraudoux (*Suzanne et le Pacifique*, 1921).

A ben guardare, la gioia finale di Robinson, una volta abbracciata la fase solare e passata la fase di abbandono dei suoi progetti nevrotici di razionalizzazione dell’isola, sembra anticipare il clima sovversivo degli anni Settanta, quando, continua Zanotti (2011: 41), trionferanno filosofie libertarie che faranno piazza pulita dell’uomo tecnocratico auspicando una società senza scuole e senza lavoro, in cui siano valorizzati tutti i tipi di margini e tutti i tipi di uso dei corpi e dei piaceri. In questo panorama l’altra favola settecentesca a

⁹ Il saggio è tradotto in italiano e raccolto in Deleuze 2007.

venire recuperata, accanto a quella di Robinson, è quella dei ragazzi selvaggi: basti pensare a *L'Enfant sauvage* (1970) di Truffaut e al Kaspar Hauser (*Jeder für sich und Gott gegen alle*, 1974) di Herzog. Sulla scorta della ripresa, anche in questo caso, delle opere di Bachtin, viene a diffondersi una temperie post-strutturalista che favorirà la libera circolazione di tutto ciò che l'occidente moderno ha finora tenuto rinchiuso: i pazzi, i vagabondi, gli alcolizzati, i monelli, gli omosessuali, i libertini. Fin dall'800 infatti, ricorda Celati (2001: 28), l'ordine borghese ha generato schiere di disadattati destinati ad essere rinchiusi nelle prigioni oppure nei romanzi: “questa propensione del romanzo moderno a indagare il lato torbido della storia [...], attraverso quegli oggetti d'una osservazione indiscreta che sono il bambino, il criminale, il reietto o il deviante”. D'altronde la discriminazione metropolitana, ricorda Derrida (2003), si è avvalsa innanzitutto del linguaggio per squalificare, rigettare e bandire ciò che non si riesce a normalizzare. Così ad esempio l'istituzione medievale del bando, ‘ban’, ha originato un'intera famiglia lessicale (Stébé 1999): ‘ban-nissement’ (messa al bando), ‘ban-ni’ (colpito dal bando), ‘ban-dit’ (bandito), ‘ban-lieu’ (luogo del bando). Il sistema di potere borghese non tollera eccezioni (Foucault 1999: 43), perciò dalla stretta collaborazione di legge e medicina sono nate molteplici categorie di devianza: quella dell'omosessualità è solo una fra le variegata etichette sessuologiche, insieme a automonosessualisti, donne dispareuniste, esibizionisti, feticisti, ginecomasti, invertiti sessoestetici, missoscopofili, presbiofili, zoofili, zooerasti.¹⁰ Da questo punto di vista, Tournier si distingue per la sua visione libertaria della sessualità: in *Vendredi* come nei romanzi successivi “l'omosessualità non è il semplice opposto dell'eterosessualità, ma tutto ciò che sta fuori dalla norma – l'indifferenziato, il perverso-polimorfo freudiano” (Zanotti 2011: 41). Alla eterosessualità normativa non va opposta la causa gay, che rispecchia in fondo la stessa logica binaria, ma bensì una sessualità pregenitale, non procreativa e indifferenziata, “al limite l'ermafroditismo” (Zanotti 2011: 41). Così nel corso del romanzo Robinson arriva ad accoppiarsi con l'isola stessa: nella sua fase tellurica, una volta liberatosi del capro-guardiano, e significativamente ricoperto di latte, arriva a spingersi nelle profondità più remote della grotta per godere a pieno della propria regressione. Questo antro, peraltro, viene momentaneamente eletto da Robinson a destinazione della regressione massima, il suicidio, quando si ritrova solo, disperato per la fuga di Venerdì.

¹⁰ Per un ampio studio della storia della discriminazione delle minoranze sessuali, in particolare dell'omosessualità, osservata attraverso la lente della letteratura, si rimanda a Zanotti 2024.

I suoi accoppiamenti con l'isola però, come si è accennato, avvengono anche all'aria aperta, laddove – a pancia in giù nella terra umida – originano una genia di strane mandragore bianchicce. La comunione con l'isola era iniziata, d'altronde, fin dalla scelta di battezzarla (col nome di Speranza): quello di nominare costituiva il primo di una serie di atti di possesso. Dopo averne disegnato la carta, poi, si era accorto che l'isola poteva ricordare “le profil d'un corps féminin sans tête, une femme, oui, assise, les jambes repliées sous elle, dans une attitude où l'on n'aurait pu démêler ce qu'il y avait de soumission, de peur ou de simple abandon” (V: 38). Questi pensieri morbosi costellano l'intero soggiorno di Robinson sull'isola, e non solamente sotto forma di un impulso erotico: a volte si presentano con le tristi fattezze di Lucy, la sorellina morta anni prima, altre volte con il dolce profilo di un giovane fornaio intento a impastare la farina – rimpianto di un'antica occasione mancata. Tutti questi rimorsi, queste tentazioni, costituiscono il riaffiorare di quanto è stato rimosso: rappresentano le scorie di una malattia da cui Robinson sta finalmente guarendo. La verità è che Robinson è un recidivo: la sua vita passata, vissuta sotto il giogo del più pieno autocontrollo, da quacchero qual era, lo ha spinto a naufragare. Rimasto solo su di un'isola fuori da ogni mappa, ha ceduto di primo acchito alla tentazione di ricostituire il medesimo regime di controllo, illudendosi di poter evitare un nuovo, prevedibile, naufragio. I tarocchi con cui si apre il romanzo gli avevano suggerito la direzione giusta, gli errori da non ripetere. Ma era stato l'incontro con Venerdì a salvarlo. Era stato Venerdì, con la sua levità, a indicargli la via, attraverso l'esempio: anche lui infatti si era trovato a sfidare un capro, ma nel suo caso si era rivelato a tutti gli effetti un capro espiatorio, la vittima il cui sacrificio garantisce la guarigione (Girard 1972).

Nella sua sfida alla bestia, Venerdì non si era posto come Robinson: non aveva cercato di negarlo per affermarsi; anzi, gli si era posto di fronte da pari a pari. Gli aveva dato un nome, ma non al fine di farne un suo possesso, bensì di intrecciarvi una relazione di intimità primordiale: “Il avait trouvé en Andoar un partenaire de jeu dont l'obtusité brutalité semblait l'enchanter, et il acceptait d'avance avec bonne humeur la perspective de blessures nouvelles, voire mortelles” (V: 167). Lo scontro tra Venerdì e il capro aveva presto assunto i caratteri del rituale, di una danza bestiale: “Torturé par son épaule, il se cramponnait à la bête. Ses mains avaient empoignées les cornes annelées au plus près du crâne, ses jambes serraient la fourrure des flancs, tandis que ses orteils crochaient dans les génitoires” (V: 169). Venerdì aveva avuto il coraggio di spingersi fino a mettere a repentaglio la propria vita e così si era gettato nel

vuoto avvinghiato all'animale. Ed era risorto: "Il est mort en me protégeant avec sa fourrure, dit-il. Le grand bouc est mort, mais bientôt je le ferai voler et chanter..." (V: 171). Dando pieno sfogo alla sua indole aerea, Venerdì aveva fatto dei resti del capro un aquilone e un'arpa eolica: laddove Robinson lo aveva eliminato come un ostacolo, Venerdì aveva scelto invece di riscattare il suo avversario. E lo aveva consacrato agli elementi: l'arpa eolia era "un instrument *élémentaire* qui fait chanter la rose des vents" (V: 194). Allo stesso modo, per giungere alla guarigione Robinson doveva rifiutare la propria soggettività e farsi altro da sé: diventare elemento egli stesso. Finalmente lo aveva compreso:

Soleil, rends-moi semblable à Vendredi. Donne-moi le visage de Vendredi, épanoui par le rire, taillé tout entier pour le rire. [...] Cet œil toujours allumé par la dérision, fendu par l'ironie, chaviré par la drôlerie de tout ce qu'il voit. Cette bouche sinueuse aux coins relevés, gourmande et animale. Ce balancement de la tête sur l'épaule pour mieux rire, pour mieux dénoncer et dénouer ces deux crampes, la bêtise et la méchanceté... (V: 186).

Nelle lunghe auto-analisi affidate al log-book, era arrivato ad ammettere di dover abbandonare la propria morbosità troppo umana: "en somme, je fécondais cette terre comme j'aurais fait une épouse. Vendredi m'a contraint à une conversion plus radicale" (V: 196). Il riscatto offertogli da Venerdì lo aveva trasportato verso una comunione più autentica con l'universo, aldilà di ogni distinzione sessuale: "S'il fallait nécessairement traduire en termes humains ce coït solaire, c'est sous les espèces féminines, et comme l'épouse du ciel qu'il conviendrait de me définir" (V: 197). A quel punto, Venerdì poteva congedarsi; il nuovo compagno si sarebbe chiamato Giovedì, e sarebbe stato annunciato da un tripudio naturale:

C'est alors que le soleil lança ses premières flèches. Une cigale grinça. [...] En un instant le ciel devint céruléen. Les fleurs qui inclinaient vers l'ouest leurs corolles closes pivotèrent toutes ensemble sur leurs tiges en écarquillant leurs pétales du côté du levant. Les oiseaux et les insectes emplirent l'espace d'un concert unanime (V: 217).

È una nuova alba: quella in cui a Robinson non importa più di riuscire a distinguersi dall'altro da sé, quella di una felice regressione al di qua di qualunque civilizzazione.

Riferimenti bibliografici

Alessandrelli, Susanna. 2018. "Entre autobiographisme et autogenèse du texte, Le Vent Paraclet de Michel Tournier", *Revue italienne d'études françaises*, 8. <http://journals.openedition.org/rief/2631>, DOI: 10.4000/rief.2631 [ultimo accesso 31 dic 2024].

Bachtin, Mihail. 2011. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa* (1965), tr. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino: Einaudi.

Celati, Gianni. 2001. *Finzioni occidentali. Fabulazione, comicità e scrittura*. Torino: Einaudi.

Deleuze, Gilles. 2007. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (2002), tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*. Torino: Einaudi.

Deleuze, Gilles. 2015. *Lettres et autres texte*. Paris: Les editions de Minuit.

Deleuze, Gilles. 2016. "Michel Tournier et le monde sans autrui" (1967), in *Logique du sens* (1969), tr. it. *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.

Derrida, Jacques. 2003. *Voyous*, tr. it. *Stati canaglia*. Milano: Cortina.

Dubouclez, Olivier. 2023. "Je est un autrui. Une lecture impersonnaliste (et non deleuzienne) de Vendredi ou les limbes du Pacifique", in Olivier Dubouclez & Igor Krtolica, "Michel Tournier philosophe". *Philosophie* 158. Paris: Les editions de Minuit, 90-107.

Dubouclez, Olivier & Igor Krtolica. 2023. "De la philosophie à la littérature, et retour", in Id., "Michel Tournier philosophe". *Philosophie* 158. Paris: Les editions de Minuit, 3-13.

Foucault, Michel. 1999. *Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir* (1976), tr. it. *Storia della sessualità. I. La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.

Freud, Sigmund. 1930. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Fusillo, Massimo. 2012. *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*. Modena: Mucchi.

Girard, René. 1972. *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset.

Jung, Carl Gustav, Karl Kerényi & Paul Radin. 2006. *Il briccone divino*. Milano: Se edizioni.

Maffesoli, Michel. 1997. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Librairie générale Française.

Stébé, Jean-Marc. 1999. *La crise des banlieues*, Paris: PUF.

Tournier, Michel. 1977. *Le vent Paraclet*. Paris: Gallimard.

Tournier, Michel. 1981. *Le vol du vampire*. Paris: Mercure de France.

Tournier, Michel. 1989. *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1972). Paris: Gallimard.

Tournier, Michel. 2021. *Contrebandier de la philosophie*. Paris: Gallimard.

Tournier, Michel. 2023. “L’impersonnalisme” (1946), in Olivier Dubouclez & Igor Krtolica, “Michel Tournier philosophe”. *Philosophie* 158. Paris: Les éditions de Minuit, 14-24.

Zanotti, Paolo. 2001. *Il giardino segreto e l’isola misteriosa. Luoghi della letteratura giovanile*. Firenze: Le Monnier.

Zanotti, Paolo. 2011. *Dopo il primato. La letteratura francese dal 1968 a oggi*. Bari: Laterza.

Zanotti, Paolo. 2024. *Il gay. Dove si racconta come è stata inventata l’identità omosessuale* (2005). Roma: Ponte alle Grazie.

Confini netti e sfumati tra il sé e l'‘altro’: La prospettiva ‘altra’ della scrittrice rom Ceija Stojka

Elisa Pontini
Universität Augsburg

Abstract (italiano) Ceija Stojka, autrice rom nata e vissuta in Austria e sopravvissuta al *porrajmos*, inizia a pubblicare i suoi scritti decenni dopo l'esperienza dei campi di concentramento per dare voce agli orrori visti e vissuti in prima persona. Nei suoi scritti autobiografici Stojka non parla solamente dei due anni come detenuta ad Auschwitz, Ravensbrück e Bergen-Belsen, bensì racconta anche della sua vita prima e dopo la guerra. Su questi ultimi aspetti vuole concentrarsi in particolare la presente analisi. Se da una parte è forte il bisogno di scrivere per testimoniare il vissuto e per rielaborare il trauma della sua esperienza, dall'altra i suoi testi sono un viaggio nella storia rom e negli spazi più nascosti della sua identità, di quella della sua famiglia e del suo popolo. Le sue riflessioni si soffermano spesso sul contatto con la società maggioritaria e sulla percezione che la società ha dell'‘altro’ rom. Il contatto e confronto con i cosiddetti *gagé* (non-rom) aiuta ad aggiungere sempre un pezzo in più di identità e a mettere in risalto non solo le differenze, ma anche – al di là di ogni stereotipo e categorizzazione – le somiglianze tra esseri umani.

Abstract (inglese) Ceija Stojka, a Roma author who was born and lived in Austria and survived the *porrajmos*, began publishing her writings some decades after her experience of the concentration camps to express the horrors she experienced first-hand. In her autobiographical writings, Stojka does not only talk about her two years as an inmate in Auschwitz, Ravensbrück and Bergen-Belsen, but also about her life before and after the war. While there is a strong need to write in order to bear witness to the experience and to process her trauma, her texts are also a journey into Roma history and into the most hidden spaces of her identity, that of her family and her people. His reflections often dwell on the contact with the majority society and the society's perception of the Roma. The confrontation with the so-called *gagé* (non-Roma) helps to add extra pieces of identity and to highlight not only the differences, but also – beyond all stereotypes and categorizations – the similarities between human beings.

Keyword *porrajmos*; identity; exclusion; diversity; social affiliation.

1. Identità e (non) appartenenza: l'‘altro’ rom e la società

L'antiziganismo, ossia la discriminazione nei confronti di sinti e rom, è stato sempre presente nelle società, già a partire dall'arrivo di queste popolazioni in territorio europeo nel tardo Medioevo (intorno al XIV secolo). Sin da subito questi gruppi di persone ‘misteriose’ vennero viste dagli abitanti del luogo certamente con fascino e curiosità, ma allo stesso tempo soprattutto con timore e disprezzo.¹ Non si sapeva nulla delle loro origini e della loro storia: così, nel Medioevo come al giorno d'oggi, ciò che è sconosciuto suscita paura e dà adito a leggende. Intorno alla figura di sinti e rom, alla loro storia e tradizione si sono creati, nel corso dei secoli, racconti senza fondamento che sono stati tramandati nel tempo e si sono impressi nell'immaginario collettivo, fossilizzandosi in stereotipi ancora oggi esistenti e fortemente consolidati.

Il fenomeno dell'antiziganismo odierno, pur non essendo legato direttamente alla storia coloniale e postcoloniale, potrebbe comunque venire analizzato, sotto alcuni punti di vista, in un'ottica (post-)coloniale: non tanto e non solo in merito a possibili parallelismi tra i crimini coloniali (massacri e episodi di emarginazione da parte degli ex-colonizzatori) e le atrocità commesse nei campi di concentramento nei confronti di sinti e rom (oltre che degli ebrei), bensì come la permanenza nella società maggioritaria – anche dopo lo smantellamento delle colonie/dopo gli orrori del *porrajmos*² – di una sensazione di superiorità e “di una ideologia della razza e della violenza” (Treccani online)³ nei confronti degli ex-coloni/della minoranza rom e sinti. Nonostante le iniziative di inclusione intraprese dalla Commissione Europea negli ultimi anni, sinti e rom continuano a non vedere tutelati i propri diritti, restando vittime di pregiudizi e di una forte emarginazione sociale e politica.

Interessante a questo proposito è lo studio di Paul Mecheril *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit* in cui lo studioso riflette sul concetto di identità, appartenenza ed inclusione/esclusione in relazione ai cosiddetti “andere Deutsche” (“altri tedeschi” o “tedeschi altri”), ossia persone residenti in Germania, ma con origini etno-culturali eterogenee. Questa è la definizione dettagliata di “andere Deutsche” elaborata da Mecheril:

¹ Cfr. a questo proposito la contrapposizione proposta e analizzata approfonditamente da Bogdal (2011): “Faszination und Verachtung” ovvero “fascino e disprezzo”.

² *Porrajmos* indica in lingua romanes lo sterminio di sinti e rom operato dai regimi fascista e nazista.

³ Cfr. a questo proposito anche *Postcolonialismo* di Achille Mbembe (2005).

Persone di origine multi-etnica e multiculturale [...] che vivono in Germania, ma non hanno una ‘storia tedesca’ convenzionale perché sono sì cresciute in Germania, ma vengono viste come ‘straniere’. I tedeschi altri sono persone che hanno il fulcro della loro vita in Germania, che qui sono moderati o sregolati, che completano qui il loro percorso di formazione e [qui] sono disoccupati, che in Germania hanno importanti persone di riferimento, che conoscono il loro passato, presente e futuro in Germania, che mangiano, amano e discutono qui, che qui sono preoccupati e fiduciosi, cioè fanno tutto ciò che le persone fanno nel luogo in cui hanno il fulcro della loro esistenza, ma si discostano così tanto da un’immagine fittizia e prototipica del tedesco standard che vengono percepiti e trattati come troppo diversi e quindi non legittimamente appartenenti. Questa differenza, questa costruzione della divergenza nasce nelle diagnosi discorsive degli altri e, veicolata da questi giudizi e queste percezioni, [sfocia] anche nei [processi di] (auto)comprensione di coloro che sono diversi.⁴

Indipendentemente dalla provenienza, dai caratteri fisionomici e dal bagaglio culturale (cfr. Mecheril 2023: 10) i “tedeschi altri” sono secondo Mecheril ad ogni modo ‘tedeschi’, in quanto parte della società in cui vivono, pur distinguendosi in più aspetti da ciò che è considerato ‘standard’. Centrale in questo contesto è proprio il giudizio della società maggioritaria che crea ed alimenta un’immagine stereotipata della minoranza, dando origine ed accentuando la differenza tra il ‘sé’ e ‘l’altro’. Questo giudizio fa sì che ‘l’altro’ non solo venga sempre più emarginato, ma che al tempo stesso, consapevole del pregiudizio nei suoi confronti, tenda anche a percepire sé stesso sempre più come ‘altro’, diverso e distante dal resto della società. Come suggerisce il titolo dello studio, identità e appartenenza sono “condizioni precarie”: qual è

⁴ „Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft [...], die in Deutschland leben, aber keine konventionelle ‚deutsche Geschichte‘ aufweisen, weil sie zwar in Deutschland aufgewachsen sind, jedoch als Fremde angesehen werden. Andere Deutsche sind Menschen, die ihre Lebensmitte in Deutschland haben, hier genügend und maßlos sind, hier ihre Ausbildung absolvieren und erwerbslos sind, die in Deutschland wichtige Bezugspersonen haben, in Deutschland um ihre Vergangenheit, ihre Gegenwart und Zukunft wissen, hier essen, lieben und streiten, ängstlich und zuversichtlich sind, mithin all das machen, was Menschen an dem Ort machen, an dem sie ihre Lebensmitte haben, die aber soweit von einem fiktiven, prototypischen Bild des oder der Standard-Deutschen abweichen, dass sie als zu weit abweichend und folglich nicht legitim zugehörig wahrgenommen und behandelt werden. Diese Abweichung, diese Konstruktion des Unterschiedes, entsteht in den diskursiv nahegelegten Diagnosen der anderen und, vermittelt über dieses Wahrnehmungs-Urteil, auch in den (Selbst-)Verständnissen derer, die abweichen.“ (Mecheril 2023: 10). Tutte le traduzioni italiane del presente contributo sono dell’autrice, E. P.

esattamente il concetto di identità in cui si riconosce il cosiddetto ‘altro’ e in che misura si sente parte integrante o soggetto escluso nella società in cui vive? Quali caratteristiche vengono attribuite all’‘altro’ dalla società dominante che ne permettono o impediscono l’inclusione? Quali differenze sono reali e quali solo percepite – o meglio, costruite?

A queste domande si cercherà di dare risposta nel presente contributo, prendendo in analisi i testi della scrittrice rom Ceija Stojka, nata e vissuta in Austria. La definizione “tedesco altro” di Mecheril non è certamente limitata alla Germania, bensì la si può adattare a qualsiasi nazione o, più in generale, a qualsiasi società maggioritaria in questione. Nel caso di Ceija Stojka la contrapposizione tra ‘sé’ e ‘altro’ non è legata in prima linea alla nazionalità: l’‘altro’ rom è messo sì a confronto con l’austriaco, che è però prima di tutto un *gagé*, in lingua romanes un ‘non appartenente alla popolazione rom’. È infatti comune a tutte le società l’attribuzione all’‘altro’ rom di caratteristiche divergenti e incompatibili con la popolazione del luogo che ha come risultato l’emarginazione della minoranza, nonostante molte famiglie rom siano stanziate da generazioni sul posto. Rom e sinti figurano nell’immaginario collettivo tipicamente come mendicanti, portatori di malattie, ladri e rapitori di bambini, delinquenti, praticanti di stregoneria e molto altro. La scarsa conoscenza della cultura rom e sinti permette la divulgazione di questi stereotipi facendo della minoranza un gruppo da emarginare e su cui proiettare le paure e i desideri non avverati della società.

La storia di sinti e rom residenti in Austria è simile a quella di sinti e rom stanziati in molti altri paesi. Già dalle prime immigrazioni del XV secolo (cfr. Schrammel-Leber & Halwachs 2015: 159–162) la popolazione rom sperimentò l’esclusione. Anche qui sinti e rom furono vittime di un progressivo inasprimento delle misure nei loro confronti, arrivando alle leggi razziali del 1938 e all’uccisione sistematica di migliaia di rom durante il nazismo. La fine della guerra non comporta neanche in Austria la fine della discriminazione: sinti e rom “non vengono riconosciuti come vittime della persecuzione nazionalsocialista”,⁵ la loro deportazione e prigionia nei campi vengono “ignorate”. Solo nel 1984 verrà eretto a Lackenbach il primo monumento in memoria del genocidio di sinti e rom. Gli episodi di antiziganismo continuano però ad essere presenti nella società, contribuiti anche da un’assente politica di integrazione e sensibilizzazione. Tutto ciò rientra nelle esperienze dirette di Ceija Stojka, sia prima sia dopo la guerra.

⁵ „nicht als Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung anerkannt.“ (Baumgartner)

Proprio la sua esperienza di discriminazione ed esclusione in seguito alle sue origini rom la porta ad andare a fondo della sua 'diversità' per tentare di comprenderla e per dare voce alla vera identità rom, confutando le rappresentazioni di essa offerte. Stojka con la sua scrittura va a sondare gli spazi più nascosti della propria identità, di quella del suo 'popolo' e delle sue origini. Grazie alla riflessione e al confronto con la società maggioritaria aggiunge attraverso la sua analisi sempre qualche pezzo in più alla coscienza di sé, rinnovandola ed integrandola continuamente. Se da una parte il confronto con i *gagé* mette in risalto forti dissonanze e divergenze, dall'altra parte i confini tra le due realtà appaiono però a volte anche (più) sfumati, portando alla luce diverse somiglianze.

2. Ceija Stojka: l'origine rom, l'esperienza dei campi di concentramento, la funzione della scrittura

Ceija Stojka è una delle prime donne rom ad aver raccolto in forma scritta la sua esperienza nei campi di concentramento nazisti (cfr. Toninato 2023: 147). Appartenente al gruppo rom lovari, popolazione storicamente dedita al commercio di cavalli, nasce il 23 maggio 1933 a Kraubath an der Mur, un piccolo paese della Stiria (Austria). Stojka è la quinta di sei figli: ha due sorelle (Mitzi e Kathi) e due fratelli (Hansi e Karli) maggiori; il fratello minore si chiama Ossi. Suo padre, Karl Horvath, viene arrestato dalla Gestapo nel 1941. Da Dachau arriverà nel '43 la comunicazione della sua morte, le cui ragioni rimarranno però a lungo oscure. Solo circa sessant'anni dopo la famiglia verrà a conoscenza delle vere cause della morte: Karl Horvath venne deportato al Castello di Hartheim, nei pressi di Linz, una delle sedi in cui il governo nazista metteva in atto il programma di eutanasia 'Aktion T4', con lo scopo di sopprimere persone affette da malattie genetiche e disabilità fisiche o psichiche (cfr. Lichtenberg 2010: 55).

Nel marzo del 1943 Ceija Stojka venne deportata con la madre, Maria Rigo Stojka, i suoi fratelli e le sue sorelle ad Auschwitz.⁶ Ceija Stojka aveva nove anni al momento della deportazione. Suo fratello minore Ossi morirà di tifo poco dopo l'arrivo al campo di concentramento, nel maggio dello stesso anno. Insieme alla madre, le sue sorelle e alcune parenti, Ceija Stojka venne trasferita prima a Ravensbrück e successivamente a Bergen-Belsen. I suoi fratelli rimasero

⁶ Cfr. Nencioni (2024) in merito alla condizione degli internati nel campo di Auschwitz-Birkenau ed alla grande rivolta di sinti e rom nel maggio del 1944.

ad Auschwitz, costretti ai lavori forzati. Negli scritti di Stojka il campo di Bergen-Belsen appare nel '43 come il luogo dell'abbandono, della desolazione e della disperazione più assoluti: ovunque si vedono montagne di cadaveri, corpi completamente incavati e divorati dalla fatica e dalla mancanza di cibo. Il 15 aprile del 1945 Stojka viene liberata con sua madre e le sue sorelle. La vita dopo la guerra, profondamente segnata da questa esperienza, prende lentamente un corso nuovo (cfr. Lichtenberg 2010: 56). Stojka si sposa, diventa madre di tre figli e si guadagna da vivere con il commercio. Il ricordo e le immagini di Auschwitz non l'abbandonano, tormentano come un brutto sogno ogni singola giornata ("Lo sogno sempre [il campo] [...]. Incubi"),⁷ ma la volontà di costruire un futuro stabile e sicuro per i propri figli le dà la forza di affrontare la quotidianità.

Stojka sostiene di aver sempre sentito il bisogno di parlare della sua esperienza di discriminazione e soprattutto della violenza subita nei campi nazisti. Questo tema viene però evitato e respinto da chiunque: da chi mette in dubbio l'esistenza dei campi, da chi preferisce tacere di fronte a questi orrori credendo così di poter rimuovere l'accaduto, da chi ha vissuto i campi in prima persona e cerca di prendere distanza dai tragici eventi ("noi l'abbiamo vissuto, [...] non vogliamo più averci nulla a che fare").⁸ Il trauma, il tormento del ricordo, la difficoltà di restituire in parole l'incomprensibilità dell'accaduto inibiscono il racconto e la scrittura di molti.

Nel 1938 viene vietato a sinti e rom l'accesso all'educazione: Stojka non ha la possibilità di imparare a leggere e scrivere, ma si iscriverà volontariamente alla fine della guerra in una scuola elementare per recuperare le basi che le mancano. Inizialmente scrive solo per sé stessa, per il bisogno di esternare in qualche modo il suo dolore. L'impeto di scrivere è determinato dal fatto, dice Stojka, "che volevo parlare con qualcuno. Ma non c'era nessuno che mi avrebbe ascoltato e – la carta è paziente."⁹ La scrittura assume così per Stojka, insieme alla pittura, un ruolo importante nel processo di rielaborazione del trauma.

L'autrice è consapevole del potere che ha la scrittura nella trasmissione della verità, in modo particolare della verità scomoda, taciuta e soppressa. A distanza di circa quarant'anni, anche su stimolo della ricercatrice, giornalista e documentarista Karin Berger, decide di riordinare e pubblicare i suoi scritti in merito agli orrori vissuti nei campi di concentramento. La scrittura è il mezzo

⁷ „Ich träume immer davon. [...] Alpträume.“ (Stojka 1988: 105)

⁸ „Wir haben es eh erlebt, [...] wir wollen damit nichts mehr zu tun haben.“ (Stojka 1988: 99)

⁹ „Daß ich mit jemandem reden wollte. Es war aber niemand da, der mir zugehört hätte, und – Papier ist geduldig.“ (Stojka 1988: 97)

per testimoniare e documentare il vissuto. È indispensabile rompere il silenzio e dare voce alle atrocità dei campi perché il passato resti passato e non si ripeta nel presente. Allo stesso tempo il *porrajmos* rappresenta una parte così determinante nella memoria collettiva rom che ne caratterizza non solo la storia, ma anche l'identità rom stessa e la costruzione di essa da parte degli appartenenti alla minoranza (cfr. anche Wilhelm 2008: 62).

Ceija Stojka non racconta però solamente della sua esperienza da detenuta ad Auschwitz, Ravensbrück e Bergen-Belsen. L'autrice descrive ampiamente la vita della sua famiglia prima e dopo la Seconda guerra mondiale fino al giorno d'oggi. Con i suoi scritti vuole emergere dal silenzio tacitamente imposto ai rom e conservare in forma scritta i tesori di questa cultura, oggi ancora presente solo in minime tracce (cfr. Berger 1988: 13). Le sue opere, pur essendo chiaramente autobiografiche, ripercorrono la storia, il destino, lo stile di vita di tutta la popolazione rom, di oggi e delle generazioni passate. La sua esperienza mostra anche le difficoltà con cui sinti e rom sono costretti a confrontarsi già prima della guerra. Stojka vede, con l'avvento del nazismo, l'inasprimento e la chiusura sempre più netta nei confronti di sinti e rom. Ma anche l'esperienza dell'Olocausto non ha cambiato l'atteggiamento della società dominante nei confronti della minoranza. La discriminazione, sotto altre forme, resta forte anche nel presente. Proprio questo possiamo trovare nei testi di Stojka, come riassume Karin Berger:

com'è riuscita a cavarsela da giovane donna con tre figli negli anni Cinquanta, come si sente oggi come zingara, come vive con i suoi ricordi. Le sue esperienze personali permettono di ricostruire parte della storia dei rom in Austria, mettono in luce la continuità della loro discriminazione che va oltre il nazionalsocialismo e arriva fino ai giorni nostri.¹⁰

Tra i suoi scritti autobiografici figurano, oltre alla raccolta di poesie in romanes e tedesco *Meine Wahl zu schreiben – ich kann es nicht* (2003), *Wir leben im Verborgenen* (1988), *Reisende auf dieser Welt* (1992) e *Träume ich, dass ich lebe?* (2005). Nel primo testo Stojka descrive gli anni dell'avvento del nazismo e la sua esperienza nei campi di concentramento; l'ultima parte è dedicata al racconto della sua vita negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, che

¹⁰ „wie sie sich als junge Frau mit drei Kindern in den fünfziger Jahren durchschlagen konnte, wie sie sich heute als Zigeunerin fühlt, wie sie lebt mit ihrer Erinnerung. In ihren persönlichen Erfahrungen wird ein Teil der Geschichte der Roma in Österreich nachvollziehbar, werden Kontinuitäten ihrer Diskriminierung deutlich, die über den Nationalsozialismus hinausreichen, herein in die Gegenwart.“ (Berger 2008: 11)

proseguirà in *Reisende auf dieser Welt* arrivando a coprire il presente. L'intervista finale contenuta in *Wir leben im Verborgenen*, annessa al testo e moderata da Karin Berger, è centrale per la presente analisi: dà grande voce alle sue riflessioni e percezioni in merito all'identità rom e quella dei *gagé*.

3. L'identità rom negli scritti di Stojka: il rom e il *gagé*

Nelle riflessioni di Stojka è visibile in molti momenti una netta separazione tra il rom e il *gagé*. Il marcato confine tra la società maggioritaria e la minoranza rom, storicamente eretto dagli abitanti locali sin dall'arrivo di queste popolazioni in Europa, raggiunge il culmine nell'epoca nazista, ma non si estingue con essa. A livello istituzionale lo dimostra chiaramente il fatto che il genocidio di rom e sinti per mano nazista è stato riconosciuto pubblicamente dal Parlamento Europeo, con l'istituzione di una Giornata della Memoria in data 2 agosto, solamente 70 anni dopo gli orrori dei campi di sterminio. Oltre a ciò, continuano a ricorrere regolarmente, negli anni immediatamente successivi alla guerra fino al giorno d'oggi, episodi di discriminazione e violenza nei confronti di singoli rom e sinti.

La percezione e considerazione da parte della società dell'«altro» rom come soggetto diverso in senso esclusivo e dispregiativo – che sembra poter giustificare atti di odio e intolleranza – è ben presente ai singoli membri della minoranza. Anche Stojka sa bene di essere vista come «diversa», ma fa di questo giudizio un punto di forza per scoprire sé stessa, la sua cultura e per maturare sempre più la consapevolezza della sua «diversità», o meglio della sua identità «diversa» dal resto della società.

Nella descrizione della storia della sua famiglia viene spesso evidenziato lo stile di vita errante: «E così andavamo in giro».¹¹ Pur rimanendo nei dintorni di Vienna, la famiglia si spostava con la roulotte di città in città per poter vendere i propri cavalli nei mercati circostanti. Spesso viaggiavano insieme ad altre famiglie (cfr. Stojka 1988: 109), ma non erano mai gruppi troppo numerosi per non ostacolarsi a vicenda nel commercio.

Non è però tanto lo stile di vita che distingue un rom da un *gagé*, secondo l'autrice, quanto l'indole e la disposizione interiore. Stojka sottolinea, ad esempio, che ci sono molte differenze nel modo di educare i figli, «già da quando i bambini vengono al mondo, già nella culla».¹² I *gagé*, rispetto a sinti e rom, le sembrano più rigidi e tendono a ricoprire di regole e divieti i propri figli

¹¹ „So sind wir herumgefahren.” (Stojka 1988: 109)

¹² „schon wenn die Kinder zur Welt kommen, schon in der Wiege.” (Stojka 1988: 123)

(“Devi fare questo e non puoi fare questo”).¹³ Stojka ricollega la differenza nei metodi educativi al destino e alla storia della minoranza rom: “Da noi è così, cerchiamo di trattarli [i bambini, E. P.] con amore, visto che noi stessi siamo sempre stati oppressi e continueremo sempre ad esserlo”.¹⁴ Vivendo in prima persona una forte sottomissione, anche del proprio essere e della propria vitalità, rom e sinti cercano, secondo Stojka, di non trasmettere questa sensazione ai loro figli. I *gagé*, al contrario, si trovano in una posizione privilegiata e, non conoscendo questa forma di oppressione, non ne riconoscerebbero il peso e il valore.

Stojka racconta anche delle grandi celebrazioni rom a Natale e Pasqua, in cui tutta la famiglia da sempre si incontra e festeggia insieme: “Ancora oggi si riuniscono tutti, [...] i rom festeggiano in grande.”¹⁵ Condivisione e convivialità sembrano essere peculiarità tipicamente rom, così come anche l'arte di raccontare storie e l'amore per la musica:

Per noi la musica è qualcosa di molto importante. È bello che ci sia. Penso che se non fosse già stata inventata, lo avrebbe fatto il rom. Ce l'ha dentro di sé. Credo che i bambini cantino già nella pancia della mamma. Non so immaginarmi il rom senza musica. Senza musica non può vivere, nessun rom.¹⁶

La musica è festosità, ma allo stesso tempo anche espressione di dolore, nostalgia e sofferenza. Attraverso la musica i rom raccontano la loro storia e danno voce all'emarginazione vissuta, ma anche alla grande energia e vitalità del loro essere (cfr. Berger 1992, 11–12).

In questo contesto è interessante notare come Stojka, consapevole degli stereotipi a lei etichettati, si serva proprio di quest'ultimi per definire sé stessa e la sua identità rom. L'immagine del rom nomade e con “la musica nel sangue” (Fings 2018: 28) sembra venir (inconsiamente?) interiorizzato dall'autrice che finisce per definirsi attraverso la costruzione dell'“altro” rom (cfr. Wilhelm 2008: 68) operata dalla società maggioritaria e a farla propria. Pur riprendendo apparentemente gli stereotipi attribuiti alla sua minoranza, Stojka non ricade

¹³ „Das mußt du tun und das darfst du nicht.“ (Stojka 1988: 123)

¹⁴ „Bei uns ist das so, wir versuchen mit Liebe mit ihnen umzugehen, weil wir ja selber immer unterdrückt worden sind und immer wieder unterdrückt werden.“ (Stojka 1988: 123)

¹⁵ „Auch heute noch kommen alle zusammen, [...] das wird bei den Rom ganz groß gefeiert.“ (Stojka 1988: 125)

¹⁶ „Für uns ist die Musik etwas ganz Wichtiges. Schön, daß es sie gibt. Ich glaube, wenn sie nicht schon erfunden gewesen wäre, hätte der Rom sie erfunden. Er trägt sie in sich. Ich glaube, die Kinder singen schon im Bauch der Mutter. Ich kann mir den Rom ohne Musik nicht vorstellen. Ohne Musik kann er nicht leben, keiner.“ (Stojka 1992: 175)

però in un fenomeno di tipizzazione, bensì attua una sorta di differenziazione, mostrando la complessità della realtà e la diversità delle situazioni da individuo a individuo. Usare lo stereotipo per autodefinirsi le serve in un certo senso per rivendicare quello che le viene attribuito, esaminandolo e scandagliandolo. Viaggiare di città in città, ad esempio, non è indice di ozio o di un istinto innato di sfuggire alla legge: in molti casi c'è una costrizione alla base; chi invece sceglie volontariamente questo stile di vita ne sottolinea anche la durezza delle condizioni, mettendo così in secondo piano quel mito di libertà e anticonformismo costruito dai *gagé*.

Secondo Stojka sono proprio queste alcune delle differenze che mettono in evidenza il confine tra il suo 'popolo' e la società dominante. Da qui nasce una forte consapevolezza della sua diversità, che vede come una ricchezza: queste divergenze costruiscono e caratterizzano l'identità rom risaltandone l'unicità e il proprio diritto all'esistenza. Con la riscoperta della ricchezza della sua cultura non vuole discreditarla o esprimere un giudizio negativo nei confronti dei *gagé*: le differenze tra rom e *gagé* sono di contenuto, non di valore.

Se il confine tra la sua minoranza e il resto della società era stato inizialmente costruito dai *gagé*, sembra ora essere necessario per Stojka per poter rivendicare la propria identità e quella della sua minoranza. Il confine viene espresso chiaramente anche attraverso la scelta delle parole: Stojka non definisce mai sé stessa come austriaca, pur essendo nata, cresciuta e avendo trascorso tutta la sua vita in Austria. Al contrario, mette in risalto il contrasto tra il 'noi' della minoranza rom ("wir") e l'austriaco ("der Österreicher") che, in quanto *gagé*, rientra nella categoria del 'loro' opposta al 'noi' rom. La distanza culturale tra i due gruppi non è legata, come già analizzato sopra, alla nazionalità, bensì all'appartenenza etno-culturale della minoranza rispetto alla società dominante in cui vive.

4. (Non) appartenenza: oltre il pregiudizio e la discriminazione

Il destino comune di rom e sinti, segnato da persecuzione e discriminazione, torna spesso nelle righe di Stojka, che racconta – oltre ai maltrattamenti e alle atrocità nei campi nazisti – singoli episodi vissuti prima e dopo la guerra.

Nel caso di controversie di qualsiasi tipo, anche le più semplici, ricorda Stojka bambina che il rom veniva sempre considerato "colpevole" ("schuldig", Stojka 1988: 114). Spesso, al passaggio della carovana della sua famiglia nei villaggi, molte persone sbarravano le loro case e le saracinesche dei negozi: "In quel caso

sapevamo che non dovevamo neanche avvicinarci”.¹⁷ Anche se la maggior parte delle volte i *gagé* non esprimevano apertamente il loro disprezzo nei confronti della sua famiglia, era chiaro il loro pensiero: “questi *gagé* se lo sono detti tra loro nelle loro stanze, e noi non abbiamo sentito niente, lo sapevamo e basta”.¹⁸ Le accuse e incriminazioni restano celate nell'intimità dei singoli in un falso perbenismo. Con il crescente inasprimento delle misure esclusive prima della guerra anche la realtà scolastica diventa difficile per la giovane Stojka: le era solo consentito star seduta nell'ultima fila e veniva spesso rimproverata immotivatamente dalla maestra di fronte agli altri bambini. Qui è ben visibile come i compagni stessi fossero vittime dell'ideologia nazista, indottrinati dalla famiglia e dalle istituzioni a vedere già in tenera età una bambina rom come ‘scarto della società’, derisa solo per il fatto di essere una ‘Zigeunerin’ (‘zingara’).

Anche dopo la guerra sinti e rom continuano a venire emarginati. Nonostante le atrocità subite, i sopravvissuti ai campi di concentramento non hanno né un luogo in cui abitare né ricevono un risarcimento che gli permetta di ricostruirsi una vita modesta. Falsità e nollontà regnano nella società. Stojka scrive: “volevano che fossimo la feccia dell'umanità. Se non l'avessero voluto, si sarebbero comportati diversamente.”¹⁹ Rom e sinti sono costretti ad aspettare dieci anni prima di ricevere una licenza d'esercizio per poter svolgere la propria attività commerciale. Sembra che proprio la società tentasse così di incitare sinti e rom, privi di qualsiasi prospettiva di vita, verso la criminalità e la delinquenza come unica via di sopravvivenza per poter vedere confermato il costrutto distorto dello zingaro bandito e malfattore. Stojka dice però di essere orgogliosa di sé stessa e della maggior parte dei rom che hanno rifiutato questa strada e sono riusciti a cavarsela senza mezzi esterni. Così la minoranza può dimostrare alla società la propria forza e determinatezza insieme alla correttezza morale di fronte all'ipocrisia della maggioranza.

Stojka è anche costretta a confrontarsi con l'ostinato antiziganismo espresso con la violenza delle parole. Tra i vari avvenimenti racconta di un episodio in un giorno di mercato dopo il '45 presso la sua bancarella, dopo aver concluso un buon affare (in cambio di tre tappeti aveva ricevuto 150 uova): “Improvvisamente mi viene incontro un uomo [...] e mi dice: Tu, sporca

¹⁷ “Da haben wir gewußt, du brauchst gar nicht in ihre Nähe gehen.” (Stojka 1988: 119)

¹⁸ “diese Gadge haben das ja in ihrem Raum zueinander gesagt, und wir haben nichts gehört, sondern nur davon gewußt.” (Stojka 1988: 118–119)

¹⁹ „Aber man wollte, daß wir der Abschaum der Menschen sind. Hätten sie das nicht gewollt, dann hätten sie es ja anders gemacht.“ (Stojka 1988: 138)

zingara, sei ancora viva? Hitler si è dimenticato di te! Poi prende le uova e le schiaccia tutte per terra.”²⁰ Il richiamo alla memoria di questo ricordo suscita dolore in Stojka: “mi sento male ancora oggi, mi fa male.”²¹ E ancora oggi sinti e rom continuano ad essere vittime di pregiudizi, scrive più volte Stojka: “Per i *gagé* gli zingari sono sempre il peggio, non valgono niente.”²²

Quello che ferisce Stojka è la superficialità dei giudizi e, come scrive Wilhelm, una “naive Vereinfachung” (Wilhelm 2008: 67), ossia una semplificazione estremamente approssimativa dell’‘altro’, che si basa solo su credenze ed esclude un vero interesse a conoscere le motivazioni e le peculiarità del cosiddetto ‘diverso’.

Lo stereotipo rom non è però solo connotato negativamente, bensì viene interpretato anche nell’ottima romantica di libertà e indipendenza, di una vita slegata da qualsiasi vincolo e appartenenza sociale e politica. Come un artista bohème, lo stile di vita rom infonde una forte nostalgia per un senso di libertà assoluto, anche se in uno stato di emarginazione. Nel rom si riconosce l’esotico che attrae. Questo tratto connotativo si presta benissimo ad essere usato negli spot pubblicitari che raggiungono un forte impatto e fanno riscuotere grande successo sul mercato. Come scrive Stojka: “Per questo [la pubblicità, E. P.] sinti e rom vanno bene, si fanno addirittura dei buoni affari con loro.”²³ Anche caratteri (potenzialmente) positivi vengono così non solo tipizzati, ma anche abusati. Fings sottolinea: “Entrambe le etichette [negative e positive], in ogni modo, tendono a stigmatizzare la presunta violazione dell’*ethos* dominante del lavoro e hanno la funzione di escludere l’‘altro’ dalla partecipazione alla vita sociale” (Fings 2018: 23). Secondo Stojka questi pregiudizi sono in parte anche da considerare il risultato delle proiezioni di desideri irrealizzati e irrealizzabili dei *gagé*:

In primo luogo rom e sinti sanno godersi la vita e questo non piace ai *gagé*. Possono organizzare la loro vita come vogliono, sono indipendenti, sono commercianti di mercato, hanno esercizi pubblici, ognuno esercita la sua

²⁰ “Auf einmal kommt ein Mann auf mich zu [...] und sagt zu mir: Du dreckige Zigeunerin, du lebst noch? Dich hat der Hitler vergessen! Und nimmt die Eier und zerdrückt alle auf der Erde.” (Stojka 1988: 104)

²¹ „mir ist heute noch schlecht, mir tut das weh.“ (Stojka 1988: 104)

²² „Die Gadge stellen sich unter einem Zigeuner immer das Schlechteste vor, für sie ist er das Letzte.“ (Stojka 1988: 150)

²³ „Dafür sind die Rom und die Sinti gut genug, sie werden sogar vermarktet.“ (Stojka 1988: 150)

professione. Una volta fatto il proprio lavoro, [il rom] paga le sue tasse e imposte come tutti gli altri, solo si semplifica un po' la vita.²⁴

L'autrice sottolinea che il rom, come qualsiasi altra persona, lavora e si impegna seriamente, ma cerca al tempo stesso di ritagliarsi lo spazio per ciò che è importante nella vita: tempo con la famiglia, condivisione, convivialità. "I rom sono persone molto romantiche, gli piace essere liberi e godersi la vita", ²⁵ si legge nelle righe di Stojka. Di questo sono invidiosi i *gagé*, vittime dei meccanismi imposti dalla società quali l'arrivismo, il successo, la ricchezza materiale e il consumismo.

La voce di Stojka, come è stato possibile notare, è forte e schietta, ma mai offensiva e impertinente. È la voce di un membro della minoranza rom che difende la sua identità di fronte all'ingiustizia e alla falsità di molti. Questo contribuisce a simpatizzare con lei, che viene percepita dal lettore come "un io narratore molto positivo, attendibile e sincero".²⁶ Stojka riesce con il suo coraggio e "la sua forza a elevarsi da vittima muta e sottomessa a soggetto autodeterminato".²⁷

Nonostante le sue esperienze di violenza e discriminazione si legge una grande umanità nelle parole di Stojka. Quando parla delle misure introdotte dal nazismo intorno al '38 e '39 sembra avere addirittura comprensione per coloro che hanno preso sempre più le distanze da lei e dalla sua famiglia: "Che fosse un *gagé* buono o cattivo, doveva diventare cattivo per forza, altrimenti sarebbe stato messo in cattiva luce dagli altri."²⁸ Stojka è consapevole della pressione psicologica e della manipolazione a cui i singoli individui sono sottoposti dalla macchina statale e ideologica nazista. L'autrice non pensa per categorie e stereotipi, riconosce nel gruppo della maggioranza il singolo individuo con le sue ansie e preoccupazioni. E prova empatia per queste persone, pur non avendo ricevuto da loro alcun segno di solidarietà. Non si aspetta particolare

²⁴ „Also erstens einmal können die Rom und die Sinti das Leben genießen und das gefällt diesen Gadge nicht. Sie können ihr Leben einteilen, wie sie es wollen, sind selbstständig, sind Marktfahrer, haben öffentliche Geschäfte, und jeder geht seiner Tätigkeit nach. Wenn er seinen Job gemacht hat, zahlt er seine Steuern, seine Abgaben wie jeder andere auch, nur macht er sich das Leben ein bißchen leichter.“ (Stojka 1988: 151)

²⁵ „Die Rom sind sehr romantische Menschen, sie haben es gerne, frei zu sein und über ihr Leben zu verfügen.“ (Stojka 1988: 151)

²⁶ „sehr positive, glaubwürdige und ehrliche Ich-Erzählerin.“ (Wilhelm 2008: 70)

²⁷ „sich aus eigener Kraft vom stummen, überwältigten Opfer zu einem selbstbestimmten Subjekt zu erheben.“ (Bogdal 2011: 444)

²⁸ „Ob das ein guter Gadge war oder ein böser, er hat böse werden müssen, sonst wäre er von den anderen schlecht beschrieben worden.“ (Stojka 1988: 126)

sostegno e compassione dai più giovani, che non hanno vissuto nell'epoca nazista, ma non riesce a capire fino in fondo chi quegli anni li avevi vissuti in prima persona: “ma anche molti, che hanno vissuto quell'epoca, non riescono a capirlo”.²⁹ Qui entra in gioco la ‘Vergangenheitsbewältigung’, la mancata rielaborazione del passato, per cui non è possibile parlare (solo) di incapacità, bensì anche e soprattutto di un rifiuto di confrontarsi con una realtà troppo atroce e una responsabilità troppo grande da poter accettare. Incomprensibile resta però per Stojka il rinnegamento di Auschwitz: „Ma che cosa devo dire io [...] che ho visto quello che succedeva là? Quello che è successo al mio corpo, a me stessa, ai miei fratelli e alle mie sorelle, alle persone che l'hanno vissuto con me?”³⁰

Immensa è la sua gratitudine per quelle poche persone “che ci hanno sostenuto fino alla fine.”³¹ Accanto alle sue esperienze di discriminazione Stojka sottolinea di aver avuto per lo più buoni rapporti con le persone *gagé*, sia prima sia dopo la guerra. Ci sono sempre stati uomini, donne e bambini ben disposti nei loro confronti. Ricorda che diverse persone si mostravano anche gentili e accoglienti quando viaggiava con la sua famiglia da bambina: le mogli contadine hanno spesso comprato le stoffe e i merletti o si sono fatte leggere la mano dalle donne rom, dando in cambio farina, zucchero, patate (cfr. Stojka 1988: 111); i bambini dei *gagé* venivano spesso nel bosco per mangiare le delizie preparate dalla mamma di Stojka (cfr. Stojka 1988: 112); gli uomini bevevano una birra e chiacchieravano volentieri con il papà (cfr. Stojka 1988: 112). In diverse occasioni rom e *gagé* facevano anche festa insieme. Così era stato, ad esempio, per il battesimo dell'autrice: “È venuta la gente del villaggio, i *gagé*, hanno portato bevande e cibo, hanno cantato e ballato per due giorni e per due notti.”³² In alcuni casi si trattava di famiglie contadine proletarie, altrettanto emarginate, tra cui si creava una forma di solidarizzazione tra ‘Außenseiter’ (‘outsider’). Ma non era sempre così.

Anche nel suo presente ci sono persone che la sostengono e l'hanno sostenuta. Se alcuni lo hanno fatto solo per il ‘quieto vivere’, c'è anche chi vede l'‘altro’ rom prima di tutto come persona. Proprio su questo mira a porre l'attenzione Stojka. Indipendentemente dall'origine e dal bagaglio culturale che caratterizza

²⁹ “Aber auch viele, die damals gelebt haben, können das nicht verstehen.” (Stojka 1988: 103)

³⁰ „Aber was soll ich sagen [...], wenn ich gesehen hab, was da passiert ist? Wenn es an meinem eigenen Körper passiert ist, an mir selber und an meinen Geschwistern und meinen Mitmenschen?” (Stojka 1988: 102-103)

³¹ “die bis zum Schluß zu uns gehalten haben.” (Stojka 1988: 124)

³² „Die Leute aus der Ortschaft sind gekommen, die Gadje, haben Getränke gebracht und zu Essen, gesungen haben sie und getanzt, zwei Tage und zwei Nächte lang.” (Stojka 1988: 124)

ogni individuo, c'è una dimensione superiore: sia rom sia *gagé* sono prima di tutto esseri umani, al di là di ogni categorizzazione. Come esseri umani ognuno ha senza dubbio le proprie virtù e i propri vizi, che si assomigliano tra individuo e individuo, tra gruppo e gruppo, se si vuole pensare in una dimensione collettiva. Così Stojka ammette che le donne rom, quando lei era bambina, rubavano una gallina ogni tanto: "Questo in realtà era proprio l'orgoglio della donna rom. Poteva affermarsi di fronte al marito e dimostrare di saper fare qualcosa e di essere una donna in gamba, se riusciva a portare a casa uno o due polli."³³ Anche oggi riconosce che sicuramente ci sono rom che rubano un rossetto o un profumo, ma allo stesso tempo si chiede: "Ma non lo fanno anche i *gagé*? Loro commettono anche furti più gravi, vanno a rubare in banca."³⁴ Non c'è una differenziazione possibile sotto questo punto di vista. Come nella società maggioritaria, anche tra i rom ci sono molte persone non invadenti, corrette, che non cercano conflitti e non ingannano o disturbano l'altro. I rom, come molte altre persone, "volevano [e vogliono] davvero essere lasciati in pace, non hanno fatto niente a nessuno".³⁵ Se d'altra parte a volte viene iniziato un conflitto da un rom, la volta successiva potrebbe essere un *gagé* a causare un diverbio. Le controversie "ci sono dappertutto" ("die gibt's ja überall", Stojka 1988: 117), sottolinea l'autrice.

Oltre all'aspetto vizioso e virtuoso Stojka vuole mettere in rilievo l'umanità come carattere comune ad ogni persona intesa come essere umano. Nel momento in cui si è disposti a vedere l'altro non come 'altro', 'diverso' da sé, si abbatte qualsiasi giudizio preconfezionato e qualsiasi confine netto tra il 'sé' e l'altro, riscoprendo numerose affinità e analogie.

Questo però non si verifica così spesso, neanche al giorno d'oggi, come ha mostrato l'analisi dei testi di Stojka. Ancora oggi la maggior parte di sinti e rom non viene considerata parte della società ed è costretta a vivere "im Verborgenen", "di nascosto". In molte realtà europee sinti e rom tendono a ritirarsi e a non dichiarare pubblicamente la loro origine per sfuggire alla diffidenza e al disprezzo (cfr. Fings 2018: 25). Stojka ammette di essere preoccupata per le generazioni rom future:

³³ „Das war von der Romni eigentlich der Stolz. Sie hat sich für ihren Mann erst behauptet und hat sich präsentiert, daß sie etwas kann und eine tüchtige Frau ist, wenn sie ein oder zwei Hendl mitgenommen hat.“ (Stojka 1988: 111)

³⁴ „Aber machen das Gadge nicht auch? Die machen viel größere Diebstähle, die gehen in die Bank einbrechen.“ (Stojka 1988: 152)

³⁵ „das wirklich in Ruhe gelassen werden wollte, sie haben auch niemandem etwas gemacht.“ (Stojka 1988: 120)

Paura ce l'ho soprattutto per i nostri discendenti. Io ho già sessant'anni oggi, cos'altro mi può succedere? Ho provato sul mio corpo tutto il dolore che c'è, che sia per i miei figli, i miei nipoti, i miei genitori, la mia famiglia. Tutta la mia vita si è incentrata sulla famiglia, sui pochi figli che ho, sui miei nipoti, sulla vita della mia persona, su quelli che vivono con me e quelli che conosco, che siano *gagé* o rom o sinti. Se qualcuno mi dà la mano, io ci metto sopra anche l'altra in segno di gratitudine. Voglio che sia così e così deve anche essere. Perché se un *gagé*, un non zingaro, mi viene incontro, io sono l'ultima a fare un passo indietro. Al contrario.³⁶

Stojka si augura un'apertura nei confronti della sua minoranza, un atteggiamento 'inclusivo' nella società. Conferma la sua disponibilità e il suo attivismo nella ricerca di un colloquio e di un rapporto sincero con qualsiasi persona, sia rom sia *gagé*. Allo stesso tempo si augura anche che i suoi discendenti siano in grado di prendere posizione e far valere la loro identità, non vivendo "im Verborgenen". Stojka "richiama i rom alla solidarietà [...], [sottolinea] la necessità che i rom parlino, altrimenti 'precipiteranno in un buco'".³⁷ L'identità e la storia rom, continuamente minacciate di venire soffocate e cancellate, devono essere difese con coraggio per poter sopravvivere e venire ascoltate.

5. Conclusioni

La scrittura è per Stojka, come ha mostrato la presente analisi, un atto imprescindibile per testimoniare la sua esperienza dei campi di concentramento, ma anche per dare voce alla sua identità e a quella del suo 'popolo', per salvaguardare la storia e la cultura della sua tradizione e delle sue origini. I suoi testi "dimostrano come il processo di costruzione dell'identità sia un processo costante che coinvolge sia l'autoformazione [di sé stessi] sia

³⁶ „Angst habe ich vor allem um unsere Nachkommen. Ich habe heute schon meine sechzig Jahre, was kann mir noch passieren? Ich habe sämtliches Leid, das es gibt, am eigenen Körper erlebt, sei es mit meinen Kindern, sei es mit meinen Enkelkindern, mit meinen Eltern, mit meiner Familie. In meinem ganzen Leben ist es ohnehin immer nur um die Familie gegangen, um die paar Kinder, die ich habe, um meine Enkelkinder, um das Leben meiner Person, um die, die mit mir leben und die, die ich kenne, ob es Gadje sind oder Roma oder Sinti. Gibt einer mir die Hand, dann lege ich die zweite darauf, aus Dankbarkeit. So will ich es und so soll es auch sein. Denn wenn ein Gadjo, ein Nichtzigeuner, mir entgegenkommt, bin ich die letzte, die einen Schritt zurückgeht. Im Gegenteil.“ (Stojka 1992: 174)

³⁷ „calls out for solidarity among Roma [...] she stresse[s] the need for Roma to speak up, or else they will 'tumble into a hole'." (French 2015: 1)

l'imposizione da parte della società dominante".³⁸ Proprio servendosi degli stereotipi tramandati nei secoli per autodefinirsi, Stojka decostruisce l'immagine fallace creata dalla società maggioritaria che mira ad escludere e delegittimare l'«altro» rom. Al di là di ogni tipizzazione l'autrice va a fondo di quelle che sono le peculiarità della sua identità rom, arrivando anche a vedere oltre le differenze: le categorie *gagé* e rom vanno sfumandosi nel momento in cui ci si concentra sul singolo individuo, considerato prima di tutto come essere umano. Proprio a questo dovrebbe ambire la società moderna: ad una convivenza di pluralità e diversità, in cui ognuno contribuisce con la sua singolarità ad un arricchimento di essa.

Gli scritti di Stojka mostrano la forza e l'importanza della voce di una minoranza che non vuole rimanere in secondo piano e venire esclusa, bensì che si presenta "come soggetti in grado di agire e non solo come vittime suscettibili e cariche di difetti [o alterità, E. P.] in contesti egemoniali".³⁹

Riferimenti bibliografici

Baumgartner, Gerhard. "Voices of the victims. Österreich." Traduzione tedesca di Dominikus Müller. *Romarchive*, <https://www.romarchive.eu/de/voices-of-the-victims/austria/> [ultimo accesso 13 mar 2025].

Berger, Karin. 1988. „Vorwort“. In Ceija Stojka, *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin*, 9–13. Wien: Picus Verlag.

Berger, Karin. 1992. „Vorwort“. In Ceija Stojka, *Reisende auf dieser Welt*, 9–13. Wien: Picus Verlag.

Bogdal, Klaus-Michael. 2011. *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.

Fings, Karola. 2018. *Sinti e rom. Storia di una minoranza*. Traduzione di Alessandro dal Lago. Bologna: Il Mulino.

French, Lorely. 2015. *Roma voices in the German-Speaking world*. New York/London: Bloomsbury.

³⁸ „demonstrate how the process of identity construction is a constant one involving both self-formation and imposition from the dominant society.” (French 2015: 2–3)

³⁹ „als handlungsfähige Subjekte und nicht als lediglich reagible, mangelbefrachtetes Opfer hegemonialer Verhältnisse verstanden werden können.“ (Mecheril 2023: 11)

Lichtenberg, Marie-Louise. 2010. *Zwischen Glück und Grauen. Begegnungen mit Überlebenden der nationalsozialistischen Diktatur*. München: Buch&media GmbH.

Mbembe, Achille. 2005. *Postcolonialismo*. Roma: Meltemi.

Mecheril, Paul. 2023. *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann Verlag.

Nencioni, Chiara. 2024. "La rivolta dei rom e sinti: l'unica vittoria degli internati di Birkenau." *MicroMega*, 16 maggio 2024, <https://www.micromega.net/la-rivolta-dei-rom-e-sinti-lunica-vittoria-degli-internati-di-birkenau> [ultimo accesso 06 mar 2025].

Schrammel-Leber, Barbara & Dieter W. Halwachs. 2015. „Roma und Romani in Österreich“. In Erika Thurner, Elisabeth Hussl, & Beate Eder-Jordan (eds.), *Roma und Travellers. Identitäten im Wandel*, 159–172. Innsbruck: Innsbruck University Press.

Stojka, Ceija. 1988. *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin*. A cura di Karin Berger. Wien: Picus Verlag.

Stojka, Ceija. 1992. *Reisende auf dieser Welt*. A cura di Karin Berger. Wien: Picus Verlag.

Stojka, Ceija. 2003. *Meine Wahl zu schreiben – Ich kann es nicht*. Gedichte (Romanes, deutsch) und Bilder. Imst (Tirol): EYE Literaturverlag.

Stojka, Ceija. 2005. *Träume ich, dass ich lebe? Befreit aus Bergen-Belsen*. A cura di Karin Berger. Wien: Picus Verlag.

Toninato, Paola. 2023. "The Work of Memory in Female Writings of Romani Holocaust Survivors: Philomena Franz and Ceija Stojka". In Lorely French, Marina Ortrud M. Hertrampf (eds.), *Approaches to a "new" World Literature. Romani Literature(s) as (re-)writing and self-empowerment*, 145–165. München: Akademische Verlagsgemeinschaft München.

Treccani Enciclopedia online. "Mbembe, Achille" <https://www.treccani.it/enciclopedia/achille-mbembe/> [ultimo accesso 08 feb 2025].

Wilhelm, Deike. 2008. *Wir wollen sprechen. Selbstdarstellung in der Literatur von Sinti und Roma*. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.

Il (neo)colonialismo allo specchio: Le *vendredinnades* di Abdellah Taïa

Vincenzo Quaranta

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (italiano) Il presente studio si propone di analizzare il trattamento dell’Alterità nelle opere *L’armée du salut* e *Celui qui est digne d’être aimé* dell’autore marocchino Abdellah Taïa e il loro rapporto intertestuale con *Si le grain ne meurt* di André Gide. L’applicazione, in parte problematica, dello schema della riscrittura postcoloniale e, in particolare, della *vendredinnade* a questi testi appartenenti alla categoria della ‘scrittura dell’io’ verrà giustificata, da un punto di vista teorico, con il riferimento al concetto di antropofagia culturale, alla pratica del *writing back* e all’autofinzione come atto etico e impegnato. In seguito alla disamina degli elementi che caratterizzano l’ipotesto gidiano come espressione della tendenza africanista europea del principio del XX secolo, si evidenzieranno i punti dei romanzi di Taïa che riprendono, superandole, le dinamiche di dominazione (neo)coloniale nel contesto attuale, sulla scorta di alcune categorie di analisi dei *Queer Studies*, come la mascolinità egemonica e la solidarietà performativa.

Abstract (English) The present essay intends to analyse the theme of the Other in Moroccan francophone writer Abdellah Taïa’s works *L’armée du salut* and *Celui qui est digne d’être aimé*, and the intertextual relationship they maintain with André Gide’s *Si le grain ne meurt*. The partially problematic application of postcolonial rewriting and *vendredinnade* category to these autobiographical texts will be justified by referring to cultural anthropophagy notion, ‘writing back’ practice and autofiction as an ethical act. After recalling the elements in Gide’s work that define it as an expression of the Africanist tendency of the beginning of the XX century, we will consider those parts in Taïa’s novels that illustrate the same (neo)colonial domination scheme in the contemporary context, overpassing it. Some categories introduced by the *Queer Studies*, such as hegemonic masculinity and performative solidarity, will be particularly useful for our analysis.

Keyword Taïa; rewriting; queer studies; Gide; postcolonial studies.

1. Questioni di genere: le riscritture postcoloniali e la scrittura dell’io

“S’il y a bien une chose de fort dans l’écriture, c’est cette vérité indéniable: on ne peut pas ignorer l’autre, ni le laisser de côté, même quand on a des comptes

à régler avec lui” scrive Abdellah Taïa (2016) in un editoriale dal titolo: “Écrire et s’engager aujourd’hui”. Le opere dell’autore e regista nato a Salé nel 1973, e primo scrittore marocchino ad aver rivelato pubblicamente la propria omosessualità, non solo tematizzano l’incontro con l’Altro, ma trovano nella relazione con il diverso la loro giustificazione etica e l’asse centrale della narrazione.

Oggetto del presente studio sarà il trattamento dell’Alterità nei romanzi *L’armée du salut* (2006) e *Celui qui est digne d’être aimé* (2017) e il rapporto intertestuale che essi stabiliscono con *Si le grain ne meurt* (1924) di André Gide. Tale analisi non può prescindere da una serie di questioni teoriche che rendono conto del contesto complesso in cui si situa la produzione di Taïa e della molteplicità dei livelli di lettura applicabili ai suoi testi, che si collocano, per diverse ragioni, in uno spazio ibrido e di frontiera. Dopo una rapida ripresa della nozione di riscrittura postcoloniale e delle implicazioni pragmatiche della forma dell’autofinizione, si passerà all’esame dei tratti africanisti dell’ipotesto gidiano. Sulla scorta di categorie di analisi proprie dei *Queer studies* e alla luce della pratica del *writing back*, si rintracceranno, in seguito, gli elementi dei due romanzi di Abdellah Taïa che consentono di leggerli secondo lo schema della *vendredinnade*, così come è stata definita da Kamel Daoud.

L’opera di Abdellah Taïa appartiene all’ambito delle letterature postcoloniali e, più precisamente, al contesto “transnazionale” (Dransfeldt Christensen, 2016: 860) del Maghreb, in cui la presenza stessa di una letteratura in lingua francese implica il riferimento, più o meno diretto ma sempre presente, a un’alterità e a una relazione geopolitica centro-periferia problematica. I due testi presi in esame permettono di mettere in relazione l’autore con quella che viene considerata la fase della “antropofagia culturale” (Albertazzi 2013: 48) delle letterature postcoloniali, caratterizzata dall’appropriazione e reinterpretazione dei modelli europei, al fine di “violare i codici del canone occidentale, di alterarne la cifra pur rendendogli in qualche modo omaggio” (Gnocchi 2021: 101). Una delle pratiche più sfruttate a questo scopo è quella della riscrittura, genere che ha conosciuto una grande diffusione presso gli autori delle ex-colonie, a partire dalla seconda metà del XX secolo, ma la cui definizione resta controversa.¹ È evidente la dimensione pragmatica di questo tipo di “letteratura al secondo grado”, riprendendo la celebre

¹ Ci atterremo a quella proposta da Laura Brignoli (2019: 22), che fa riferimento a “quell’ambito dell’ipertestualità mimetica che implica reimpiego consapevole di tematiche e soggetti, in una relazione con l’ipotesto che non si limita né alla semplice allusione, né all’intertestualità”.

denominazione di Genette (1982), che partecipa della tendenza alla contro-scrittura riassunta da Salman Rushdie nella fortunata formula del “writing back” (1982), e che si situa in uno spazio liminare tra due o più culture, tra contestazione e celebrazione.

Un caso emblematico è quello delle riscritture che hanno come ipotesto il *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, le quali hanno dato vita a un ricchissimo corpus di *robinsonnades* già a partire dal XVIII secolo. Le letterature postcoloniali, non solo di lingua inglese, si sono impadronite del modello per cambiarne radicalmente lo schema, con un’inversione del punto di vista: il protagonista smette di essere l’uomo bianco europeo per dare voce ai colonizzati, tradizionalmente condannati al silenzio dall’istanza enunciativa in posizione egemonica. Si tratta di quella che lo scrittore algerino Kamel Daoud, Prix Goncourt 2024, ha denominato *vendredinnade* nella novella “L’Arabe et le vaste pays de Ô” (2015), la quale, come dimostra Maria Chiara Gnocchi (2022), ne costituisce un esempio.

Il presente studio si propone di analizzare *L’Armée du salut* e *Celui qui est digne d’être aimé* di Abdellah Taïa secondo questa chiave di lettura, considerandoli come versioni di *Si le grain ne meurt* di André Gide. Vista la già citata disparità terminologica concernente il genere della riscrittura, è bene precisare che riprendiamo la classificazione proposta da Richard Saint-Gelais, che identifica, tra i procedimenti transfinzionali, le “versions” come operazioni di “superposition: elles repassent sur les traces d’un récit antérieur en en changeant la perspective ou en valorisant un personnage secondaire” (Saint Gelais 2016: 22). Sebbene, in questo caso, l’ipotesto di riferimento non sia l’opera di Defoe, la categoria coniata da Daoud ci sembra particolarmente adatta a rendere conto delle dinamiche di potere coinvolte nei testi di Taïa.

La scelta del genere dell’autofinzione – anch’esso di difficile definizione² – contribuisce, d’altra parte, a connotare le opere dello scrittore marocchino come intrinsecamente ibride, in uno spazio intermedio tra riferimenti autobiografici e finzione. A rendere ancor più problematica l’individuazione dei limiti generici dei testi contribuisce lo scarto tra le indicazioni del paratesto e quanto le dichiarazioni dell’autore lasciano intendere. Mentre sia *L’armée du salut* che *Celui qui est digne d’être aimé* hanno come sottotitolo “roman”, in diverse occasioni Taïa, interrogato a proposito del rapporto tra la sua scrittura e la componente autobiografica, ha sottolineato la centralità della propria storia, personalità, nevrosi e ossessioni:

² Per un quadro generale sulla questione, si rimanda a Gasparini (2008).

Tout vient du corps. Mon corps. Tout ce que j'écris est le prolongement des expériences qui traversent ce corps. [...] Je mets ma peau, mon sang, ma vie, mes odeurs, mes saletés, mes respirations, dans mes livres (Schroth 2016: 177).

Alla luce delle parole dell'autore e dell'analisi dei testi, la critica ha generalmente incluso questi ultimi nella macrocategoria della “scrittura dell'io”,³ in quanto, sebbene “désignés comme romans, ils s'appuient tout autant sur le vécu de l'auteur” (Boulé 2020: 30). Per riferirsi a Taïa e a Rachid O, autore del primo romanzo a trattare apertamente il tema dell'omosessualità in Marocco, si ricorre solitamente alla locuzione “Génération du Je” (Mellouki 2006), per sottolineare l'importanza assunta dall'individualità dell'autore-narratore nei loro romanzi pubblicati dalla fine degli anni '90.

L'impiego delle forme della “scrittura dell'io” si lega a doppio filo con l'evoluzione dei *Subaltern studies* (Spivak 1988). Josefina Ludmer (1984), a partire dall'interpretazione degli scritti di Sor Juana Inés de la Cruz, propone l'espressione “strategie del debole” per fare riferimento alle tattiche messe in atto da soggetti in una condizione subalterna per esprimersi in un discorso pubblico, sovvertendo l'ordine costituito. Queste strategie sono particolarmente presenti in quelli che la studiosa descrive come “géneros menores (cartas, autobiografías, diarios), escrituras límites entre lo literario y lo no literario” (Ludmer 1984: 54). Si tratta di elementi riscontrabili non solo nella produzione letteraria femminile, ma in tutte le interazioni tra un dominato e un dominante (Fumagalli 2021: 481), utili quindi sia per gli studi di genere che per quelli postcoloniali.

La scelta dell'autofinzione da parte di Taïa può essere, dunque, letta come un ricorso alle “strategie del debole”, mentre contribuisce a rinforzare la valenza pragmatica ed *engagée* della sua scrittura. Se per Loureiro (2000) il genere autobiografico si definisce in virtù della propria portata etica, come atto diretto a un destinatario al fine di creare una determinata immagine di sé e di suscitare una reazione nel ricevente, attraverso l'autofinzione, nelle parole di Benoît Denis (2000: 49):

³ Navarro Solera (2017: 128) riassume le ragioni di tale classificazione nei seguenti elementi: “l'identification onomastique (l'auteur, le narrateur et le personnage partagent le même nom et prénom), un récit parsemé d'indices biographiques réels et d'indices ou événements fictifs, qui déclenchent l'incertitude chez le lecteur qui est incapable de considérer ces textes comme des romans (de la fiction) ou des autobiographies (genre référentiel), et finalement sa nature post-moderne”.

le matériau biographique, emprunté au vécu et à la réalité contemporaine, et qui atteste l'engagement de l'auteur, se trouve revisité et réorganisé par l'écriture, produisant une manière de « mentir-vrai », qui est comme la condition de la possibilité d'une littérature engagée authentiquement littérature et pleinement engagée.

È lo stesso Taïa a sottolineare il proprio impegno politico in numerose dichiarazioni pubbliche e in articoli di giornale: “Je dis et j'écris ‘je’. Pour un Marocain comme moi, c'est un acte politique, une révolution” (Taïa 2007). E, più recentemente: “Je suis écrivain. Cela me donne quelques droits et surtout des devoirs. Écrire c'est s'engager. Sérieusement s'engager” (Taïa 2016). Boulé (2020) identifica quattro tematiche fondamentali intorno alle quali si articola l'*engagement* dell'autore, tutte legate all'espressione dell'io: l'omosessualità, la politica, il terrorismo e la situazione attuale del Marocco.

La pratica della riscrittura, nella forma di opere autofinzionali, appare quindi perfettamente compatibile con questa concezione della letteratura come atto etico, a forte connotazione pragmatica e politica, espressa da Abdellah Taïa. Prima di abordare l'analisi de *L'armée du salut* e di *Celui qui est digne d'être aimé* e delle ragioni che giustificano il loro avvicinamento a *Si le grain ne meurt*, è opportuno ricordare rapidamente gli elementi del testo gidiano che lo caratterizzano come espressione del discorso africanista europeo degli inizi del XX secolo.

2. *Si le grain ne meurt*, o il turismo sessuale europeo: tra africanismo, scoperta di sé e rapporto con l'Altro

Sul modello dell'*Orientalism* (1978) di Edward Said, Christopher Miller (1985) impiega il termine “africanismo” per riferirsi all'ideologia soggiacente al discorso occidentale sull'Africa e sugli africani. Said riprende, a sua volta, questa categoria di analisi in *Culture and imperialism* (1994), applicandola ai testi di ambientazione nordafricana di Gide e, in particolare, a *L'immoraliste* (1902). Anche la seconda parte dell'autobiografia dello scrittore francese, dedicata ai soggiorni nel Maghreb, è innervata dalla stessa estetica, offrendo un chiaro esempio di esotizzazione dell'Altro.

Tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, la cultura europea vede l'auge di temi africanisti, ad esempio nelle opere di autori definiti *algérianistes* come Louis Bertrand, Louis Lecoq e Jean Pomier (Kopp 2019: 86). È l'epoca in cui si diffonde il mito dell'Africa latina, un mondo primitivo e

sessualmente libero, a forte carattere erotico, che serve da ambientazione privilegiata a un vero e proprio “théâtre à fantasmés” (Sanson 2013: 100). In particolare, l’associazione tra antichità precristiana e omosessualità era stata incoraggiata anche dalla riscoperta di Saffo della seconda metà dell’Ottocento (Clúa 2023: 167) e dalla difesa della pederastia proposta dallo stesso Gide in *Corydon* (1924), in cui si rivendica la liceità delle relazioni omosessuali alla luce del modello greco classico. Il continente africano si delinea come un luogo mitico, innocente, non contaminato dall’ipocrisia della morale borghese, e popolato da selvaggi esotici quanto seducenti. Per Miller, tra il soggetto europeo e l’Altro orientale, l’Africa costituisce il terzo polo, uno spazio vuoto e misterioso, un oggetto del desiderio ancora sconosciuto (Smith 2010: 143). Nel caso di Gide, “les paysages, la lumière, les habitants du Maghreb sont parmi ceux qui hantent presque obsessionnellement de nombreux textes” (Kopp 2019: 83).

Com’è noto, il tema fondamentale di *Si le grain ne meurt* è la liberazione sessuale dell’autore, che, grazie al proprio viaggio in Nord Africa, riesce ad emanciparsi dalla rigida educazione puritana e dal controllo esercitato dalla madre, descritti nella prima parte dell’opera, per abbandonarsi ai piaceri della carne *per mezzo di* giovanissimi amanti arabi. Il viaggio verso le coste africane assume un alto valore simbolico nella struttura del testo, condensata nell’*Histoire du véritable Gribouille* (1851) di George Sand, che costituisce una *mise en abyme* dell’intera opera. Come l’abbandono alla corrente del fiume consente a Gribouille di compiere la propria metamorfosi, così la traversata delle acque del Mediterraneo permette all’autore di uscire dalle tenebre e dalla “selva oscura” (Gide 1954: 280) dell’infanzia per vivere pienamente la propria sessualità. Grazie al viaggio in Africa, lo scrittore può risolvere la questione intorno alla quale si articola il “problema” (Gide 1954: 284) della sua esistenza, ovvero: “Au nom de quel Dieu, de quel idéal me défendez-vous de vivre selon ma nature? Et cette nature, où entraînerait-elle, si simplement je la suivais ?” (Gide 1954: 284). Più che la realtà africana, ciò che Gide desidera raggiungere e conquistare è la consapevolezza di sé; quello che viene narrato, più che un viaggio concreto, è un cammino interiore verso l’accettazione della propria natura. Ne consegue la descrizione dell’Africa come luogo mitico, “toison d’or, [vers laquelle] me précipitait mon élan” (Gide 1954: 285), comparando il proprio “entusiasmo solenne” a quello degli Argonauti. In assonanza con la moda africanista del tempo, la vista delle coste maghrebine suggerisce dei passaggi lirici, che evocano “lampi di calore”, “affascinanti orrori” e “promesse opprimenti” (Gide 1954: 290).

Sebbene dalle descrizioni esotizzanti risulti un'immagine dell'Africa come paradiso terrestre, un Eden selvaggio e primordiale in cui Gide sembra solo, "*in the presence of Africans*" (Lucey 1995: 159), la sua emancipazione sessuale non può avvenire che attraverso l'incontro con l'Altro, in uno spazio sconosciuto, lontano dalla presenza opprimente della morale borghese. La ricerca del diverso è alla base della partenza di Gide, il quale riconosce la propria inclinazione per l'estraneità: "il est des êtres qui s'éprennent de ce qui leur ressemble; d'autres de ce qui diffère d'eux. Je suis de ces derniers : l'étrange me sollicite, autant que me rebute le coutumier" (Gide 1954: 305).

L'autore esplicita di seguito a cosa si riferisce con "étrange": "je suis attiré par ce qui reste de soleil sur les peaux brunes" (Gide 1954: 305). Lo stesso gusto per l'esotico che determina il suo sguardo sul paesaggio, permea la descrizione degli abitanti dei luoghi visitati. I giovanissimi amanti vanno incontro ad un processo di essenzializzazione e reificazione:⁴ smettono di essere individui per divenire parte dell'ambientazione delle esperienze del turista europeo.⁵ Sono comparse di uno spettacolo messo in scena in onore del bianco, che non è "épris d'aucun d'entre eux, mais bien, indistinctement, de leur jeunesse" (Gide 1954: 302). Non c'è differenza tra gli arabi che Gide incontra sul proprio cammino alla ricerca di un "Apollon inconnu" (Gide 1954: 310). Le qualità associate al territorio africano sono trasferite anche ai suoi abitanti: il giovane Mohammed, offerto da Oscar Wilde, non è che un "parfait petit corps sauvage, ardent, lascif et ténébreux" (Gide 1954: 343). Il riferimento all'antichità classica è latente nella descrizione dei vari partner: se Ali, protagonista del primo rapporto omosessuale del narratore in Algeria, "se dresse nu comme un dieu" (Gide 1954: 299), Mériem, la prostituta invitata dall'amico Paul, è paragonata a una baccante. Un filtro letterario viene, inoltre, costantemente sovrapposto alla realtà: così i maghrebini sono "ce peuple de *Mille et une Nuits*" (Gide 1954: 291), e "[t]out Arabe, et si pauvre soit-il, contient un Aladin près d'éclore et qu'il suffit que le sort touche: le voici roi" (Gide 1954: 348).

Con l'impiego di un linguaggio evocativo e suggerente, il narratore elimina ogni riferimento alla struttura politico-economica del colonialismo, situando

⁴ A tal proposito, Hervé Sanson (2013: 102) nota: "les colonisés, déjà chosifiés, réifiés en tant que non-citoyens, sujets français, sont doublement réifiés en tant qu'objets de plaisir pour l'Autre, le Maître, c'est-à-dire le Blanc fortuné".

⁵ In riferimento al trattamento degli arabi ne *L'immoraliste*, Said (1994: 193) afferma: "The people of Africa, and especially those Arabs, are just there; they have no accumulating art or history".

l'azione in un contesto atemporale:⁶ non si fa menzione dei compensi economici ricevuti dagli amanti – che si offrono spontaneamente, innocenti e sempre sorridenti –, né dei rapporti di potere che alimentano e rendono possibile l'esistenza del turismo sessuale europeo in Nord Africa. Al contrario, conformemente alla filosofia esposta in *Corydon* (1924), le relazioni omosessuali sono presentate come vantaggiose per entrambe le parti: da un lato, Gide può finalmente vivere liberamente la propria sessualità; dall'altro, il rapporto con l'europeo consente ai giovani arabi di migliorare le proprie condizioni di vita, aspirando perfino, nel caso di Athman, a seguire l'amante in patria. Ne risulta un'immagine idilliaca della relazione europeo-africano, in cui l'uomo bianco si fa carico del proprio “fardello”, proponendosi come salvatore: “j'avais fini par m'en persuader moi-même, qu'il s'agissait d'un sauvetage moral et que le salut d'Athman dépendait de sa transplantation à Paris, que je l'avais comme adopté...” (Gide 1954: 354).

Alla luce delle caratteristiche appena esposte, appaiono evidenti le ragioni dell'associazione dell'autobiografia gidiana alla corrente dell'africanismo europeo. Senza menzionarlo, *Si le grain ne meurt* offre una chiara illustrazione degli effetti e delle implicazioni del colonialismo nelle relazioni sessuali tra occidentali e nordafricani al principio del XX secolo. Questi stessi meccanismi di potere sembrano essere ancora vigenti a circa un secolo di distanza in un mutato contesto geopolitico, come illustrano i testi di Taïa analizzati di seguito.

3. Le vendredinnades di Abdellah Taïa

Le Maroc n'a jamais obtenu son indépendance en 1956. On nous ment. [...] Nous ne sommes rien du tout. Que du bétail. Ils peuvent choisir parmi nous qui ils veulent, choisir à notre place notre destin. Décider de notre vie et de notre mort (Taïa 2022: 91).

Nel romanzo *Vivre à ta lumière* (2022), Abdellah Taïa si esprime in questi termini attraverso la voce di Malika, alter-ego di sua madre in quello che Patrik Saveau (2024) definisce un “récit de filiation”. La constatazione della persistenza delle ricadute del sistema coloniale sulle società maghrebina ed europea contemporanea è il presupposto fondamentale del gesto letterario della

⁶ Quanto ai procedimenti narrativi adottati dall'autore nella descrizione delle scene erotiche, Judith Still (2000: 25) precisa: “Gide in these two [erotic] scenes attempts to elide politics by the theme of curiosity, by the confusion of temporality; by the structure of juxtaposition/proximity and by the refusal to name an initiator”.

riscrittura operata dall'autore marocchino nelle opere *L'Armée du salut* e *Celui qui est digne d'être aimé*, qui considerate come complementari per il loro trattamento del rapporto con l'Alterità.

Come già ricordato, il termine *vendredinnade* viene coniato dallo scrittore algerino Kamel Daoud per indicare una riscrittura del classico di Defoe in cui è il selvaggio colonizzato a prendere la parola e ad autodefinirsi in opposizione al soggetto bianco, divenuto Altro. Se lo stesso Daoud, nella novella “L'Arabe et le vaste pays de Ô” (2015), ritiene impossibile tale operazione senza ricadere nell'eterna ripetizione della *robinsonnade*, Maria Chiara Gnocchi sottolinea come la nuova storia narrata da Venerdi, per essere davvero tale, debba superare la sola rievocazione del passato per situarsi pienamente nel presente:

La voix jeune et vivante de Vendredi est là pour nous parler du présent et pour nous rappeler que dès que l'on reprend un texte pour le dire différemment, ce que l'on raconte, c'est une autre histoire (Gnocchi 2022: 10).

Taïa non ripropone semplicemente la narrazione delle esperienze gidiane in Nord Africa, spostando il punto di vista, ma problematizza il rapporto tra le parti, introducendo e mettendo in dialogo categorie complesse come la mascolinità egemonica, la solidarietà performativa (Vilarino 2023) e il neocolonialismo, nel contesto sociopolitico attuale. Metteremo dunque in relazione i suoi testi con la fonte gidiana, applicando queste chiavi di lettura.

3.1 Mascolinità, femminilità e solidarietà performativa

Come la prima parte di *Si le grain ne meurt* è dedicata alla descrizione della famiglia e dell'infanzia dell'autore, nel segno della rigida educazione trasmessa dalla madre, così l'incipit sia de *L'armée du salut* sia di *Celui qui est digne d'être aimé* è incentrato sui rapporti familiari di Abdellah/Ahmed e sulla figura materna. Anche nel contesto intimo, Taïa mette in luce la violenza del sistema coloniale, instaurando una corrispondenza tra questo e la gerarchia patriarcale ed eteronormativa della società marocchina.

L'armée du salut si apre con la presentazione della relazione tra i genitori del protagonista. Nella piccola casa di Salé in cui vivono, non c'è spazio per alcun tipo di intimità: la vita familiare è scandita dagli incontri sessuali tra M'Barka e Mohamed, che sfociano spesso in violente scenate di gelosia da parte del marito. La prima delle quattro lettere che compongono *Celui qui est digne*

d'être aimé è indirizzata da Ahmed alla defunta madre e offre un quadro preciso dei rapporti di potere all'interno della famiglia. Malika viene definita come una vera e propria dittatrice, grazie alla capacità di seduzione che ha saputo esercitare sul marito Hamid, reso folle dal desiderio. La figura femminile presenta, tuttavia, una marcata ambiguità: sebbene sia la padrona della casa, regina incontrastata delle decisioni familiari, Malika non fa che riprodurre lo schema patriarcale nel suo rapporto con i figli. Se da un lato, dopo la morte del padre, rivendica una posizione egemonica per sé in quanto donna – “L'homme n'existait plus. La femme allait tout reprendre, tout réécrire” (Taïa 2017: 13) –, dall'altro, disprezza le figlie femmine, verso le quali non dimostra alcun affetto, per venerare, invece, il primo figlio Slimane:

Je crois que tu ne les aimais pas. Ta guerre à toi se passait loin d'elles, dans un durcissement continu de ton cœur, dans l'oubli programmé des combats des autres femmes. Seuls les hommes comptaient. Seul lui, Slimane, fils premier, adoré, vénéré, comptait (Taïa 2017 : 22).

Pur costituendo un modello di femminilità trasgressiva, non sottomessa, Malika perpetra verso le figlie e Ahmed una dominazione di tipo maschilista e omofobo (Vilarino 2023: 45). In effetti, non sono solo le figlie ad essere emarginate in favore di Slimane, ma anche il protagonista, maschio ma “pas comme lui” (Taïa 2017: 35).

La centralità della distinzione tra i generi e del concetto di mascolinità egemonica⁷ è resa manifesta anche dall'analessi riguardante il tentativo di aborto di Malika. Incinta di Ahmed, pensando si tratti della sesta femmina, la donna prevede di interrompere la gravidanza e solo il sogno premonitore di Slimane la convince a tenere il bambino: “Je n'étais pas une fille. Il fallait me garder” (Taïa 2017: 34). L'orientamento sessuale di Ahmed e la sua mancata adesione al modello di maschio virile cagioneranno, tuttavia, il disprezzo della madre e del fratello maggiore. Si tratta di un'illustrazione di quella che Navarro Solera (2017: 140) chiama “homographèse”: “Le corps homosexuel qui ne correspond pas au modèle de virilité proposé par cet imaginaire est censé être lu comme différent et, par conséquent, dangereux”.

Impossibilitato a riconoscersi nel genere maschile, così come esso è concepito nel contesto sociale di appartenenza, Ahmed si identifica nella

⁷ Júnior Vilarino (2023: 36) la definisce come: “une recherche constante de l'imposition de rapports de force et de pouvoir qui hiérarchisent les genres, ce qui remonte à la colonisation”.

condizione delle proprie sorelle e, paradossalmente, della madre che lo rifiuta. Il protagonista afferma di aver appreso a sedurre e a dominare gli uomini per mezzo del sesso, come viene approfondito nelle lettere seguenti, sul modello di Malika:

Malgré moi, en tout, je te ressemble [...]. Je suis froid et tranchant comme toi. Malin, calculateur, terrifiant parfois. Dans le cri, dans le pouvoir, dans la domination. Exactement comme toi [...]. Je ne suis ni homme ni femme. Je suis toi, maman (Taïa 2017: 18).

Il riconoscimento nelle sorelle, d'altra parte, comporta la sovrapposizione tra il modello di dominazione patriarcale e quello coloniale: nel microcosmo della famiglia si riproduce il rapporto di potere tra uomo bianco e colonizzati. Il fratello maggiore incarna il colonizzatore, re della casa, istruito, venerato come un dio, paragonato a un profeta – Vilarino (2023: 45) sottolinea, per altro, l'associazione tra eteronormatività e religione –, la cui sola presenza impone il silenzio e l'ammirazione. Le sorelle, sottomesse all'autorità maschile e a quella materna, nel momento in cui la seconda viene meno con la morte di Malika, agiscono compiendo una vera rivoluzione, immagine della lotta per l'indipendenza dei popoli colonizzati: “Dès que tu es morte, la révolte contre lui a commencé. Ce sont les filles, mes sœurs, qui l'ont détrôné, qui ont osé lui parler avec le langage de la vérité crue” (Taïa 2017: 20). Nelle altre lettere di *Celui qui est digne d'être aimé* e nella terza parte de *L'armée du salut*, sarà il protagonista a ripetere la stessa dinamica con i propri amanti europei, instaurando una corrispondenza tra la condizione di subordinazione sperimentata dalle donne e quella dell'omosessuale, che Vilarino denomina “solidarité performative”:

logique selon laquelle les dissidents du genre, dont Ahmed et les femmes auxquelles il s'identifie, se placeraient dans des situations qui se solidarisent théoriquement en fonction d'une altérité radicale au féminin qu'ils incarnent et performent, en problématisant l'oppression coloniale (Vilarino 2023: 35).

3.2 L'Altro, gli altri

Se la parte iniziale delle opere qui considerate si focalizza sul nucleo familiare degli autori, il passaggio successivo, e centrale della narrazione, è costituito dal viaggio, dall'allontanamento, condizione imprescindibile per l'incontro con l'Altro e, dunque, per la scoperta di sé. Nelle opere di Abdellah Taïa, l'Alterità non è rappresentata solamente dall'occidentale, che pure ha un ruolo di primo piano nella definizione della soggettività del protagonista: oltre che al modello europeo, l'identità omosessuale di Abdellah/Ahmed si forgia contrapponendosi a quello marocchino tradizionalista dell'"Hetero-nation".⁸ Taïa esce, dunque, dalla dicotomia colonizzatore/colonizzato, per situare il proprio alter-ego in un terzo spazio (Dransfeldt Christensen 2016: 860), doppiamente estraneo.

Il primo viaggio di Abdellah de *L'armée du salut*, che occupa la seconda parte del romanzo, si compie in Marocco, presso Tangeri, in compagnia del fratello maggiore Abdelkébir. Grazie a questa prima fuoriuscita dall'ambiente domestico, il protagonista prende coscienza del proprio orientamento sessuale, attraverso l'infatuazione incestuosa proprio per il fratello – primo Altro con il quale si confronta il narratore –, abbandonando definitivamente l'illusione di conformarsi al modello eterosessuale:

je jouais le rôle de l'homme, celui qu'on espérait me voir devenir – cela ne dura pas longtemps heureusement, assez rapidement, après ce voyage avec Abdelkébir, je renonçai à devenir cette sorte d'homme (Taïa 2006: 40).

È durante questa vacanza che si presenta il primo contatto di Abdellah con l'Occidente: passeggiando sul lungomare di Tangeri, il protagonista scorge le luci della costa spagnola. Le sue impressioni ricordano i pensieri espressi da Gide nell'avvicinarsi al Nord Africa, da cui ora è l'arabo a osservare l'Europa:

De l'autre côté de la Méditerranée on pouvait voir clairement des lumières scintillantes et un sémaphore assez orgueilleux qui semblait lancer des appels, des invitations, et en même temps, mettait en garde quiconque essaierait de traverser le détroit, les dangers seraient nombreux et les rêves deviendraient vite des cendres, des vies à jamais brisées. J'ai trouvé ce spectacle cruel, triste, cynique (Taïa 2006: 52).

⁸ Riprendendo il termine introdotto da Jarrod Hayes (2000) in *Queer Nations*, Dransfeldt Christensen (2016: 860) intende per "Hetero-nation": "a national identity based on a cult of origin that excludes not only on the basis of race, ethnicity, religion, political belief and gender, but also on the basis of sexual orientation".

Tuttavia, le “attirantes horreurs” di Gide (1954: 290) perdono il loro carattere misterioso ed esotico, per trasformarsi in avvertimenti chiari agli occhi del maghrebino: l'Europa non è la terra mitica pronta ad offrirsi al viaggiatore straniero che era l'Africa per i turisti bianchi di fine Ottocento, ma una meta pericolosa, vicina quanto irraggiungibile.

La ripresa e il rovesciamento del modello gidiano si fanno evidenti nella descrizione della relazione tra il protagonista e i turisti occidentali in Nord Africa. Malgrado alcune differenze circostanziali, lo stesso schema si ripete nelle due opere di Taïa: un professore universitario europeo – l'uomo bianco, ricco ed istruito –, in Marocco per delle ricerche, è abbordato, nel primo romanzo, o abborda, nel secondo, un giovane marocchino in una condizione socioeconomica svantaggiosa. Questo incontro sfocia in una relazione di lunga durata, che finisce per riprodurre le dinamiche di dominazione coloniale, delle quali Ahmed/Abdellah non si rende subito conto. Al contrario, il protagonista si dice fiero della propria conquista, credendosi padrone della situazione, sul modello della seduzione esercitata della madre: “Je te faisais à toi ce que je voyais les femmes autour de moi faire [...]. L'occasion était là: pouvoir, vengeance et assurance matérielle” (Taïa 2017: 81).

Il primo rapporto sessuale tra Ahmed ed Emmanuel sembra ricalcare quello tra Gide e Ali in Algeria: “Je me suis couché par terre et je t'ai dit de faire pareil. Comme tu semblais hésiter, j'ai pris ton bras et je t'ai tiré vers moi, à côté de moi” (Taïa 2017: 77). In entrambi i casi l'arabo, gettandosi a terra, invita il partner, che si mostra esitante in un primo momento. In tutti i testi presi in analisi, inoltre, il paesaggio dominato dalla sabbia ricopre un ruolo fondamentale: ambientazione dell'incontro erotico in *Si le grain ne meurt*, della conoscenza tra gli amati in *Celui qui est digne d'être aimé*, e dell'innamoramento tra Abdellah e Jean ne *L'armée du salut*. Va, però, notata una differenza rilevante quanto ai luoghi, indice dello spostamento della prospettiva realizzato da Taïa. A differenza di quanto nota Gide a proposito della mancanza di arte e di storia in Nord Africa – “Terre en vacance d'œuvres d'art [...] C'est la cause et l'effet de l'absence de grands artistes” (Gide 1902: 130) –, la cultura è messa in rilievo nelle opere dello scrittore marocchino. Abdellah conosce l'intellettuale svizzero in un contesto accademico, presso l'Università “Mohamed V”, e lo guida tra i monumenti di Rabat, raccontandogli la storia della città, mentre Ahmed conduce Emmanuel nel cimitero storico di Salé ed è all'ombra del mausoleo di Sidi ben Acher che si realizza il loro incontro sessuale.

I segnali di una iniziale presa di coscienza dell'arabo riguardo la propria condizione di neocolonizzato si producono grazie al confronto con altri personaggi, che lo mettono di fronte alla realtà politica del Marocco, facendo svanire gradualmente l'illusione di una relazione romantica disinteressata ed egualitaria. È il caso dell'episodio dei due poliziotti di Marrakech de *L'armée du salut*. Durante una passeggiata notturna, Abdellah e Jean sono fermati da degli agenti, che suggeriscono, per la prima volta, le implicazioni politiche ed economiche presupposte dal rapporto europeo-maghrebino, il cui carattere paritario è assolutamente escluso: "Tu te crois où? En Amérique ? C'est le Maroc ici [...]. Il te paie combien ?" (Taïa 2006: 99). Evidente è anche il rimando all'eteronormatività vigente nel contesto marocchino, espressa dal disprezzo nelle parole dei poliziotti: "et lave bien ton cul après, sale pédé!" (Taïa 2006: 100). In modo analogo, la comparazione con il personaggio di Mohamed, il quale si prostituisce con il sogno di lasciare un giorno il proprio Paese, sollecita la costruzione dell'autoconsapevolezza di Abdellah.

Il superamento del modello gidiano avviene con il trasferimento del giovane amante nordafricano in Europa: una possibilità solo illusoria per il narratore di *Si le grain ne meurt*, che, intenzionato a portare in patria con sé Athman, deve rinunciare a causa delle pressioni materne. La presenza del "[s]on nègre" (Gide 1954: 355) a Parigi susciterebbe imbarazzi insopportabili per la famiglia e la coprirebbe di ridicolo. È, invece, grazie al viaggio a Ginevra/Parigi, che il protagonista dei romanzi di Taïa comprende pienamente la dinamica neocoloniale alla base delle proprie relazioni, che divengono, perciò, insostenibili.

Se la reazione iniziale di Abdellah rivela tutta la fascinazione esercitata dall'Occidente sul nordafricano, nutrita da studi, libri e cinema, l'entusiasmo si scontra ben presto con il razzismo di un Paese che non cessa di ricordargli la sua estraneità. Durante il primo soggiorno del giovane in Svizzera, si produce l'episodio che lo conduce ad una "fracture irrémédiable" (Taïa 2006: 124). In un ristorante, un uomo lo avvicina offrendogli del denaro in cambio di favori sessuali: Abdellah si rende conto di non apparire che come "une pute, une petite pute [...] sa chose sexuelle" (Taïa 2006: 124). La consapevolezza della reificazione sessuale subita (Vilarino 2023: 35) lo porta a lasciare Jean durante il secondo viaggio in Europa, con una lunga lettera.

È possibile riconoscere in questa missiva quella indirizzata da Ahmed a Emmanuel, che costituisce il terzo capitolo di *Celui qui est digne d'être aimé*. Anche in questo caso, il trasferimento a Parigi consente al protagonista di identificarsi come "non seulement un assisté mais également, à plusieurs titres

un colonisé” (Taïa 2017: 88). In particolare, Ahmed sottolinea l'importanza di una questione fondamentale per le letterature postcoloniali com'è quella della lingua: il francese non è la sua lingua materna, ma è stato appreso seguendo le indicazioni dell'amante. Il dominio del linguaggio, e attraverso il linguaggio, viene messo in luce già dall'incontro tra i due sulla spiaggia di Salé: il primo gesto compiuto da Emmanuel nei confronti del giovane è quello di correggerlo, con un atteggiamento e in un luogo che rimandano implicitamente a quelli di Robinson Crusoe. La centralità del valore simbolico associato alla padronanza del francese è rivelata anche dalle prime parole della lettera: “Je sors de toi et je sors de cette langue que je ne supporte plus” (Taïa 2017: 71). E ancora: “j'ose enfin passer à l'acte: sortir d'une langue qui me colonise” (Taïa 2017: 85).

L'altro elemento catalizzatore della presa di coscienza di Ahmed è il nome: il suo rimanda troppo esplicitamente alla provenienza araba e deve dunque essere sostituito dal più semplice “Midou”, emblematicamente simile a “Milou, l'adorable petit chien de Tintin” (Taïa 2017: 90). Analogamente, le figlie nate dall'unione della sorella di Emmanuel con il tunisino Jamal dovranno avere dei nomi francesi come Jeanne e Marguerite. Il cambiamento del nome è indice evidente della spersonalizzazione linguistica operata dall'europeo sull'africano (Vilarino 2023: 43), nel tentativo di uniformarlo alla cultura dominante. Questo processo viene messo in atto da Gide nei confronti di Athman, che deve abbandonare le proprie abitudini per poter essere “digne de [s]es amis” (Gide 1954: 354): Ahmed definisce questa operazione un “effacement programmé” (Taïa 2017: 91), che lo spinge ad allontanarsi da Emmanuel, per cercare di ricostituirsi come individuo indipendente. La possibilità di mantenere una relazione idilliaca e vantaggiosa per entrambe le parti, così come è presentata in *Si le grain ne meurt* e sognata dal protagonista marocchino in una prima fase, è definitivamente sfumata.

4. *Homosexuel: envers et contre tous*

J'avais traité le garçon arabe offert à André Gide en ne parlant pratiquement pas de lui. Moi, le pédé arabe d'Emmanuel, j'avais tué à Rabat une énième fois le garçon qui devrait être le véritable héros de cette histoire. J'aurais dû lui servir de voix, d'avocat, d'ami, de frère lointain (Taïa 2017: 103).

Ahmed assume, in questo passaggio, una postura simile a quella del narratore di *Meursault, contre-enquête* di Kamel Daoud (2013). In questa riscrittura de *L'étranger* di Albert Camus, il fratello dell'arabo ucciso sulla spiaggia da

Meursault assume la responsabilità della narrazione, con l'intento di rendere giustizia a Moussa, la vittima senza nome di cui nessuno parla, messa in ombra dal racconto del francese. Si costituisce, così, quella che Gnocchi (2021) denomina "riscrittura-mondo", i cui ipotesti si moltiplicano e si sovrappongono in un ipertesto complesso, che supera la relazione biunivoca con un unico modello e la logica del coloniale/postcoloniale. È la stessa volontà di "sortir de l'ombre [...] relever la tête" (Taïa 2009) a spingere Taïa alla scrittura e, come abbiamo tentato di dimostrare, alla riscrittura come atto politico, sulla falsariga della *vendrediennade* e in un'ottica intersezionale.

La forma ibrida dell'autofinzione permette all'autore di intraprendere una ricerca identitaria, una "resubjection" (Navarro Solera 2017: 138), che, attraverso l'incontro con l'Altro, non lo conduce tanto alla vendetta – comunque auspicata da Lahbib nella quarta lettera di *Celui qui est digne d'être aimé* –, ma alla costruzione di un'alternativa disincantata e libera, sia dalle imposizioni dell'eteronormatività, che dalle dinamiche di sopraffazione neocoloniale. Con la propria scrittura "corsara" (Vilarino 2021), Taïa è capace di rivisitare il modello del turismo sessuale africanista offerto da André Gide per proporre un'immagine differente dei rapporti di potere nel contesto attuale e suggerire una nuova etica delle relazioni amorose tra (ex)coloni ed (ex)colonizzati. Non è, insomma, solo la storia di Ali o Athman a essere riscritta da un'altra prospettiva in questa "narrazione di resistenza" (Dransfeldt Christensen 2016) omosessuale e postcoloniale, ma quella di Abdellah (Taïa) nel processo di costruzione dell'"esercito della (propria) salvezza".

Riferimenti bibliografici

Albertazzi, Silvia. 2013. *La letteratura postcoloniale. Dall'impero alla World Literature*. Roma: Carocci.

Brignoli, Laura. 2019. "Introduzione. Interartes, o della migrazione delle diegesi". In Laura Brignoli (ed.), *Interartes. Diegesi migranti*, 9-41. Sesto San Giovanni: Mimesis.

Boulé, Jean-Pierre. 2020. *Abdellah Taïa, la mélancolie et le cri*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

Clúa Ginés, Isabel. 2023. "Siglo XIX". In Francisco Vázquez García (ed.), *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Daoud, Kamel. 2013. *Meursault, contre-enquête*. Alger: Éditions Barzakh.

Daoud, Kamel. 2015. "L'Arabe et le vaste pays de Ô". In Kamel Daoud, *La Préface du nègre, Le Minotaure 504 et autres nouvelles*, 79-140. Arles: Actes Sud, "Babel".

Denis, Benoît. 2000. *Littérature et engagement*. Paris: Seuil.

Dransfeldt Christensen, Tina. 2016. "'Writing the self' as narrative of resistance: *L'Armée du salut* by Abdellah Taïa". *The Journal of North African Studies*, 21 (5), 857-876.

Fumagalli, Carla. 2021. "Tretas del débil". In Beatriz Colombi (ed.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. 481-485. Buenos Aires: CLACSO.

Gasparini, Philippe. 2008. *Autofiction. Une aventure du langage*. Paris: Seuil.

Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil.

Gide, André. 1902. *L'immoraliste*. Paris: Gallimard.

Gide, André. 1924. *Corydon*. Paris: Gallimard.

Gide, André. 1954. *Si le grain ne meurt* [1924]. Paris: Gallimard.

Gnocchi, Maria Chiara. 2021. "Le riscrittura-mondo". In Silvia Albertazzi, Francesco Benozzo, Edoardo Balletta, Elena Lamberti, Maria Chiara Gnocchi & Francesco Vitucci, *Introduzione alla World Literature. Percorsi e prospettive*, 99-111. Roma: Carocci.

Gnocchi, Maria Chiara. 2022. "La vendredinnade (im)possible de Kamel Daoud". *Revue italienne d'études françaises*, 12. <http://journals.openedition.org/rief/9747> [ultimo accesso 15 nov 2024].

Hayes, Jarrod. 2000. *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press.

Kopp, Robert. 2019. "L'Algérie de Gide. Tourisme sexuel, naissance à la 'vraie vie' et anticolonialisme". *Revue des deux mondes*, septembre 2019, 82-91.

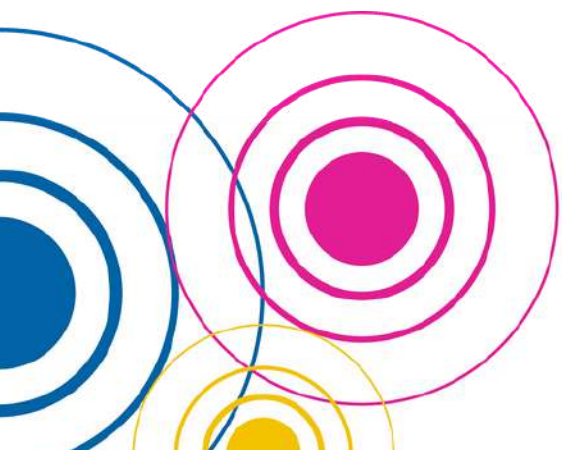
Loureiro, Ángel. 2000. *The Ethics of Autobiography. Replacing the Subject in Modern Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Ludmer, Josefina. 1984. "Las tretas del débil". In Patricia Elena González & Eliana Ortega (eds.), *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, 47-54. Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Lucey, Michael. 1995. *Gide's Bent: Sexuality, Writing, Politics*. New York: Oxford University Press.

- Mellouki, Ilham. 2006. "Littérature. La génération du Je". *Tel Quel* 248, n.p.
- Miller, Christopher. 1985. *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago: University of Chicago Press.
- Navarro Solera, Ismael. 2017. "La transgression poétique et politique par le biais du corps dans l'œuvre autofictionnelle d'Abdellah Taïa". *Expressions maghrebines* 16, 1, 127-141.
- Nemer, Monique. 2006. *Corydon citoyen*. Paris: Gallimard.
- Rushdie, Salman. 1982. "The Empire Writes back with a Vengeance". In "The Times" (UK), 3 July, 8.
- Said, Edward. 1994. *Culture and imperialism*. London: Vintage books.
- Saint-Gelais, Richard. 2016. "Révélation transfictionnelles". *@nalyse*, 11 (2), 11-30.
- Sanson, Hervé. 2013. "Du 'tourisme sexuel' à la fusion avec l'autre. D'André Gide à Jean Sénac". *Tumultes* 41 (2), 99-112.
- Saveau, Patrik. 2024. "Vivre à ta lumière d'Abdellah Taïa : un récit de filiation". In Babou Diène, Modou Fatah Thiam & Mamadou Hady Ba, *La littérature africaine à l'épreuve des récits de filiation. L'autofiction et le récit transpersonnel*. Paris: L'Harmattan.
- Schroth, Ryan K. 2016. "La solitude de l'écrivain homosexuel: entretien avec Abdellah Taïa". *The French Review* 89 (3), 175-183.
- Smith, Lise-Hélène. 2010. "De Deuil à mélancolie. Regard de Gide sur une Afrique orientalisée dans *Voyage au Congo*", *Nouvelles études francophones* 25 (2), 142-158.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?". In Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271-313. Chicago: University of Illinois Press.
- Still, Judith. 2000. "Not Really Prostitution: The Political Economy of Sexual Tourism in Gide's *Si le grain ne meurt*". *French Studies* LIV (1), 17-34.
- Taïa, Abdellah. 2006. *L'armée du salut*. Paris: Seuil.
- Taïa, Abdellah. 2007. "Retour à la mélancolie". *Libération*, 19 mai 2007. https://www.liberation.fr/week-end/2007/05/19/retour-a-la-melancolie_93505/ [ultimo accesso 10 nov 2024].

- Taïa, Abdellah. 2009. "Homosexualité expliquée à mère". *Tel Quel* 367, n.p
- Taïa, Abdellah. 2016. "Écrire et s'engager aujourd'hui". *Yagg.com*, 24 février 2016. <https://www.komitid.fr/2016/02/24/edito-ecrire-et-sengager-aujourd'hui-par-abdellah-taia/> [ultimo accesso 20 ott 2024].
- Taïa, Abdellah. 2017. *Celui qui est digne d'être aimé*. Paris: Seuil.
- Taïa, Abdellah. 2022. *Vivre à ta lumière*. Paris: Seuil.
- Vilarino, Júnior. 2021. "A escrita corsária de Abdellah Taia". *ALEA* 23 (2), 30-44.
- Vilarino, Júnior. 2023. "*Celui qui est digne d'être aimé d'Abdellah Taïa* : les masculinités remises en cause". *Hybrida* 7, 33-54.



Sarmad di Kashan (XVII sec.), poeta persiano emigrato in India, dalla multipla personalità etnica, linguistica, religiosa

Carlo Saccone

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (English) The article explores the intercultural and interreligious dimension of the Persian poet Sarmad of Kashan (c. 1590-1660), who was of Jewish-Armenian origin but born in Persia, later converted to Islam and finally emigrated to India. It was here, at the Mughal court, that he met the prince-philosopher Dârâ Shokuh (Shikoh), who promoted a policy of tolerance and Hindu-Muslim dialogue. And it was in Delhi that Sarmad and his protector met a tragic end in the power struggle between Dârâ Shokuh and his ambitious brother Awrangzeb, who was determined to crush any openness to Hinduism and non-Muslims. Sarmad led the life of a wandering and 'irregular' Sufi (though some say he converted to Hinduism), walking around naked in the manner of renunciate ascetics or *sannyasins*, accompanied only by his friend Abhay Chand, a Hindu youth to whom he addressed passionate verses. He composed magnificent quatrains - on human beauty as a revelation of the divine and on his status as an unrepentant sinner - which would form a corpus of some 350 poems. His verses are also imbued with deep reflections on a theology of beauty and the decidedly unsettling idea of 'finding God in sin'.

Abstract (Italiano) L'articolo esplora la dimensione interculturale e interreligiosa del poeta persiano Sarmad di Kashan (1590-1660 circa), di origine ebraico-armena, nato in Persia, poi convertitosi all'Islam e infine emigrato in India. Qui, alla corte dei Moghul, incontrò il principe-filosofo Dârâ Shokuh (Shikoh), che promosse una politica di tolleranza e di dialogo tra indù e musulmani. Ed è proprio a Delhi che Sarmad e il suo protettore conobbero una tragica fine nella lotta di potere tra Dârâ Shokuh e l'ambizioso fratello Awrangzeb, deciso a stroncare qualsiasi apertura all'induismo e ai non musulmani. Sarmad condusse una vita da sufi errante e "irregolare" (anche se alcuni dicono che si convertì all'induismo), andando in giro nudo alla maniera degli asceti rinuncianti o *sannyasin*, accompagnato solo dal suo amico Abhay Chand, un giovane indù a cui rivolse versi appassionati. Compose magnifiche quartine - sulla bellezza umana come rivelazione del divino e sulla sua condizione di peccatore impenitente - che andranno a formare un corpus di circa 350 poesie. I suoi versi sono anche intrisi di profonde riflessioni su una teologia della bellezza e sull'idea decisamente spazzante di "trovare Dio nel peccato".

Keyword Persian poetry; Muslim India; Safavid Persia; Sufi mysticism; heresy; apostasy.

Premessa

Sarmad (ca.1590 - ca.1660), che nacque a Kashan in Persia in piena epoca safavide e visse in India negli ultimi trent'anni di vita,¹ è una figura di poeta e di mistico che potremmo dire sfugge come un'anguilla a qualsiasi tentativo di incasellarlo in una precisa categoria confessionale o di pensiero. Solo da un secolo a questa parte il suo lascito poetico è stato fatto oggetto di studio prima in India, dove il persiano ha costituito una delle lingue della classe intellettuale fino a metà del 900 e di recente anche in Persia e in Europa (Saccone 2022a: 54-58).

Come poeta, Sarmad matura proprio in India dove già esisteva una secolare tradizione di letteratura migrante di origini iraniche. Si legge nei manuali di storia della letteratura persiana che molti poeti persiani dell'era safavide già all'inizio del XVI sec. emigrarono verso l'India per sfuggire a una corte, quella dei Safavidi appunto, che aveva forzato la conversione della Persia allo sciismo mostrando una certa ostilità verso la vita intellettuale e in particolare verso i poeti di corte. Questa visione è stata ampiamente corretta da studi successivi che hanno mostrato come l'emigrazione verso l'India dei poeti persiani era iniziata in realtà molto prima e aveva essenzialmente motivi economici. Le corti indiane erano in generale più ricche e sfarzose di quelle persiane e potevano permettersi di mantenere numerosi poeti, tra i quali oltretutto quelli persiani godevano di un grande prestigio, essendo il persiano un po' la lingua dei dotti almeno dal XI-XII secolo (soprattutto alla corte di Lahore)² e in seguito anche nel resto dell'India settentrionale a partire dalla fondazione del Sultanato di Delhi agli inizi del 1200.³

Si tratta insomma di un caso di scrittori migranti con proprie caratteristiche, nel senso che non migravano solo i poeti ma migrava con loro anche una letteratura con la sua lingua.⁴ Infatti in India abbiamo la particolarità

¹ Le migliori bibliografie su Sarmad sono reperibili negli articoli di Prigarina 2012: 314-330, in Tortel 1997: 431-466 e in Saccone 2022a: 9-60.

² Una rassegna importante in italiano della letteratura persiana in India è in Bausani 1968a: 9-81; ma i suoi principali esponenti sono trattati anche nei relativi capitoli in Bausani 1968b: 133-563. In lingua inglese resta fondamentale l'opera in tre volumi di Ghani 1929-30 e IDEM 1941.

³ Cfr. in proposito l'ampia ricognizione di Aziz 1976: 117-132, a cui sono debitore per queste notizie e analisi.

⁴ Su questo fenomeno di "migrazione di una letteratura" riproposti anche recentemente nel XX sec. con la diaspora iraniana nel mondo, e ben distinto da quello più noto e universalmente diffuso degli scrittori migranti che adottano la lingua del paese che li ospita, si veda Saccone 2012: 39-50.

che il persiano continuò ad essere praticato da poeti e scrittori fino alla detronizzazione dell'ultimo sovrano moghul nel 1857 ad opera degli Inglesi che, con questo atto, fecero passare l'India sotto la diretta amministrazione della corona britannica. Ma la cultura persiana resterà vitale in India almeno fino alla fine della seconda guerra mondiale e alla dolorosa Partition nel 1948 dell'ex colonia tra India e Pakistan. Dovremmo ricordare infatti che ancora Muhammad Iqbâl,⁵ poeta e nazionalista considerato il padre del Pakistan moderno – che non fece in tempo a veder nascere essendo egli morto nel 1938 – scriveva e poetava anche in persiano ed è ricordato tra i maestri della letteratura persiana del 900. Il persiano diventò insomma una delle grandi lingue letterarie dell'India musulmana, venendovi coltivato dal XI-XII secolo fino si può dire alla metà del 900. Peraltro, è sufficiente leggere i più noti romanzi di un Salman Rushdie (Rushdie 1975; Idem 1981; Idem 1988) o di una Anita Desai (Desai 2000) per rendersi conto della importanza dell'eredità persiana anche nell'India di oggi, pur in mezzo a perniciosi nazionalismi e periodiche turbolenze settarie indù-musulmane.

1. Fu Sarmad un sufi o un *sannyasin*, o magari un “ebreo ateo”?

Tornando a Sarmad, la tradizione musulmana indo-persiana lo conosce come un Hallâj-e Thâni ovvero un “secondo Hallâj”, perché con il grande mistico eretico crocefisso a Baghdad nell'anno 922 il nostro Sarmad condivide non solo la fama di eretico “folle di Dio”, testimoniata da una serie di espressioni e dichiarazioni eterodosse, ma anche la tragica fine e la crescente inarrestabile fama postuma. E ciò a partire già dalla sua alquanto fluida identità etnica e religiosa che subito ci costringe a tentare di rispondere a una prima domanda: Sarmad fu un sufi musulmano oppure un asceta “rinunciante” alla maniera degli indiani *sannyasin*? O fu piuttosto un “libero pensatore” ante litteram, alquanto libertino di costumi, e in sostanza un ateo? Risposta non semplice come vedremo e oggetto di comprensibili curiosità da parte di studiosi e biografi.⁶

Sarmad apparteneva a una famiglia armena di Kashan, città della Persia centrale, ma non cristiana bensì di religione ebraica. Secondo le fonti avrebbe

⁵ Su questo autore si veda, oltre ai capitoli dedicati nelle più note storie letterarie (v. nota 2) anche la monografia di Mir 2010. Tra le traduzioni italiane si segnalano in particolare Iqbâl 1965 e IDEM 2012.

⁶ A titolo di esempio, citiamo l'emblematico titolo di un articolo, “The identity of a mystic: the case of Sa'id Sarmad, a jewish-yogi-sufi courtier of the Mughals”, di Katz 2000: 142-160.

manifestato sin da giovane un vivo interesse per le religioni, avrebbe anche studiato i testi biblici e più tardi ne avrebbe iniziato a tradurre qualche brano. Ma andiamo con ordine. Da giovane Sarmad si reca a Isfahan, qui studia filosofia con grandi maestri come Mir Dâmâd, Mollâ Sadrâ e Mir Fendereski, impara l'arabo e si converte all'Islam.⁷ Certamente è questo il momento fondamentale della sua formazione intellettuale e religiosa in cui troviamo un primo arricchimento della sua complessa identità, sia in senso religioso con la conversione all'Islam che linguistico con l'apprendimento dell'arabo, lingua fondamentale nel mondo musulmano per gli studi di carattere scientifico e filosofico. Sarmad in effetti è un poliglotta, conosce e pratica tutte le lingue comprese nel suo composito background familiare: armeno, ebraico, persiano; apprende l'arabo studiando filosofia alla scuola di Isfahan, e in India si impadronisce sicuramente dell'urdu o indostano e forse anche di alcune lingue locali.

2. Sarmad e India

Ecco, l'India. È l'India del '600 che conosce il primo secolo di massiva interferenza delle grandi potenze europee, il Portogallo (già presente dal secolo precedente) e soprattutto la Francia e l'Inghilterra che si servono abilmente delle rispettive "compagnie delle Indie" per espandere i commerci e soprattutto la propria influenza. Il viaggiatore, medico e scrittore veneziano Niccolò Manucci, che servirà come artigliere e poi come medico la corte dei Moghul e come diplomatico e "procacciatore d'affari" le suddette Compagnie delle Indie e i Portoghesi di Goa, ben rappresenta con la sua stessa avventurosa biografia i cambiamenti in atto nell'India del XVII secolo.

Se Isfahan fu il punto di svolta della vita intellettuale e religiosa di Sarmad, l'India sarà il punto di svolta della sua vicenda umana. Sarmad si trasferisce in India intorno al 1630-32 sbarcando a Thatta, vicino all'odierna Karachi e qui avviene il primo incontro fatale della sua esistenza: conosce un giovinetto indù, Abhay Chand. Tra i due si instaura presto una grande amicizia e insieme iniziano una vita di vagabondaggio. Forse tra i due ci fu qualcosa di più di una semplice amicizia, come si evince da alcuni versi del *Canzoniere* di Sarmad:

O Sarmad, nella tua fede hai portato un bello sconvasso
la tua santa fede hai immolato per un paio di occhi ebbri

⁷ Su queste figure importanti di filosofi-teologi di area sciita si rimanda ai capitoli relativi in Corbin 1986: 462-472.

Debole e smanioso, tutto il tuo contante
hai sacrificato a un bell'adoratore di idoli! (quartina 326)⁸

Dove l'espressione "bell'adoratore di idoli" alluderebbe al suo compagno Abhay Chand. Il quale secondo la vulgata, in un primo tempo, era stato rinchiuso in un luogo sicuro dal padre, forse un aristocratico indù, che lo aveva nascosto per sottrarlo alle attenzioni di Sarmad. Ma il nostro poeta non si era dato per vinto e, spogliatosi dei suoi beni e persino di tutti i vestiti, si era dato alla vita dell'asceta nudo, ricoperto di sole ceneri, rimanendo in attesa di poter rivedere il giovinetto amato. La tradizione vuole che il padre di Abhay Chand si sarebbe commosso e alla fine avrebbe "liberato" il figliolo che senza indugio si ricongiunse al poeta, divenendo da quel momento in poi il compagno inseparabile dei vagabondaggi di Sarmad per le vie dell'India. I loro spostamenti sono solo parzialmente documentabili: i due saranno a Lahore, dove Sarmad acquisterà una certa notorietà tanto da comparire in certe antologie poetiche locali come Sarmad-e Lâhori ossia Sarmad di Lahore; in seguito, i due soggiorneranno nel sud dell'India, soprattutto a Hyderabad alla corte di principi locali, per approdare infine alla corte dei Moghul a Delhi intorno al 1640.⁹

Sarmad ci ha lasciato un *Canzoniere* formato da poco più di trecento quartine, di grande intensità lirica e raro spessore filosofico. Avrebbe composto anche dei *ghazal*, di cui però rimane poco o nulla. In queste quartine l'amore di Sarmad per il menzionato compagno Abhay Chand non è mai esplicitamente trattato, ma è sottostante ai tantissimi versi in cui emerge il rapporto alquanto tormentato del poeta con la propria vita di "peccatore". A questo proposito in una quartina egli confessa candidamente le sue debolezze, in particolare per i bei giovinetti:

Quando mi feci vecchio ecco, ringiovanì il mio peccato
in me la rosa sbocciò della passione, nel tempo d'autunno
Questi ragazzi dai volti di tulipano m'han fatto rimbambire:
ora faccio il pio devoto, ora divento un peccatore sfacciato!
(quartina 244)

⁸ Tutti i testi di Sarmad qui citati in traduzione italiana sono tratti da Sarmad di Kashan 2022.

⁹ Sinteticamente, si veda Saccone 2022a: 9-60, saggio introduttivo alla edizione italiana di Sarmad di Kashan 2022. Inoltre, si veda il brillante saggio introduttivo all'edizione inglese delle quartine di Asiri 1950: I-XXXIV.

Sarmad, da Isfahan sino alla morte, si dichiarò sempre musulmano, e non v'è motivo a mio parere di credere che non fosse sincero, anche se c'è stato tra gli studiosi qualche sospetto che egli non avesse mai lasciato la sua prima fede ebraica (Fischel 1948: 137–177; Pirnazar 2016: 12-37). A questo proposito val la pena ricordare il commento del summenzionato Niccolò (Niccolao) Manucci, il veneziano che frequentava la corte dei Moghul ed ebbe modo di conoscere Sarmad, secondo cui il poeta vagabondo sarebbe stato un “ebreo ateo” (ma v. anche infra). Dal che si può dedurre che alla corte dei Moghul si conosceva qualcosa delle sue origini ebraiche, pur se il poeta doveva destare sconcerto per la sua condotta al punto da far dubitare che avesse ancora una fede qualsiasi. Ma la sua condotta complessiva nel lungo soggiorno in India, nonché certi versi che egli ci ha lasciato, hanno fatto sorgere altre ipotesi. In effetti in India Sarmad condusse come s'è detto una vita da asceta nudo e vagabondo, a somiglianza delle locali molto comuni figure di mistici erranti, i c.d. asceti rinuncianti o *sannyasin*. Alcuni studiosi, soprattutto indiani, avanzano l'ipotesi che Sarmad si sarebbe persino convertito all'induismo e portano a riprova una quartina, in realtà di non certissima attribuzione, in cui il poeta volgendosi a se stesso dice:

O Sarmad, nel mondo ti sei procurato una bella nomea
 dalla fede dei miscredenti sei giunto a quella dell'Islam
 Ma alla fine quale pecca trovasti in Allah e il suo Profeta
 per farti poi discepolo di Lakshman e del divino Rama?
 (quartina 334)

Dunque, Sarmad convertito all'induismo? Questi versi sono troppo poco in realtà, e forse neppure autentici. Inoltre, occorre tener presente che nella poesia persiana la conversione del poeta a un'altra religione per amore di qualcuno di fede diversa, una bella cristiana per esempio, è un topos frequente, canonizzato nel celebre racconto di “Sheykh San'ân e la bella cristiana” di Farid al-din 'Attâr.¹⁰ L'atteggiamento di Sarmad nei confronti delle altre religioni è in realtà complesso, e la sua visione si richiama piuttosto a quella di molti grandi sufi, da Mansur Hallâj a Ibn 'Arabî, che vedono nelle religioni umane altrettanti sentieri che portano a Lui, l'Amico Divino, come si evince per esempio da questi versi:

Amante e amore, idolo e fabbrica-idoli o brigante: sono una cosa sola
 nella Ka'ba, nel monastero, nei templi e ovunque: l'Amico è uno solo

¹⁰ Cfr. in proposito, il saggio di Saccone 2005: 279-311, l'ultimo capitolo “Il viaggio nella poesia persiana: egira, pellegrinaggio e iniziazione amorosa nel viaggio a Occidente di Sheykh San'ân”.

Se cammini sul prato, l'Unità sappi cogliere ch'è di un solo colore
 poiché in essa l'amante e l'amato, rosa e spina: sono una cosa sola
 (frammento 10)

Nel secondo emistichio, alquanto sfrontatamente Sarmad mette sullo stesso piano i monasteri cristiani, i templi pagani (probabilmente si allude a pagode buddiste o indù) e la santa Ka'ba che è per i musulmani la "casa di Dio" alla Mecca, meta dell'annuale pellegrinaggio rituale. Tra le righe si intuisce che per il poeta di Kashan le "case di Dio" di musulmani e non-musulmani si equivalgono. Persino negli unici versi del suo compagno e discepolo Abhay Chand, che ci sono stati riportati dalle fonti agiografiche, troviamo implicita conferma di questo atteggiamento: "Je me conforme au Coran, je suis un prêtre et un moine en même temps / un rabbin juif, un idolâtre et un musulman" (cit. in Tortel 1997: 446). E ancora, questa volta dal Canzoniere di Sarmad:

O Sarmad, non stare più a parlarci di Ka'ba o di monasteri [cristiani]
 come chi la via smarrì non viaggiare nella Valle del Dubbio [...]
 (quartina 249)

Confrontiamo questo verso con quelli di un altro poeta sufi, il turco Nasimi di Shirvan (m. 1418 ca), che scriveva anche in persiano, e proprio in versi persiani si esprimeva ancor più arditamente (Nasimi di Shirvan 2020: 60) allineando in un unico emistichio i luoghi di culto di ben quattro fedi diverse:

Liberàti noi siamo da Ka'ba e pagode e monasteri e sinagoghe
 il Regno dell'Unità [Divina] ci è patria [...] (ghazal 16, 4)

dove l'accento è piuttosto - come avviene in Sarmad, v. sopra quell'esplicito "l'Unità sappi cogliere ch'è di un solo colore" – proprio sulla Unità (*tawhîd*), un concetto teologico che ha, nella mistica musulmana, una declinazione non solo teorica: il mistico vede una unica religione d'amore là dove il teologo distingue tre, quattro o più fedi diverse.

3. Sarmad e il sufismo

Sarmad è ascritto generalmente al movimento del misticismo musulmano o sufismo. Ecco, a proposito di sufismo, sorge una ulteriore domanda: Sarmad fu davvero un sufi, magari un po' sui generis, come ritengono molti studiosi, simile se si vuole alla corrente "sregolata" dei Qalandar (De Bruijn 1992: 75-86) che

si tenevano alla larga dalle confraternite organizzate e i loro rituali? Non abbiamo evidenze in effetti che Sarmad appartenesse a congregazioni o a ordini sufi conosciuti, si può dire semmai che fosse per così dire un “irregolare”. Anzi, in generale, dai suoi versi risulta che non abbia avuto simpatia per sufi e asceti inquadrati negli ordini istituzionalizzati o *tariqa*, come si evince per esempio da queste quartine:

Ehi tu, asceta, ipocrita venditore di te stesso, arrogante mai
 devi essere, non sia mai che un giorno tu debba pentirtene
 Ti chiamano “asceta” ma sei solo un uomo corrotto...
 come se a un negro dicessero “bianco come canfora”
 (quartina 144)

dove l’ultima espressione ci rammenta vagamente quella evangelica di “sepolcri imbiancati”. E ancora:

Ehi asceta, beviti un poco di vino perché ti fa bene
 e togliti quel saio di dosso: cento rivolte vi allignano!
 Quel che senza dubbio è lecito, tu lo dichiari proibito
 L’essenza del vino, comunque ci appaia, è proprio Lui!
 (quartina 31)

Nella seconda quartina, di tono quasi blasfemo, affiora un certo antinomismo, che peraltro è tipico di tanta poesia sufi persiana ovunque prodotta, in Persia o in India o in territori turchi. Qui appare il motivo centrale del vino, ben noto a tutti i poeti sufi persiani ma anche a molti poeti arabi, da Abû Nuwâs (trad.it. Abû Nuwâs 2007 e Idem 1992) fino a Ibn al-Fârid, che al vino dedicò la *Tâ’iyya*, un celebre poema monorimico di ca. 750 versi (trad. parz. Nallino 1940: 191-243 e 344-386). Il “vino” nei versi di Sarmad appena citati diventa un simbolo della ebbrezza mistica, un motivo ben noto ai poeti persiani. Ma egli qui va molto oltre: ne fa un simbolo della stessa presenza divina nel mondo (v. ultimo emistichio citato), anzi “l’essenza del vino [...] è proprio Lui!”. La teologia di Sarmad come si vede prende una piega inopinatamente “enologica” ... Anche lo scettico Khayyâm (m. 1126 ca.), come sappiamo, tematizzava il vino quasi in ogni quartina del suo canzoniere, ma la sua enologia non fa voli mistici o teologici, resta sempre ben ancorata alla terra dei vitigni (Omar Khayyâm 1956).

Ma ecco ora altri versi di Sarmad, di più tipico sapore sufi:

Nel Mare dell’Essere tu sei meno di una bolla d’acqua

un'onda che si levi da questo Mare è pericolo [mortale]
 Prendi in mano uno specchio e guàrdati un istante
 un riflesso tu sei in questo Mare: quanto pensi di durare?
 (quartina 140)

È il tema della nullità esistenziale dell'uomo, paragonato a una bolla d'acqua, una immagine molto "indiana" (Pellò 2021: 291-313) anche se non ignota alla tradizione della poesia classica; ma nei versi successivi l'uomo viene paragonato anche a un'onda e infine a un riflesso: nulla di più transitorio e di più evanescente. Queste immagini sembrano tradurre in versi persiani l'idea del mondo e dell'esistenza terrena come pura maya, qualcosa che segnala in Sarmad quantomeno un echeggiamento di tematiche indiane (Khu'ini 2017).

4. Dehli: Sarmad e il principe-filosofo alla corte dei Moghul

La vita di vagabondaggio di Sarmad si conclude intorno al 1640 quando egli e l'amico Abhay Chand approdano a Delhi. Ben presto si sparge ovunque la fama di questo poeta venuto dalla Persia che è dotato di poteri miracolosi e di infinita saggezza. Egli attira così l'attenzione della corte di Shâh Jahân (reg. 1628-1658), l'imperatore dei Moghul. In breve tempo Sarmad diventa un intimo e sembra persino la guida spirituale dell'erede al trono, ossia del principe Dârâ Shokuh (o Shikoh nella pronuncia vigente in India). Era questi un principe-filosofo di grande spessore intellettuale e rappresentò il secondo grande incontro nella vita del nostro poeta persiano. Basti pensare che Dârâ Shokuh promosse la traduzione in persiano dei libri sacri dell'India scritti in sanscrito. Ma soprattutto Dârâ Shokuh era impegnato nell'ardua impresa di costruire un ponte tra Islam e Induismo, sulla scia degli insegnamenti di un altro tollerantissimo imperatore moghul, Akbar che aveva regnato sino al 1605 (reg. 1556-1605). Di tale impresa è testimonianza un celebre saggio dal titolo suggestivo *Majma' al-Bahrayn* (La confluenza dei due Mari), una citazione coranica (XVIII, 60) che elegantemente allude alla possibile conciliazione/convivenza tra le due grandi religioni dell'India (trad. it. Dârâ Shikoh 2011). ¹¹

Qui sorge una nuova domanda: che cosa trovò il principe Dârâ Shokuh, aderente alla confraternita sufi dei Qâdiriyya, nel poeta Sarmad, che si

¹¹ Sulle interazioni tra mondo hindu e cultura persiana si intrattiene dottamente S. Pellò [2012] in un suo saggio che, seppure riferito al periodo successivo a quello della vita di Sarmad, illumina ampiamente sulle complessità del mondo indo-musulmano.

presentava come uno straccione che girovagava nudo per le strade polverose di Delhi, al più coprendosi solo di un perizoma quando veniva ricevuto a corte?¹² Forse fu attratto dalla crescente fama di santità del poeta, corroborata da presunti miracoli, di cui il popolino andava vociferando nei bazar di Delhi? O magari dalla sua fama di poeta capace di improvvisare su due piedi quartine affascinanti, intrise di pensiero tutt'altro che banale e di una intensa quantunque poco ortodossa spiritualità? Forse tutto questo, ma probabilmente anche altro. Per esempio, si potrebbe ipotizzare che Dârâ Shokuh considerasse Sarmad una preziosa fonte di informazione sulla religione ebraica, ma anche su quella cristiana, date le sue origini armene e il fatto su richiamato che Sarmad aveva studiato i libri sacri di ebrei e cristiani, oltre che la filosofia sciita della scuola di Isfahan.

Comunque sia, tra il poeta-sufi Sarmad e il principe-filosofo Dârâ Shokuh si strinse un fraterno sodalizio e il principe secondo la vulgata si fece discepolo dello straccione con fama di santo sufi. Questo sodalizio, tuttavia, fu sciolto da una serie di tragici eventi: entrambi, il poeta e il filosofo, cadranno vittime dell'ambizioso fratello minore di quest'ultimo, il principe Awrangzib (reg. 1659-1707). Sappiamo che Awrangzeb era di orientamento fortemente conservatore e ostile alle aperture di Dârâ Shokuh verso le altre religioni e in particolare verso gli indù, e in questa sua posizione Awrangzeb era spalleggiato dagli ulema più tradizionalisti che temevano la salita al trono di Dârâ Shokuh e la sua politica religiosa giudicata troppo aperturista. Fu così che nel 1659 Awrangzeb riuscì a scappare il trono a Dârâ Shokuh, scendendo in battaglia contro il fratello-filosofo e vincendolo. Awrangzeb, una volta sconfitto e catturato Dârâ Shokuh, lo fece uccidere in prigione, per eliminare subito colui che avrebbe potuto contestare la sua ambizione di salire al trono dei Moghul. Ma Awrangzeb, divenuto nuovo imperatore, non si ferma: vuole eliminare anche gli amici e sostenitori dello sfortunato principe Dârâ Shokuh, ossia sgominare quello che oggi chiameremmo il partito dell'apertura al dialogo interreligioso, riducendo al minimo necessario anche la tradizionale politica moghul di tolleranza verso l'induismo, la religione maggioritaria in India. Egli fa dunque arrestare Sarmad, lo mette sotto processo per eresia, in particolare per avere messo in dubbio la ascensione celeste (*mi'râj*) del profeta Maometto in una sua quartina:

¹² "This man went always naked, except when he appeared in the presence of the prince when he contented himself with a piece of cloth at his waist", in Manucci 1907: 223 (vol. I).

Chi venne a conoscenza del Segreto della Verità
 costui divenne più ampio del cielo immenso
 Il mullà dice che Ahmad il Profeta salì al cielo
 Sarmad dice che il cielo scese sino ad Ahmad (=Muhammad)!
 (quartina 126)

Altre accuse riguardavano comportamenti indecenti connessi alla sua amicizia per il giovane Abhay Chand, la nudità ostentata, il presunto consumo di droghe ecc., ma si trattava nel contesto dell'ambiente indiano di accuse minori. Qui sorge un problema, il ricordato avventuriero veneziano Nicolao Manucci, che ebbe vari incarichi a corte tra cui quello di medico, parlando del principe Dârâ e di Sarmad testimonia nella sua *Storia do Mogor* che

“Dârâ held to no religion, when with Mahommedans, he praised the tenets of Muhammad, when with Jews, the Jewish religion; in the same way, when with Hindus he praised Hinduism. This is why Aurungzeb styled him a *kafir* (infidel). At the same time, he had great delight in talking to the Jesuit fathers on religion, and making them dispute with his learned Mahommedans, or with Cermad [Sarmad], an atheist much liked by the prince” (Manucci 1907: 223).

Un ateo: qualcosa che contrasta con la decisione dell'imperatore di portare a processo Sarmad per eresia. Questa accusa di eresia è certamente significativa, anche per dirimere i dubbi sulla adesione di Sarmad all'Islam o quantomeno sul fatto che egli fosse considerato un musulmano: il tribunale lo processa in effetti come un musulmano eretico. Ma nel corso del processo l'accusa per così dire evolve in qualcosa di peggio. Richiesto di recitare la testimonianza di fede o *shahâda* - che suona nella sua formula canonica: “Non v'è dio, se non Allah e Muhammad è il suo profeta” - Sarmad recitò soltanto: “Non v'è dio” e lì si fermò. Richiesto di spiegare perché non proseguiva, rispose all'incirca: “Il resto non l'ho capito”. Quanto bastò ai giudici per vedervi una dichiarazione esplicita di apostasia dall'Islam, e per emettere senza ulteriori indagini una sentenza capitale, che peraltro era già stata decisa a priori e a prescindere da tutto dall'imperatore Awrangzeb. In sostanza, se Sarmad fosse stato considerato un ebreo o un indù, evidentemente l'accusa di eresia/apostasia non avrebbe avuto senso, anche se sicuramente ne sarebbe stata trovata un'altra pur di condannarlo a morte perché, ancora sostiene il Manucci, la condanna di Sarmad fu eminentemente politica e derivò dal desiderio di Awrangzeb di eliminare non solo il fratello rivale Dârâ Shokuh, ma anche tutta la sua cerchia, avvertita come una minaccia intollerabile alla nuova autorità (Manucci 1907: 228). Dopo un

breve processo, l'imperatore ottiene dunque dai giudici la condanna a morte per decapitazione di Sarmad il poeta, condanna che verrà eseguita sulla pubblica piazza a Dehli intorno al 1659-60.

5. Sarmad: l'opera poetica e le sue tematiche

Sarmad come poeta, dicevamo, ci lascia un canzoniere di poco più di trecento quartine che ho avuto l'onore e l'onere di tradurre in italiano (trad.it. Sarmad di Kashan 2022); compose anche un epistolario, di dubbia autenticità, che avrebbe scambiato con lo sfortunato principe indiano.

Ora, quali sono i grandi temi della poesia di Sarmad? Potremmo dire diversi, ma due in particolare assorbono le sue energie creative e intellettuali, sui quali vorremmo qui brevemente soffermarci: la bellezza rivelatrice del Divino e lo statuto del peccato. Due temi sui quali Sarmad si produce a volte in "fulminanti" riflessioni in versi, tanto sintetiche nella relativamente stretta "forma quartina", quanto capaci di provocare il pensiero, la coscienza e la sensibilità dei lettori del suo tempo come pure di quelli di oggi. In questo senso Sarmad ha un solo poeta di quartine nella tradizione persiana in grado di stargli alla pari, ugualmente intenso e provocatorio ma certamente assai più noto di lui al pubblico occidentale, anche grazie alle molteplici traduzioni eseguite in ogni lingua del mondo, ovvero 'Omar Khayyâm, di cui pure è dato cogliere l'eco come vedremo in qualche verso del poeta di Kashan.

5.1 La bellezza rivelatrice del Divino

A una domanda su chi fosse il suo Dio, Sarmad avrebbe candidamente risposto con un distico:

Nell'antico monastero di questo mondo non so
se il mio Dio sia Abhay Chand o qualcun altro (frammento 17)

Qui è evidente che il giovane discepolo Abhay Chand, un indù si noti bene, di cui le fonti celebrano la bellezza, è assorto nella poesia di Sarmad a un simbolo della stessa bellezza divina. Né mancano precedenti nelle letterature dell'area islamica e anche nei testi sacri. Ma prima vale la pena vedere che si dice della bellezza nelle sacre scritture dell'Islam. Per esempio, nel Corano (XCV, 4) si legge: "Dio creò l'uomo nella più bella delle forme". E nel *Hadîth* (il corpus dei

testi attribuiti a Maometto) è riportato un detto molto citato dai mistici musulmani: “Dio è bello e ama la bellezza” (*Inna Allâha jamîlun wa yuhibbu al-jamâl*). Ora si potrebbe dire che il corollario dei due “postulati” scritturali appena citati è immediato: nella bellezza delle creature c’è quantomeno un riflesso potente della bellezza di Dio. A questi passi si attaglia la bellissima esegesi di Ahmad Ghazâli (m. 1126, fratello minore del famoso teologo Abu Hâmid al- Ghazâli), che nel cap. LV di un suo celebre trattato sull’amore così magnificamente chiosa:

Occorre essere amanti di quella Bellezza, ovvero amanti di quanto Egli ama, e questo è mistero grandioso! Essi (gli amanti) vedranno dunque e conosceranno e desidereranno (1) il luogo della manifestazione e i segni della Sua Bellezza e (2) il luogo della manifestazione del Suo Amore.
(trad. it. Ghazâli 2007: 178)

Quanto a dire, rispettivamente, il cuore (1) e le bellezze create (2), intese come il “luogo” (*mahall*) di una amorosa e tutta divina operazione.¹³

Ma c’è di più. Secondo la tradizione musulmana, al ritorno dalla sua ascensione celeste (*mi’râj*) (Saccone 2022b), Maometto avrebbe raccontato: “Ho visto Dio in forma di un bel giovinetto imberbe (*amrad*)”, un detto celebre tra i sufi e che circola anche in varie versioni (Ritter 2004: 382-385). E ancora a Maometto è attribuito un *hadîth* che dice: “Tre cose conferiscono splendore all’occhio: la visione del verde, la visione dell’acqua e la visione di un volto mirabile” (cit. in Ritter 2004: 394). Sono dei testi di sapore quasi “antropomorfizzante” – una vera eresia nell’Islam teologico che aborre qualsiasi idea di accostamento della forma divina a quella umana – ma che, nella lettura di tanti mistici musulmani, fanno precisamente di quest’ultima il luogo d’elezione, si direbbe, della epifania della stessa eterna bellezza divina.

C’è in questi testi quanto basta per aver dato origine a una ricca speculazione sul potere teofanico della bellezza e sul valore salvifico dell’amore per “un être de beauté”, come direbbe Henry Corbin. Citiamo solo a caso alcuni mistici persiani che si sono espressi sul rapporto tra bellezza e amore con parole che rivelano grande profondità di pensiero. Per esempio, in ‘Ayn al-

¹³ Sulla affascinante concezione dell’eros mistico in Ahmad Ghazâli, si veda di C. Saccone, “La “Via degli Amanti”: l’erotologia di Ahmad Ghazâli nel trattato mistico *Savâneh al-‘Oshshâq*”, in Ghazâli 2007: 9-87; per un inquadramento più ampio si veda Bürgel 2014: 1-28 e Bürgel 2013.

Qudât di Hamadan (m. 1131) le umane bellezze di cui ci si innamora sono definite “veli” della bellezza divina, per cui secondo Ritter:

i soggetti terreni dell’amore sono veli della bellezza assoluta di Dio, che servono allo scopo di abituare l’occhio dell’innamorato allo splendore della bellezza, affinché poi [nell’aldilà] possa reggere l’incontro con Dio. (Ritter 2004: 377)

Un altro grande mistico persiano Rûzbehân Baqlî di Shiraz (m. 1209) ha degli splendidi fulminanti “aforismi”, mostrando per altro aspetto di avere interamente assimilato la platonica dottrina dell’eros:

Nel giardino d’Amore si tratta di un solo unico amore: occorre nel libro dell’amore umano apprendere le regole dell’amore divino.

L’amore provato per un essere umano è la scala dell’amore per l’Essere Divino.

L’amore comincia con la visione di Grazia e Bellezza.¹⁴

Ancora Henry Corbin, studiando un celebre trattato proprio di Rûzbehân Baqlî di Shiraz ossia “Il gelsomino del Fedeli d’Amore” (*‘Abhar al-‘Ashiqîn*) osservava:

egli distingue tra i pii asceti o sufi che non hanno mai incontrato, sulla loro via, l’esperienza dell’amore umano, e i Fedeli d’Amore per i quali l’esperienza di un culto d’amore votato a un essere di bellezza (*être de beauté*) è l’iniziazione necessaria all’amore divino, ne è inscindibile. (Corbin 2005: 90).

E con riguardo ai versi di Hâfez (m. 1390), che canta le grazie di una innominata umana bellezza, sempre Corbin osservava:

al suo canzoniere i sufi, ancora oggi, si rivolgono come a una bibbia della religione d’amore, mentre in Occidente si discute accanitamente per stabilire se i suoi versi abbiano o meno un significato mistico. Questa religione fu e rimane quella di tutti i menestrelli dell’Iran. (Corbin 2005: *ibidem*)

¹⁴ Segnaliamo l’importante traduzione francese de *Le Jasmin des Fidèles d’Amour* [Kitâb ‘Abhar al-‘Ashiqîn], a cura di Henry Corbin (Rûzbehân Baqlî 1991, uscito postumo), da cui sono tratti questi e altri aforismi, e l’illuminante *Prologue* del curatore (Corbin 1991: 9-41).

Potremmo concludere questa rassegna, puramente esemplificativa di tutta una visione teologica e di una *Stimmung* profondamente condivisa, con il distico di un poeta persiano di epoca safavide, Helâli (m. 1512):

Oh, la luce di Dio al mio sguardo giunge dal tuo volto
 permetti dunque che nel tuo volto contempliamo Iddio!
 (Helâli 1989: 1, v. 14)

Tornando ora a Sarmad, ecco come egli si esprime parlando della bellezza di Abhay Chand paragonato qui a un idolo, il bel giovinetto indù in cui egli credette di vedere la sua personale epifania del divino:

Sarmad che della Coppa d'Amore fu reso ebbro
 prima fu innalzato e poi abietto fu reso e umiliato
 Desiderava adorare Iddio e rimanere sobrio
 invece ebbro fu reso, e adoratore di idoli belli (quartina 127)

Dove la “apostasia” del poeta che si fa adoratore di idoli - un topos della lirica classica dove l'amato è spesso chiamato “idolo” - inopinatamente si tramuta nella scoperta di una via “umiliante” per arrivare a Dio. Questa identificazione in Abhay Chand di un simbolo del divino è adombrata anche in alcuni versi densissimi, in cui pare che Sarmad rivolto a sé stesso rievochi un momento di rottura con l'amato:

O Sarmad, se lui possiede fedeltà verrà da solo
 se è cosa giusta che egli venga, verrà da solo
 Perché dunque correre dietro a lui invano?
 Siediti una volta: se lui è Dio, verrà da solo (quartina 75)

E ancora:

Nella Ka'ba e nella Pagoda le pietre son Lui, e pure gli idoli:
 da una parte diventò Pietra Nera e dall'altra, un idolo indù
 (frammento 7)

In questo distico invece, si osservi nel primo emistichio il “blasfemo” accostamento tra la Ka'ba e la pagoda (*bot-khâné*, alla lettera: casa degli idoli). Ma nel secondo emistichio si aggiunge l'ulteriore elemento blasfemo della ardita equiparazione tra la sacra Pietra Nera (incastonata in una parete esterna della

Ka'ba e particolarmente venerata dai pellegrini musulmani) e l'idolo indù (*bot-e hendu*) in cui non è difficile scorgere una trasparente allusione del poeta al suo compagno Abhay Chand, con una sottintesa se possibile ancor più blasfema "avatarizzazione" di Dio nell'amato giovinetto-idolo. C'è qualcosa qui che richiama la "teologia della bellezza" del summenzionato poeta Nasimi di Shirvan il quale giungeva ad affermare esplicitamente: "Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli" (Saccone 2020).

Certo Dio, agli occhi di Sarmad, non è riflesso soltanto nelle sembianze del suo inseparabile compagno Abhay Chand, bensì tutta la natura si direbbe rifletta la bellezza di Dio:

Ora cipresso, ora giacinto, ora gelsomino Tu sei
 ora montagna ora deserto ora prato fiorito Tu sei
 Ora sei la luce di una lampada ora profumo di rosa
 ora in verde radura, ora in umano consesso Tu sei! (quartina 324)

E qui pare quasi di sentire un'eco dei versi di un altro grande poeta persiano, Rumi (m. 1273) che vide nel suo giovane maestro e mistico compagno Shams di Tabriz un riflesso della luce di Dio, ma la vide anche in ogni angolo della natura:

O Compagno mio, o mia Caverna, o Amore che il cuore mi divori [...] //
 Noè tu sei, Spirito tu sei, Vincitore e Vinto tu sei / petto squarciato tu sei,
 e io sto davanti alla porta del Tuo mistero! // Luce tu sei, gioia tu sei,
 fortuna trionfale tu sei / L'uccello del Sinai tu sei, e io ferito dal tuo becco!
 // Goccia tu sei, mare tu sei, grazia tu sei, ira tu sei / zucchero tu sei, e sei
 veleno: più dunque non tormentarmi! // Tu sei la dimora del sole, tu il
 palazzo di Venere / tu il giardino della speranza: mostrami la via, o
 Compagno! // Tu sei il giorno, tu sei il digiuno, tu l'elemosina / tu sei
 l'acqua, tu sei l'anfora, dammi da bere! (Rûmî 1980: 65-66)

Nella visione di Sarmad, quell'Amico divino che egli adora nelle belle fattezze terrene del giovinetto indù Abhay Chand è in realtà onnipresente, come si deduce da questa splendida quartina, in cui le forme classiche sono ravvivate dalla profondità di pensiero:

Guarda a noi e a Lui come alla parola e al significato guardi
 come all'occhio e allo sguardo, distinti sì, ma insieme li guardi
 Un istante separato da chiunque non Lo troverai mai
 come la rosa e il profumo: ovunque insieme li guardi!

(quartina 157)

Su questa intrigante situazione, e gli equivoci possibili, ci pare utile riportare qualche illuminante riflessione tratta dalla bella introduzione di Fazl Mahmud Asiri alla sua edizione del 1950 delle *Quartine*, in cui lo studioso indiano diceva:

The idea of loving a youth appears to be repugnant to the moralists of the modern age. This is probably due to its later developments and practices in various parts of the world, transgressing the ethical limitations. But with the sufis of the medieval ages, beauty in any form was just a manifestation of the Lord – the Creator of all things. They believed that the beauty of the youth, as that of any other thing, was a symbol for the attributes of the Creator, and they considered the worship of it as the only way to reach Him. And there actually comes a stage where the sufi finds no distinction between the Creator and the object of his love. (*Asiri 1950: VI*)¹⁵

5.2 La questione dello statuto del peccato

Ma veniamo ora alla seconda grande questione che emerge dai versi di Sarmad, che potremmo definire come quella dello ‘statuto del peccato’, con annessi e connessi (misericordia e perdono di Dio, pentimento del peccatore ecc.). Cristiani e musulmani – come sappiamo - credono nella infinita misericordia di Dio che è sempre disposto ad accogliere le parole di pentimento del peccatore e a perdonarlo (cfr. Saccone 2014: 111-122). Del resto i due epiteti coranici più noti, fino ad essere considerati i più importanti dei “99 bei nomi di Allah” (Saccone 2010: 77-92), sono non a caso il Clemente e il Misericordioso (*al-Rahmân* e *al-Rahîm*), che compaiono in testa a ciascuna delle 114 sure del Corano, meno una. E nel testo rivelato a Maometto si legge non a caso più volte: “Chiedete perdono al vostro Signore e ritornate pentiti a Lui!” (XI, 90 e *passim*). Lo stesso Profeta dell’Islam esorta i suoi a pentirsi d’ogni peccato, senza timore: “O uomini ritornate pentiti a Dio, io torno pentito a Dio cento volte al giorno!” (al-Nawawî 1990: 9, in altra versione “settanta volte al giorno”). Al-Nawawî, un raccoglitore di *hadîth*, ricorda alcune condizioni che,

¹⁵ In generale sul tema dell’omoerotismo nelle letterature dei paesi musulmani si veda il brillante articolo di Bürgel 2016: 1-12 e, sullo stesso tema ma solo nella letteratura persiana, Saccone 2008: 251-270.

dal punto di vista giuridico, rendono valido e autentico il pentimento, per esempio si legga questo passo:

Gli ulamâ' dicono: il pentimento è necessario per ogni peccato... e vi sono tre condizioni perché esso sia autentico: a. che il ribelle (=il peccatore) cessi l'infrazione b. che provi rimorso per la sua azione c. che abbia la ferma intenzione di non ricaderci più. Se manca una delle tre condizioni, il pentimento non è autentico (= valido). (al-Nawawî 1990: 8)

Il Dio coranico e della Tradizione (*hadîth*) ci tiene a mostrare la propria indulgenza verso i peccatori pentiti, ma si direbbe a certe condizioni, che peraltro non sono quelle del giurista or ora ricordate da al-Nawawî. Per esempio, si sottolinea nella Tradizione che l'indulgenza di Dio verso la creatura è in qualche modo proporzionale alla indulgenza che essa avrà con il suo prossimo, come si evince dalla conclusione di questo passo:

Non invidiatevi l'un l'altro... non odiatevi l'un l'altro; non voltate le spalle l'uno all'altro... ma siate fratelli, o servi di Allah. Il credente è fratello del credente: non lo opprime né lo abbandona, non lo inganna né lo disprezza... Chi è indulgente verso un credente, Dio sarà indulgente con lui in questo mondo e in quell'altro. Dio viene in aiuto del suo servo nella misura in cui questi viene in aiuto del fratello. (al-Nawawî 1982: 120-121)

E ancora, questa volta dal Corano:

O credenti, nelle mogli e nei figli vostri c'è per voi [talvolta] un nemico, statene in guardia: ma se avrete indulgenza e perdono, Iddio vi perdonerà e avrà pietà di voi. (LXIV, 14)

La stessa idea è ribadita in altro contesto in cui il perdono appare come nient'affatto scontato, ma quasi un "premio" di non facile ottenimento:

E garegiate verso il perdono del vostro Signore e un giardino (=il paradiso) ampio come i cieli e la terra, apparecchiato ai timorati di Dio, i quali ... reprimono l'ira e perdonano agli offensori. (III, 133-134)

Allah si attende dunque, per poter più agevolmente perdonare, che le sue stesse creature esercitino il perdono, anche a preferenza della vendetta (lecita entro i limiti della "legge del taglione") come si evince da quest'altro passo:

Quando i musulmani ricevono un'ingiuria si vendicano, se il contraccambio di un danno deve essere un danno pari; tuttavia chi perdona e si riconcilia, il suo premio sarà a carico di Dio che non ama gli oppressori. (XLII, 39-40)

Il tema del perdono è ampiamente riflesso nella letteratura persiana, sia nella trattatistica sia nella poesia. Per fare solo un paio di esempi e limitatamente alla poesia, citeremo due autori ben noti come 'Attâr (m. 1230 ca.) e Khayyâm (m. 1126), interessanti anche per il diverso approccio che hanno rispetto alla questione del rapporto tra Dio e il peccatore: più ortodosso quello del primo e decisamente originale e al limite del blasfemo quello del secondo. In "Il verbo degli uccelli" (*Mantiq al-Tayr*) di 'Attâr si legge un aneddoto eloquente, in cui un peccatore definito "schiavo dei sensi" che "s'era macchiato d'ogni colpa", dopo essersi pentito e aver ottenuto da Dio il perdono, torna nuovamente a peccare. Dopo di che egli non ha più l'ardire di chiedere nuovamente perdono a Dio e si macera giorno e notte piangendo e disperandosi, finché:

Un giorno all'alba una Voce lo chiamò per aiutarlo ad agire con maggiore determinazione: "Il Signore del mondo ti dice questo: 'Quando ti pentisti la prima volta, ti perdonai e accolsi il tuo pentimento. Avrei potuto punirti ma non volli farlo. E quando nuovamente rinnegasti il tuo pentimento, fui indulgente con te, non M'adirai. Se ora desideri bussare ancora una volta alla Mia porta, ebbene fallo o ignaro, è già aperta! Ti sei emendato e Io sono qui ad aspettarti!'. " ('Attâr 2016: 120-121)

'Omar Khayyâm, come dicevamo ha un approccio completamente diverso, decisamente eterodosso, per noi interessante perché come vedremo anticipa in un certo senso quello di Sarmad di Kashan. Nel suo Canzoniere - che raccoglie a seconda dei manoscritti da un centinaio a oltre un migliaio di quartine¹⁶ - il tema del peccatore e della sua crisi esistenziale è spesso in primo piano e, particolare importante perché ha certamente fatto la fortuna dell'opera di Khayyâm, l'autore stesso si presenta con un atteggiamento fortemente polemico nei confronti di Dio, colui che stando a un altro dei "99 bei nomi di Allah" è il Perdonatore (*al-Ghafûr*) per antonomasia. In estrema sintesi Khayyâm, un poeta-scienziato, dotto di matematica geometria e astronomia, non riesce a trattenersi dal denunciare la "illogicità" del piano di Dio il quale, prima, in

¹⁶ Per una sintetica informazione sulla questione del corpus khayyamiano, si veda la ricca e profonda *Introduzione* di Alessandro Bausani alla sua edizione italiana (Bausani 1956: VII-XXVIII), da cui sono anche prese le citazioni delle quartine che seguono ('Omar Khayyâm 1956).

quanto Creatore, sarebbe in fondo responsabile di avere fatto dell'uomo una creatura imperfetta, incapace di resistere alle tentazioni; e poi, in quanto Giudice, lo condanna senza appello all'inferno nell'aldilà per avere ceduto alle sue grandi debolezze, principalmente il vino e l'amore.¹⁷

Ma vediamo qualche quartina, in cui Khayyâm senza nominarli mette sotto accusa per primi gli ulema ovvero i dottori della legge o *sharî'a*:

Mi dice la gente: "Gli ubriachi andranno all'inferno!"
 ma son parole queste prive di senso pel cuore:
 Se dunque andranno all'inferno i bevitori e gli amanti
 vedrai il paradiso domani nudo come palmo di mano
 (Khayyâm, quartina n. 42)

O si vedano ancora questi versi, che – si è spesso osservato - ci ricordano il senso della scommessa pascaliana:

Ci saranno allora [nell'aldilà] e *Kawthar* e *urî* e paradiso
 ruscelli di miele e di vino e zucchero e latte
 Riempi però qui la coppa di vino e dammela in mano
 più bella è moneta sonante che mille cambiali
 (Khayyâm, quartina 88)

Khayyâm giunge a mettere in dubbio la razionalità dell'azione divina in un serrato colloquio a tu per tu con il Dio coranico:

Tu sei il creatore e me così Tu creasti
 così follemente amante del vino e di belle canzoni
 Poi che così mi formasti fin da prima del tempo
 per qual ragione poi nell'inferno mi getti? (Khayyâm, quartina n. 271)

E sia pure implicitamente Khayyâm arriva quasi a pronunciare, in un teso "interrogatorio" cui sottopone Dio, una blasfema sentenza:

¹⁷ Per farsi un'idea più articolata della posizione di 'Omar Khayyâm, rimando oltre che alla introduzione di Bausani di cui alla nota precedente, anche alla particolarissima "enologia" del celebre poeta (Saccone 2001: 107-132), riproposto con qualche modifica e integrazione anche in Saccone 2005: 243-277.

Chi mai nel mondo è vissuto senza peccato? Dimmi!
 e quel ch'è senza peccato come è vissuto? Dimmi!
 Io faccio il male e Tu [o Dio] mi compensi col male:
 or v'è fra me e Te differenza? Dimmi! (Khayyâm, quartina n. 270)

Ma veniamo ora a Sarmad di Kashan. Il quale apre il suo canzoniere con alcune quartine che battono su un solo tasto: la sua condizione di peccatore “seriale”, lacerato dalla consapevolezza di non essere capace di mantenere la promessa implicita in ogni atto di pentimento, ossia di non tornare più a peccare.

Nel peccato più ancora ho conosciuto la Tua Grazia (*fazl*)
 questa fu la causa vera dell'aumento delle mie colpe!
 Quanto più io peccai, tanto più la Tua Liberalità (*karam*)
 vidi in ogni luogo, sperimentai fino in fondo (quartina 1)

Ed ecco come Khayyâm si esprimeva sullo stesso tema, cinque secoli prima:

Perché macerarsi nel lutto, o Khayyâm, pel peccato?
 e qual profitto v'è, in più o in meno, in tanto dolore?
 Se non ci fosse il peccato, dove sarebbe il perdono [divino]?
 pel peccato venne il perdono nel mondo, a che tanto dolore?
 (Khayyâm, quartina n. 257)

Si noti la differenza d'approccio. Khayyâm, ironizza sul suo status di peccatore incallito e, portando il ragionamento fino al paradosso, sembra quasi sfacciatamente suggerire che se non fosse per gli infiniti peccati dell'uomo, Dio non potrebbe fregiarsi del nome di Perdonatore, anzi rischierebbe perfino di restare... disoccupato. Sarmad, parte dalla stessa considerazione sulla propria inemendabilità di peccatore, ma giunge a una conclusione molto diversa nel tono e nel contenuto, si direbbe quasi di sapore “luterano”: solo la Grazia divina ci salva. Peraltro Sarmad non è da meno di Khayyâm nel gusto del paradosso, ne troviamo due nella sua quartina, appena citata: nel primo verso (corrispondente ai primi due emistichi), con una ardita e alquanto spiritosa “eziologia” egli fa derivare l'aumento delle sue colpe dalla “scoperta” che attraverso di esse egli avrebbe conosciuto meglio la Grazia divina; nel secondo verso (terzo e quarto emistichio) egli sembra voler dire che non potrà cessare di peccare, altrimenti come conoscerebbe la divina liberalità? Ma Sarmad è ben

lontano dallo spirito irridente e dissacratorio di Khayyâm, come si vede in queste altre confessioni:

Quando mai vorrà considerare la sozzura di certe azioni
 colui (Dio) in cui la Liberalità sopravanza sempre la furia e l'ira?
 (quartina 21, emist. 3- 4)

Quando mai dei miei delitti e degli atti della Tua Grazia si terrà il conto?
 [...]

 quel che non ha limite o confine, come può entrare nel conto?
 (quartina 22, emist. 1 e 4)

Delle mie colpe assai più grande è la Tua Grazia
 ad ogni istante, ovunque, ne faccio in me il conto
 Benché io, dalla testa sino ai piedi, Ti sia ribelle
 il mio peccato non è più grande del Tuo perdono (quartina 16)

Ma a quali colpe/peccati si riferisce Sarmad? Dalla sua biografia emerge senz'altro la centralità dei "peccati" d'amore, che egli ammette senza remore, ma anche senza il tono scopertamente autoassolutorio di Khayyâm. Attraverso il peccato Sarmad ha avuto potremmo dire una sorta di intima "illuminazione". Innamorarsi in particolare della bellezza di Abhay Chand, il peccaminoso rapporto con lui, gli ha rivelato un sapiente disegno di Dio, si direbbe quasi una divina "astuzia", al punto che come s'è visto egli finisce per confessare candidamente: "Io non so se Dio sia Abhay Chand, o qualcun altro!"

Ma Sarmad, che abbiamo visto confidare non tanto nel pentimento quanto nella Grazia divina, arriva a delineare attraverso i suoi versi una straordinaria "teologia del peccato", che non ha eguali a mia conoscenza nella letteratura persiana (e forse nella letteratura mondiale) di ispirazione religiosa. Seguiamo un po' il suo ragionamento, passo dopo passo. Egli parte dal noto adagio coranico che dice "Dio guida chi vuole e svia chi vuole", che sottintende una chiara visione predestinazionista, del resto storicamente dominante nella teologia musulmana.¹⁸ Vediamo come egli reinterpreta in versi questo adagio:

¹⁸ Per approfondire queste immense tematiche, che esulano dalle mie più limitate competenze, solo qualche suggerimento: Gimaret 1978; Van Ess 1975; Bouamrane 1978; Gardet 1967; Montgomery-Watt 1948.

Ogni bene o male che venga è per mano di Dio
 questa Realtà, celata o palese, è in ogni luogo
 E se proprio non ci credi, guarda qui allora, presso di me:
 la mia debolezza, il potere di Satana: da dove vengono?
 (quartina 47)

Sottostante a questa visione v'è il dominio assoluto di quello che i teologi musulmani chiamano il Decreto (*qadar*, *taqdir*) divino sui piani (*tadbir*) o progetti delle sue creature, come ben si evidenzia nella quartina seguente:

Ahinoi, siccome non cercammo rifugio nel Divino Decreto (*taqdir*)
 la situazione precipitò perché ci affidammo ai nostri piani (*tadbir*)
 Oh, non andare fiero del tuo potere o della tua forza
 “non v'è potenza né forza se non nel Signore Iddio!” (quartina 285)

dove, nell'ultimo emistichio, è riproposta una nota pia formula recitata dai musulmani in ogni situazione di pericolo o disgrazia, a segnalare la infinita onnipotenza del Dio coranico e l'insensatezza di colui che non “cerca rifugio” in lui affidandosi ai suoi imperscrutabili Decreti. Donde una lucida e coerente conclusione:

L'ansia di provvedere a te stesso: qui il piede inciampa nel sasso
 tra le selve del pensiero è pronta una feroce pantera all'agguato
 Stima più forte il Decreto Divino (*taqdir*), più debole il tuo piano (*tadbir*)
 questa forza e questa debolezza non indurle a farsi la guerra!
 (quartina 175)

Ma ecco l'esito finale della “teologia del peccato” di Sarmad, stupefacente per la visione che sottende in cui Dio – è la tesi del nostro poeta – in fondo amerebbe... “la bellezza del peccato” delle sue creature! Sempre partendo dalla fiducia totale nella Grazie e Liberalità divine, Sarmad così si esprime:

La mia colpa e la Grazia dell'Amico sono al di là di ogni computo
 è un conto questo che io ben conosco, e conosce pure l'Amico
 Il Suo occhio generoso è innamorato della bellezza del peccato
 per questo, dei tuoi maliziosi atti, non avere troppo timore!
 (quartina 154)

Un Dio che fa l'“esteta”, innamorato della bellezza del peccato delle sue creature... dove pare quasi di intuire il sornione divino sorriso e lo sguardo

indulgente per il suo poeta “peccatore” e appassionato amante. Qui, si può osservare che all’occhio “clemente e misericordioso” del Dio coranico si sovrappone, in filigrana, l’immagine dell’occhio dell’“amato”, proveniente dalla tradizione lirica persiana, un occhio ebbro e dispensatore di ebbrezze e spesso “sdegnoso”, ma che in fondo non può non gradire i “peccati di pensiero e di desiderio” dei suoi spasimanti, anche se apparentemente li maltratta. Quest’idea della bellezza del peccato è ribadita anche in un’altra quartina di Sarmad, a dimostrazione che si tratta di un punto centrale della sua “teologia del peccato”:

Il significato di Favore e Generosità di Dio ho compreso
 mi feci bilancia della meditazione e [tutto] ho soppesato
 L’occhio Suo generoso ama la bellezza del mio peccato
 su questo non c’è discussione: più volte io l’ho veduto!
 (quartina 186)

Sarmad giunge a intravedere persino una ulteriore “astuzia” della pedagogia divina nei confronti del peccatore:

Ad ogni peccato aumentò Grazia e Generosità [di Dio]
 in questo modo Egli fece vergognare [il peccatore] dei suoi atti
 (quartina 82)

Consequente risulta una soteriologia che, paradossalmente, fa del “peccato” stesso il perno della salvezza. A questo proposito Sarmad ricicla (brillantemente quanto “scandalosamente”) un personaggio sacro, al-Khidr,¹⁹ il profeta invisibile che nella tradizione musulmana è immaginato come guida di Mosè in un misterioso viaggio iniziatico verso una non meno criptica “Confluenza dei due mari”; ma al-Khidr è anche invocato da alcune confraternite sufi come mitico fondatore e venerato da milioni di musulmani come il santo invisibile, capace però di materializzarsi in ogni luogo e in ogni tempo. Ebbene, ecco come Sarmad arditamente lo ricicla in questo verso con cui concludiamo questa breve presentazione:

¹⁹ Su questa affascinante figura cfr. l’esauriente vasta monografia di Franke 2000. Più sinteticamente si vedano anche L. Massignon 2008: 33-58 e Saccone 2004, pp. 103-143.

Il Khidr, guida sulla mia via, fu alla fine il Peccato (*gonâh*)
 cosa non fu la Sua Grazia e Generosità, cosa non fu il mio Peccato
 (*jorm*)!
 (quartina 82)

E Sarmad, a torto o ragione, vivrà sino all'ultimo istante nell'intima convinzione che è proprio il suo "peccato d'amore" che gli aveva fatto conoscere Dio, e che in fondo proprio quel peccato lo aveva salvato.

Riferimenti bibliografici

Abâ Nuwâs. 2007. *Così rossa è la rosa. Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad*, a cura di L. Capezzone. Roma: Carocci.

IDEM. 1992. *La vergine nella coppa*, a cura di Michele Vallaro. Roma: Istituto per l'Oriente.

Ahmad Ghazâli. 2007. *Delle occasioni amorose* (Savâneh al-'Oshshâq), a cura di C. Saccone. Roma: Carocci.

al-Nawawî. 1990. *Il Giardino dei Devoti. Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel. Trieste: SITI (Società Italiana di Testi Islamici).

IDEM. 1982. *Quaranta hadith*, a cura di M. A. Sabri. Roma: CESI (Centro Editoriale Studi Islamici).

Asiri, Fazl Mahmud. 1950. "Introduction". In IDEM (ed.), *Rubâ'îyyât-i Sarmad*, I-XXXIV. Shantiniketan: Prabhat Kumar Mukherjee Shantiniketan Press.

'Attâr, Farîd al-dîn. 2016. *Il Verbo degli uccelli (Mantiq al-Tayr)*, a cura di C. Saccone. Charleston: Centro Essad Bey-CreateSpace.

Aziz, Ahmad. 1976. "Safawid poets and India". *Iran. Journal of Persian Studies* 14, 117-132.

Bausani, Alessandro. "Introduzione". In 'Omar Khayyâm. 1956. *Quartine (Robâ'îyyât)*, a cura di A. Bausani, VII-XXVIII. Torino: Einaudi.

IDEM. 1968a. *Le letterature del Pakistan e dell'Afghanistan*, Firenze-Milano: Sansoni-Accademia.

IDEM. 1968b. "Letteratura neopersiana". In A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*, 133-563. Firenze-Milano: Sansoni Accademia.

Bouamrane, Chikh. 1978. *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*. Paris: Vrin.

Bürgel, Johann Christoph. 2013. *Liebesrausch und Liebestod in der Islamischen Dichtung des 7.-15. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer.

IDEM. 2014. "Amore, sensualità e desiderio: l'erotismo nell'antico Islam nel riflesso delle fonti letterarie". *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* 4, 1-28 (trad. it. a cura di S. Zoppellaro).

IDEM. 2016. "Riflesso di Dio o tranello di Satana? L'elemento omoerotico nella poesia del medioevo islamico". *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* 6, 1-12 (trad. it. di G. Panno).

Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la Philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

IDEM. 1991. "Prologue". In Rûzbehân Baqlî. *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* [Kitâb 'Abhar al-Âshiqîn], 9-41, a cura di Henry Corbin. Paris: Verdier.

Dârâ Shikoh. 2011. *La congiunzione dei due oceani*, a cura di S. D'Onofrio e F. Speziale. Milano: Adelphi.

De Bruijn, Johannes.T.P. 1992. "The Qalandariyyât. Persian mystical poetry, from Sanâ'i onwards", 75-86. In L. Lewisohn (ed.), *The legacy of medieval Persian Sufism*, forward by J. Nurbakhsh and Introduction by S.H. Nasr. London-New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications.

Desai, Anita. 1984. *In Custody*. London: Heinemann (trad.it. Torino: Einaudi, 2000).

Fischel, Walter J. 1948. "Jews and the Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India". In *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 18, 137-177. New York: American Academy for Jewish Research.

Franke, Patrick. 2000. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gardet, Louis. 1967. *Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: Vrin.

Ghani, Muhammad Abdul. 1929-30. *A history of Persian language and literature at the Mughal Court. I Part: Babur; II part: Humayun; III Part: Akbar*. Allahabad: The Indian Press.

IDEM. 1941. *Pre-Mughal Persian in Hindustan. A critical survey of the growth of Persian language and literature in India from the earliest times to the advent of the Mughal rule*. Allahabad: The Allahabad Law Journal Press.

Gimaret, Daniel. 1980. *Théories de l'acte hutnain en théologie musulmane*. Paris: Vrin.

Helâli Joghtâ'i. 1989. *Divân-e Helâli Joghtâ'i*, a cura di S. Nafisi. Tehran: Sanâ'i.

Iqbâl, Muhammad. 1965. *Il poema celeste* [e altri scritti], a cura di A. Bausani. Bari: Leonardo da Vinci.

IDEM. 2012. *Bâl-i Jibrîl (L'ala di Gabriele)*, a cura di V. Salierno. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Katz, Nathan. 2000. "The identity of a mystic: the case of Sa'id Sarmad, a jewish-yogi-sufi courtier of the Mughals". *Numen* 47 (2), 142-160.

Khayyâm 1956. *Quartine (Robâ'iyât)*, a cura di A. Bausani, Torino: Einaudi.

Khu'ini, Gh. Mosta'li Parsa-Meytham. 2017. "Sufi-ye shahid, pezhvâk-e boland-e 'Eshq'. Tahlil-i bar ab'âd-e shakhsiyati-ye Sarmad-e Kâshâni bâ negâh-e tatbîqî bar makâteb-e Hend" ["Il sufi martire, eco altissima dell'Amore". Analisi delle dimensioni biografiche di Sarmad di Kashan con uno sguardo comparativo sulle scuole indiane]. In *Proceedings of the 2nd International Conference on Oriental Studies, Iranian Studies & Commemoration of Bidel Dehlavi, march 2017, Aligarh University* (testo online, consultato il 30 dicembre 2024).

Manucci, Niccolò (Niccolao). 1907. *Storia do Mogor, or Mogul India*, vol. 1, Engl. transl. by William Irvine. London: Murray (Indian Texts Series).

Massignon, Louis. 2008. "Elia e il suo ruolo transtorico nell'Islam", in IDEM, *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, 33-58, a cura di A. Celli. Milano: Medusa.

Mir, Mustansir. 2010. *Iqbâl*, trad. it. di V. Salierno. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Montgomery-Watt, William. 1948. *Free Will and predestination in early Islam*. London: Luzac.

Nallino, Carlo Alfonso. 1940. "Ibn al-Fârid, *Tâ'iyya*". Trad. parziale in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, 191-243 e 344-86. Roma: IPO - Istituto per l'Oriente.

Nasimi di Shirvân. 2020. "Nel tuo volto è scritta la parola di Dio". *Il canzoniere persiano del poeta-martire dell'Hurufismo*. Seattle: Centro Essad Bey-Amazon IP.

'Omar Khayyâm. 1956. *Quartine (Robâ'iyât)*, a cura di A. Bausani. Torino: Einaudi.

Pellò, Stefano. 2021. "Atmosfere indo-persiane: cumulonembi, bolle e avatara monsonici in Mirzâ 'Abd al-Qâdir Bedil (1644-1720) e nella sua scuola", 291-313. In N. Norozi (a cura), *Come la freccia di Arash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran*:

forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea. Sesto S. Giovanni (MI): Mimesis (Collana Indo-Iranica et Orientalia).

IDEM. 2012. *Tutiyân-i Hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.

Pirnazar, Nahid. 2016. "Sarmad of Kashan: Jewish saint Persian poet". *Iran Namag* 1 (3), 12-37.

Prigarina, Natalia. 2012. "Life and death of Sarmad". In Y. Esots (ed.), Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3 [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 3], 314-330. Moscow: Russian Academy of Sciences.

Ritter, Hellmut. 2005. *Il mare dell'anima. Uomo, mondo e Dio in Farîduddîn 'Attâr*, a cura di D. Roso. Milano: Ariele.

Rûmî. 1980. *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani. Milano: Rizzoli-BUR.

Rushdie, Salman. 1975. *Grimus*. London: Gollancz (trad.it. Milano: Mondadori, 2004).

IDEM. 1981. *Midnight's children*. London: Johnathan Cape (trad. it. Milano: Garzanti, 1984).

IDEM. 1988. *Satanic verses*. London: Viking Penguin (trad.it. Milano: Mondadori, 1988).

Rûzbehân Baqlî. 1991. *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* [Kitâb 'Abhar al-'Âshiqîn], a cura di Henry Corbin. Paris: Verdier.

Saccone, Carlo. 2001. "Vino d'uva o vino dell'estasi mistica? Riflessioni sull'enologia di 'Omar Khayyâm, 'blasfemo' poeta persiano dell'XI secolo". *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose* 48 (1), 107-132. Riproposto con qualche modifica e integrazione anche in Saccone 2005: 243-277.

IDEM. 2004. "Elia/Al Khidr nella tradizione musulmana". In A. Grossato (a cura), *Elia e al-Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, 103-143. Milano: Medusa (Collana Viridarium).

IDEM. 2005. *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. II*. Roma: Carocci.

IDEM. 2008. "L'omoerotismo nella letteratura persiana". In P. Odorico, N. Pasero, *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, 251-270. Atti del convegno di Genova 27-28 maggio 2005. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

IDEM. 2012. “Scrittori migranti o migrazione di scritture? Poesia persiana in Italia: Ayené”. *Scritture Migranti. Rivista di scambi interculturali* 6, 39-50.

IDEM. 2014. “ ‘L’uomo è ingrato...’ (XVII, 66). La misericordia (*rahma*) di Allah nel Corano e nella tradizione islamica”. *Credere Oggi* 34 (4), 111-122.

IDEM. 2020. “ ‘Con gli occhi del cuore puoi vedere Iddio nel volto dei belli’. Introduzione alla teologia della bellezza di Nasimi di Shirvân, poeta hurufi del XIV-XV sec.”, 1-30. In Nasimi di Shirvân 2020.

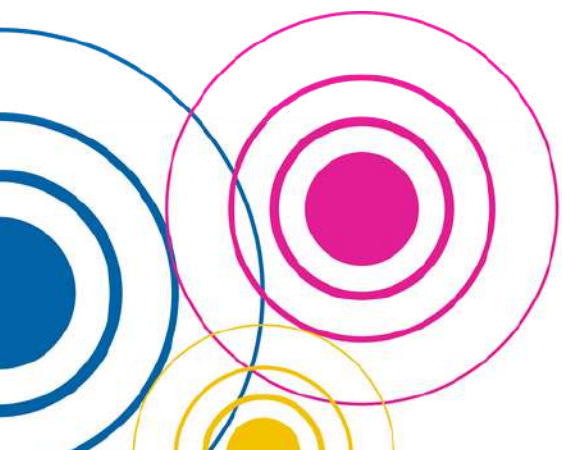
IDEM. 2022a. “Trovare Dio nel peccato. Introduzione alle quartine (*robâ’îyyât*) di Sarmad di Kashan (1590-1660 ca.)”, 9-60. In Sarmad di Kashan 2022.

IDEM. 2022b. *Così il Profeta scalò i cieli. Dalle rielaborazioni arabe e persiane del mi’râj di Muḥammad al Libro della Scala e la Commedia di Dante*. Roma: Aseq Edizioni (Collana Didattica, IPO – Istituto per l’Oriente).

Sarmad di Kashan 2022. “Dio ama la bellezza del mio peccato”. *Le quartine di un poeta mistico della tradizione indo-persiana*, a cura di C. Saccone. Seattle: Centro Essad Bey – Amazon IP.

Tortel, Christiane. 1997. “Loi islamique et haine impériale. Sarmad Shahid Kashani, poète mystique et martyr (m. 1659)”. *Revue de l’histoire des religions* 214 (4), 431-466.

Van Ess, Josef. 1975. *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin: De Gruyter.



Reimagining the Past and Rethinking the Other: The Significance of Creative Historical Revision in Bernardine Evaristo's *The Emperor's Babe* (2001) and *Blonde Roots* (2008)

Evangeline Scarpulla

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract In *The Emperor's Babe* (2001) and *Blonde Roots* (2008), Bernardine Evaristo employs historical revision and counter-discursive narrative techniques to rethink the paradigm of self and Other. At the forefront of contemporary postcolonial feminist literature, Evaristo uses humor and personal stories to address contemporary cultural issues. Her novels challenge Western historical narratives, which have often been constructed to reinforce specific ideologies and structures of power. Evaristo's use of the alternate history or uchronia genre offers a way to reimagine historical moments, particularly those of Roman ruled Britain and the transatlantic slave trade, revealing alternative possibilities and highlighting the experiences of those often erased in traditional historical accounts. Through intersectional feminist close readings, this paper examines how Evaristo subverts epic and utopian narrative structures and questions entrenched notions of race, gender, and identity while providing new ways to understand history and its impact on global social dynamics.

Keywords uchronia; otherness; alternate history; postcolonial; feminism.

1. Introduction

Bernardine Evaristo is a leading author of contemporary postcolonial feminist literature. Her humorous and captivating writing often exemplifies postmodern narrative techniques such as intertextuality, hybridity, irony and genre experimentation. The two novels that will be comparatively analyzed in this essay, *The Emperor's Babe* (2001) and *Blonde Roots* (2008), illustrate her ability to synthesize serious discussions of present-day socio-political issues with highly personal and witty narratives.

Her verse novel, *The Emperor's Babe*, begins with an epigraph by Oscar Wilde (2015), stating, “The one duty we owe to history is to rewrite it.” Similarly, the prose novel *Blonde Roots*, starts with a Friedrich Nietzsche (1888)

quote: “All things are subject to interpretation: whichever interpretation prevails at a given time is a function of power and not truth.”¹ Together, these quotes aptly summarize the motivation behind much of Evaristo’s work. Departing from a discussion of the characteristics and function of *uchronia*, this paper argues that Evaristo’s creative reimaginings of Roman ruled Britain and the transatlantic slave trade are, in Helen Tiffin’s (1987:19) words, uniquely successful “counter-discursive responses to the dominant tradition[s]” of history and storytelling. The close readings performed here, will demonstrate how these reimaginings serve to deconstruct the paradigm of the self and the Other, which has been largely established through dominant literary and historical narratives. Specifically, this paper will examine the ways in which Evaristo redeploys epic and dystopian narrative strategies, alters the visibility of marginalized subjectivities, and subverts historical and cultural myths, all while placing “transnational themes...alongside a transhistorical dimension” (McConnell 2016: 113). Through these strategies, Evaristo illustrates the transformative capacity of *uchronia*, and its potential to subvert persistent and problematic epistemologies.

1.1 Context and Definitions: The *Uchronia* Genre and Our Historical Imagination

Evaristo is writing in the wake of celebrated 20th-century postcolonial authors like Aimé Césaire, Jean Rhys, and Derek Walcott, who appropriated and reimagined canonical Western literary texts to challenge hegemonic cultural practices. This “self-conscious reinscription [...] of European texts has been a widespread phenomenon” over the past six decades (Tiffin 1997: 219). Ebony Elizabeth Thomas and Amy Stornaiuolo (2016) discuss this, and other counter-discursive techniques in their article on ‘restorying.’ According to Thomas and Stornaiuolo (2016: 313) ‘Storying’ is “the process by which stories are shaped and told over time.” Paraphrasing a 2009 TED talk given by acclaimed writer and activist Chimamanda Ngozi Adichie, they say that “storying is always connected to power—who can tell stories, how many, when, and under what circumstances—and that some stories, if told often enough, can become the *sine qua non* of a person, a group, or a nation” (Thomas & Stornaiuolo 2016: 313).

¹ In this epigraph, Evaristo cites a common misquote from “Notes (1888).” The original quotation is “Against that positivism which stops before phenomena, saying ‘there are only facts,’ I should say: no, it is precisely facts that do not exist, only interpretations” (Kaufmann 1976).

In other words, the dominant narratives that are told over and over again are products of systems of power and inequality, and they tend to reify those very systems through their continued and unquestioned dissemination. ‘Restorying,’ in its many forms, is required to challenge these dominant narratives and to “better reflect a diversity of perspectives and experiences. [It] is an act of asserting the importance of one’s existence in a world that tries to silence subaltern voices” (Thomas & Stornaiuolo 2016: 314).

According to Thomas & Stornaiuolo (2016: 315) there are six types of restorying: time, place, perspective, mode, metanarrative, and identity.² The primary form of restorying that will be discussed in this paper is the reframing or manipulation of time through “The speculative fiction genre known as alternate history [which] features stories that have an identifiable point of divergence from the history of our present reality” (Thomas & Stornaiuolo 2016: 18-319). According to Gavriel Rosenfeld (2002), the alternate history emerged with the rise of postmodernism – a mode which blurs the division between fact and fiction, privileges alternate perspectives, and is skeptical of official narratives. As will be argued in this paper, it is an effective decolonial and feminist ‘counter-discursive’ method, much like the rewriting or reimagining of canonical texts.

Genre critic Andy Duncan defines the alternate history, or *uchronia*,³ as simply “a work of fiction in which history as we know it is changed for dramatic and often ironic effect” (2003: 209). Generally sparked by a ‘what-if’ question, the genre arose in the latter half of the 20th century as a way to “articulate different possible solutions to societal problems, those problems being of sufficient importance to require an alteration in the overall history of the narrated world” (Rosenfeld 2002; Suvin 1983: 149). Adapting the counter-discursive writing strategies successfully deployed by earlier postcolonial authors, Evaristo’s work considers the questions and problems that have arisen in our present cultural context, while challenging the truthfulness and completeness of our dominant historical narratives – narratives which uphold problematic relationships between cultures and communities.

Contemporary postcolonial theory makes it clear that history has largely been constructed to fit a certain worldview. This is argued by noted historian

² Refer to “Figure 1: Forms of Restorying” in Thomas & Stornaiuolo’s (2016) paper on ‘Restorying the Self: Bending Toward Textual Justice’ for a visual representation of these six types of restorying practices.

³ The genre may be referred to using the following interchangeable terms: *uchronia*, *allohistory*, *counterfactual narrative*, or *alternate history*.

Hayden White (1973: 16) when he writes that “the historical consciousness on which Western man has prided himself since the beginning of the nineteenth century may be little more than a theoretical basis for the ideological position from which Western civilization views its relationship not only to cultures and civilizations preceding it but also to those contemporary with it in time and contiguous with it in space.” Further supporting this claim, Benedict Anderson (2006: 116-117) suggests that nations are “conceived in language,” and therefore, establishing national narratives can even involve an “official rewriting of history.” It is worth adding that these narratives, largely written and disseminated by white cis-men, perpetuate a heteronormative and patriarchal status quo.

Given this, one can argue that ‘fantastical’ reimaginings of history are different from ‘official’ historical narratives only in degree, because “‘invention’ also plays a part in the historian’s operations” (White 1973: 21). The struggle is not, therefore, between truth and fiction, but between “whose stories are told and circulated” and whose are not (Thomas and Stornauiuolo 2016: 332). Thus, when questions of Europeanness, patriarchy, and cultural imperialism are being posed, postcolonial and feminist authors like Evaristo, weaponize the shaky foundations of our historical consciousness, employing similar tactics of invention and emplotment to tell thematically juxtaposed narratives which reverse or subvert problematic associations between racial or gender identity and otherness. The following comparative analysis will show how the alternate history narrative, exemplified by Evaristo’s reimaginings of Roman ruled Britain and the transatlantic slave trade, can be an effective and emancipatory strategy for ‘restorying’ our world.

2. *The Emperor’s Babe*: Reimagining Londinium

The subtle historical revision in this example of “literary archaeology,” diverges slightly from the usual characteristics of uchronia (Hooper & Evaristo 2006: 4). Rather than dramatizing one point of divergence from the ‘official’ historical record or depicting an ensuing utopian or dystopian society (Duncan, 2003), in *The Emperor’s Babe* Evaristo reimagines Londinium in AD 211 by inventing characters and minor revisions which draw the reader’s attention to the absences and assumptions that pervade the dominant historical narratives. Thus, the central ‘what if’ question in this uchronia is not ‘what if this moment in history happened differently?’ but ‘what if we remembered this moment in history differently?’ Evaristo’s subjective revision of history includes a centering

of the black female voice, which contributes to her reimagining of a transnational Londinium and recovers the agency of historically othered black and female subjects. Additionally, she experiments with a transhistorical and intertextual use of language and the epic form. These revisions fundamentally alter how we remember the past and how that past speaks to our present and our future.

As Evaristo states in her interview with Hooper (2006: 14), for her, “history-making is about giving presence to that which is absent.” Contrary to common misconception, “the history of black people in Britain [has an extensive] and important genealogy,” which predates the Windrush generation (McConnell 2016: 112). However, as argued by cultural studies pioneer Stuart Hall (1996: 441-442), this history has been largely erased due to “political and cultural practices which regulated, governed and ‘normalized’ the representational and discursive spaces of English society,” perpetuating a myth of white British nationalism. This pervasive myth upholds the constructed paradigm of self and Other, which underlies modern discourses, systems, and institutions. Zuleika, Evaristo’s fictional protagonist, is born in Londinium to Sudanese parents. By focalizing her narrative through a black female second-generation immigrant, Evaristo acknowledges the fact that “it’s quite hard to locate black female historical figures at all” (Hooper & Evaristo 2006: 12). Although fictional, Zuleika’s agential voice works towards recovering the many nameless and faceless women of color who have been underrepresented in our historical consciousness.

Evaristo’s efforts to diversify historical narratives to more accurately reflect Britain’s multicultural and multiracial history are further illustrated by the fact that “very few prominent characters in the novel have not experienced a dislocation from their ancestral homeland” (McConnell 2016: 104). Zuleika’s Londinium is populated by many migrant characters, including the “Syrian, Tunisian, Jew, and Persian” immigrants who work with her father, a local baker named Lucan Africanus, who is also a part of this early African Diaspora, and of course the Nubian Emperor Septimius Severus (Evaristo 2002: 4). These inclusions contribute to the representation of a diverse, transnational, and multi-ethnic Londinium, “disrupt[ing] the notion that Britain was only populated by white people until recently” (Collins & Evaristo 2008: 1200).

Not only does this depiction of Londinium recover the diverse and transnational identity of early Britain; it also reflects a city whose demographics “[resonate with...] many in twenty-first century London” (McConnell 2016: 104). Thus, Evaristo’s narrative propounds that present-day migrant

communities do not need to justify their presence in the United Kingdom – and indeed the wider European continent – because historians can trace African and Asian diasporas in Britain to before the country became a colonial power (Hooper & Evaristo 2004). By telling a story about African immigrants in Roman-ruled Britain, utilizing a genre inspired by the classical Homeric and Virgilian epics of continental Europe, set in a city which reflects the demographics and culture of modern-day London, Evaristo shows that the creation, dissemination, and claiming of historical narratives is a complex dialogical process, and that all these spaces and nations – both contemporary and historical – are “rhizomatically connected” (McConnell 2016: 112).

As this paper has begun to argue, Zuleika’s complex personality, desires, and bildungsroman-like development challenge the othering and essentializing of the black female subject. In interviews, Evaristo has mentioned that “on hearing about *The Emperor’s Babe*, many people assume that Zuleika is a slave” (McConnell 2016: 111). This incorrect assumption is based on centuries of objectifying and victimizing portrayals of black men and women in literature and historical narratives, which, as Paul Gilroy (1993: 6) argues, prohibits black individuals from being “perceived as agents, as people with cognitive capacities and even with an intellectual history.” In opposition to this assumption, Zuleika herself is, in fact, a slave owner: “Two ginger girls arrived, captured up north, the freckled sort (typical of Caledonians) [...] Fascinating, so vile, yet something just for me, id and ego. Pets” (Evaristo 2002: 55). Zuleika’s ownership and dehumanizing treatment of these two white female ‘Pets’ inverts the paradigmatic portrayal of a white master and a black slave. While Evaristo is certainly not denying the existence of color-based racism and enslavement, she draws attention to the fact that although “scientific racism premised the rationale for transatlantic slavery” (Iromuanya 2017: 177), in ancient Greece and Rome “there was no equation of black skin color with slavery,” nor did they “attach prejudicial attitudes” to blackness (McConnell 2016: 111, 103).⁴ For example, while Zuleika’s skin color may be noticed by others in Londinium, and she is affectionately referred to as “Illa Bella Negreeta!” she does not face discrimination or mis-treatment as a result (Evaristo 2002: 3). Thus, by reimagining a free black woman in the context of Britain’s history, Evaristo constructs an alternative narrative which centers black bodies as complex agential selves and recovers that which has been erased.

⁴ These claims are also supported by conclusions drawn by other historians such as Frank Snowden, author of *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (1983).

By telling the tale through a female narrator and protagonist, Evaristo “unsettles the expectations of [the] classical epic” (McConnell 2016: 105), reclaiming the genre much like Derek Walcott did in his celebrated epic *Omeros* (1990). As McConnell (2016: 107) observes, like this earlier example of postcolonial rewriting, Evaristo’s counter-canonical verse novel similarly functions to “illuminate the importance of literary form in postcolonial writing and the rich repercussions of appropriating a genre that has been so inextricably connected with imperialism.” However, Evaristo also writes with the specific goal of recentring women’s voices and drawing attention to the persecution of both women in antiquity and women in the modern day. At the age of eleven, Zuleika is forced to marry an older Roman businessman, becoming a victim of sexual abuse and rape. She has no say in this transactional agreement, and it is made clear that her father views her merely as an object with reproductive potential who he can trade for his own financial gain. Her wedding night is described using graphic imagery and references to the Roman god of death: “[He] held a candle to my vulva until flames tried to exit my mouth as a scream but his hand was clamped over it. I passed out. Pluto came for me that night, and each time I woke up, it was my first night in the Kingdom of the Dead” (Evaristo 2002: 29). Following this account, Evaristo makes “frequent and recurring indirect references to the raped women of myth,” such as Persephone, Ariadne, and Medusa (Roynon 2017: 141). Statues and images of these women decorate Zuleika’s home, constant reminders of her subordination and exploitation, as well as the persistent mistreatment of women throughout history.

These references contrast with Zuleika’s characterization as the modern “It Girl of Londinium” (Evaristo 2002: 28), who wears Armani and Versace robes, goes to concerts to get drunk with her friends, gossips about Venus’s “break-up drama,” and tells her father to “sod off” when he ignores her efforts to become a successful poet and pressures her to have a “bambino” (Evaristo 2002: 86). Throughout the novel, Evaristo contrasts the classical verse form and uses of Latin with modern day slang and vernacular. For example, in Zuleika’s opening verses, which take the place of the classical invocation, she says “Then I was sent off to a snooty Roman bitch called Clarissa for decorum classes, learnt how to talk, eat and fart, how to get my amo amas amat right, and ditch my second-generation plebby creole. Zuleika accepta est. Zuleika delicata est. Zuleika bloody goody-two shoes est” (Evaristo 2002: 4-5). This intermixing of ancient Latin and modern day British and Caribbean slang “reflect[s] the same intermingling that Zuleika feels with regard to her own identity” (McConnell 2016: 109).

In this creative manner, Evaristo constructs a transnational and transhistorical narrative that asks her reader to confront the structural and social issues that have persisted throughout millennia, prolonging the othering and abuse of women-identifying people, and to consider Zuleika's story and circumstances within the context of both the past and the present.

Zuleika regains some autonomy through her independent and active pursuit of erotic pleasure with Emperor Septimius Severus. Although they have different social standings, Zuleika actively pursues the Emperor Septimius Severus's affections. This quest is an act of independence and a desire to seek fulfilment outside her forced marriage. For example, after a consensual and pleasurable encounter he asks: "What does life offer you, strange creature?" She responds: "When did anyone ever ask? 'I'm a nobody wanting to be a somebody. I was born in this town, but I've never been outside. I blame my parents, refugees from the Sudan. This was the first place they felt safe, So they never left'" (Evaristo 2002: 154). Here, Zuleika gives voice to her complex desires, separate to those of her parents and husband, which reflect the emotional experience of being a second-generation immigrant. As critic Tessa Roynon observes (2017: 142), during this conversation between the two lovers, "Erotic pleasure and autonomy are represented as inextricable." Although it is her relationship to a man of power which briefly liberates her, "This, as the title suggests, will be Zuleika's story, not the emperor's, no matter how much traditional societal structures may recognize her only in connection with him: the emperor's babe, rather than Zuleika" (McConnell 2016: 109). In other words, by imagining an affair between a fictional girl and a historical male figure, but choosing to tell the story from the woman's perspective, the novel suggests that there are many women whose stories have been forgotten and need to be recovered. Evaristo is therefore "simultaneously critiquing the violent distortions of history while recovering and re-presenting a dynamic, indisputable, creative and empowered black female personhood" (Roynon 2017: 140).

Evaristo gives voice to another historically absent perspective through Zuleika's friend Venus. A clever and sassy, trans woman with a cockney accent who has carved a niche for herself in Londinium, Venus's character "explodes the myth of Englishness by refusing to submit to its compulsory heterosexuality" (Cuder-Domínguez 2004: 182). Evaristo's simultaneous consideration of issues of race, gender, class, and sexuality makes this novel a distinctly intersectional reimagining of British history. Through Zuleika and Venus, Evaristo shows that the perspective and experiences of "great leaders"

and “great men” are not the only foundations of British history and identity (Anderson 2006: 125). Even if they are fictional, these central characters shed light on the existence of real people who have been erased or omitted from the historical record.

This unique allohistorical appropriation of the epic form for the twenty-first century is a prime example of Thomas & Stornaiuolo’s (2016) ‘restorying.’ Through the mixing of past and present in both form, content, and language, Evaristo creatively manipulates time, and challenges readers to rethink the historical narratives they have been told. Her decision to shift the subject-perspective in her feminist novel to a young black woman draws “focus away from privileged voices that have traditionally narrated or published single stories and occupied primary subject positions and opens spaces for multiple stories to emerge,” thus challenging the archetypes of alterity (Thomas & Stornaiuolo 2016: 330). These deliberate acts of restorying have significant implications, because, as Hall (1996: 443) argues, the “‘machineries’ and regimes of representation in a culture play a constitutive, and not merely a reflexive, after-the-event, role.” Therefore, the representation of an autonomous young black woman and an outspoken trans business owner in an alternate history about Roman-ruled Britain has a potentially formative impact. It works towards countering the practices of representation that typically position women and black bodies as the objects rather than the subjects of cultural and historical narratives (Hall 1996: 442). This constitutive process of restorying and subjectification has the potential to change the ways in which we collectively perceive and discuss this period in European history, and even how we define Britishness and Europeanness today.

3. *Blonde Roots: Transatlantic Inversions*

Blonde Roots, written seven years after the publication of *The Emperor’s Babe*, carries on Evaristo’s efforts to imaginatively reconsider, retell, and restory history. Told through the eyes of a female slave named Doris, the prose novel is a more traditional uchronia, which imagines a specific change in the events of the past and poses the question: ‘what-if the transatlantic slave-trade was reversed, and white Europeans were enslaved by black Africans?’ Evaristo poses this question to again identify absences, biases, and inconsistencies in our historical consciousness, motivating readers to view this moment through a new lens.

The novel contains “a series of almost infinite inversions” (Tiffin 1987: 32), the most obvious is that white Europeans, or ‘Europanes’, as they are called in

the novel, are enslaved by black ‘Aphrikans.’ These inversions satirize Manichean racial discourse, and, in the words of postcolonial theorist Helen Tiffin (1987: 32) “question the foundations of the ontologies and epistemological systems which would see such binary structures as inescapable.” As Evaristo discusses in an interview with Michael Collins (2008: 1202), “Anti-black racism, as we know it, developed in tandem with the growth of the transatlantic slave trade. The reason for its existence was to provide an ideological basis for the trade, to justify it.” In *Blonde Roots*, anti-white racism is predicated on familiar narratives sensationalizing European traditions and aesthetics as ‘savage,’ and ‘primitive.’

Book Two of the novel, narrated by the wealthy landowner and Doris’s Master, Chief Kaga Konata Katamba, notably, K.K.K., is entitled “The Flame: Reflections, Thoughts, Experiences & Sentiments, Candid and Free, on the True Nature of the Slave Trade & Remarks on the Character & Customs of the Europeans” (Evaristo 2009: 111), this section satirizes pro-slavery propaganda and parodies discourses of scientific racism like “the exact science of Craniofaecia Anthropometry” (Evaristo 2009: 118), which determines that “Negroids” naturally possess “ambition, self-motivation, resourcefulness, self-discipline, courage, moral integrity, spiritual enlightenment and community responsibility,” while Caucasoids have “weakness of character, limited imagination and restricted intellect” (Evaristo 2009: 118-119). Through this inversion and her satirical reference to historical propaganda that promoted scientific racism and attempted to justify slavery, Evaristo continues her mission of challenging assumptions of alterity, and undermining the persistent myth that anti-black racism has always existed.

Although superficially presented as African, Evaristo gives Chief K.K.K., also referred to as Bwana, “the characteristics of an Eighteenth Century slave trader” (Collins & Evaristo 2008: 1202). His pride at his “Progression From Inauspicious Origins to the Highest Echelons of Civilised Society” (Evaristo 2009: 111), critically mocks European Enlightenment thinking, and what Gilroy (1993: 9) calls “discourse[s] of modern English cultural uniqueness,” and “Notions of the primitive and the civilised... which generated a constellation of subject positions in which Englishness, Christianity, and other ethnic and racialised attributes would finally give way to the dislocating dazzle of ‘whiteness,’” or, in the case of Evaristo’s inverted alternate history, ‘blackness.’

In the chapter titled ‘Heart of Greyness,’ Evaristo engages in counter-canonical discourse by making references to Conrad’s 19th-century colonial novel *Heart of Darkness* (1899) and paralleling the journey and characterization

of Bwana with that of Marlow. Bwana becomes increasingly horrified at European cultural practices like hand-shaking, scarecrows, and Christian prayer, writing that in this country “the wilderness spread their tendrils and talons without the restraining hand of civilised Man” (Evaristo 2009: 131). By merging common everyday practices with dramatized historical atrocities, such as the persecution of women as witches, the continent of Europa, through Bwana’s eyes, is seen as a savage and barbaric land. Again, referencing the language and style of Conrad’s novel, Bwana writes: “It was like returning, Dear Reader, to the earliest days of the world when the trees and vegetation of the wilderness spread their tendrils and talons without the restraining hand of civilised Man” (Evaristo 2009: 131). Through this postmodern and metafictional example of intertextuality, Bwana is painted as an unreliable narrator with a vested interest in justifying the ‘saving’ of Europeans through slavery. Thus, Evaristo creatively challenges “the status of texts, both literary and historical,” scrutinizing the manipulation of historical narratives by powerful people wanting to maximize their own wealth and authority (Burkitt 2012: 411; Dagbovie-Mullins 2017: 4).

And yet, simultaneously, and “Perhaps most radical[lly]” the character and voice of Bwana “allows Evaristo’s black “Ambossans” to write history in a way which was denied to black slaves” (Burkitt 2012: 413). Thus, the novel becomes both a reclaiming of the narrative, an indictment of the invisibility of agential black subjectivities and voices in historical narratives, and a commentary on real-world racial injustices and the history of discourses of racism. Lastly, as Julie Iromuanya (2017: 74) says in her article on the function of humor in Evaristo’s novel, “shifting from white slaver/black slave to black slaver/white slave forces readers to occupy different bodies. More than passive receivers of this history, we become active participants. Occupying new bodies and their inherent subject-positions allows readers to see the world anew and observe it with critical acuity.” In other words, the inversion forces readers to rethink paradigms of alterity and the ways in which historical systems of oppression continue to position and impact communities and individuals today.

Evaristo’s creative uchronia destabilizes conventional understandings of space and time, similarly to *The Emperor’s Babe* with its many linguistic and descriptive neologisms. In *Blonde Roots*, the subversion is made even more obvious through the revised map of the Atlantic, which places her readers in a parallel world which is at once unfamiliar and recognizable. The map (see Figure 1) “displaces Britain and contradicts the familiarity of the Peters” and Mercator projections, which skew size and shape to focalize North America and

Western Europe (Burkitt 2012: 407). By altering these models, Evaristo “demonstrates the ways in which maps can be used to manipulate and transform with particular purpose” (Burkitt 2012: 407). As we can see, Evaristo has swapped ‘Europa’ and ‘Aphrika,’ and although ‘Amarika’ stays where North America is traditionally location, she renames the Caribbean islands the ‘West Japanese Islands,’ and satirizes the name ‘West Indies’ to recall the legacy of Columbus’ mis-naming and the region’s colonial history. Although England is now in the southern hemisphere, the physical island remains in place and is re-named the ‘UK of Great Ambossa.’



Figure 1: Map of the Atlantic in *Blonde Roots*.

Londolo, its capital, mirrors both modern day London and the London of the past, home to ‘Paddinto Station,” and the wealthy elites of “Mayfah” (Evaristo 2009: 28, 4). Thus, the city, “Slavery HQ,” remains the symbolic seat of colonial exploitation and the ruling class (Evaristo 2009: 27). Simultaneously, Londolo becomes a center of African cultural traditions and aesthetics, recalling the depiction of Londinium as a transnational and diasporic space in *The Emperor’s Babe*. This dislocation and reorientation show how biases and inaccuracies shape our historical consciousness and influence predominant notions of the self and the Other.

By blurring the past and the present, Evaristo merges both modern and historical atrocities (Iromuanya 2017). For example, while describing her flight through Londolo, Doris says she “slunk past the Cocoa tree, Coasta Coffee, Hut Tropicana, Cafe Shaka, Demerara’s Den, Starbright and then the highly fashionable Shuga [...] Shuga specialized in the novelty cappuccino with rum, known as rumpaccino [...] and advertised in chalk on a black signboard, ‘Fresh

Slaves” (Evaristo 2009: 33). This passage satirically merges references to contemporary large-scale chains like Starbucks and their Frappuccino trends, with stark reminders of the forced labor upon which sugar and rum production in the Americas boomed. This side-by-side imagery reminds us of, as Iromuanya (2017: 182) describes it, “the role we have as inheritors of the history of slavery as well as modern-day consumers and producers of its violence.” Additionally, Doris’s use of modern parlance and slang terms like “crib”, and “skiving” (Evaristo 2009: 174, 181), and her description of one of the young slave children “strutt[ing] about the quarter in a pair of outsized, hand-me-down cotton pants worn so that the waist hung (somehow) beneath his bum” (Evaristo 2009: 204), parallels the temporal dislocation in *The Emperor’s Babe*. Both transhistorical narratives mix the past and present to “problematize static and objective readings of tradition and modernity” recognizing “the conjunctions, disjunctions, and circularity that...remain infrastructurally, and exist as residue in our everyday gestures” and language (Iromuanya 2017: 181).

An additional parallel between *The Emperor’s Babe* and *Blonde Roots*, which highlights the continuity between the texts and Evaristo’s broader goals as a contemporary writer, is a focus on the persecution of women, and the subject of aesthetics and femininity. Much like canonical slave narratives such as *The History of Mary Prince* (1831), Doris’s story illuminates the specific abuse of female slaves. Both Doris and her friend Ye Memé are victims of a system in which it is common to miscarry due to beatings, or overwork, and “managing to actually keep your children depended on your master’s whim” (Evaristo 2009: 183). Like in Zuleika’s tale, rape is a central focus. After being captured, Doris’s sister Sharon is chosen as Bwana’s concubine, surviving only by submitting to his attentions and birthing his children. Furthermore, through the inverted master/slave paradigm, Evaristo draws attention to a significant legacy of the large-scale enslavement of black people – the reflection of white bodies in mainstream idealized beauty standards. In *Blonde Roots*, female slaves braid their hair and dye their skin in imitation of the dominant Aphrikan beauty standards, paralleling real-world societal pressures placed on black women to reflect pervasive ideals of whiteness. As a child, Doris’s young master tells her “‘You ugly,’... ‘Me pretty,’” in response, Doris thinks “She was right, of course. And there was no one in that society to tell me otherwise” (Evaristo 2009: 97). Thus, “Doris’s white body stands in...for millions of black female slaves throughout the African diaspora while sardonically exposing the black female body’s historic invisibility” and oppression, which continues to position them as the Other to the white body’s self in contemporary society (Dagbovie-Mullins 2017: 19).

As Evaristo says in her interview with Collins (2008: 1201), although *Blonde Roots* is “a ‘What if?’ book it’s also a ‘This is what was’ book!” Many postcolonial literary critics, like Newman (2012), classify *Blonde Roots* as a dystopian novel, arguing that it fits the category of alternate histories that imagine “Bad societies that might have been” (Duncan 2006: 212). However, by the end of the novel it is clear that regardless of the inversions, the society Evaristo constructs both was and is. This is most apparent in the postscript: “In the twenty-first century, Bwana’s descendants still own the sugar estate and are among the grandest and wealthiest families in the United Kingdom of Great Ambossa, where they all reside. The cane workers, many of whom are descended from the original slaves, are paid” (Evaristo 2009: 261). This is a familiar narrative. In both Evaristo’s novel and the real world, people continue to benefit from the legacy of slavery, structural racism is rampant, and social models of alterity persist. Therefore, Evaristo actually utilizes dystopian strategies to tell a fairly faithful representation of history, destabilizing the reader’s confidence in the dominant historical narratives, and forcing them to wonder whether the ‘dystopian’ stories we read are actually closer to our reality than we would like to believe.

4. Conclusion

Through both of these novels, Evaristo engages in a complex dialogue about history, truth, alterity, and representation. She foregrounds her progressive views within satirical alternate histories, populated with headstrong, relatable and witty characters, and successfully “shift[s] and disrupt[s] the broader narratives and metanarratives that so powerfully shape people’s lives through their historical legacies” (Thomas & Stornaiuolo 2016: 330). However, as Rosenfeld (2002: 103) reminds us “The primary function of alternate history—the answer to the question “why do we ask ‘what if?’” is not just to retell the past, but to “express our changing views about the present.”

Evaristo accomplishes this through the pedagogical nature of her imaginative texts, deconstructing assumptions and fixed notions of nation, race, and gender, challenging a teleological view of history, and identifying what social changes need to be enacted to continue working towards a more compassionate and socially just future. Indeed, in her creative uchronias, Evaristo responds to quite specific and identifiable material problems, including “anti-Affirmative Action policies...the systematic denial and erasure of blackness throughout British history,” and “debates concerning reparations

and the extent to which the profits of slavery still prop up Western economies” (Iromuanya 2017: 178; Newman 2012: 289). While these may seem like big problems for one writer to confront, Evaristo’s writing has already caused tangible changes. For example, after *The Emperor’s Babe* was published “the [British] Museum introduced a black Roman character played by an actor who guides people around the Roman part of the Museum” (Hooper & Evaristo 2004: 6). While this may seem like a small change, as Evaristo’s novels illustrate, many small changes can have a big impact. Ultimately, Evaristo’s novels, and their continuing impact, like many alternate histories, “[remind] us that we all change the world” (Duncan 2006: 218).

Acknowledgements This research is supported by the 101073012 EUTERPE HORIZON-MSCA-2021-DN-01 Project.

References

- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Burkitt, Katharine. 2012. “Blonde Roots, black history: History and the form of the slave narrative in Bernardine Evaristo’s *Blonde Roots*.” *Journal of Postcolonial Writing* 48(4), 406-417.
- Collins, Michael. & Bernardine Evaristo. 2008. “‘My Preoccupations Are in My DNA’: An Interview with Bernardine Evaristo.” *Callaloo* 31(4), 1199–1203.
- Cuder-Domínguez, Pilar. 2004. “Ethnic Cartographies of London in Bernardine Evaristo and Zadie Smith.” *European Journal of English Studies* 8(2), 173-188.
- Dagbovie-Mullins, Sika A. 2017. “Neo-S(k)in Trade: White Skin, Black Bodies in Bernardine Evaristo’s *Blonde Roots*.” *Palimpsest: A Journal on Women, Gender, and the Black International* 6(1), 1-27.
- Duncan, Andy. 2003. “Alternate history.” In Edward James & Farah Mendlesohn (eds.), *The Cambridge Companion to Science Fiction*, 209–218. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evaristo, Bernardine. 2002. *The Emperor’s Babe*. London: Penguin Books.
- Evaristo, Bernardine. 2009. *Blonde Roots*. London: Penguin Books.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

Hall, Stuart. 1996. "New Ethnicities." In Kuan-Hsing Chen & David Morley (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, 441-449. London: Routledge.

Hooper, Karen & Bernardine Evaristo. 2006. "On the Road: Bernardine Evaristo interviewed by Karen Hooper." *Journal of Commonwealth Literature* 41(1), 3-16.

Iromuanya, Julie. 2017. "Humor as Deconstructive Apparatus in Bernardine Evaristo's *Blonde Roots*." *Callaloo* 40(4), 174-182.

McConnell, Justine. 2016. "Crossing Borders: Bernardine Evaristo's *The Emperor's Babe*." *Callaloo* 39(1), 103-114.

Newman, Judie. 2012. "The Black Atlantic as Dystopia: Bernardine Evaristo's *Blonde Roots*." *Comparative Literature Studies* (Urbana) 49(2), 283-297.

Nietzsche, Friedrich. 1976. *The Portable Nietzsche / selected and translated, with an introduction, prefaces, and notes, by Walter Kaufmann*. Harmondsworth: Penguin Books.

Rosenfeld, Gavriel. 2002. "Why Do We Ask 'What If?' Reflections on the Function of Alternate History." *History and Theory* 41(4), 90-103.

Roynon, Tessa. 2017. "Constructing Selfhood Through Re-Voicing the Classical Past: Bernardine Evaristo, Marlene Nourbese Philip, and Robin Coste Lewis." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 22(1), 137-152.

Schneider-Mayerson, Matthew. 2009. "What Almost Was: The Politics of the Contemporary Alternate History Novel." *American Studies* 50(3/4), 63-83.

Suin, Darko. 1983. "Victorian Science Fiction, 1871-85: The Rise of the Alternative History Sub-Genre." *Science Fiction Studies* 10(2), 148-169.

Thomas, Ebony Elizabeth and Amy Stornaiuolo. 2016. "Restorying the Self: Bending toward Textual Justice." *Harvard Educational Review* 86, 313-338.

Tiffin, Helen. 1987. "Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse." *Kunapipi* 9(3), 17-34.

Tiffin, Helen. 1997. "Colonialist Pretexts and Rites of Reply." *The Yearbook of English Studies* 27, 219-233.

White, Hayden. 1973. *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Arran Stibbe, *Ecolinguistics: Language, Ecology and the Stories We Live By*, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021, 260 pp., ISBN 9780367855512.

Recensito da Vincenzo Amendolara

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Nella sua opera *Ecolinguistics: Language, Ecology and the Stories We Live By*, Arran Stibbe offre una panoramica acuta e coinvolgente su come lingua e mezzi di comunicazione svolgano un ruolo decisivo nel plasmare credenze, opinioni pubbliche e personali all'interno della società. A loro volta, tali meccanismi orientano inevitabilmente le azioni degli individui verso determinati obiettivi in diversi contesti socioculturali: nel caso specifico del testo qui recensito, si tratterà principalmente di (ma in nessun modo limitato a) comportamenti e azioni per affrontare sistematicamente la catastrofe climatica. Lo stile chiaro e lineare della prosa di Stibbe permette in ogni caso al lettore un'agevole e piacevole lettura della sua opera, pur trattando di temi di elevata complessità e importanza, quali appunto la crisi climatica, e altamente tecnici, come la linguistica, la psicologia sociale e la scienza delle comunicazioni.

Nella sua opera, Arran Stibbe sottolinea pertanto più volte come la lingua e l'uso che si fa di essa non si limitino a forgiare uno specifico comportamento sociale, ma tendano persino ad attribuire ad ogni individuo una determinata etichetta comportamentale, secondo un processo di *funzionalizzazione* ("functionalisation", p. 32), attribuendo loro un'identità e degli schemi di condotta, che, inevitabilmente, influenzeranno come gli individui vedono sé stessi, sé stessi in relazione agli altri, e, in definitiva, sé stessi in relazione agli altri e all'ambiente che li circonda. Inevitabilmente, da qui si evincono due rotte di pensiero: sentirsi connessi e immersi nel mondo naturale, vedendo flora e

fauna alla stregua di propri pari, oppure vedere la natura come mera risorsa da sfruttare avidamente e a proprio piacimento. Quest'ultima, la direzione di pensiero molto spesso dominante, che in maniera pressoché generalizzata ha governato il cosiddetto mondo civilizzato fino ad oggi, dove progresso e crescita economica a tutti i costi costituivano gli unici indicatori del successo di una società.

Arran Stibbe nella seconda edizione della sua opera, pubblicata per la prima volta nel 2015, ambisce quindi ad invertire questa tendenza di rotta, sottolineando più volte l'importanza delle narrazioni ("narratives", pp. 180-202), le storie alla base delle comunicazioni giornaliere, spesso trascurate e messe volutamente in sordina ("erasure", pp. 139-158). Un esempio che Stibbe fa nella sua opera è il caso degli spot pubblicitari di prodotti alimentari con *animali parlanti*, che di frequente si vedono sugli schermi, dove l'aspetto umoristico e spensierato dello sketch pubblicitario nasconde e distrae spesso dalle terribili condizioni a cui gli animali sono sottoposti negli allevamenti ("[t]he 'speaking animal' here is a 'mask' – a distorted version that erases the reality of the animals themselves and the conditions that they are kept in", p. 147). Stibbe pone pertanto un particolare accento sul fatto che si debba sempre mantenere un occhio vigile e un atteggiamento critico persino nella fruizione di contenuti all'apparenza innocenti e a cui si viene esposti giornalmente, contribuendo comunque anche questi a formare quella che viene definita *cognizione sociale* ("social cognition", p. 10), ovvero un insieme di valori condivisi da un ampio gruppo sociale, "[t]hey do not just exist in individual people's minds, but across the larger culture", p. 10).

Stibbe nella sua opera cita inoltre Ben Okri (p. 3), quando afferma che "[s]tories are the secret reservoir of values: change the stories that individuals or nations live by and you change the individuals and nations themselves". Tali storie vengono infatti impacchettate e proposte tramite svariate tecniche retorico-comunicative, di cui Stibbe fornisce in maniera rigorosa svariati esempi, analizzati dettagliatamente con l'obiettivo precipuo di superare quelli che lui chiama *discorsi distruttivi* ("destructive discourses", p. 22), nocivi ad ambiente ed individui, opponendosi ad essi e in ultima analisi cercando di sostituirli con nuovi discorsi, con *discorsi benefici* ("beneficial discourses", p. 26), favorevoli e soprattutto sostenibili per il *viver bene* all'insegna dell'inclusione e della coesistenza armoniosa tra individui e natura nella diversità. "The goal is not just living in the sense of survival but living well, with high wellbeing" (p. 14), come Stibbe afferma nella sua personale *ecosofia* delineata all'inizio del volume.

Per raggiungere l'obiettivo del *viver bene* Stibbe si serve dunque della cornice teorico-applicata dell'*ecolinguistica*, la quale pone a proprio caposaldo la diffusione e lo sviluppo di una solida consapevolezza ecologica, o *eco-awareness*, nella comunicazione tra individui, volta alla difesa dell'ambiente e comprendente i diversi aspetti del concetto di sostenibilità. L'*ecolinguistica* risente inoltre fortemente di svariati influssi - amalgamandoli in maniera uniforme e complementare - di altre teorie linguistiche, quali la linguistica cognitiva, l'*Appraisal Theory*, la linguistica funzionale, l'analisi critica del discorso e quella multimodale, facendo così dell'*ecolinguistica* una teoria linguistica a tutto tondo con un ampio *toolkit* teorico-pratico, che permette di affrontare in maniera mirata le intricate problematiche sociali legate ad ambiente e sostenibilità.

Nella sua opera Stibbe individua e descrive meticolosamente diversi tipi di *storie* su cui la società fonda le sue radici. Ogni *storia* occupa il proprio capitolo, dove ne vengono ogni volta delineati i tratti negativi, elogiati quelli positivi, fornendo al contempo nuove proposte di storie, al fine di diffondere pattern comportamentali considerati favorevoli e benefici per l'interazione individuo-ambiente.

A titolo d'esempio, tra le storie da lui analizzate vi è l'*ideologia*, che rappresenta un vero e proprio schema di pensiero sulla realtà, condiviso da specifici gruppi all'interno della società: "ideologies are belief systems about how the world was, is, will be or should be, which are shared by members of particular groups in society" (p. 224); il *framing*, che consiste nell'usare un *pacchetto di conoscenze* ("package of knowledge", p. 40) attinente ad uno scorcio di realtà (il *frame*) per poter rendere retoricamente un altro concetto, tecnica retorica ampiamente impiegata nelle comunicazioni sociali quotidiane, similmente alla *metafora* (altra *storia* che occupa un capitolo approfondito all'interno dell'opera), la quale - per come viene definita da Stibbe - costituisce una tipologia di *framing*: "a story that uses a frame to structure a distinct and clearly different area of life" (p. 16). Quelle appena citate costituiscono solo alcune delle istanze di *storia* affrontate all'interno dell'opera.

In conclusione, sebbene il libro descriva in maniera meticolosa concetti attinenti all'ambito della linguistica, complessi e specificatamente tecnici, la prosa di Stibbe permette ad ogni modo anche a non-esperti della materia un'agevole comprensione e lettura dell'opera, non dando mai nulla per scontato e descrivendo sempre ogni tematica dalle basi. L'obiettivo che si prefigge Stibbe con la sua seconda edizione è infatti quello di sviluppare nel lettore e nella lettrice una spiccata consapevolezza ecologica, analizzando i meccanismi

retorici della comunicazione e favorendo al contempo la diffusione di storie benefiche che tengano conto dei concetti di sostenibilità, diversità e inclusione con un netto cambio di rotta rispetto ai discorsi distruttivi, egemonici e tecnocratici, troppo spesso governati dai subdoli meccanismi dell'economia e sviluppo ad ogni costo, anche a discapito di ambiente e persone.

Christine Arkinstall, *Women on War in Spain's Long Nineteenth Century: Virtue, Patriotism, Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, Toronto Iberic, 2022, 296 pp., ISBN 9781487546267.

Reviewed by Edera Anna De Santi

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Christine Arkinstall's manuscript offers an analysis of the works of six late 19th-century Spanish female authors, focusing on their engagement with the theme of war. Situated within the broader contexts of Spanish literature, female authorship, and gender studies, this volume represents a significant scholarly contribution, marking her fourth publication in this field after her previous works (Arkinstall, 2009; Arkinstall, 2014). The context of this study has prior knowledge about the stories of women who actively participated as fighters, war correspondents and activists in a historical period dominated by men (Murray & Tsuchiya, 2019; Mullenbach, 2022).

Arkinstall's latest book is structured into nine chapters, each one analysing a specific author and literary work. In the Introduction, Arkinstall acknowledges the extent of potential subjects, citing figures like Teresa de Escoriaza, Matilde Ras, and Sofía Casanova, but explains her decision to focus on a selective and primarily literary scope. This choice leaves room for future research into underexplored areas, such as female journalism and drama. A comprehensive appendix of bibliographical details and critical references is provided for further consultation, enhancing the accessibility of her study.

Underscoring the interaction between the personal and political, Arkinstall moves beyond binary frameworks in turn-of-the-century literature to examine how women's writing needed new approaches to historical and social issues.

Through a feminine perspective, the selected works critique masculine stereotypes while reimagining traditional female roles such as mother, wife, and virgin. For instance, *Amor a la patria* (de Acuña, 1877), set during the War of Independence (1808-1814), constructs a genealogy of female heroes whose patriotism and societal duties intertwine. Arkinstall highlights the female protagonists, Inés and María, as virtuous figures who transcend gendered constraints to protect their *patria* through self-sacrifice. The realism of this kind of characters often extends beyond the narrative, embracing fields like the film industry and theatre (Coffey & Versteeg, 2019).

Arkinstall examines central themes of 19th-century Spanish society, including honour, virtue, blood purity, homeland (*patria*) and *casticismo*. These emerge especially in the works *Sangre española* (de los Ríos, 1899) and *La niña de Sanabria* (de los Ríos, 1907). While the analysis remains close to the plot and the protagonists, with limited contextualization of the era or other authors' works, it offers a precise critique of the texts. In particular, the *Mater Dolorosa* topic portrays the nation as a grieving mother mourning the loss of her sons and daughters, yearning for peace and justice. Power dynamics also find their way into these pages: imperialism, hierarchical relations, colonialism, and national identity dialogue with humanized fictional characters, struggling for the common good, even at the cost of sacrificing their own lives.

A key passage of the text critically examines the dehumanizing representation of war and its consequences. The author claims how the military language removes humanity, converts soldiers into symbolic empty containers, and makes them nameless and easily replaced. Concepción Arenal, known for her work in legal studies and humanitarian law, highlights women's active role in war, not merely as nurses or 'angels in the house', but as heroines and soldiers. She suggests that the frontline and home front are interconnected yet separated by a barrier of nationalistic and patriarchal morals. While her *Ensayo sobre el Derecho de Gentes* (1895) is cited and was positively reviewed by the press of the time, limited space is dedicated to her legal experience and the development of humanitarian law in Spain, presenting a potential area for future research on women and jurisprudence. It should also be remembered that the power of female writing is often studied from an interdisciplinary perspective, and its often related with emotions. Examples of this approach include contributions from history, literary and cultural studies, anthropology and the philosophy of science, all aiming to explore the complexity and effects of emotions in Spanish society (Hernández Sandoica, 2012; Krauel, 2013; Delgado, Fernández & Labanyi, 2016).

Chapters on Empire and the colonising mission begin with a few works written by Carmen de Burgos. *En la guerra (Episodios de Melilla)* (1909) critiques patriarchal power structures and challenges gender roles, particularly in the context of war. Based on her experience as a war correspondent, Burgos uses fiction to explore issues including female adultery, romance and women's civil rights. Even her essays on World War I reflect on gender equality, though the text focuses primarily on literary aspects, with limited attention to Burgos's personal background as a nurse and reporter. Her novellas highlight gendered issues in war, such as rape, infanticide and abortion, critiquing the patriarchal society. Arkinstall also considers the effect of these narratives on female audiences, a perspective not addressed in earlier chapters. Furthermore, the European reception of international law and the condemnation of rape as a weapon of war are briefly discussed, supporting Burgos's beliefs. In fact, it should be mentioned that in many of the stories analysed, war is seen as a constant and abstract presence in everyday life, but only later academic contributions will shape the perception of war and the formation of the modern concept of 'wartime' (Edensor, 2002; Favret, 2010).

Overall, Christine Arkinstall's analysis is precise, and it emphasizes a narrative structure tied to gender issues. Her challenge to masculine conceptions of public and domestic spheres is well-supported by academic references, enabling readers to explore various aspects independently. While these themes have appeared in her prior works, the merit lies in its continuity. By recovering and recognizing, Arkinstall enriches the scholarly framework she has been building for years. Her analysis of texts, characters, behaviours and actings, illustrates the mentalities of late 19th-century Spain. The cultural and historical contexts are examined, while gender and women's studies explored the lives and beliefs of the selected authors. Though no linguistic or semiotic analysis is conducted, the study of metaphors is prevalent.

The manuscript does not merely compile women's war writings, but it aims to fill gaps in critical literature, providing tools to rebuild a narrative long ignored or undervalued. Arkinstall acknowledges the merit of women who used writing as a means of emancipation and self-affirmation. She guides the readers through multiple connections between war and women, inextricably intertwined with gender, social class, discrimination, and equal rights.

References

- Arkininstall, Christine. 2009. *Histories, cultures, and national identities: Women writing Spain, 1877–1984*. Toronto: University of Toronto Press.
- Arkininstall, Christine. 2014. *Spanish female writers and the freethinking press, 1879–1926*. Toronto: University of Toronto Press.
- Coffey, Mary L., & Versteeg, Margot. 2019. *Imagined truths: Realism in modern Spanish literature and culture*. Liverpool: Liverpool University Press.
- de Acuña, Rosario. 1877. *Amor a la patria*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez.
- de los Ríos, Blanca. 1899. *Sangre española*. Madrid: Valero Díaz Editorial.
- de los Ríos, Blanca. 1907. *La niña de Sanabria*. Madrid: Editorial SPES.
- Delgado, Luisa Elena, Fernández, Pura, & Labanyi, Jo. 2016. *Engaging the emotions in Spanish culture and history*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Edensor, Tim. 2002. *National identity, popular culture and everyday life*. Oxford: Berg Publishers.
- Favret, Mary. 2010. *War at a distance: Romanticism and the making of modern wartime*. Princeton: Princeton University Press.
- Hernández Sandoica, Elena. 2012. *Política y escritura de mujeres*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Krauel, Javier. 2013. *Imperial emotions: Cultural responses to myths of empire in fin-de-siècle Spain*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Mullenbach, Cheryl. 2022. *Women of the Spanish-American War: Fighters, war correspondents, and activists*. Lyons: Lyons Press.
- Murray, N. Michelle, & Tsuchiya, Akiko. 2019. *Unsettling colonialism: Gender and race in the nineteenth-century global Hispanic world*. New York: SUNY Press.

André Gide, *Il futuro dell'Europa e altri scritti*, Macerata: Quodlibet, 2023, 139 pp., ISBN 978-88-229-0835-3.

Recensito da Eleonora Guidi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Negli anni dal 1919 al 1946 André Gide elaborò una serie di testi sulla concezione di Europa interrogandosi sulle idee fondatrici dello spirito che riunisce le diverse componenti della vasta cultura europea. Nel 2023 questi saggi, appunti e articoli significativi del pensiero gidiano, sono stati pubblicati per la prima volta tradotti in italiano nel volume *Il futuro dell'Europa e altri scritti* a cura di Paola Codazzi, Tania Collani, Martina Della Casa e Paola Fossa dell'Université de Haute-Alsace. La questione centrale ruota attorno alla discussione sul nazionalismo di stampo ottocentesco, a cui si oppone uno “sradicato” individualismo in favore del singolo nel suo rapporto con l'altro nella dimensione internazionale, proponendo un taglio critico estremamente moderno dagli spunti pedagogici notevoli. La «volontà di superare l'incomunicabilità dei paesi e della loro élite intellettuale all'indomani dei conflitti mondiali e nel presente dei regimi totalitari» (p. 15) guida la polifonia promossa da Gide che si sofferma sulle interazioni indispensabili tra la cultura francese e tedesca. La Germania dopo la tragica fine della Grande Guerra è protagonista dei primi due contributi: *Riflessioni sulla Germania* (giugno 1919) e *I rapporti intellettuali tra Francia e Germania* (1921). Nelle prime riflessioni, pubblicate sulla «Nouvelle Revue française», Gide osserva la confusione tra la dimensione della speranza e quella del timore che si provano nei confronti dei nemici tedeschi in tempo di guerra, durante la quale «non ammettiamo più altra verità se non quella più opportuna» (p. 23) al fine di

ottenere la vittoria. Nel dibattito interculturale occorre non dimenticare che il rifiuto assoluto della nazione tedesca, anche dei suoi autori e artisti filofrancesi, genera un isolamento che favorisce la sua unione. Per questo motivo Gide rivendica: «Goethe e Nietzsche sono nostri ostaggi» (p. 26) e vanno schierati a sostegno del pensiero francese. Davanti alla superiore potenza militare dell'informe federazione tedesca sostenuta dalla concentrazione dei singoli nel compito bellico, la Francia non può pensare di eliminare la loro voce dal «concerto» della letteratura europea. Gide si chiede, infatti, con un'incalzante domanda retorica: «Cosa c'è di più spagnolo di Cervantes, di più inglese di Shakespeare, di più italiano di Dante, di più francese di Voltaire o Montaigne, Cartesio o Pascal, cosa di più russo di Dostoevskij, e cosa di più universalmente umano di costoro?» (p. 33). La Francia deve assumere un ruolo di guida nei confronti delle altre nazioni affermandosi nell'arte del disegno che, secondo l'accezione gidiana, «esalta il particolare, lo precisa», crea personaggi, enuncia teorie, diffonde la cultura in ogni ambito, letterario, artistico e filosofico. Perciò è «attraverso il disegno che trionfa la critica. La critica è la base di ogni arte» (p. 27): ovvero nella potenza del pensiero individuale.

I rapporti intellettuali tra le nazioni europee sono fondamentali, in particolare nelle relazioni franco-tedesche, dove il dialogo deve essere ristabilito in seguito al conflitto, come sostiene Gide nell'articolo del 1921, addentrandosi nelle azioni necessarie dopo la vittoria della Prima Guerra mondiale. Le considerazioni di Ernst Robert Curtius e Albert Thibaudet permettono un'ampia visione della dicotomia tra la vita internazionale e nazionale, e gli interessi delle nuove generazioni alle quali Gide risponde prendendo le distanze dal gruppo Clarté, fondato da Henri Barbusse che ha ridotto il mondo a una schematizzazione arida dei concetti di razionalismo e internazionalismo astratto. La posizione gidiana intende rifiutare l'«alternativa tra nazionalismo e internazionalismo» (p. 47) per costruire un nuovo dialogo in cui la nazione sia il luogo dove l'individuo e la collettività cooperano nell'interesse comune, cercando nuove strade, fisiche e mentali, per la comunicazione e la circolazione delle idee.

L'inchiesta del 1922 della «Revue de Genève» sul futuro dell'Europa favorisce un ulteriore sviluppo della prospettiva di Gide che osserva i modi e i costumi europei attraverso lo strategico punto di vista esterno di un politico cinese. L'impostazione ricorda ai lettori la saggezza delle *Lettres persanes* di Montesquieu (1721) e l'apertura dona ancora, un secolo dopo, una lezione

magistrale: «Se dovessi insegnare la geografia a un bambino, partirei dalla mappa del suo giardino [...] e non gli impedirei di pensare che forse non si poteva fare a meno dell'immensità, che ci ha permesso di esistere e ha permesso a ogni minimo movimento dello spirito di accadere attraverso di noi» (p. 53). Il valore della consapevolezza di esistere nello spazio europeo deve diventare un principio all'apertura della mente, alla curiosità della conoscenza che ricerca nel suo passato un inesauribile slancio. Il pensiero del filologo tedesco, Erich Auerbach, affonderà nelle stesse radici teorizzando il concetto fondamentale di *Ansatz* nella *Philologie der Weltliteratur* (1952) che si presenta come principio analogo a quello di Gide posto di fronte all'immensità della tradizione occidentale e universale racchiusa nel concetto di *Weltliteratur* goethiana, che costituisce un patrimonio inestimabile per ogni individuo. La cena con l'ex ministro cinese svela a Gide le maniere lente e affabili orientali, la distinzione tra la morale e la religione, e la sorprendente ricezione di Dostoevskij, Ibsen e Shaw, nei quali gli asiatici riconoscono l'insorgenza contro le istituzioni occidentali. Il fulcro del discorso è costituito, tuttavia, dallo scambio di opinioni sulla felicità e l'esempio di Cristo, nel quale il cinese riconosce la volontà di ritornare a uno stato innocente in cui il piacere è «immediato e costante» (p. 59), mentre si domanda il motivo che ha spinto gli europei a sprofondare nel compromesso tra gli insegnamenti del Vangelo e i precetti della ragione. Le costrizioni dei dogmi cristiani, fondati sulla fede nel soprannaturale, hanno condotto l'uomo occidentale a trasportare nella dimensione ultraterrena del Paradiso la felicità che rimane sempre irraggiungibile, condannando l'individuo a uno stato di dilaniante inquietudine. Gide osserva, dunque, che l'instabilità dell'Occidente è causata dall'eterno conflitto tra i precetti cristiani e il progresso culturale. Dopo la Prima guerra mondiale, le istituzioni precedenti devono cambiare perché la collaborazione spinga il «vero spirito europeo» ad opporsi «all'infatuazione isolante del nazionalismo» e «alla spersonalizzazione voluta dall'internazionalismo» (p. 63). Con la valorizzazione delle particolarità si contribuisce alla riforma dell'uomo europeo in ambito sociale, politico e morale.

Gide stesso trae costante ispirazione dalle sue letture di filosofia e letteratura: nel 1928 a Berlino non pronuncia un discorso, rimasto solo in bozza, che avrebbe dovuto formulare in occasione della prima de *Il ritorno del figliuol prodigo* di Rainer Maria Rilke, ma ascolta un intervento di Jules Romains sull'unanimismo che risveglia in lui la necessaria difesa della diversità

umana, in una fuga dall'idea astratta di «uomo-tipo» (p. 67) inventato e inesistente, verso la preservazione delle particolarità. Il rapporto personale che ha intrattenuto nel corso della sua vita con la letteratura tedesca è assurto a modello di discernimento dell'equilibrio tra le componenti individuali: Gide si è formato sulle opere di Goethe, scoprendo «un ideale [...] di una sorridente armonia» (p. 73) in alternanza con la ribellione prometeica che continua a porsi domande con infinita *curiositas*. Gli appunti di Gide risalenti al suo soggiorno svizzero del 1933, rimasti inediti fino al 2019 (in *André Gide, l'Européen*, a cura di Peter Schnyder, Paris, Éditions Classiques Garnier), riflettono il costante interrogarsi sulle questioni europee, come il problematico isolamento della Svizzera nel cuore del continente. A Ginevra, Gide nota gli effetti delle diffuse attività filantropiche da cui derivano le proteste per gli eccessivi sussidi e il desiderio di occuparsi dei problemi sociali con degli scambi che favoriscano effettivamente un miglioramento nella solidarietà tra i popoli. L'incontro con Thomas Mann nel 1936 è decisivo per Gide che scriverà nell'anno successivo la prefazione al suo *Avertissement à l'Europe* (Paris, Gallimard, 1937) in cui sottolinea il ruolo di messaggero di pace dello scrittore tedesco nell'incarnare lo spirito dell'umanesimo come «disposizione intellettuale [...] come ricerca della verità» (p. 85). Gide si riconosce in Mann che insiste con fermezza sulla lotta in opposizione al declino presente nella vita politica collettiva in cui è fondamentale sostenere la lotta al fanatismo e alle barbarie dei totalitarismi. Infatti, la coscienza vigile è lo strumento con cui l'individuo non cade negli inganni e resiste alla decadenza culturale, i fanatismi e l'irrazionalità, promossi in particolare dal regime hitleriano. Inoltre, occorre segnalare la prima pubblicazione in lingua italiana di un quaderno manoscritto, oggi conservato negli archivi della Fondation Catherine Gide (A-07, ff. 15-19), in cui Gide scrisse diversi appunti nel 1937. Il patriottismo gidiiano emerge nella descrizione della presa di coscienza avvenuta in lui riguardo la sua nazionalità di francese: l'incontro del giudizio delle persone in altri paesi lo ha reso più consapevole e nelle umiliazioni ha compreso gli errori commessi al trattato di Versailles nei confronti della Germania. Il testo, intitolato *Qu'est-ce que demain nous réserve? (Cosa ci riserva il futuro?)*, si pone il quesito rivendicando le idee di libertà francesi poste in pericolo dallo stato attuale in cui soccombono progressivamente davanti all'incedere tedesco che appare inarrestabile, tanto che, senza alleanze, «l'idea di libertà rischia di estinguersi con noi e sembra addirittura ormai impossibile mantenersi in vita senza sacrificarla» (p. 96).

Infine, il volume riporta il *Discorso pronunciato a Pertisau* del 18 agosto 1946, quando Gide poteva avvistare l'alba di una nuova fase di «ricostruzione intellettuale del mondo» (p. 100). Le responsabilità belliche sono gravi e non imputabili solamente al nazionalsocialismo su cui bisogna indagare per capirne il successo: la distruzione della sfera individuale è sottintesa a tutti gli estremismi, «il nazismo, il fascismo, proprio come il comunismo odierno, presuppongono proprio di rinunciare allo spirito critico. Ogni forma di totalitarismo promette all'umanità la felicità, ma implica innanzitutto un disprezzo totale dell'uomo» (p. 102). Gide, trattando della resistenza al regime hitleriano, promuove la difesa del singolo nell'impegno a distinguersi dalla massa: è necessario non sia accettato l'assorbimento nell'amorfismo. A proposito di questo ricorda, dunque, un giovane ufficiale tedesco che gli aveva scritto nel 1940 dopo la profanazione nazista di Parigi. La commozione di Gide nella lettura della lettera ricevuta si intreccia con la sua inesauribile forza di constatazione sincera dei cambiamenti avvenuti nella cultura occidentale, costituita dai legami tra le «culture particolari d'Europa» (p. 105). Il trionfo degli Alleati non deve tramutarsi in una minaccia per le minoranze e il coraggio degli oppositori si deve fondare sulla critica senza autocelebrazione, come hanno fatto Gide e gli scrittori della «Nouvelle Revue française» prima della guerra, ancora validi modelli per il suo interlocutore tedesco. «Bisogna riprendere, ricominciare tutto su nuove basi. [...] Tutto deve essere rimesso in discussione» (p. 109), perché i giovani non si perdano nell'insensatezza in cui è facile sprofondare in un mondo post-apocalittico. Gide crede nella difesa dei valori della verità, della giustizia e della bellezza, le «creazioni dell'uomo» (p. 110). Anche una lettera di uno studente di Baghdad ricorda all'ormai anziano maestro francese la lezione vitale contenuta nelle sue opere tese all'inquietudine continua, perché in esse egli ha trasmesso i valori insiti nel dibattito critico in cui pochi, preziosi, giovani si pongono costantemente domande senza cadere nell'assoggettamento e la subordinazione del pensiero. Nell'apologia gidiana della dignità umana risiede un insegnamento eterno che discorre con l'integrità di ciascun individuo. I saggi di Gide discutono di temi che toccano ancora oggi le sfere politiche e sociali nelle quali vivono i cittadini di tutto il mondo e, in particolare, gli europei, dei quali celebra la ricchezza eterogenea. Nella comunità e nella massa si devono muovere con consapevolezza e spirito critico, come aveva già illustrato nel suo diario – studiato da Martina Della Casa nella postfazione – dove descrive l'importante «sforzo verso l'individualizzazione» (p. 120). La coesistenza di unità e

diversità richiede un equilibrio in perpetua ridefinizione, in un gioco di rinunce e affermazioni del proprio sé che guardano senza annichilirsi alla costruzione del futuro europeo e universale.

Gide dona ai suoi lettori le sagge considerazioni nate da una riflessione che si oppone in modo dinamico alla violenza e all'odio con teorie imperniate sui valori alla base della cultura europea. Il volume apporta delle novità per la ricezione italiana dell'opera gideiana restituendole un nuovo valore politico in una dimensione sovranazionale che travalica i confini francesi. Infine, la voce del maestro francese risulta profetica in molti passi in cui sono descritte le problematiche sociali e letterarie, ponendo questioni e fonti d'ispirazione per la ricerca della solidarietà tra le nazioni e la protezione dello spirito europeo.

Ylenia De Luca, *Viaggi di donne. Olympe Audouard, Léonie d'Aunet e altre viaggiatrici dell'Ottocento francese*, FrancoAngeli, Milano, 2023, 152 pp., ISBN 9788835146483.

Recensito da Antonia Marcarelli
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Il volume di Ylenia De Luca *Viaggi di donne* si inserisce nell'ampio dibattito accademico sulla letteratura di viaggio, e in particolare sulla *women's travel literature*, per metterne in luce le modalità attraverso cui le scrittrici-viaggiatrici abbiano affrontato il complesso tessuto di genere, razza e imperialismo che ha caratterizzato il lungo Ottocento. Muovendo da una riflessione a partire da Olympe Audouard (1832-1890) viaggiatrice e scrittrice femminista, e di Léonie d'Aunet (1820-1879), la prima donna a recarsi oltre il Circolo Polare Artico, e della loro riscoperta e rilettura come figure a lungo marginalizzate, l'autrice compie un viaggio ibrido tra generi - storia, storiografia e letteratura.

De Luca ha il pregio di affrontare con grande chiarezza e vivacità secoli di viaggi di donne fuori e dentro l'Europa, con il desiderio di conferire a voyageuses ed esploratrici un posto di primo piano nella trascorsa geopolitica, decostruendo con significativa risolutezza l'idea del viaggio come prerogativa quasi sempre maschile. Sebbene il suo sguardo si posi in particolare sull'Ottocento francese, essa non si limita a tale testimonianza, ma apre a una serie di letture e di prospettive, interrogandosi sul ruolo che queste donne hanno giocato nel sovvertire o rinforzare le narrazioni coloniali dell'epoca. L'autrice si inserisce in un dibattito piuttosto consolidato sulla rilettura femminista della travel literature, sottolineando come le scrittrici di viaggio non siano semplicemente "osservatrici passive" dei luoghi che visitano, ma piuttosto soggetti attivi, e *imprevisti*, nella costruzione del discorso (anti)colonialista.

De Luca rinnova *tout court* la genealogia del fenomeno dei viaggi femminili, un itinerario attraverso i secoli, a partire dall'antichità tardo-romana, passando per il viaggio religioso medievale e rinascimentale, fino al XIX secolo, considerato con legittimità come il secolo delle viaggiatrici.

Al contempo, la scrittura di viaggio si conferma grande protagonista di questa opera, tanto che l'autrice stessa non esita ad affermare, riprendendo Michel Butor, che "scrivere è viaggiare" (p. 13). L'atto di scrivere non è solo tentativo di redazione di un *journal intime*, sostiene, ma si snoda attraverso una serie di pratiche e di generi, come "intenzionale registrazione di informazioni e riflessioni" (p. 9) create e messe a punto durante il percorso e che legittima l'ingresso delle donne nella pratica del Grand Tour.

L'esperienza del viaggio è qui costantemente mediata da un continuo processo di scrittura e di lettura, come un percorso di mediazione e di traduzione tra due mondi, tra sé e l'alterità e tra diverse consapevolezze di sé. La scrittura si nutre di letture, nuove immaginazioni si nutrono di quelle vecchie, ogni viaggiatrice compone un puzzle e spesso lo dedica alla scrittrice successiva come invito a viaggiare, dopo di sé, e a lasciarne tracce.

Necessaria l'accurata analisi della *travel literature* come "genere di confine" (p. 39) in dialogo con altri generi letterari, autobiografico, etnografico, romanzesco, e probabilmente per questo così accattivante.

Una mescolanza di generi, un intreccio di sguardi e rappresentazioni che si è aperto, più di recente, alla critica postcoloniale e alle riflessioni contemporanee sulla mentalità di chi scrive e di chi legge. De Luca unisce diversi percorsi di teoria e pratica legata alla tradizione del viaggio, dimostrando da un lato la volontà di ripercorrere una storia della storia dei viaggi femminili, dall'altro un *excursus* delle principali teorie, mettendo in risalto nuovi approdi critici, i quali, partendo dall'intersezione di genere, etnia, classe sociale e preferenze sessuali, informano di visioni filtrate, realtà soggettive e assunti ideologici alla base di qualsiasi narrazione dell'*otherness*.

Rileggendo una massiccia tradizione, a partire dalle pionieristiche *letters* di Lady Montagu, l'autrice si avvale della critica postcoloniale, da Said a Bhabha, da Mills a Foster e bell hooks, attraverso cui cerca di scardinare la superiorità maschile e francese, ricostruendo una serie di discorsi femministi e coloniali, in cui cerca di interrogarsi sulle modalità in cui le donne abbiano rappresentato le donne altro da sé. Olympe Audouard fa delle donne incontrate materia prima, viaggiando in Egitto, Turchia, Russia e Stati Uniti, utilizzando la loro esperienza come specchio di provocazioni e riflessioni sulle donne di Francia. Léonie d'Aunet in *Voyage d'une femme au Spitzberg* (1854), utilizza

l'altrove per criticare la propria condizione sociale ed esistenziale. È quello che De Luca definisce, accodandosi alla critica Elaine Showalter, "scrittura ginocentrica del viaggio" (p. 89).

Proprio nel passaggio dal Sette all'Ottocento, l'autrice vede una cesura nel modo di narrare le rotte conseguite; non già una pretesa di descrizione chirurgica e uno sguardo neutrale, piuttosto una riflessione intimistica, la *quête* tardo romantica, la quale si rifà al "viaggio sentimentale" e pittoresco. È in questa cesura storica, ci informa ancora, che avviene una netta separazione tra libri che informano e quelli che istruiscono.

Il lungo Ottocento è l'ultima tappa di questo volume, occasione nella quale fanno il loro ingresso le viaggiatrici solitarie. De Luca sottolinea in che modo il viaggiare, grazie ad una serie di trasformazioni di carattere socio-culturale, nonché economico, arriva ad essere un piacere personale con tutte le conseguenti problematicità. Cresce il numero di viaggiatrici turiste, alpiniste, esploratrici ed etnografe e cresce il numero delle pubblicazioni femminili sui viaggi.

La letteratura di viaggio si configura, dunque, come un palinsesto di esperienze eterogenee. Le viaggiatrici di De Luca sono sì parte di una *élite*, ma a loro modo costituiscono un esempio di rivendicazioni femministe. Olympe Audouard, attraverso i suoi viaggi in Oriente e Léonie D'Aunet nelle sue pionieristiche spedizioni scientifiche, si pongono come soggetti sovversivi sia in quanto curiose viaggiatrici, già considerato piuttosto scandaloso, sia per aver rotto il tabù della scrittura dei *récits de voyage* e quindi aver osservato, goduto e narrato.

Obiettivo ultimo dell'autrice è quello di offrirci inestimabili esempi di donne che hanno viaggiato ribaltando l'idea del mito della staticità del movimento e della memoria, accodandosi a Elisabetta Garms-Cornides nella riflessione sull'esistenza di un Grand Tour femminile:

"l'idea che il viaggio femminile come fenomeno francese ottocentesco non è solo la risposta al bisogno di realizzare un'esperienza conoscitiva personale o turistica, ma anche un tentativo di costruzione identitaria attraverso la conoscenza e la scrittura" (p. 9).

Benché il volume di De Luca si inserisca a pieno nel dibattito accademico sulla letteratura di viaggio delle donne dell'Ottocento, connessioni con nuove tendenze avrebbero potuto arricchire il testo di una analisi più contemporanea e interdisciplinare. Per esempio, considerando che molte di queste opere

contengono ampie descrizioni di paesaggi esotici, uno sguardo verso l'ecocritica e l'ecofemminismo avrebbe aiutato a implementare la riflessione su natura e ambiente e sul binomio donna-natura. A partire dal XIX secolo, infatti, la natura comincia a essere considerata come un oggetto da esplorare, dominare e sfruttare e non già un'entità autonoma.

Muovendosi oltre la semplice cartografia coloniale, una lettura decoloniale, con una più ampia riflessione sul rapporto con le dinamiche di potere imperialiste, avrebbe potuto contribuire all'idea delle *travellers* come liminali rispetto a queste stesse strutture di potere, in quanto donne che attraversano e negoziano non solo confini geografici, ma anche di genere e di classe, oltre ad ampliare l'analisi in modo più dinamico, dando voce ad alterità "sovversive". Infine, un dialogo fruttuoso potrebbe essere quello con gli *animal studies*: la descrizione degli animali, spesso cariche di simbolismo, costituisce un'altra forma di alterità, nell'interazione con viaggiatrici e ambiente.

Questo volume ci dimostra come, ancora una volta, la *women's travel literature* non smetta di esercitare un fascino intramontabile, per la costante apertura all'analisi delle relazioni tra genere, potere, natura, animalità, e mettendo in luce contraddizioni e tensioni che animano la scrittura delle donne.

Yves Clavaron, *Éc(h)ographies d'une terre dérégulée. Petit traité d'écocritique*, Paris : Éditions Kimé, « Détours littéraires », 2023, 258 pp., ISBN 978-2-84174-108-9.

Recensito da Sonia Rocchi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Nata negli Stati Uniti tra gli anni '70 e '80 del Novecento a partire da un sempre maggiore interesse rivolto al pianeta, l'ecocritica è arrivata qualche decennio dopo in Europa, dove è diventata una delle aree di ricerca che hanno conosciuto il più rapido sviluppo. All'interno della scuola francese, in particolare, l'ecocritica ha visto in Yves Clavaron uno dei suoi maggiori interpreti.

Il suo ultimo saggio, *Éc(h)ographies d'une terre dérégulée*, uscito nel 2023 per le Éditions Kimé, gioca sul significato sovrapposto di due parole, *éco-graphie* e *échographie*: la prima si riferisce al carattere prismatico dei vari media utilizzati per narrare le opere di stampo ecologico – libri, video, serie e film –; la seconda, proveniente dalla sfera medica, è adattata come metafora al campo letterario, dove l'osservazione del pianeta “ecografato” dalla letteratura permette di diagnosticare e rappresentare il “disturbo” nella sua componente ambientale. L'idea è che il discorso letterario, grazie a processi di scritture e di riscritture diverse, sia in grado di offrire, attraverso la potenza dell'immaginario e della finzione, se non l'oggettività di una prescrizione medica, almeno dei rimedi possibili per tratteggiare dei mondi alternativi, immaginare delle relazioni nuove e trovare una bussola che permetta di riabitare la terra in modi innovativi. Il volume di Yves Clavaron testimonia del dialogo mai interrotto con gli altri studiosi che hanno dedicato la loro ricerca a questo tema, in modo particolare con Graham Huggan e Helen

Tiffin (*Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, 2010) e con Xavier Garnier (*Écopoétiques postcoloniales. Une expérience décoloniale des lieux*, 2022), i quali pongono l'accento sul legame tra studi postcoloniali ed ecocritici. Infatti, oltre ad essere contemporaneo, europeo e statunitense, il corpus presentato all'interno delle *Éc(h)ographies* è essenzialmente postcoloniale, ed include romanzi africani, francofoni e anglofoni. Nell'introduzione, Yves Clavaron mette l'accento proprio su questa dimensione, che si rivela fondamentale per operare tutti i decentramenti utili e per indagare al meglio il ruolo della letteratura nella sua dimensione poetica e politica:

l'approche postcoloniale et des études culturelles en général porte une attention particulière à la manière dont un texte assigne des positions, ce qui invite à un renversement des hiérarchies et un déplacement du regard, sans pour autant tomber dans la quête maniaque du secret à exhumier car la crise environnementale présente des manifestations bien visibles (p.10).

Le ragioni che renderanno questo volume un punto di riferimento anche per i non specialisti sono molteplici, a partire dall'impostazione stessa. La prima parte di ogni capitolo è di natura teorica: l'autore presenta l'argomento ritracciandone la fortuna critica nel corso del tempo alla luce di un ampio corpus. Allo stato dell'arte si accompagna, nella seconda parte del capitolo, la presentazione di più romanzi, di cui viene fornita un'analisi accurata, volta a rivelare i punti in comune e le differenze. L'oggetto di studio delle *Éc(h)ographies* è infatti soprattutto il romanzo, un genere tradizionalmente meno studiato dall'ecocritica perché percepito come fortemente individualistico, e dunque non adatto a proporre una visione che esuli dall'antropocentrismo. Clavaron, invece, dimostra la capacità del romanzo di narrare storie, locali e transnazionali, senza che la tendenza del genere all'introspezione e quindi all'individualismo dell'«io» della finzione possa inficiare la prospettiva ecologica, ovvero sia lo sguardo sui nessi relazionali che legano i protagonisti dei racconti ai propri luoghi e che permettono così di sensibilizzare il lettore alle questioni ambientali. Le *Éc(h)ographies* rappresentano perciò una monografia preziosa, poiché dimostrano come la raffigurazione del singolo, anche nei romanzi, possa essere portatrice di significati ecologici, poiché in grado di veicolare, attraverso la finzione, nuovi modi per pensare ed abitare la terra. Infine, in conclusione ad ogni capitolo,

l'autore offre una breve conclusione volta anche a lasciare spazio a future riflessioni.

Ma la ragione principale per la quale leggere questa monografia sta nella varietà degli argomenti tematici proposti e nella chiarezza dei concetti teorici esposti. Per quanto riguarda questi ultimi, sono soprattutto i primi tre capitoli che consentono a Clavaron di dedicarsi all'esposizione di alcuni punti chiave concettuali, propri dello sviluppo della disciplina dell'ecocritica, ma spesso dati per scontati dal discorso ecologico. Nel primo capitolo, lo studioso illustra le fasi storiche dell'ecocritica, oltre a fornire un focus sull'ecopoetica francese e sui suoi ultimi sviluppi. Nel secondo capitolo, invece, vengono esposti i concetti di *wilderness* e di Antropocene, declinati all'interno del loro percorso storico e narrativo, insieme alla distinzione fondamentale tra crisi e catastrofe ambientale. Infine, il terzo capitolo riflette sulla possibilità di un'ecocritica postcoloniale, illustrando quanto le problematiche ambientali siano legate alla storia coloniale della modernità, epoca in cui il capitalismo ha presso l'avvio dall'economia estrattivista e dalle monoculture intensive che hanno distrutto la biodiversità.

Un'ulteriore motivazione che dovrebbe spingere specialisti e non alla lettura di questo saggio risiede nella ricchezza del corpus preso in esame: gli ultimi tre capitoli riguardano proprio la selezione di sotto-categorie tematiche afferenti all'ecocritica, come gli studi animali, la narrativa distopica sul cambiamento climatico e la pastorale. Pur ripercorrendo anche in queste sezioni la storia dei vari generi applicati al campo ecocritico, Yves Clavaron analizza nel dettaglio i romanzi scelti, adottando spesso, come si accennava sopra, un'ottica postcoloniale, e superando così la tendenza degli studi ecocritici occidentali a soffermarsi su corpus essenzialmente nord-americani ed europei. Così, l'ottica postcoloniale permea non soltanto le correnti tematiche più conosciute e studiate dalla critica ma tante altre «éc(h)ographies» meno note. Gli ultimi capitoli sono dedicati a temi più specifici e tradizionalmente meno indagati dagli studi critici come, per esempio, le *pétrofictions* arabe e africane, il discorso sull'inquinamento tossico, i *waste studies*, e i romanzi a sfondo ecoterroristico ed ecofascista.

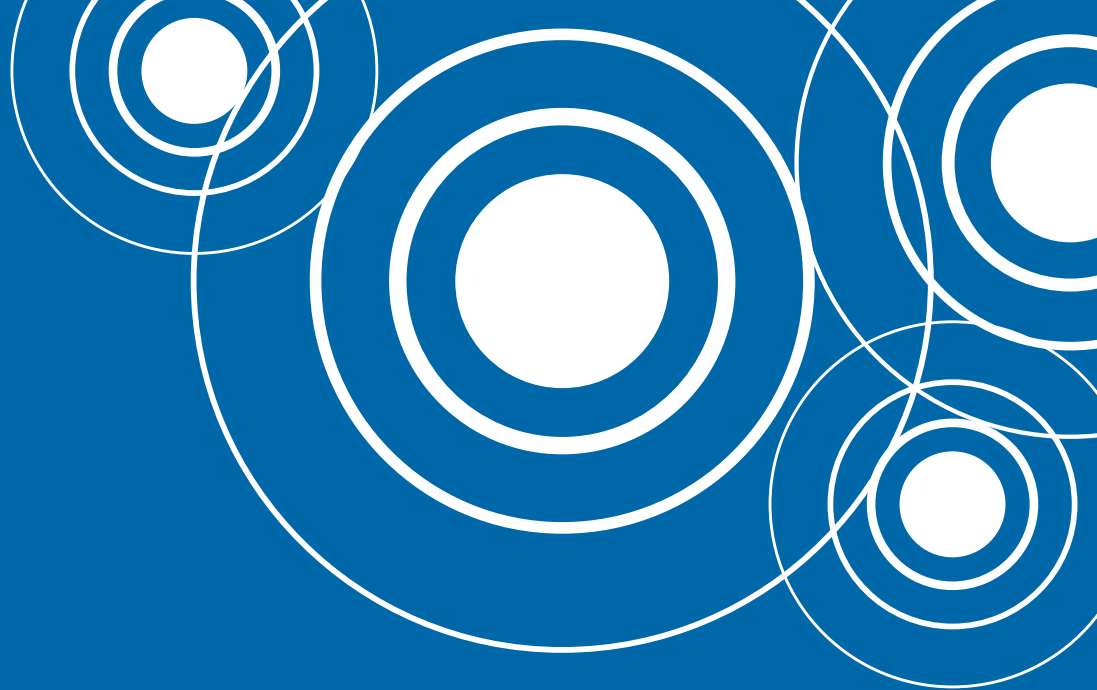
Il saggio di Yves Clavaron offre dunque al lettore strumenti critici fondamentali per comprendere lo sviluppo dell'ecocritica e delle sue future ramificazioni. Di particolare rilevanza è l'associazione degli studi postcoloniali agli studi ecocritici: entrambi adottano un punto di vista che permette di decentrare la visione tradizionale. Proprio perché

decostruiscono le gerarchie note, la prospettiva postcoloniale e quella ecocritica sono abilmente messe a confronto per fornire una ponderata analisi critica dei testi. Dimostrando l'importanza del discorso letterario nell'"ecografare" il mondo attraverso un preciso e innovativo sfondo romanzesco ecologico e postcoloniale, il libro di Clavaron diventerà, sia per la ricchezza degli approfondimenti che per il quadro concettuale più generale che ne emerge, un'importante guida di riferimento per gli specialisti del settore e non.

Riferimenti bibliografici

Garnier, Xavier. 2022. *Écopoétiques postcoloniales. Une expérience décoloniale des lieux*. Paris: Karthala.

Huggan, Graham & Helen Tiffin. 2010. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London: Routledge.



rivistadivein@unibo.it
<https://dive-in.unibo.it>



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DEPARTMENT
OF MODERN LANGUAGES,
LITERATURES, AND CULTURES