

EDWARD W. SAID

# Orientalismo

L'immagine europea dell'Oriente



Traduzione di Stefano Galli

## Introduzione

Non possono rappresentare se stessi;  
devono essere rappresentati.

K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des  
Louis Bonaparte*

L'Est è una carriera.

B. DISRAELI, *Tancred*

### I

Visitando Beirut durante la terribile guerra civile del 1975-1976, un giornalista francese scrisse con rincrescimento dei semidistrutti quartieri del centro che "un tempo sembravano appartenere [...] all'Oriente di Chateaubriand e di Nerval".<sup>1</sup> E per quanto riguarda Beirut aveva naturalmente ragione, soprattutto dal punto di vista di un europeo. L'Oriente stesso era in un certo senso un'invenzione dell'Occidente, sin dall'antichità luogo di avventure, popolato da creature esotiche, ricco di ricordi ricorrenti e paesaggi, di esperienze eccezionali. E ora stava scomparendo, come se tutto fosse finito. Forse sembrava irrilevante ciò che fossero coinvolti degli orientali, che persino al tempo di Chateaubriand e di Nerval degli orientali avessero abitato questi quartieri, e che adesso fossero loro a soffrire. Il fatto più importante per l'ospite europeo erano la rappresentazione europea dell'Oriente e la sorte che a tale rappresentazione stava toccando. Ma ora e l'altra avevano un significato comune e privilegiato, e per il giornalista francese quanto per i suoi lettori.

L'atteggiamento americano è forse un po' diverso. Il centro di Oriente suscita in genere associazioni con l'Estremo Oriente, con la Cina e il Giappone soprattutto. Diversamente dagli americani, francesi e inglesi - e in minore misura tedeschi, russi, spagnoli, portoghesi, italiani e svizzeri - hanno una lunga tradizione in ciò che designerò col termine *orientalismo*: vale a dire un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato su uno spirito che questo occupa nell'esperienza europea occidentale. L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche l'altro delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli di Diverso. E ancora, l'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire

l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente). Nulla, si badi, di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e della cultura europea persino in senso fisico. L'orientalismo esprime e rappresenta tale parte, culturalmente e talora ideologicamente, sotto forma di un lessico e di un discorso sottratti da istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, e in certi casi da burocrazie e politiche coloniali. In confronto, la conoscenza statunitense dell'Oriente appare assai più superficiale, anche se il conflitto col Giappone e le recenti avventure coreana e indocinese hanno in parte promosso una più sobria e realistica percezione del mondo "orientale". Inoltre, il ruolo via via più importante dell'America nel Vicino Oriente (Medio Oriente) rende sempre più necessaria una più approfondita conoscenza.

Avrà già intuito il lettore (e ne troverà conferma nel seguito) che parlando di orientalismo mi riferisco a fatti molteplici, tutti, a mio giudizio, strettamente interdipendenti. L'accezione più comune del termine è di natura accademica: "orientalismo", o "orientalistica", è l'insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali, e "orientalista" è chi pratica tali discipline, sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo. È vero che tali termini sono oggi meno usati dagli specialisti, che spesso preferiscono espressioni come "studi orientali" e *area studies*, in parte per la loro maggiore specificità, in parte perché meno legate all'atteggiamento di superiorità dell'imperialismo europeo del secolo XIX e degli inizi del XX; nondimeno, anche oggi si scrivono libri e si tengono conferenze e congressi sull'"Oriente" che per forma e contenuto, a mio avviso, rientrano pienamente nell'"orientalismo" classicamente inteso, a dispetto dell'etichetta più o meno nuova che si decida di applicarvi. Mi interessa sottolineare quindi che, sebbene in modo meno evidente di un tempo, l'orientalismo sopravvive in ambito accademico attraverso le teorie e le dottrine elaborate a proposito dell'Oriente e degli orientali.

A tale tradizione accademica, la cui fortuna, diffusione, evoluzione e specializzazione è uno degli argomenti di questo libro, può ricondursi una accezione più ampia del termine "orientalismo". Mi riferisco a uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l'"Oriente" da un lato, e (nella maggior parte dei casi) l'"Occidente" dall'altro. È in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori - poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali - hanno adottato la contrapposizione tra "Oriente" e "Occidente" come punto di partenza per le loro opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo. Tracce di questo tipo di orientalismo sono reperibili in auto-

ritanto diversi quanto Eschilo e Victor Hugo, Dante Alighieri e Karl Marx. Nel seguito dell'introduzione mi soffermerò su alcuni problemi metodologici, inerenti alla sistematizzazione di un campo di indagine così vasto.

L'intenzione tra orientalismo accademico ed extraccademico non è mai mancata, dalla fine del secolo XVIII l'azione reciproca tra le due forme è ulteriormente aumentata, e hanno avuto inizio sforzi crescenti volti a disciplinarla. Giungiamo così alla terza accezione del termine "orientalismo", dotata di un riferimento più concreto e storicamente localizzato. Prendendo il tarlo del secolo XVII quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su somma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente. In tale contesto ho trovato utilissima la nozione di "discorso" messa in luce da Michel Foucault in opere quali *L'Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir*. Ritengo infatti che, a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino creare, in una certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo. Né va dimenticato come tale fosse il prestigio dell'orientalismo che nessun atto politico e nessuna creazione artistica hanno potuto esimersi dal fare i conti con i limiti che esso imponeva, esplicitamente o implicitamente. In breve, a causa dell'orientalismo l'Oriente non è stato - e non è - oggetto di arti e teorie liberamente concepite. Circa unilateralmente tutto ciò che può essere detto e pensato dall'Occidente; significa però che l'intero campo di interessi che esso presenta fa sentire il suo peso, ogni volta che la peculiarità di questa "Oriente" è chiamata in causa. Cercherò nel corso di questo libro di esaminare il modo in cui ciò avviene, e di mostrare come la cultura europea abbia acquisito maggior forza e senso identitario contrapponendosi all'Oriente, e facendone una sorta di *complementaire* e, per così dire, sotterraneo.

Da un punto di vista storico e culturale vi è una differenza quantitativa e qualitativa tra i rapporti con l'Oriente di Inghilterra e Francia da un lato, e quelli di ogni altra nazione europea o nordamericana dall'altro - almeno prima dell'avvio del processo di influenza politica degli Stati Uniti, cioè sino alla fine della seconda guerra mondiale. Parlare di orientalismo significa quindi so-

prattutto, anche se non esclusivamente, parlare di un'impresa culturale britannica e francese, un progetto le cui dimensioni si estendono in campi tanto disparati quanto l'immaginazione stessa: l'India intera e il Levante, i testi e i luoghi biblici, il commercio delle spezie, le armate coloniali e una lunga tradizione di amministratori coloniali, la formidabile mole di dati e teorie più o meno fondate, gli innumerevoli "esperti" di cose orientali, i docenti e le istituzioni universitarie, l'intrico di idee e pregiudizi sull'Oriente (dispositivo, splendore, crudeltà, sensualità orientali), le numerose sette orientali, le forme di filosofia e saggezza orientali più o meno addomesticate per l'uso occidentale, e l'elenco potrebbe ancora continuare. Sostengo comunque che l'orientalismo annoveri tra le sue fonti una peculiare "prossimità" avvertita da Francia e Gran Bretagna nei confronti dell'Oriente, intendendosi con "Oriente", almeno sino ai primi decenni del secolo scorso, quasi esclusivamente l'India e le regioni menzionate nella Bibbia. Dagli inizi dell'Ottocento sino alla seconda guerra mondiale, Francia e Inghilterra predominarono in Oriente e nell'orientalismo: dalla fine della seconda guerra mondiale, l'egemonia passò agli Stati Uniti. Insieme a molte nozioni e atteggiamenti coltivati in precedenza da Francia e Gran Bretagna. Da quella prospettiva di uno squilibrio di forze a favore dell'Occidente (britannico, francese o americano) mai venuto meno, è scaturita l'enorme mole di testi che definisco "orientalisti".

A tale riguardo ritengo di dover precisare che, nonostante il gran numero di opere da me esaminate nel presente studio, di gran lunga maggiore è il numero di quelle che ho dovuto semplicemente trascurare. Le mie ipotesi, tuttavia, non dipendono dall'eshaustività del mio esame dei testi relativi all'Oriente, né vi è un sottogruppo preciso di scritti, teorie e autori che possa essere considerato una sorta di canone orientalista. Ho optato per una diversa alternativa metodologica, la cui spina dorsale, per così dire, è costituita dalle generalizzazioni di carattere storico sin qui delineate. Mi accingo ora a discutere tali generalizzazioni in modo più dettagliato.

## II

Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasporla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che

storiche, "Oriente" e "Occidente" sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente.

Chiarito ciò, mi pare si richiedano alcune precisazioni. In primo luogo, sarebbe errato considerare l'Oriente essenzialmente un'idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale. Quando Disraeli nel *Zancrad* afferma che "l'Est è una cartiera", intende dire che l'interesse per l'Est può diventare, per alcuni giovani e brillanti occidentali, una passione capace di prevalere su ogni altra, non certo che si tratta solo di una possibilità di trovare un impiego. Esistono - oggi come in passato - culture la cui sede geografica è in Oriente, popolazioni con storia e costumi la cui concreta esistenza, ovviamente, non dipende affatto dai dentali. Su questo il presente studio ha poco da aggiungere, a parte il riconoscere implicitamente tale dato di fatto. Il problema che qui intendo affrontare non sta tanto nel rapporto tra l'Oriente reale e la rappresentazione che di esso ha l'Occidente, quanto nel modo da ogni corrispondenza dell'orientalismo nonostante, e prescindendo dall'Oriente "reale". Ritengo insomma che Disraeli si riferisse soprattutto a tale coerente sistema di idee come aspetto decisivo dell'Oriente, ben più decisivo delle sue caratteristiche obiettive.

La seconda precisazione riguarda il fatto che idee, culture e vicende storiche non possono venire comprese se non si tiene conto delle forze storiche, o più precisamente delle configurazioni di potere, che a esse sono sottese. Crede che l'Oriente sia stato creato - o, come mi piace dire, "orientalizzato" - per il suo gusto di esercitare l'immaginazione, sarei ben alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia, come è indicato chiaramente dal titolo di un *classical nikkar*? L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lui è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile rendere "orientale". Non è di consenso che l'orientalismo, allorché dall'incoronazione di Plaubert con una cortigiana nasce uno stereotipo letterario della donna orientale, è destinato ad avere grande fortuna; ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni, la propria sensibilità o la propria storia. È Plaubert a farlo per lei. Egli è uno straniero di sesso maschile e di condizione relativamente agiata, e tale posizione di forza gli

consente non solo di possedere fisicamente Kuchuk Hanem, ma anche di descriverne e interpretarne l'essenza, e di spiegare al lettore in che senso ella fosse "tipicamente orientale". Io ritengo che la posizione di forza di Flaubert nei confronti di Kuchuk Hanem non fosse un fatto casuale o isolato. Al contrario, esemplifica bene il complessivo rapporto di forze tra Oriente e Occidente allora esistente, e il discorso sull'Oriente che tendeva a scaturirne.

La terza precisazione, cui del resto già si è accennato, è che la struttura dell'orientalismo non è affatto una mera struttura di miti e bugie, che si dissolverebbe come nebbia spazzata dal vento appena la verità le venisse contrapposta. Personalmente, ritengo che l'orientalismo sia più veritiero in quanto espressione del dominio euroamericano che come discorso obiettivo sull'Oriente (come vorrebbe l'orientalismo accademico o comunque erudito). Nondimeno, ciò che dobbiamo rispettare e cercare di capire è la forte coerenza del discorso orientalista, il suo stretto legame con vicende e istituzioni politiche e socioeconomiche, la sua eccezionale durata. Dopo tutto un sistema di idee sostanzialmente stabile che può essere insegnato (tramite università e istituzioni varie, libri, congressi e convegni) per un periodo che da Ernest Renan, verso la metà del secolo scorso, arriva fino a oggi, dev'essere ben più solido di una mera collezione di mistificazioni. L'orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata dagli europei sull'Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell'orientalismo, come sistema di conoscenza dell'Oriente, un film attraverso il quale l'Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali.

Gramsci ha proposto una preziosa distinzione teorica tra società civile e politica, la prima essendo costituita da associazioni spontanee, razionali e non coercitive come la famiglia, il sistema scolastico e i sindacati, la seconda da istituzioni i cui membri sono legati in modo non spontaneo e la cui funzione è connessa con forme di dominio entro la società (esercito, polizia, magistratura ecc.). La cultura opererebbe nell'ambito della società civile, e l'influenza di idee, istituzioni e singole persone dipenderebbe non dal dominio, ma da ciò che Gramsci chiama "consenso". Allora, in ogni società non totalitaria, alcune forme culturali saranno preponderanti rispetto ad altre, alcune concezioni saranno più seguite, si realizzerà cioè lo spontaneo prevalere di determinati sistemi di idee che Gramsci chiama "egemonia", concetto di fondamentale importanza per comprendere la vita culturale dell'Occidente industriale. È proprio l'egemonia, o più precisamente il risultato dell'egemonia culturale, a dare all'orientalismo la durata e la forza su cui abbiamo ora richiamato l'attenzione. L'o-

rientalismo non è lontano da ciò che Denys Hay ha chiamato "idea dell'Europa",<sup>3</sup> cioè la nozione collettiva tramite cui si identifica un "noi" europei in contrapposizione agli "altri" non europei; e in fondo si può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture. A ciò si aggiunge l'egemonia delle idee europee sull'Oriente, ove è ribadita la superiorità europea sull'immobilità tradizionalismo orientale, egemonia che ha per lo più impedito l'elaborazione e la diffusione di altre opinioni in proposito.

Con straordinaria continuità, l'orientalismo ha potuto basare la propria strategia su questa flessibile superiorità di positività, che permette agli occidentali di coltivare le più svariate forme di rapporto con l'Est senza mai perdere la propria prevalenza relativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo periodo della straordinaria ascesa dell'Europa, dal lardo Risorgimento allepoca presente? Lo scienziato, l'umanista, il missionario, il mercante, il condottiero potevano recarsi materialmente in Oriente o raccogliere intorno a esso ogni sorta di informazioni, incontrando un'opposizione scarsa o nulla. A partire dalla fine del secolo XVII, sotto l'etichetta generale di "conoscenza dell'Oriente" è emersa, all'interno dell'egemonia occidentale, una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere innalzata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente in studi antropologici, biologici, linguistici, storici e raziali, di essere portata a sostegno di ipotesi generali sull'uomo e la sua storia, sul suo sviluppo economico e sociale, sulle rivoluzioni, sui caratteri delle culture, delle religioni, delle nazioni. Analogamente, l'approccio immaginativo a ciò che è orientale ha preso le mosse da una sovrana coscienza occidentale, dalla cui indiscussa centralità è emerso un mondo orientale conforme dapprima a nozioni generali un po' vaghe, poi a una logica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni. E se possiamo indicare opere sull'Oriente di grande e genuina erudizione, come la *Chrestomathie arabe* di Silvestre de Sacy o l'*Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* di Edward William Lane, dobbiamo altresì constatare che le idee razziste di un Renan o di un Gobineau scaturirono dal medesimo impulso, così cor e molti racconti pornografici del periodo vittoriano (cfr. l'analisi di *The Lustful Turk* condotta da Steven Marcus).<sup>4</sup>

E ancora, ci si deve sempre chiedere se ciò che più conta, nell'orientalismo, sia il gruppo ristretto di nozioni generali con cui

si è tentato di dominare un'imponente mole di dati empirici - e in tali nozioni, chi potrebbe negare la presenza esplicita o implicita di pregiudizi sulla superiorità europea, di dottrine razziste e di un'immagine dell'Oriente troppo astratta e immutabile? - o le opere assai più sfaccettate portate a termine da scrittori pressoché innumerevoli. Innegabilmente, anche queste ultime sono esempi di come l'Occidente abbia interpretato e creato l'Oriente. A seconda della risposta, il nostro stesso discorso sull'orientalismo tenderà a essere più generale, o più analitico e particolare. D'altra parte l'approccio globale e quello analitico non sono che due prospettive da cui ci proponiamo di cogliere un unico e medesimo oggetto. Anche se adottassimo uno solo di questi approcci, non potremmo fare a meno di occuparci di pionieri del settore, come William Jones, o di scrittori eminenti quali Flaubert e Nerval. Perché dunque non servirsi di entrambi, contemporaneamente o in successione? Non vi è un evidente pericolo di "storcere i fatti" (il principale pericolo che l'orientalismo accademico ha costantemente corso), qualora si privilegino in modo esclusivo generalizzazioni molto ampie, o al contrario, un positivismo analitico eccessivamente angusto?

Come conciliare allora il rispetto per il significato primo e immediato dei singoli fatti, sempre restio a farsi chiudere tra le mura di astratte generalizzazioni, e l'elaborazione di ipotesi teoriche più vaste, che dei casi singoli metrano in luce il potenziale valore paradigmatico? Ho tentato di risolvere il dilemma esaminando tre aspetti della realtà contemporanea, tra le cui pieghe si trova a mio avviso l'indicazione per una via di uscita metodologica.

### III

Discuterò ora uno per volta i tre aspetti testé menzionati, il che contribuirà anche a far comprendere come io sia giunto all'attuale corso di ricerche.

1. *La differenza tra sapere puro e sapere politico.* È facile sostenere che lo studio di Shakespeare o di Wordsworth di solito non ha implicazioni politiche, mentre lo studio della società cinese o della storia sovietica ne ha. Formalmente, il mio lavoro appartiene alle "scienze umane", campo nel quale è scarsa la possibilità di avere a che fare con la politica. Naturalmente esistono molte sfumature nel significato dei termini qui usati, ma credo che la verità di quanto ho detto sia generalmente riconosciuta. Un motivo per cui si sostiene che un umanista che scriva di Wordsworth, o uno specialista che curi un'antologia di Keats, non si occupi affatto occupando di politica, è a mio avviso che i fatti di cui non sembrano avere conseguenze politiche significative nel-

l'ambito della società in cui viviamo. Uno studioso di economia dell'Unione Sovietica si occupa di un argomento di scottante attualità, spesso in collaborazione con istituzioni pubbliche; è quanto egli sostiene o propone può essere rilevante per uomini politici, alti funzionari, enti governativi preposti al commercio e persino alla sicurezza nazionale. La differenza tra gli "umanisti" e le persone il cui lavoro ha significato e implicazioni di natura politica può essere meglio precisata dicendo che l'ideologia dei primi è priva di conseguenze politiche mediate dalla loro attività professionale (anche se può suscitare l'approvazione o la disapprovazione entro una ristretta cerchia di amici e colleghi), mentre per l'ideologia dei secondi è vero il contrario, tale differenza dipendendo dal diverso impatto sociale delle materie di cui si occupano; infatti tali materie sono a loro volta considerate "politiche": si pensi all'economia, alla sociologia, alla storiografia.

Ciò nonostante vi è attualmente la tendenza (in Occidente e, so, in qualunque ramo del sapere, un atteggiamento non politica, che in questo caso significa rigoroso, ben documentato e imparziale, superiore a ogni partigianeria e a ogni meschino pregiudizio ideologico. Tale esigenza si può benissimo condividere, in teoria; in pratica, però, la situazione si rivela molto più complicata. Nessuno ha ancora inventato un sistema per separare lo studioso dalle circostanze della vita, dalla classe sociale cui appartiene (ne sia consapevole o no), dalle opinioni che pur deve formarsi sui tanti argomenti dei quali non è uno specialista, dai fatti insomma di essere membro di una società, con tutti i vantaggi ma anche con tutti i limiti che ciò comporta. Tutto questo non può non influire sulla sua attività di studioso, per quanto egli si sforzi di raggiungere una relativa indipendenza dai condizionamenti di cui si è detto. Esiste, senza dubbio, un sapere chiaro, strutto e confuso dalle circostanze della sua vita); non è, ovviamente, tuttavia, tale sapere avrà una natura non politica.

Se disquisizioni letterarie o di filologia classica abbiano fin o meno dirette implicazioni di natura politica, è un argomento di portata assai ampia, che in altra sede ho tentato di affrontare con una certa sistematicità.<sup>5</sup> Ciò che qui tengo a sottolineare è che il consenso generalizzato, nelle società liberali, sulla nozione che il "vero" sapere sia fondamentalmente non politico (e, inversamente, che un sapere politico non sia "vero" sapere) è, in realtà, l'enorme importanza, anche se spesso difficile a descriversi e dimostrarsi, delle circostanze politiche per il produrre, nel sapere umano in ogni sua forma. Comprendere e utilizzare tale sapere diventa ogni giorno più difficile, per il crescente uso dell'aggettivo "politico" al fine di screditare qualunque lavoro così non confort-

inarsi totalmente ai criteri di una supposta obiettività sovrapolitica. Vorrei dunque osservare come, in primo luogo, la società civile riconosca una gradatoria di importanza politica dei vari campi del sapere. In una certa misura, l'importanza politica attribuita a uno di questi campi è proporzionale alla possibilità di tradurlo direttamente in termini economici. Ma in misura ancora maggiore, essa è proporzionale alla sua prossimità ai temi da cui dipendono l'equilibrio politico e il potere politico a livello nazionale. Così uno studio sulle riserve energetiche a lungo termine dell'Unione Sovietica potrà, se considerato affidabile, raggiungere uno status politico impensabile per uno studio su Tolstoj, per quanto acuto, originale e attento ai problemi sociali possa essere quest'ultimo. Né importa che entrambe le ricerche riguardino la Russia, o il fatto che, per ipotesi, l'autore dello studio economico sia un moderato e quello dello studio su Tolstoj sciano prevale qui su quello della società politica in senso gramsciano e istituti di ricerca, per i quali entrambi gli studi riguardano la storia recente o presente del medesimo paese.

Non ritengo necessario insistere oltre su questo tema in termini generali: la plausibilità e veridicità della mia tesi può essere meglio dimostrata, io credo, con esempi specifici, come gli studi di Noam Chomsky sul modo in cui la nozione di "studio obiettivo" è stata usata, nel caso della guerra del Vietnam, per nascondere l'imattendibilità di ricerche militari finanziate dal Pentagono. Poiché Gran Bretagna, Francia e recentemente Stati Uniti erano, o sono tuttora, potenze imperiali, le loro società politiche impariscono alle rispettive società civili un senso di urgenza, sino a vere e proprie implicite direttive ideologiche, dove e quando siano in gioco questioni relative ai loro interessi globali. Dubito che possano sorgere controversie, per esempio, sul fatto che alla curiosità per l'India o l'Egitto di un gentiluomo britannico della fine del secolo scorso non fosse estraneo il loro status di colonie della madrepatria. Ciò può sembrare assai diverso dal dire che tutto il sapere accademico sull'India e sull'Egitto sia in qualche modo distorto, persino inquinato, da gretti interessi politici, eppure è proprio quanto sostengo in questo studio. Infatti, se in nessun ramo delle scienze umane si può considerare trascurabile il coinvolgimento dello studioso nelle circostanze storiche e sociali in cui opera, neppure si può trascurare che gli europei e i nordamericani che hanno studiato l'Oriente, l'hanno fatto in primo luogo in quanto europei e nordamericani, e solo secondariamente in quanto studiosi senza altra specificazione. Essere europei o nordamericani non è in alcun modo un dato inerte, privo di conseguenze, neppure per un cultore delle scienze umane: significa sapere, più o meno consapevolmente, di appartenere a particolari con-

creti interessi in Oriente e il cui coinvolgimento con l'Oriente, nel caso dell'Europa, risale addirittura al tempo di Omero.

L'importanza dei fattori politici è stata sin qui discussa in forma assai generale, cosicché risulta facile accettarla, e nello stesso tempo sottovalutarne il peso nei casi specifici: quando Flaubert scrisse *Salammô* o H.A.R. Gibb *Modern Trends in Islam*, per della vita di ogni giorno che governano il dispiegarsi di un racconto sin dall'inizio alla pretesa che i "grandi" eventi storici, come una dominazione imperiale, possano spiegare in modo meccanico e deterministico fatti complessi come la cultura e le idee, potremo accedere a un'ipotesi di lavoro piuttosto interessante. Io penso cioè che l'interesse europeo e poi nordamericano per l'Oriente abbia avuto forti tratti politici nel senso che ho tentato di delineare, ma che la fonte ultima di tale interesse sia stata culturale; e che proprio la cultura, interagendo costantemente con forti motivazioni politiche, economiche e militari, abbia permesso il cristallizzarsi dell'Oriente come variegato e complesso oggetto di conoscenza, entro il campo del sapere che chiamo orientalismo.

L'orientalismo, quindi, non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista "occidentale", destinato a giustificare la colonizzazione del mondo "orientale". E invece il distribuirsi di una consapevole geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storici e filologici; ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di "interessi" che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche e psicanalitiche, da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere, o menzione di comprendere - e spesso di controllare, manipolati e persino assimilare - un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo. Soprattutto, l'orientalismo è un discorso che in un modo può essere considerato la mera traduzione di una forza politica di forza, ma si è costituito in presenza di una volontà impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperi; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrin; di scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodosse e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale,

costituito da nozioni generali su ciò che "noi" possiamo fare e capire, e "gli altri" non riescono a fare, o capire, quanto "noi". Infine, desidero sottolineare che l'orientalismo rappresenta una parte cospicua della cultura moderna, e in quanto tale, nel suo significato e nelle sue conseguenze, riguarda il "nostro" mondo ancor più di quanto riguarda l'Oriente.

L'orientalismo è dunque un fenomeno culturale e politico, e non soltanto una vuota astrazione: ritengo di poter dimostrare che quanto viene pensato, affermato e anche fatto riguardo all'Oriente segue linee definite e intellettualmente riconoscibili. Ancora una volta, però, un'ampia gamma di sfumature e modulazioni si interpongono tra le pressioni e le influenze sovrastrutturali e il contenuto specifico di un saggio o di un testo letterario. La maggior parte dei cultori di scienze umane si considera, io credo, completamente soddisfatta della nozione che un testo non possa darsi che entro un contesto, che esista ciò che si può chiamare "intertestualità", che l'influenza delle convenzioni, degli autori precedenti e degli stili retorici moderni ciò che Walter Benjamin ha in un'occasione definito il "peso eccessivo da cui l'individuo produttivo è gravato, in nome [...] del principio di "creatività" secondo il quale un poeta trarrebbe fuori l'opera dalla propria mente, e soltanto dalla propria mente.<sup>7</sup> Nello stesso tempo si è restii ad ammettere che influenze politiche, istituzionali e ideologiche possano incidere in maniera analoga. Ogni umanista riterrà assai importante, nell'interpretazione dell'opera di Balzac, il fatto che l'autore della *Comédie humaine* sia stato influenzato dalla disputa tra Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, ma l'effetto altrettanto forte su Balzac di un'ideologia monarchica alquanto reazionaria è considerato in qualche modo una macchia per il "genio" del grande scrittore, e si tende a evitare di studiarlo con il rigore e la profondità che meriterebbe. Analogamente — come Harry Bracken ha più volte sottolineato — i filosofi quasi sempre discutono di Locke, di Hume e dell'empirismo trascurando l'esplicita connessione, in questi autori, tra dottrine "filosofiche" e teorie razziste, giustificazione dello schiavismo, e argomenti in favore dello sfruttamento coloniale.<sup>8</sup> Questi sono solo alcuni dei modi in cui il sapere contemporaneo crede di mantenersi "puro".

È probabilmente vero che molti sforzi per costringere la cultura a sporcarsi le mani con la politica sono stati rozzamente iconoclastici, e che i tentativi di interpretazione "sociale" della letteratura, nel campo di mia competenza, non sono all'altezza degli enormi progressi nella tecnica della dettagliata analisi testuale. Ma neppure si può negare che gli studi sulla letteratura in genere, e i contributi del marxismo americano in particolare, hanno evitato di impegnarsi seriamente per colmare il divario tra livello di base e livello sovrastrutturale negli studi storici e testuali.

In un'altra occasione sono arrivato ad affermare che l'establishment letterario-culturale ha, nel suo insieme, messo letteralmente al bando il tema del rapporto tra imperialismo e cultura.<sup>9</sup> E l'obiettivo, cioè, che l'imperialismo influenzi un intero ambito di studi, istituzioni culturali e creazioni artistiche — con tale forza da renderlo ineludibile. Eppure neanche a questo proposito mancheranno tentativi di aggirare l'ostacolo, sostenendo per esempio che uno studioso di letteratura o un filosofo non dovrebbero avventurarsi in campi come l'ideologia o la politica, nei quali non hanno specifica competenza. In altre parole, il principio della specializzazione può venire usato per scoraggiare l'adozione di una prospettiva intellettuale di ampio respiro, tale da poter garantire, a mio avviso, migliori risultati.

Mi sembra comunque che si possa dare a tutto ciò una risposta abbastanza semplice (almeno per quanto riguarda l'orientalismo), divisa in due parti. In primo luogo, quasi tutti gli scrittori del secolo XIX (e spesso anche di epoche precedenti) erano straordinariamente consapevoli della realtà dell'imperialismo: non è un argomento tra i più studiati, ma non occorre uno specialista in letteratura del periodo vittoriano per riconoscere che Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot e persino Dickens avevano idee ben precise sulle "razze" e sull'imperialismo, la cui espressione nelle loro opere non è difficile a rinvenire. Anche lo "specialista" deve dunque fare i conti con l'esplicita affermazione di Mill, in *On Liberty* e in *Representative Government* per esempio, che le sue tesi non potevano essere applicate all'India (si ricordi che fu funzionario dell'India Office per buona parte della sua vita) perché gli indiani erano inferiori dal punto di vista civile e culturale, se non razziale. Lo stesso tipo di paradosso si può trovare in Marx, come tenterò di mostrare più oltre. In secondo luogo, affermare che la politica, soprattutto nella forma imperialista, influenzi la produzione letteraria, le scienze umane, le dottrine sociali e la storiografia non equivale affatto a tentare di diminuire il valore di questi settori della cultura. È vero il contrario: la rilevanza e la durata di un fattore importante come la cultura per il realizzarsi dell'egemonia sono cose prese appieno soltanto se si tiene conto dell'efficacia non solo censoria, ma anche produttiva, che essa possiede nei confronti dei singoli autori. Si tratta di un'idea che Gramsci in primis hanno proposto ed elaborato. Anche solo una pagina o due su "gli usi dell'impero" in *The Long Revolution* consentono a Williams di dirci molto di più, sulla ricchezza culturale del secolo XIX, di quanto possano fare interi volumi di esoterica analisi testuale.<sup>10</sup>



Intendo quindi studiare l'orientalismo come interazione dinamica tra i singoli autori e le grandi questioni politiche delineate dai tre grandi imperi - britannico, francese e statunitense - nella cui sfera di influenza intellettuale e immaginativa gli autori hanno operato. Nello stesso tempo, ciò che mi interessa in quanto studioso di letteratura non sono le grandi linee di questa interazione, ma i dettagli del suo realizzarsi. Ciò che conta nel mio campo, a proposito di un Lane, di un Flaubert o di un Kenan, non è tanto come si collocassero ideologicamente rispetto al problema politico della superiorità dell'Occidente, quanto il modo conteso, ricco di quasi infinite modulazioni, in cui la nozione di tale superiorità - data da questi autori per scontata - pervade la loro opera. È sufficiente a questo proposito ricordare che *l'Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* di Lane è un classico dell'antropologia e della storiografia grazie allo stile e alla ricchezza di dettagli intelligenti e brillanti, e non in quanto mera espressione di un senso di superiorità razziale.

Le questioni politico-ideologiche poste dall'orientalismo saranno allora le seguenti: quali energie intellettuali, estetiche, culturali e dottrinali - oltre a quelle politiche - hanno contribuito al sorgere di quella sorta di tradizione dell'imperialismo che è, in fondo, l'orientalismo? In che modo, precisamente, filologia, lessicografia, storiografia, biologia, teoria politica ed economica, letteratura e poesia, poterono servire all'edificazione di una visione come quella orientalista, ampia e complessa ma, nello stesso tempo, ineliminabilmente imperialista? Quali mutamenti, variazioni e precisazioni hanno avuto luogo al suo interno? Quale ruolo vi hanno la continuità, l'individualità, l'originalità? In che modo l'orientalismo si trasmette e riproduce da un'epoca all'altra? Infine, come possiamo affrontare il fenomeno storico-culturale dell'orientalismo come una forma di *voluntario operare umano* - anziché di puro e incondizionato razionare - rispettandone il più possibile la complessità storica e gli aspetti particolari, senza perdere di vista nello stesso tempo l'intreccio tra attività culturale, tendenze politiche, influenza delle istituzioni, e realtà del predominio occidentale? Solo tenendo conto di tali domande uno studio di carattere umanistico può affrontare correttamente un tema culturale e politico - benché ciò non significhi che un tale studio offra semplici e meccaniche regole per sbrogliare la matassa dei rapporti tra politica e conoscenza. Colgo l'occasione per precisare che, a mio avviso, ogni indagine umanistica deve formulare volta per volta le necessarie ipotesi su tali rapporti, alla luce del proprio oggetto specifico.

2. *La questione metodologica.* In un lavoro precedente ho dedicato molto spazio all'importanza, per le scienze umane, di una riflessione metodologica che consenta di individuare il punto di

partenza - un fatto o un principio - più idoneo all'esame di un dato argomento.<sup>11</sup> Una delle cose più importanti che ritengo di avere imparato, e che ho tentato di trasmettere, è che non si dà mai un punto di partenza naturale, che cioè sia tale di per sé: sta a noi scegliere da dove muoverci, e il punto che sceglieremo dipende dal percorso e dalla meta che esso rende possibili. Ebbene, non ho mai applicato questa lezione più consapevolmente che in questo studio sull'orientalismo (con quali risultati, positivi o negativi, sinceramente non so dire). Il punto di partenza è in fondo un elemento entro il campo di indagine cui ci si rivolge, che occorre innanzitutto delimitare e separare, in modo sempre in parte artificioso, da tutto ciò che lo circonda. Per lo studioso di testi tale nozione di una delimitazione iniziale corrisponde al concetto di *problematica* caro a Louis Althusser, cioè a una specifica e determinata unità entro un testo o un gruppo di testi, che si costituisce attraverso l'analisi.<sup>12</sup> Tuttavia nel caso dell'orientalismo (diversamente dai testi marxiani, al cui esame lo studioso francese si è particolarmente dedicato) oltre al problema di individuare un punto, una "problematica", di partenza, vi è quello di decidere quali testi, autori e periodi siano da includere nella ricerca.

Horrirento ingenuo tentare un'esposizione enciclopedica dell'orientalismo, in primo luogo perché adottando l'ipotesi guida dell'"immagine europea dell'Oriente" il materiale di cui avrei dovuto occuparmi sarebbe stato virtualmente illimitato; in secondo luogo perché il metodo espositivo è in sé inadatto ai miei interessi politici e descrittivi; infine, perché opere quali *La Renaissance orientale* di Raymond Schwab, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* di Johann Fück, e il più recente *The Matter of Arab in Medieval England* di Dorothy Melitzki<sup>13</sup> già offrono resoconti enciclopedici su taluni aspetti dell'incontro dell'Europa con l'Oriente.

Rimaneva comunque il problema di ridurre l'enorme mole di dati sull'argomento a dimensioni accettabili, e di ordinarli poi il materiale in base a un criterio non meramente cronologico. Come punto di partenza ho deciso di scegliere l'esperienza francese, inglese e americana in Oriente intesa in modo il più possibile vasto, ma non chiesta quale background storico e culturale per questo o quel tipo di esperienza, e di che tipo di esperienza si è trattato. Per ragioni che esporrò tra breve ho ulteriormente limitato questo ambito di ricerca (comunque ancora estesissimo - a ben guardare) all'esperienza anglo-franco-americana del periodo arabo e islamico, che per quasi mille anni è stato da me il punto di vista il paradigma di tutto l'Oriente. Sono così rimaste escluse vaste zone dell'Oriente geografico e culturale - India, Giappone, Cina e altre regioni dell'Estremo Oriente -, non perché queste ulti-

me non siano importanti (è anzi ovvio che lo sono), ma perché l'esperienza europea del Vicino Oriente e del mondo islamico può essere discussa separatamente da quella dell'Estremo Oriente. Tuttavia certi aspetti e certe fasi dell'esperienza europea in Oriente, in particolare in Egitto, Siria e Arabia, non possono essere discussi senza spingersi un poco più lontano verso est, sino a comprendere, per lo meno, l'India e la Persia; un esempio significativo è il nesso tra Egitto e India, per quanto riguarda l'Inghilterra dei secoli XVIII e XIX. Analogamente, il ruolo della Francia nella decifrazione dello Zend-Avesta, la preminenza di Parigi quale centro di studi sanscriti nella prima decade del secolo XIX, il fatto che l'interesse di Napoleone per l'Oriente fosse connesso col ruolo britannico in India, sono altrettanti esempi di come il volgersi verso la regione persiano-indiana abbia influenzato il rapporto della Francia col Vicino Oriente e col mondo arabo-islamico.

Francia e Inghilterra hanno dominato il Mediterraneo orientale all'incirca dalla fine del secolo XVI. Il mio esame di tale influenza e degli interessi coinvolti, non rende però giustizia: a) agli importanti contributi all'orientalismo di paesi quali la Germania, l'Italia, la Russia, la Spagna e il Portogallo; b) al fatto che uno degli incentivi più importanti allo studio dell'Oriente venne, nel secolo XVIII, dalla rivoluzione negli studi biblici apportata da pionieri così interessanti e tra loro diversi come il vescovo Lowth, Eichhorn, Herder e Michaelis. In primo luogo, dovevo dedicarmi con attenzione al materiale anglofrancese e poi a quello statunitense, essendo indiscutibile non solo che Francia e Gran Bretagna furono nazioni pioniere nel campo degli studi sull'Oriente, ma anche che tale posizione fu da esse raggiunta grazie alle due più grandi reti di domini coloniali mai esistite prima del secolo XX. L'atteggiamento dell'America nei confronti dell'Oriente dopo la seconda guerra mondiale imita - piuttosto consapevolmente, a parer mio - quello inaugurato dalle due precedenti potenze europee. Comunque, per quantità e qualità gli scritti francesi, inglesi e americani sull'Oriente prevalgono, a parer mio, sui pur importantissimi contributi della Germania, dell'Italia, della Russia e degli altri paesi; ritengo tuttavia che i passi più importanti sulla via della scoperta-creazione dell'Oriente siano stati compiuti inizialmente in Francia e in Gran Bretagna, e in seguito elaborati in Germania. Silvestre de Sacy, per esempio, non fu solo il primo orientalista in senso moderno, con i suoi studi sull'Islam, la letteratura araba, la religione drusa e la Persia sassanide, fu anche il maestro di Champollion e di Franz Bopp, fondatore, quest'ultimo, della scuola tedesca di linguistica comparata. Analoghe priorità possono essere rivendicate da William Jones e Edward William Lane.

In secondo luogo - e qui le manchevolezze del mio studio sul-

l'orientalismo trovano ampia compensazione - negli ultimi tempi importanti lavori hanno chiarito il rilievo degli studi biblici per la nascita di quello che ho chiamato "orientalismo moderno". Il migliore mi sembra il notevolissimo "Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem<sup>14</sup> di E. S. Schaffer, un indispensabile studio sulle origini del Romanicismo e delle correnti di pensiero sorte a gran parte della produzione di Coleridge, Browning e George Eliot. In una certa misura il "Kubla Khan" di Schaffer elabora idee già abbozzate da Schwab, organizzando il materiale rilevante rinventabile negli studi tedeschi sulla Bibbia, e utilizzando per una lettura sempre penetrante e originale dell'opera dei tre grandi scrittori britannici. Ciò che tuttavia sembra in parte sfuggire allo studioso è il taglio politico e ideologico che, in una certa misura, detti scrittori conferiscono ai loro scritti, e che trovo invece particolarmente interessante. Inoltre, a differenza di Schaffer, io tento di chiarire ulteriori sviluppi nell'orientalismo accademico e letterario, che richiamano l'attenzione sui legami tra l'orientalismo franco-britannico e la nascita di un imperialismo esplicitamente colonialista. In seguito, spero di poter mostrare come gli eventi americani seguirono un'analoga piega nel caso dell'orientalismo americano dopo la seconda guerra mondiale.

Nonostante tutto, temo vi possa essere nel mio studio un aspetto fuorviante, laddove, a parte un accenno occasionale, ometto di discutere gli sviluppi di questo ambito culturale in Germania, dopo il periodo iniziale dominato dalla figura di de Sacy. Ogni opera che si proponga di affrontare il tema dell'orientalismo accademico, e non tenga conto del contributo di studiosi come Steintal, Müller, Becker, Goldziner, Brockelmann, Nöjdeke - eelenco è tutt'altro che completo -, merita seri rimproveri, e sono io soffermato sul grande prestigio scientifico conseguito, dagli studiosi tedeschi verso la metà del secolo scorso; l'inconsapevolezza di questo fatto da parte degli studiosi d'oltre Manica va sempre loro la riprovazione di George Eliot. Ho in mente l'indimenticabile ritratto di Mr Casaubon in *Middlemarch*. Una delle ragioni per cui Casaubon non riusciva a portare a termine la sua "chiale di tutte le mitologie" era, secondo il giovane cugino Will Ladislaw, la scarsa conoscenza degli studi tedeschi su tale argomento. Infatti Casaubon non solo aveva scelto un tema "irrelevole" quanto la chimica; nuove scoperte producono incessantemente nuovi punti di vista, ma si era imbarcato in un'impresa simile a una confutazione di Paracelso perché "vedete no, è un orientalista"<sup>15</sup>.

George Eliot non aveva torto alludendo al fatto che, verso il 1830, periodo nel quale è ambientato *Middlemarch*, la scienza tedesca, anche nei settori umanistici, aveva conservato in Europa

un'enorme influenza. Tuttavia non ci fu mai, durante i primi due terzi del secolo XIX, una reale convergenza tra gli orientalisti tedeschi e un interesse nazionale per l'Oriente. Nella storia della Germania di quel periodo non vi è nulla di paragonabile alla presenza anglofrancese in India, nel Levante, nell'Africa settentrionale. Soprattutto, l'"Oriente" tedesco è un Oriente quasi esclusivamente teorico, confinato nell'ambito di studi eruditi e reminiscenze classiche, poesie liriche, novelle e a volte romanzi. Non ha mai la realtà e l'immediatezza che Egitto e Siria ebbero per Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli o Nerval. Non può essere privo di significato che due tra le più celebrate opere poetiche tedesche sull'Oriente, il *Westöstlicher Divan* di Goethe e *Über die Sprache und Weisheit der Indier* di Friedrich Schlegel, abbiano tratto ispirazione rispettivamente da un viaggio sul Reno e da letture compiute nelle biblioteche di Parigi. In effetti il contributo degli studiosi tedeschi all'orientalismo consistette nell'elaborare e raffinare metodi di analisi da applicare a testi, documenti, linguaggi, miti e idee raccolti in Oriente da funzionari imperiali francesi e inglesi.

Semmai, ciò che l'orientalismo tedesco ha in comune con quello anglofrancese e poi americano è una sorta di autorità intellettuale nell'ambito della cultura occidentale. Questa autorità costituisce tra l'altro uno dei tratti di cui ogni studio sull'orientalismo è tenuto a occuparsi, e neppure io me ne sento esentato. Persino il termine *orientalismo* suggerisce un tipo di conoscenza serio e impegnativo; e quando lo riferisco agli studiosi americani contemporanei (ed è un'attribuzione anomala, dal momento che essi non se ne servono mai) è per sottolineare come gli esperti attuali di questioni medioorientali siano pur sempre gli eredi dell'orientalismo europeo del secolo XIX.

Non vi è nulla di misterioso o innaturale nell'autorità. In parte si forma da sé, in parte la si costruisce; è utile a certi fini, è persuasiva; stabilisce canoni estetici e valutativi; è virtualmente indistinguibile da talune nozioni, della cui verità si fa garante, e da tradizioni, percezioni e giudizi che plasma, trasmette e riproduce. Soprattutto, l'autorità può, e direi deve, essere studiata. Tutti gli aspetti dell'autorità che ho citato si riscontrano nell'orientalismo, e gran parte di questo libro sarà dedicata in effetti all'autorità storica dell'orientalismo, nonché alle singole "autorità" orientaliste.

I principali strumenti metodologici che userò in questa sede per studiare l'autorità sono ciò che si potrebbe chiamare la *collocazione strategica*, consistente in un modo di descrivere la posizione di un autore entro un testo in base al materiale sull'Oriente di cui egli si sta occupando, e la *formazione strategica*, cioè un modo di analizzare i rapporti tra testi diversi, e come gruppi

di testi, tipi di testi, e persino generi di testi, acquistino massa, densità e capacità referenziale tra di loro e poi nella cultura in generale. Uso il termine "strategia" semplicemente per indicare il problema cui chiunque abbia scritto intorno all'Oriente si è trovato di fronte: come afferirlo, come accostarsi senza venir soggogato o sopraffatto dal suo splendore, dalla sua portata e dalla vastità davvero non comune. Chiunque voglia parlare dell'Oriente deve prendere posizione di fronte a esso; in rapporto a un testo, ciò si riferisce alla scelta della persona narrativa, al tipo di struttura che l'autore costruisce, al tipo di immagini, temi e motivi da lui scelti, tutti fattori che insieme vengono a formare un ben preciso modo di rivolgersi al lettore, di "comprendere" l'Oriente e infine di rappresentarlo o prenderne le difese. Niente di tutto ciò, (non escluso lo stesso Omero) accetta talune premesse, un certo numero di nozioni preesistenti, sulle quali si basa e alle quali si riferisce. Inoltre, ogni lavoro sull'Oriente si lega ad altri, a un certo pubblico, a certe istituzioni, all'Oriente stesso. L'insieme di relazioni tra opere, lettori e particolari aspetti dell'Oriente costituisce perciò una formazione analizzabile - per esempio, quella degli studi filologici, o delle antologie di fiabe orientali, o dei racconti di viaggi in Oriente - la cui presenza nel tempo, nel discorso, nelle varie istituzioni (scuole, biblioteche, enti culturali) le conferisce forza e autorità.

È chiaro, mi auguro, che il mio interesse per l'autorità non implica un'analisi di ciò che giace seminato nei testi orientalisti ma, al contrario, un'analisi della superficie dei testi, della loro esteriorità rispetto a ciò che descrivono. Non credo che l'importanza di questa precisazione possa essere sopravvalutata. L'orientalismo è interamente basato sull'esteriorità, nel senso che il poeta o lo studioso che guardano all'Oriente si propongono di descriverlo all'Occidente, di farlo parlare, per così dire, e di renderne più comprensibili gli aspetti misteriosi. L'Oriente non esiste per loro, se non come causa di quanto dicono e spiegano. E ciò che dicono e spiegano, in quanto viene detto o scritto, già dice le che morale. Il principale prodotto di questa esteriorità è, naturalmente, una rappresentazione: già all'epoca dei *Peristi* di Eschilo l'Oriente si trasformava da una specie di alterità assai distante e piuttosto minacciosa, in un insieme di figure relativamente più familiari (nel caso di Eschilo, le donne asiatiche in hitot). L'immediatezza drammatica della rappresentazione nei *Peristi*, oscura il fatto che gli spettatori stanno assistendo a una messa in scena assai artificiale di ciò che un non orientale ha elevato a simbolo e paradigma di tutto l'Oriente. La mia analisi dei testi orientalisti sottolinea quindi gli indizi, tutt'altro che difficili,

li a cogliersi, dell'essere tali rappresentazioni appunto rappresentazioni, qualcosa quindi di affatto diverso da una descrizione "naturalistica" dell'Oriente. Né tali indizi sono più rari nei testi di carattere "scientifico" (ricostruzioni storiche, analisi filologiche, dichiarazioni politiche e così via) che in quelli di carattere "poetico" (cioè sono lo stile, le figure retoriche, il contesto, gli artifici narrativi, le circostanze storiche e sociali, e non la correttezza della rappresentazione, la sua fedeltà rispetto all'originale. L'esteriorità tautologia secondo la quale, se l'Oriente fosse in grado di fornire una rappresentazione di se stesso, l'avrebbe già fatto. Dal momento che non è in grado di farlo, il compito è svolto da una rappresentazione destinata all'Occidente e *faute de mieux* al povero Oriente. Come scrive Marx in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*: "Sie können sich nicht ventreten, sie müssen ventreten werden [Non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati]".

Un altro buon motivo per insistere su detta esteriorità sta a mio avviso nella necessità di chiarire che nel discorso culturale, e negli scambi intraculturali, a circolare non sono "verità" ma rappresentazioni. Non v'è certo bisogno di soffermarsi in questa sede sul fatto che il linguaggio stesso è un codice enormemente complesso, che per mezzo di specifiche tecniche espressive, infatti, e così via. In nessun caso, per lo meno nel linguaggio scritto, il significante veicola alcunché di materiale: il suo ambito è quello della rappresentazione. Il valore, l'efficacia, la forza, l'apparente veridicità di un'affermazione scritta sull'Oriente, dipendono in realtà assai poco dall'Oriente in sé e per sé. Si può dire anzi che una testimonianza scritta sia tanto più una viva presenza per il lettore, quanto più esclude, soppianta e rende superflua qualunque *entità reale* che possa risponderne al nome di "Oriente". Nello stesso modo l'orientalismo nel suo insieme soppianta e rende superfluo l'Oriente: il valore dell'orientalismo, il suo senso, dipendono dall'Occidente ben più che dall'Oriente, e tale senso emerge attraverso varie tecniche di rappresentazione occidentali che rendono visibile e comprensibile l'Oriente entro il discorso che lo riguarda. A loro volta, queste rappresentazioni dipendono da istituzioni, tradizioni, convenzioni, codici largamente condivisi, ben più che da un Oriente lontano e spesso indefinito. Ciò che differenzia le rappresentazioni dell'Oriente antecedenti l'ultimo terzo del secolo XVIII da quelle successive (apparentemente a ciò che chiamo "orientalismo moderno") è la loro scarsità, per numero e varietà, rispetto a queste ultime. È vero che dopo William Jones e Anquetil-Duperron, e dopo le spedizioni di Na-

poleone in Egitto, l'Europa imparò a conoscere l'Oriente in modo più scientifico, e a insediarsi in esso con autorità e disciplina maggiori che in passato. Ma l'interesse dell'Europa era volto soprattutto alle più ampie e raffinate possibilità di apertura verso tutto ciò che l'Oriente poteva offrire. Quando, verso la fine del secolo XVIII, l'Oriente rivelò definitivamente l'età dei suoi linguaggi - togliendo il primato di vetustà al divino idioma ebraico - fu un gruppo di studiosi europei a fare la scoperta, destinata a tramularsi di lì a poco nella nuova scienza della filologia indoeuropea. Erano nati un nuovo, potente metodo di indagine per l'esplorazione dell'Oriente linguistico, e nel contempo, come mostrato da Foucault in *Les Mots et les choses*, una folla rete di interessi scientifici a esso apparentati. Similmente William Beckford, Byron, Goethe e Hugo ristrutturarono l'Oriente e resero visibili i suoi volti da essi creati. Al massimo, l'Oriente "reale" fu lo spunto per la visione del poeta; quasi mai ne guidò lo sviluppo.

L'orientalismo corrispondeva più alla cultura in cui si era sviluppata che al proprio supposto oggetto di indagine, anche se la creazione occidentale. Così, la storia dell'orientalismo può essere letta con gli ambiti limitati del sapere occidentale, creando una forte impressione di oggettività. Di conseguenza la mia analisi e focalizzata soprattutto sulle caratteristiche e sull'infima organizzazione di questo settore della cultura, sui suoi pionieri e sulle sue "autorità" scientifiche e accademiche, sui suoi testi canonici, sulla sua dossologia, sulle sue figure carismatiche e sui relativi seguaci. Tenerò anche di mostrare come l'orientalismo abbia spesso preso in prestito, subendone l'influenza, idee e dottrine "forti" della cultura e della società a esso contemporanea. Vi furono (e vi sono) in tal modo un Oriente filologico, un Oriente psicanalitico, un Oriente spengleriano, un Oriente darwiniano, un Oriente razzista e così via. Qualcosa come un Oriente oggettivo, in sé e per sé, non è mai esistito, così come non è mai esistito un orientalismo puramente scientifico e poetico, del tutto innocente e disinteressato. Tale ferma convinzione mi differenzia, lo credo, da quanti studiano la "storia delle idee". La cosiddotta a fattori che nella storia delle idee rischiano costantemente di non trovare posto. Eppure, senza quella risonanza e quelle conseguenze, l'orientalismo non sarebbe ciò che è, ma una tendenza culturale come tante altre. Anche per questo prendo in considerazione non solo testi teorici ed eruditi, ma anche opere letterarie, trattati politici, testi giornalistici, diari di viaggio, *sketches* filologici e religiosi. In altre parole, la mia ibrida prospettiva vuole essere storica e "antropologica", in base all'idea che i testi dei gene-

ri più diversi possano essere eloquenti e informativi benché in modi (naturalmente) diversi da genere a genere, e da un periodo storico all'altro.

Tuttavia, diversamente da Michel Foucault - al cui lavoro devo moltissimo - credo nell'esistenza di un'impronta individuale che ogni autore dà ai propri testi, entro un corpus di scritti orientalisti che sarebbe altrimenti anonimo e informe: perché l'orientalismo è, tra l'altro, un sistema di citazioni di autori da parte di altri autori, e a ciò si deve, in misura significativa, la sua unità. *If Manners and Customs of the Modern Egyptians* di Edward William Lane, per esempio, viene letto e citato da uomini tanto diversi come Nerval, Flaubert e Richard Burton. L'opera di Lane fu un caposaldo per chiunque volle riflettere o scrivere non solo sull'Egitto, ma su tutto l'Oriente. Nerval cita parola per parola nella descrizione di scene di villaggio in Siria, anziché in Egitto. Il prestigio di Lane e la possibilità di citarlo, a proposito e anche a sproposito, furono il risultato della diffusione che l'orientalismo, come complesso di istituzioni e interessi, garantì alla sua opera principale. D'altra parte è impossibile comprendere la ragione del successo di Lane prescindendo dalle peculiari caratteristiche del testo che egli ha scritto. Ciò vale anche per Renan, Lamartine, de Sacy, Schlegel e tanti altri celebri autori. Foucault ritiene che in generale il singolo testo e il singolo autore contino poco; empiricamente, e limitatamente al caso dell'orientalismo, ho dovuto convincermi del contrario. Di conseguenza la mia analisi si serve di una lettura dei testi strettamente aderente, al fine di mettere in luce la dialettica tra scritti e scrittori singoli, e l'opera collettiva cui questi contribuiscono.

Pur comprendendo un'ampia selezione di autori, questo libro è lungi dal rappresentare una descrizione storica completa dell'orientalismo. Di questo limite sono del tutto consapevole. La trama di un discorso complesso quanto quello orientalista ha resistenza e operato così a lungo in Occidente grazie alla ricchezza: non ho fatto altro che descrivere parti di quella trama in certi periodi storici, e suggerire l'esistenza di un insieme più vasto, dettagliato, interessante, costellato di figure, testi ed eventi affascinanti. Mi consolo pensando che il presente lavoro non sarà l'unico del suo genere, e che altri critici e studiosi potranno colmare le sue lacune. Uno studio generale del rapporto tra imperialismo e cultura attende ancora di essere intrapreso; altri specialisti potranno approfondire l'orientalismo tedesco, italiano, olandese o svizzero, altri ancora le connessioni tra orientalismo e pedagogia, tra ricerche e scoperte nel campo delle scienze umane da un lato, e creazioni poetiche e letterarie dall'altro, tra teoria dell'amministrazione statale ed epistemologia. Il contributo

più interessante sarebbe forse un esame delle possibili alternative all'impostazione orientalista, che consentano di studiare altri popoli e culture da una prospettiva più liberale, non repressiva e non manipolativa. Ma occorrerebbe allora ripensare l'intero rapporto tra conoscenza e potere. Tutti questi argomenti purtroppo hanno potuto essere affrontati nel mio libro solo in modo incompleto.

Se dopo un'autocritica mi è concesso un autoelogio, dirò che nello scrivere questo studio ho tenuto presente più di un tipo di possibili lettori. Per gli studiosi di letteratura e critica letteraria, l'orientalismo costituisce un affascinante esempio di interazione tra società, storia e testi scritti; per di più, il ruolo culturale che l'Est ha svolto per l'Occidente fa sì che l'orientalismo abbia stretti legami con l'ideologia, la politica e la logica del potere, temi rilevanti, questi ultimi, per l'intera comunità letteraria. Per gli studenti dell'Oriente contemporaneo, dai docenti universitari a quanti triciprono cariche pubbliche, ho rivolto l'attenzione a due obiettivi: metterli di fronte alla loro genealogia intellettuale in un modo diverso da quelli adottati in passato; e criticare - nella speranza di suscitare un dibattito - gli assunti quasi indiscussi sui quali si basa gran parte del loro lavoro. Inoltre, per qualunque lettore, questo studio tocca temi che sempre attraggono l'attenzione, connessi non solo con il modo in cui l'Occidente concepisce e tratta l'Altro, ma anche col ruolo singolarmente importante della cultura occidentale per quello che Vico chiama "mondo delle nazioni". Infine, per i lettori del cosiddetto "Terzo mondo" mi sono proposto di contribuire alla comprensione non tanto della politica occidentale nei confronti dei paesi non occidentali quanto della forza del discorso culturale dell'Occidente, una forza troppo spesso sottovalutata considerandola puramente derivativa o "sovrastrutturale". Spero di essere riuscito a dare un'idea della formidabile complessità del predominio culturale, specie per i popoli un tempo colonizzati, dei pericoli connessi con la tentazione di continuare a servirsi del suo apparato, o di applicarlo ad altri popoli.

I tre lunghi capitoli e i dodici paragrafi in cui il libro è diviso hanno lo scopo di facilitare il più possibile l'esposizione. Il primo capitolo, *Il campo dell'orientalismo*, traccia i confini dell'argomento, valutandone le dimensioni sia in termini di durata delle esperienze storiche, sia in termini di implicazioni politiche e filosofiche. Il secondo, *Strutture e ristrutturazioni dell'orientalismo*, si propone di ricostruire lo sviluppo del moderno orientalismo, per mezzo di un'ampia descrizione cronologica, e attraverso verso l'esame di un insieme di procedimenti connessi all' lavoro di importanti poeti, artisti e studiosi. Il terzo capitolo, *L'orientalismo oggi*, inizia là dove il precedente si era concluso, intorno al

1870. Fu l'epoca della grande espansione coloniale in Oriente, culminata nella seconda guerra mondiale. L'ultimo paragrafo del terzo capitolo si occupa della transizione dall'egemonia franco-britannica a quella americana; in esso, a guisa di conclusione, delinea la presente realtà intellettuale e sociale dell'orientalismo negli Stati Uniti.

3. *La dimensione personale.* Nei *Quaderni del carcere* Gramsci afferma: "L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesse, un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario". Inesplicitamente, l'unica traduzione in inglese dell'opera si ferma qui, laddove il testo italiano di Gramsci conclude aggiungendo: "Occorre fare inizialmente un tale inventario"<sup>16</sup>.

Gran parte del mio coinvolgimento personale in questo libro deriva dalla consapevolezza di essere un "orientale", in quanto nato e cresciuto in due colonie britanniche del Vicino Oriente. I miei studi, dapprima in queste colonie (Palestina ed Egitto), poi negli Stati Uniti, sono stati occidentali in tutto e per tutto, eppure tale precoce e radicata consapevolezza è persistita. Da molti punti di vista, questa ricerca sull'orientalismo rappresenta uno sforzo per redigere l'inventario delle tracce depositate in me, orientale, dalla cultura il cui predominio è stato un elemento così importante nella vita di tanti orientali. Per questo l'Oriente islamico non poteva non essere al centro della mia attenzione. Se ciò che ho realizzato sia un buon esempio dell'"inventario" che Gramsci ci suggerisce di compilare, non sta a me dirlo, benché consideri importante aver avuto la consapevolezza di essermi proposto tale obiettivo. Lungo il cammino, con la severità e la lucidità di cui sono stato capace, ho tentato di serbare una coscienza critica, e di impiegare nel modo migliore quegli strumenti di indagine storica, umanistica e culturale di cui l'educazione mi ha reso un privilegiato possessore. Mai tuttavia ho perso il contatto con la realtà culturale e il coinvolgimento personale derivanti dal mio essere un "orientale", nel senso che si è detto.

Le circostanze storiche che mi hanno permesso di intraprendere il presente studio sono abbastanza complesse, e qui non posso darne che un riassunto assai breve. Chiunque abbia abitato in un paese occidentale, e specialmente negli Stati Uniti a partire dagli anni cinquanta, è stato testimone di un periodo di grande turbolenza nelle relazioni tra Est e Ovest. A nessuno può essere sfuggito come "Est" abbia significato pericolo e minaccia in quel periodo, anche quando il termine è servito a designare le regioni dell'Oriente tradizionale oltre che l'Unione Sovietica. Nelle università, una rete di programmi e istituti di ricerca in continuo sviluppo ha reso lo studio dell'Oriente quasi una branca del-

la politica estera statunitense. Della vita pubblica americana fa parte un forte interesse per l'Oriente, dovuto alla sua importanza strategica ed economica almeno quanto alla tradizionale curiosità per i suoi aspetti esotici. Se il mondo intero è divenuto ben più accessibile per l'occidentale che vive nell'era dell'elettronica, ciò è vero anche per l'Oriente, al punto che più che un mito, quest'ultimo è ormai un crocevia di interessi dell'Occidente, e degli Stati Uniti in particolare.

Un aspetto del mondo elettronico, postmoderno, è il rafforzamento degli stereotipi a proposito dell'Oriente. Televisione, film, stringono l'informazione entro schemi sempre più standardizzati. Per ciò che riguarda l'Oriente, la standardizzazione culturale ha aumentato l'efficacia della demonologia accademica e artistica ottocentesca dell'"Oriente misterioso". E in nessun caso ciò è più vero che nella percezione del Vicino Oriente. Tre fattori hanno contribuito a rendere iperpolitizzata, a volte sino a sfiorare il fanatismo, la percezione del mondo arabo e islamico: in primo luogo, l'esistenza di antichi pregiudizi antiarabi e antisلمici in Occidente, le cui tracce si trovano senza fatica nella stessa storia dell'orientalismo; in secondo luogo, l'urto storico tra nazionalismo arabo e sionismo, con i suoi proferti effetti sulla influenza minoranza ebraica degli Stati Uniti, e sulla popolazione americana in genere; in terzo luogo, la quasi totale assenza di una solida prospettiva culturale che potesse consentire una certa comprensione del mondo arabo-islamico, e una discussione più obiettiva dei suoi problemi. Inoltre, non è difficile capire come, venuta le superpotenze, nel problema degli approvvigionamenti petroliferi, nella dicotomia semplificata di un Israele democratico e amante della libertà contrapposto a popoli arabi cattivi, totalitari e dediti al terrorismo, le speranze di un dibattito realistico intorno a tale area geografica siano purtroppo assai remote.

L'esperienza personale di tali problemi è del resto una delle ragioni che mi hanno spinto a scrivere questo libro. L'esistenza di un arabo-palestinese in Occidente, e in America in modo particolare, è tutt'altro che facile. Vi è un quasi unanime consenso sul principio che politicamente egli non esista, o esista solo come un "problema" o, nel migliore dei casi, come un "orientale". L'influenza del razzismo, degli stereotipi culturali, di un'ideologia imperialista o disumanizzante nei confronti di arabi e musulmani è assai forte, e con essa ogni palestinese deve fare i conti, come con un avversario destino. Egli non potrà poi non sentirsi ulteriormente depresso, appena constaterà che nessun studioso che si occupi del Vicino Oriente — nessun orientalist, cioè — si è mai culturalmente o politicamente identificato con gli ara-