

Parte terza
LUNGO IL VECCHIO CONTINENTE

PER VIAGGIARE CI VOGLIONO LE LINGUE.
VIAGGIATRICI COMPETENTI

di Stefania Cavagnoli

Il contributo affronta il tema del viaggio al femminile con gli occhi e la prospettiva della linguista. La domanda di partenza è come si può parlare di linguistica analizzando le figure e i testi delle donne che nei secoli hanno viaggiato nel mondo e in particolare in Italia. L'ipotesi era quella di riflettere sul percorso di apprendimento linguistico delle viaggiatrici, affidandosi quindi a strumenti della linguistica applicata. Nell'analisi poi è emerso un ulteriore tema, che è quello della lingua di genere, legato al tema del viaggio, apparentemente di appannaggio maschile, e ai relativi stereotipi che si riflettono all'interno dell'espressione linguistica.

INTRODUZIONE E IPOTESI DI PARTENZA

Diversi sono gli aspetti, legati ai viaggi e ai loro viaggiatori, che possono venir analizzati utilizzando un approccio linguistico. Come può avvicinarsi una linguista a un tale tema?

Può partire dal territorio visitato, da una descrizione delle lingue parlate, delle diverse comunità linguistiche, del grado di alfabetizzazione dei suoi parlanti e del possibile plurilinguismo. In questo contesto, può considerare le interazioni fra i parlanti autoctoni e i viaggiatori e le viaggiatrici.

Può studiare e verificare le competenze linguistiche di chi viaggia, e come si prepara al viaggio. Se impara la lingua del paese che visita, e in caso affermativo, in che modo e con quali strumenti.

Può analizzare le diverse tipologie testuali utilizzate dai viaggiatori e dalle viaggiatrici, e mettere in evidenza le differenze fra la scrittura degli uomini e quella delle donne, con una attenzione anche alla lingua di genere.

Può decidere di dedicarsi solo ad alcune viaggiatrici e alle loro produzioni scritte, considerato che la prospettiva è di tipo diacronico e l'unica modalità è l'analisi di testi scritti.

Nel contributo cercherò di mettere in luce alcune riflessioni legate a tali prospettive.

LA SITUAZIONE LINGUISTICA ITALIANA NELL'OTTOCENTO

L'Italia è sempre stata un territorio plurilingue, oggi per le molte lingue straniere presenti, ieri per le lingue dei viaggiatori e i dialetti. Prima del 1870, si parla di plurilinguismo per la presenza di molti dialetti, meno di lingue straniere (sebbene esistessero alcune isole alloglotte, soprattutto francoprovenzali). La situazione geografica dell'Italia, unita a quella storica, non ha certo favorito la diffusione e l'uso di una lingua comune; a questo proposito De Mauro¹ parla di «selva di dialetti». In realtà, nell'Ottocento, periodo che viene qui considerato, si può parlare di italoфонia solo riferendosi alla classe dirigente ed al clero, comunque competente, oltre che del dialetto di provenienza, anche della lingua latina (quindi esempio concreto di plurilinguismo).

Esiste poi una differenza, sempre sottolineata da De Mauro, fra il parlare in italiano a Roma e Firenze, dove effettivamente tale competenza era compresa nel ruolo e nelle abitudini dei cittadini di un certo rango, e quindi non sentita come affettazione, ma come obbligo sociale, e fra le parlate delle altre città, in cui prevaleva la "finzione" della cura linguistica dell'italiano, essendo i parlanti in numero minore. Fuori da Roma e dalla Toscana l'italiano viene usato solo nei testi scritti, dove è diventato norma, e non in quelli orali. La dimensione diamesica ha quindi impedito una maggior diffusione fra i cittadini e le cittadine, che hanno continuato ad usare, nella comunicazione quotidiana, la lingua della comunità linguistica regionale o addirittura geograficamente più limitata.

Il fatto che l'italiano sia stato adoperato per secoli soltanto in cerchie ristrette e in occasioni di particolare solennità, ha influenzato non solo, come si vedrà, l'atteggiamento stilistico dei singoli prosatori e viaggiatori, ma ha inciso anche sulle strutture fonologiche, morfologiche, lessicali e sintattiche, sulla forma interna della lingua e sulla sua evoluzione storica².

La staticità della lingua è un'altra delle caratteristiche dell'italiano ottocentesco. Il divario fra la lingua italiana del Trecento e quella dell'Ottocento non è tale da non permettere la comprensione, mentre, facendo un confronto fra l'italiano dell'Ottocento e quello parlato oggi, il neostandard, le differenze che emergono sono massicce. La differenza principale è data dal modo di acquisire la lingua italiana: fino all'Ottocento³, e forse fino agli anni Cinquanta-Sessanta del Novecento, la lingua si impara a scuola, si studia. Si apprende, per essere precisi. Successivamente, la lingua si acquisisce, in modo naturale, a casa, dalla televisione, dai media, e solo in un secondo momento si apprende, con una riflessione metalinguistica affidata alla scuola.

Tali riflessioni aiutano a capire come il contatto con la lingua italiana, da parte di viaggiatrici e viaggiatori, sia stato effettivamente molto limitato, come si cercherà di spiegare in seguito, e come non fosse nemmeno particolarmente utile studiare l'italiano prima di arrivare nel paese visitato; è tuttavia vero che i viaggiatori si muovevano su alcune città, fra cui in primis Roma e Firenze, ma è anche vero, come si illustrerà nel corso del contributo, che pro-

prio nell'Ottocento, e proprio le donne, si spinsero in altre regioni, nelle quali prevaleva l'uso dei dialetti o di varianti molto regionali.

CHI SONO I PROTAGONISTI DEL VIAGGIO?

I viaggiatori in Italia sono diplomatici, funzionari, mercanti, banchieri, artisti, scienziati, filosofi; le nuove leve della leadership europea economico-politico-culturale. Sono rappresentanti dei ceti dominanti dei paesi di provenienza. Ma sono anche giovani in formazione.

Il viaggiatore straniero, che percorre l'Italia dalla fine del XVI secolo a tutto il XIX secolo è un pellegrino laico che apre nuove vie del sapere e si propone quale tramite di nuove conoscenze, sia che si tratti del filosofo naturale, dello studente, del diplomatico, del mercante, dell'appassionato di antichità o del collezionista d'arte. Così come non esiste stato o nazione europea in cui i giovani delle più influenti famiglie non vengano inviati in Italia ad acquisirvi il tocco finale del processo educativo, non c'è campo del sapere storico e artistico in cui l'Italia non sia stata in grado di trasfondere nei suoi visitatori un'inimitabile lezione – ancorchè non sempre positiva – come “museo” di forme politiche, come terra della classicità, come immemore arcadia o come stimolo al rinnovamento artistico e al mutamento del gusto. Né meno significativo è il fatto che i principali beneficiari del viaggio siano coloro che hanno appena terminato il corso di studi, talché potremmo dire – parafrasando uno slogan fortunato – che per un lungo periodo storico è in Italia che i giovani incontrano l'Europa⁴.

La bella descrizione del viaggiatore, elaborata da Brillì, offre l'idea di una persona colta, giovane, aperta all'arte, alla storia, alla letteratura. Una persona che nella maggior parte dei casi è un uomo.

Avete degli affari qui, signore?

No

Avete degli affari a Baghdad?

No

...

Siete un ufficiale navale, signore?

No

Allora, cosa siete, signore?

Sono un uomo

Cosa?

UOMO

Ho capito. Turista⁵

Sebbene l'esempio non sia riferito all'Italia, rende però molto bene la situazione che si sta cercando di illustrare in questo contributo.

E ancora: «Ogni uomo porta in sé un mondo composto da tutto ciò che ha visto e amato, e dove rientra di continuo, proprio mentre percorre e sembra abitare un mondo straniero»⁶.

Inoltre:

Il viaggiatore è ancora ciò che più conta in un viaggio. Comunque la si pensi, il valore dell'uomo è direttamente proporzionale a quello dell'uomo stesso. Perché in fondo cos'è l'oggetto senza l'uomo?⁷

Leggendo i documenti e la storia, si trova sempre un uso del maschile, quasi le donne non fossero visibili. Ciò vale per diverse epoche, fra cui quella considerata qui. Invece le viaggiatrici esistevano eccome e il loro peso, seppur numericamente inferiore a quello degli uomini, è sicuramente importante sia per il modo diverso di affrontare il viaggio e l'incontro nel paese di arrivo, sia per le memorie testuali che ci hanno lasciato.

Il viaggio femminile è diverso da quello maschile per l'approccio scelto.

Prima di tutto l'attenzione per i dettagli, che investe non solo l'aspetto geografico, antropologico o storico delle mete di viaggio, ma anche tanti aspetti "minori" legati alla vita quotidiana: le donne osservano spontaneamente il modo di vestire, gli oggetti usati nella quotidianità, le ricette, le abitudini familiari, il modo in cui i figli vengono allevati e come la cultura abitui le persone ad esprimere (o a non esprimere) le proprie emozioni. Spesso le donne fissano le proprie osservazioni sulla carta: nei diari, in autobiografie, e soprattutto nelle lettere indirizzate ad amanti, genitori, mariti o figli ma in particolare scritte per altre donne, sorelle o amiche. Le viaggiatrici non raccontano soltanto, con ricchezza di dettagli, la vita del luogo visitato, ma parlano largamente di se stesse: emozioni, pensieri, ragionamenti e soprattutto sentimenti vengono comunicati al mondo esterno con profondità e spesso con una naturalezza che in questo caso, sì, si può considerare tipicamente femminile. Il viaggio di una donna dunque, sembra essere prima di tutto un'occasione per compiere un viaggio indisturbato nelle profondità di se stessa⁸.

Le donne che viaggiano sono considerate, in un certo qual modo, maschili. Nelle *Lettere scritte durante una breve permanenza in Svezia, Norvegia e Danimarca*. Mary Wollstonecraft, curate da Janet Todd e Marilyn Butler⁹, l'autrice viaggiatrice racconta: «A tavola la mia guida mi disse bruscamente che ero una donna "di osservazione", perché gli ponevo domande come "un uomo"».

Viene da chiedersi se anch'esse venivano in Italia per completare la formazione, ed in parte era così, ma erano spesso accompagnatrici, mogli, sorelle, istitutrici. Le loro competenze linguistiche spesso, come dimostrano i loro racconti, sono maggiori rispetto a quelle degli uomini; nei loro testi si trovano parole in italiano, o esse narrano l'interazione con gli "indigeni". «In questa straordinaria riserva di caccia che per i viaggiatori stranieri è stata per oltre tre secoli l'Italia, in questo paradiso di delizie, in questo giardino fragrante di miti sacri e profani, la presenza degli italiani risulta quasi sempre

fastidiosa ed ingombrante. [...] La presenza degli indigeni viene quindi ammessa a patto che si travestano e si comportino da comparse consone allo scenario fittizio al quale si vuole che appartengano»¹⁰. Contrariamente ad alcune ipotesi iniziali, i viaggiatori non hanno necessariamente contatti con la popolazione, che di solito non parla altra lingua se non il dialetto, o l'italiano. In alcuni casi si servono di un mediatore.

Già alla fine del Settecento, James Boswell viene considerato eccentrico perché frequenta gli italiani e impara la lingua, sebbene non più di moda nel 1765. Egli scrive: «Godo dell'amicizia di alcune dame gentili, parlo la bella lingua italiana, studio la musica...»¹¹.

DOVE SONO LE DONNE?

Thomas Jefferson, in una lettera da Parigi del 15 ottobre 1785, discute sull'utilità che i giovani americani si formino in Italia: il suo parere è negativo, il giovane «viene trascinato in intrighi amorosi deleteri per la sua e l'altrui felicità, o nell'attrazione per donne di strada perniciose per la salute, e in entrambi i casi si abitua a considerare la fedeltà coniugale una consuetudine dal cui rispetto vanno esenti i gentiluomini»¹².

L'Italia, e non solo per Jefferson, rappresenta un territorio in cui i giovani maschi vengono travati: è evidente che nell'idea di Jefferson i viaggiatori sono uomini, non donne. Inoltre, l'idea della donna (italiana) che ne esce non è certo edificante:

il viaggiatore vede sempre nella donna l'immagine condensata e la chiave d'accesso alla terra che percorre, che ammira, che esalta, che ama, che brama, che spoglia, che depreda, che dissipa e alla quale non riconosce altro statuto che non sia quello che si esprime nella supina, anche se spesso infida, acquiescenza¹³.

La donna quindi come una persona non affidabile ma, paradossalmente, la persona che apre un mondo al viaggiatore. Le donne viaggiatrici invece si avvicinano all'Italia con un atteggiamento, almeno dal punto di vista della loro scrittura, meno invasivo, meno depredante, più curioso e interrogativo.

Nella *Vera guida per chi viaggia* (1771), l'anonimo autore riprende gli avvertimenti del Gratarolo intercalandoli a moniti che mettono sull'avviso il navigante, come quando gli consiglia di non lasciarsi sedurre dalle sirene: «essendovi donne ne' navigli, che siano avvenenti, ovvero sospette, procuri il viaggiatore starsene lontano, perché altrimenti potrebbe dalle insidie di costoro incontrare eventi pericolosi e vedersi depauperare insensibilmente, mediante la sopraffina arte e malizia di detto sesso»¹⁴.

Eppure non sono solo gli uomini a considerare l'Italia un paese pericoloso: Anna Jameson, nel *Diary of a Ennuyéee*, London 1826, pp. 50-51 scrive: «Ma-

dri, madri inglesi! Voi che portate le vostre figlie all'estero per conferire il tocco finale alla loro educazione, credete forse di fare bene a stimolarne i sensi ancora in boccio trapiantandole in un terreno dove tutto si matura e si corrompe così in fretta?» L'idea della donna italiana è quella che Stendhal scrive il 24 ottobre 1817¹⁵: donne italiane «con l'anima di fuoco che il cielo ha dato loro». E ancora, Charles de Brosse sostiene che in Italia è la regola che una donna sposata debba avere un amante, sarebbe un disonore non le venisse attribuito un altro uomo, mentre Thomas Watkins riporta: «Prima del matrimonio, le donne italiane sono suore, dopo libertine».

In generale, l'Italia, tanto amata come luogo, non trova corrispondenza con i suoi abitanti: e nel gruppo, le donne italiane coprono un ruolo ancora più basso dei loro concittadini. «In un paese dove la donna [...] viene posta in un gradino inferiore rispetto a quello attribuito ai pur degenerati italiani»¹⁶.

Insomma, i viaggiatori prototipici sono uomini, che amano molto l'Italia, ma hanno una scarsa considerazione degli italiani e ancor più delle italiane. Esistono anche le viaggiatrici, che forse sono le persone che più si avvicinano alla realtà italiana più quotidiana, da quanto emerge dalle loro descrizioni di aspetti di solito trascurati dai colleghi maschi, anche a livello linguistico.

LE VIAGGIATRICI ITALIANE E STRANIERE

Pindemonte, alla fine del Settecento, individua alla base dei viaggi un'insana inquietudine e critica fortemente chi vi si dedica, tessendo le lodi della vita sedentaria; la condanna del *mouvement*, grande mito del secolo, assume toni particolarmente duri in riferimento alle donne, anche loro ormai traviate, a suo dire, dal piacere della «sempre varia errante vita»¹⁷.

Ma Pietro Chiari nel 1781 scrive:

«Come mai [...] le donne quasi tutte condannate sono a vivere sedentarie ed immobili più delle piante in quell'angolo di augusto paese, dove germogliar fece la natura le loro radici?»¹⁸

In Italia le donne si muovono comunque, per motivi professionali (attrici, artiste), per motivi familiari, e per tour culturale. Il viaggio femminile è scrittura, all'inizio personale, poi pubblica, ma anche postuma, a cui ci si dedica al rientro dal viaggio. Oltre alle viaggiatrici estere, che seguono il modello maschile del viaggiatore principalmente inglese, esistono nell'Ottocento anche viaggiatrici italiane.

Si citano qui due casi, quello della marchesa Sparapani Gentili Boccapadule che nel 1794-1795 parte da Camerino con Alessandro Verri per il nord¹⁹, e quello di Isabella Teotochi Albrizzi, *Diario di viaggio e visita di Firenze*, 1798, pubblicato nel 1992 da Cinzia Giorgetti.

La narrazione si snoda su due registri, uno marcatamente odeporico, l'altro invece più descrittivo: il primo, che caratterizza le pagine in cui Isabella rife-

risce cosa le succede mentre viaggia, ha toni vivaci e vari, il secondo, adottato laddove passa in rassegna monumenti e opere d'arte, risulta più uniforme...²⁰ È interessante riportare qui la citazione dal suo libro per mettere in evidenza come la lingua fosse al maschile, anche se a scrivere e a viaggiare era una donna: «se la naturale volubilità dell'uomo non lo spingesse ad escir sempre dal luogo in cui si trova, a cambiar oggetti e situazione, tali son gl'incomodi del viaggio, che i viaggi sarebbero meno frequenti assai»²¹.

Nel saggio di Ricorda²², sono diverse le donne italiane viaggiatrici, e non tutte parlano bene di questa attività. Quello che emerge è però una preparazione al viaggio, dal punto di vista linguistico e culturale. Paolina Secco Suardo Grismondi (1746-1801), di Bergamo: «il padre l'aveva orientata a studiare le lingue, il francese in particolare, ma anche a viaggiare»²³. Essa va (viene mandata?) in Francia per completare la sua formazione intellettuale e letteraria, ma anche in Italia. Scrive in francese lettere alle amiche. Marianna Candidi Dionigi (1756-1826) pubblica nel 1809 *Viaggi in alcune città del Lazio che diconsi fondate dal Re Saturno*. Si tratta di un viaggio antiquario illustrato, la cui tipologia testuale rappresenta un genere allora poco praticato dalle donne.

Marianna risulta assai attenta ad allontanare da sé e dal proprio testo il rischio di atteggiamenti facilmente imputabili al suo essere donna, come l'incostanza o la tendenza alla divagazione²⁴.

Però appare in effetti giustamente consapevole dei propri meriti di studiosa donna e non esita ad affermare che adeguati riconoscimenti andrebbero comunque tributati a tutte le esponenti del gentil sesso impegnate anche in campo extradomestico, «[...] perché una donna, qualunque siasi, che ha voluto aggiungere i severi studi alle necessarie cure domestiche, ha un qualche diritto di attendere, che le sue produzioni trovino presso i dotti una cortese accoglienza»²⁵.

Ci sono anche viaggiatrici straniere che conoscono bene la lingua italiana, come Jannette Power che, nel 1839, pubblica in italiano un *Itinerario della Sicilia riguardante tutt'i rami di storia naturale, e parecchi di antichità ch'essa contiene*. Si tratta di una descrizione di un viaggio scientifico in cui emerge una documentazione specialistica. Anche questa tipologia è nuova, per le donne.

COMPETENZE LINGUISTICHE

Quali caratteristiche deve avere il viaggiatore? Negli elenchi e nelle descrizioni ottocenteschi si trovano mille indicazioni, ma poche sono quelle riferite alle lingue. Nemmeno quando si parla del senso dell'udito, base per una buona comunicazione linguistica:

«Un buon orecchio per la musica moltiplicherà il piacere del suo viaggio italiano: ma un occhio sensibile e ben esercitato...»²⁶

Nelle guide di preparazione, sui preliminari del viaggio, si indicano le co-

noscenze di base che deve avere il viaggiatore, fra cui anche quella della lingua. Mariana Starke, *Letters from Italy* (1800), e *Travel on the Continent* (1820), parla della figura dell'insegnante di lingua, che però funge da intermediario per l'affitto della stanza, ricavandone una percentuale che alla fine paga il viaggiatore. Ma in realtà, come già detto, sono pochi i confronti che i viaggiatori hanno con gli indigeni, spesso alcuni avevano perfino la servitù di casa, e quindi nessun contatto, linguistico, con l'Italia. Fa eccezione la figura del corriere, «una sorta di indispensabile factotum al quale... s'affidano il singolo turista facoltoso o un'intera famiglia e a cui si delegano tutti gli aspetti pratici del viaggio...»²⁷. E continua: «il corriere è un italiano colto, sagace, poliglotta, che sa muoversi in ambienti sociali diversi e nelle occasioni più disparate... Accompagnatore abituale delle signore inglesi ed americane...».

Nei viaggi (e scontri fra carrozze) si scopre sempre che c'è qualche italiano che parla inglese e che vuol metterlo in pratica, ma in realtà sono pochi ad essere davvero plurilingui. Era un plurilinguismo di pochi perché era quello delle classi alte. Era soprattutto l'inglese la lingua necessaria per la comunicazione, mentre le viaggiatrici conoscevano bene, oltre all'inglese, anche il francese. Ad esse aggiungevano conoscenze di base della lingua italiana, soprattutto nell'ambito della musica e della storia dell'arte.

A questo proposito è interessante citare la figura di Corinne, di Madame de Staël²⁸, una bilingue precoce, figlia di padre inglese e di madre italiana, che “perde” la lingua materna quando abbandona l'Italia. La sua figura di mediatrice è un modello abbastanza ricorrente nei testi delle viaggiatrici.

Del resto, per la de Staël, conoscere le lingue è “una buona cosa” ma anche per chi le conosce è piacevole leggere una buona traduzione per vedere come forme e contenuti “stranieri” prendono una nuova forma nella lingua di arrivo.

Egli l'ha raccontata con molto fuoco e immaginazione, da quel che ho potuto capire grazie alle due lezioni di lingua italiana che ho preso; ma ci sono così tanti vocaboli francesi nelle lingue straniere che noi le comprendiamo quasi tutte anche senza saperle²⁹.

So bene che il miglior mezzo per non abbisognare di traduzioni sarebbe il conoscere tutte le lingue nelle quali scrissero i grandi poeti, greca, latina, italiana, francese, spagnuola, inglese, tedesca. Ma quanta fatica, quanto tempo, quanti aiuti domanda un tale studio! Chi può sperare che tanto sapere divenga universale? e già all'universale dee por cura chi vuol far bene agli uomini. Dirò di più: se alcuno intenda compiutamente le favelle straniere, e ciò non ostante prenda a leggere nella propria lingua una buona traduzione, sentirà un piacere per così dire più domestico ed intimo provenirgli da que' nuovi colori, da que' modi insoliti, che lo stil nazionale acquista appropriandosi quelle forestiere bellezze. Quando i letterati d'un paese si vedono cader tutti e sovente nella ripetizione delle immagini, degli stessi concetti, de' modi medesimi; segno è manifesto che le fantasie impoveriscono, le lettere isteriliscono: a rifornirle non ci è migliore compenso che tradurre da poeti d'altre nazioni³⁰.

In realtà i viaggiatori e le viaggiatrici si muovevano con le loro biblioteche, che contenevano principalmente libri in inglese e francese e quindi non necessitavano di traduzioni. L'attenzione al tema della traduzione è però molto significativa, soprattutto perché portata alla discussione da una persona plurilingue. Anche Margaret Fuller conosceva molte lingue, e le relative letterature. Traduttrice, scrittrice, giornalista, educata da uomo³¹ (impara da sola l'italiano e il francese, a ribadire quanto poco fosse strutturato l'apprendimento delle lingue, soprattutto dell'italiano).

I TESTI DI VIAGGIO

Diverse sono le tipologia testuali utilizzate per narrare il viaggio, come diversi e differenziati sono gli intenti della narrazione. Nell'Ottocento si trovano il diario, i testi sentimentali, il saggio di costume, le guide di viaggio, le poesie, ma anche testi descrittivi con intento e argomento specialistico. Questi ultimi soprattutto per raccontare un ambito naturalistico o artistico. Tali testi sono interessanti anche dal punto di vista linguistico, in quanto presentano, se scritti in lingue straniere, un'alta presenza di termini o parole in lingua italiana.

Gli intenti della scrittura femminile sono letterari, sentimentali, ma anche didascalici, per mettere in guardia e preparare altre viaggiatrici all'Italia. La diversità degli intenti modifica, naturalmente, la resa linguistica. I testi descrittivi esprimono spesso un approccio pragmatico, concreto, al viaggio, che si concretizza nella descrizione del particolare, del tipico; il racconto esemplare, la divagazione a tema hanno aspetto astratto.

Come ben illustra Clerici³² la cosiddetta Reiseliteratur presenta caratteristiche ben definite, in cui la maggiore competenza disciplinare della scrittrice si concretizza con un linguaggio specialistico, secco, preciso, limitando in questo modo il numero dei possibili lettori. La scrittrice si rifà ad una corposa bibliografia per dimostrare le sue ipotesi teoriche. Nel caso in cui si trattasse di una scrittrice-viaggiatrice non troppo competente della disciplina a cui fa riferimento nei suoi scritti, i suoi testi si presentano come divulgativi, con ampia frequenza della lingua comune, delle ripetizioni, degli aspetti più colloquiali. Aspetti che permettono un gruppo di destinatari più grande.

Inoltre, a seconda della "scelta" linguistica e retorica effettuata, anche il tipo di racconto è più o meno soggettivo, coinvolto, o oggettivo, distaccato.

Se fino al Settecento l'intento della scrittura era di tipo documentale, dall'Ottocento prevale, anche nei testi maggiormente oggettivi e descrittivi, un intento narrativo ed emotivo, che si esprime, in primo luogo, nella scelta della tipologia testuale.

Nell'analisi dei testi delle viaggiatrici dell'Ottocento, emerge subito la cognizione della mancanza di definizione delle tipologie testuali. Pare interessante riportare qui il riferimento trovato in Kanceff³³, che riporta, a livello di

bibliografia, che le ricerche di testi si trovano con riferimenti geografici Classificazione Dewey: 900 classe geografia, 910 sottoclasse viaggio, 915 sezione viaggio in Europa, 915.4 viaggio in Italia. Sebbene sia palese che le classificazioni sono delle generalizzazioni, merita una riflessione, secondo me, l'inserimento di vera letteratura in un settore dedicato alla geografia.

Un esempio di difficoltà di classificazione è ben espresso da Samuel Johnson, a proposito del libro di Boswell, scritto nel 1765³⁴:

Fra la storia e il diario (cioè fra lo *Account* e il *Journal*) c'è la medesima differenza che troviamo sempre tra le nozioni tratte da fuori e quelle tratte da dentro. La storia corsa che hai scritto deriva dai libri, il diario scaturisce dall'esperienza e dall'osservazione.

Anche Brilli³⁵ parla delle diverse tipologie e delle differenze testuali, senza però mai fare riferimento alle possibili differenze di genere, sebbene egli sia molto attento, in altri punti della sua opera, a differenziare scrittura maschile e scrittura femminile. Secondo Brilli, è dal Settecento che si registra la cospicua presenza delle donne:

«Il viaggio, e in particolare la narrazione del viaggio, aprono alla donna spazi inediti che le consentono di travalicare il limitato circuito delle incombenze domestiche e di affermare il diritto ad esprimersi, a manifestare libertà di opinioni ed indipendenza di giudizio»³⁶.

Una riflessione a parte meritano le traduzioni delle opere di viaggio. Foscolo, Giordani ed altri traducono in italiano libri e testi che viaggiatori e viaggiatrici hanno scritto durante il tempo passato in Italia, con le più diverse motivazioni e le differenti realizzazioni. Gli ideali illuministi considerano le lingue come elementi importanti delle nazioni, e aiutano a capire meglio le leggi e i costumi, come scrive Sterne:

«I principali vantaggi consistono», prosegue Sterne, «nell'apprendere le lingue, nel conoscere le leggi e i costumi...»

Ma gli stranieri hanno pochi contatti e colloqui con i nativi del luogo... nulla di ciò che si può ricavare dalla conversazione con dei giovani girovaghi ripaghi il fastidio di ascoltare la loro scorretta loquela...»³⁷

Pur avendo pochi contatti, lo sguardo femminile delle descrizioni emerge chiaramente nei testi di Lady Sidney Morgan: la maggior attenzione al sociale, l'uso di parole diverse da quelle di solito utilizzate, meno emotive, come dimostra la citazione: «Itri, terrore degli stranieri, vergogna dei nativi, ricetto di briganti»³⁸. Nella scrittura femminile trova luogo il fascino della varietà, della differenza, non più dell'uniformità.

L'approccio con la lingua italiana, anche in ottica contrastiva, è ben messo in evidenza nel testo di Anna Jameson (1826), *Diary of an Ennuyée*, p. 332: l'esempio è quello intorno alla parola pittoresco, in cui l'autrice confronta la possibile traduzione con la lingua inglese e a sostegno delle differenze porta esempi legati ad alcuni utensili agricoli, a scene della natura che si trova a descrivere...

In questa scrittrice emerge un forte senso della lingua e delle lingue, non solo riferito all'italiano. Frequentatrice dei salotti letterari tedeschi, pubblica *Visits and Sketches at Home and Abroad* (1834) in cui approfondisce vari aspetti della lingua tedesca e della sua letteratura per farla conoscere al pubblico di lingua inglese. Ritorna quindi il ruolo della mediatrice, che già abbiamo messo in risalto come tipicamente femminile, relativamente ai viaggi in Italia. La donna è mediatrice di lingua e cultura, e tale mediazione si concretizza sia negli scritti che nei ruoli che in parte esse assumono nella società italiana.

È interessante notare, rispetto alle tipologie testuali, come il volume di Madame de Staël, *Corinne*, venga definito da una studiosa come «un testo bislacco, scomodo da classificare, che combina in forma ibrida la struttura di una guida turistico-culturale e gli elementi primari di un polpettone sentimentale e melodrammatico»³⁹.

I TESTI DELLE VIAGGIATRICI NELLE MARCHE

Nell'Ottocento, le Marche risultano poco interessanti per i viaggiatori, molto invece per le viaggiatrici britanniche. L'interesse deriva principalmente dalle poesie di Leopardi e dal libro di Madame de Staël, *Corinne*, un libro "da donne". Madame de Staël scrive *Corinne* in francese, ed il volume verrà tradotto nel 1807 in inglese, diventando accompagnatore fisso delle viaggiatrici britanniche in Italia e nelle Marche.

Anne-Marie Du Bocage, *Lettres sur l'Angleterre, la Hollande et l'Italie* (1757) parla delle Marche e nella scrittura tiene conto degli umili, tralasciando il pittoresco. La sua scrittura è più vicina alla vita quotidiana, come già accennato sopra, più attenta alla realtà italiana, più vicina ad essa.

Amelia-Louisa Vaux Le Mesurier Gretton, che scrive *The Englishwoman in Italy: Impressions of Life in the Roman States and Sardinia, during ten Years?* Residence, nel 1860⁴⁰, e Margaret Collier, *Our Home by the Adriatic*, 1886⁴¹, rappresentano due esempi in tal senso. La seconda sposa un italiano, stabilendosi nelle Marche. La sua è quindi una famiglia mista, e Collier rappresenta una strana viaggiatrice rispetto alle altre, proprio per la sua vita quotidiana nelle Marche.

Elisabeth Barret Browning, Theodosia Garrow Trollope, Frances Power Cobbe sono ulteriori esempi di donne viaggiatrici, che rappresentano un'idea politica dell'Italia e si muovono, nei loro viaggi, sotto questa egida.

Le scrittrici viaggiatrici britanniche si impegnano a creare una rappresentazione di questa identità politica italiana ancora non riconosciuta ma che è sempre più presente e che si contrappone alle più famose rappresentazioni dell'Italia come spazio estetico⁴².

Si spostano per motivi culturali, di svago, per dimostrare il loro benessere economico, con i mariti, in gruppo, con i familiari. E alcune si fermano in

Italia, spesso sposando un italiano ed entrando così con maggior facilità nel contesto italiano. Ma non smettono di scrivere, di solito nella loro lingua. Sono donne intorno alla quarantina e «la maggior parte di loro non possiede un'educazione classica, ma dimostra un gran desiderio di migliorare le proprie conoscenze e il bagaglio culturale viaggiando. Raccolgono informazioni soprattutto leggendo libri di viaggio e romanzi»⁴³.

Le viaggiatrici nelle Marche si avvicinano di più alla popolazione, non restando isolate, come invece succedeva nelle grandi città d'arte; per esempio, Gretton entra in contatto con i cittadini di Ancona, è ospitata da residenti locali, entra nei circoli altolocati della città e partecipa alle attività culturali. «Il suo incontro con la popolazione locale accade durante passeggiate solitarie e per sua iniziativa personale. Il suo interesse però è più politico»⁴⁴.

Nel suo testo descrive uno dei suoi incontri, quello con una giovane contessa che è stata in convento per 10 anni, dove ha imparato a scrivere e leggere e il catechismo. Non sa nulla di storia, francese, geografia. In questo senso la comunicazione deve avvenire in italiano; Gretton quindi comunica in italiano con le persone che incontra, e tale competenza le permette di avvicinare anche quei cittadini e quelle cittadine che non conoscono l'inglese o il francese.

Nel suo testo, dimostra un grande interesse per le tradizioni locali, e popolari. Elenca i dettagli e usa parole italiane pubblicate in corsivo sulla pagina e non sempre tradotte. (207). Non usa il termine «marchigiano», ma «Person in Ancona» o «of Ancona».

Anche Collier è inserita nel contesto, come moglie di un italiano. Chiama gli abitanti delle Marche «i Marcheggiani», e ammette le difficoltà incontrate nel fare la loro conoscenza. Nel suo testo sono presenti parole in lingua italiana all'interno della narrazione inglese: «what could she do with herself in *campagna*?», soprattutto con parole che, benché traducibili in inglese, hanno una connotazione particolare nella lingua di origine.

E le donne italiane? Le donne italiane, non emancipate come le viaggiatrici britanniche, vengono addirittura accusate da Lady Morgan di essere ignoranti. Risponde Canonici Fachini, una donna colta:

Oh siamo miti verso quel sesso, di cui noi formiamo parte! V'hanno errori in ogni stato, in ogni condizione pur troppo! Ma egli non è che con sommo rischio il rimproverarli fra noi a vicenda, e d'uopo è piuttosto lo starsi ben cauti e guardinghi nel dire d'altrui, perché l'elogio, sebbene giustissimo, di pochi non vale a ristorare una offesa Nazione, e sempre il provocato non mantiene l'animo freddo e tranquillo, ma bene spesso, trattovi pe' capelli, si rivale rigorosamente sul provocante importuno⁴⁵.

Più interessante, la seconda motivazione dell'atteggiamento cauto delle italiane in società, sempre secondo Canonici Fachini: essa lo attribuisce alla diversità delle lingue che impediscono la comunicazione fra le donne, per la

mancanza di conoscenza dell'inglese da parte delle italiane e dell'italiano da parte delle inglesi, entrambe le parti essendo portatrici a suo parere di un deficit linguistico determinato dall'essere ancora a quel tempo piuttosto il francese la lingua di comunicazione in Europa.

Colta e bene addottrinata può dirsi una donna, anche senza conoscere l'inglese, il quale, sebbene da molte posseduto, non lo è generalmente da tutte (come da tutte le Inglesi l'Italiano non si possiede, per la difficoltà di poterlo spesso parlare, massime nelle città di provincia), per non essere la Inglese una lingua così intesa, come universalmente lo è la Francese⁴⁶.

CODEMIXING E MANUALI

Nei testi di viaggio la presenza predominante è dell'inglese, mentre prima dell'Ottocento era il francese. Ma se si analizzano i testi nell'ottica del plurilinguismo, si trovano altre lingue: «chosen per rispetto per me... È il torrente; si prende o si lascia – Take it or leave it, there is the torrent» Dalkeith Holmes 1857. Il codemixing, tipico delle persone bilingui, è presente in molti testi, ed è un segnale di competenza linguistica per chi scrive. Esso emerge non solo con l'italiano, ma anche con altre lingue: «I like Rome less then Florence of Venice... mais voyons...» Frances Elliot 1870.

Mentre a fine Cinquecento si trovano traduzioni e libri sulla storia d'Italia e la sua letteratura, con addirittura una grammatica della lingua italiana, William Thomas, *Italian Grammar*, nell'Ottocento se ne trovano a fatica. Un esempio è quello di Torriano, *Italian Revived*, che decide di includere nel libro, a beneficio dei suoi lettori,

«some small Histories, Fables, and Jest, cull'd and colected out of several of our Italian Authors, namely such as I thought might have most Propriety of Language in them, transition and Link of Discourse, fit for Imitation; and all I presume, more or less, useful, delightful».

L'obiettivo era dunque quello di insegnare la lingua agli inglesi, obiettivo esplicitato nell'opera⁴⁷.

CONCLUSIONI

In una lettera Matilda, una cliente soddisfatta dell'agenzia Thomas Cook, racconta che

molti amici pensavano che io e le mie tre sorelle fossimo troppo audaci e troppo indipendenti e avventurose perché lasciavamo le coste della Vecchia Inghilterra per buttarci così in paesi stranieri fuori dal dominio di Vittoria, senza parenti di alcun

genere per proteggerci... Ma potevamo avventurarci ovunque con una guida e un protettore come il signor Cook⁴⁸.

Nella lettura dei testi di viaggio emerge, in più punti, la necessità di conoscere le lingue, di prepararsi al viaggio anche dal punto di vista linguistico, ma paradossalmente in pochissimi testi di viaggio si parla del tema. Quando poi i viaggiatori e le viaggiatrici arrivano in Italia, si trovano ad aver contatti principalmente con i forestieri e non necessariamente con i cittadini locali. Paradossalmente le lingue sono più importanti per leggere i testi letterari che per comunicare con gli italiani. E nel confronto con gli italiani, si tratta quasi sempre di italiani colti, che parlano e leggono le lingue straniere.

La cospicua presenza di donne «appassionate viaggiatrici dallo sguardo sensibile, acuto, innovativo, refrattario ai luoghi comuni» cambia i modi del viaggio.

Il viaggio, e in particolare la narrazione del viaggio, aprono alle donne spazi inediti che le consentono di travalicare il limitato circuito delle incombenze domestiche e di affermare il diritto a esprimersi, a manifestare libertà di opinioni e indipendenza di giudizio. E il dato più significativo è che le donne si presentano come straordinarie autrici di libri di viaggio, sia che si tratti di Madame Du Bocage, di Lady Mary Wortley Montagu, oppure di Hester Lynch Piozzi. È a questa tradizione di abili redattrici di guide, di autrici di memorie e di osservazioni itinerarie che dobbiamo la non meno straordinaria fioritura di interpreti del viaggio italiano in età romantica, da Lady Morgan, a Madame de Staël, Mariana Starke, Lady Blessington e Anna Jameson. «Sono le viaggiatrici le prime a porre in disparte stereotipi e luoghi comuni nel descrivere gli italiani, oltre che i loro paesaggi... Così come sono le prime a determinare gli orientamenti del gusto...»⁴⁹

Le viaggiatrici dunque come mediatrici culturali e linguistiche, che si avvicinano al paese che visitano e lo vogliono capire nei dettagli. Ciò emerge nei loro testi, di cui trovano nuove tipologie testuali, e sono testi permeabili e permeati di tutte le lingue che le loro autrici conoscono.

¹ T. De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 21.

² *Ibidem*, p. 28.

³ Nel 1861 il 78% della popolazione italiana era analfabeta. *Ibidem*, p. 37.

⁴ A. Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 10.

⁵ R. Byron, *La via per l'Oxiana*, trad. it., Adelphi, Milano 2006, p. 56.

⁶ R. de Chateaubriand, *Viaggio in Italia*, trad. it., Passigli, Firenze 1990, p. 31.

⁷ A. Suares, *Voyage du Coudottière*, citato in F. Michel, *f*, trad. it., Mc, Milano 2000, p. 8.

⁸ C. Meriani, *Le donne e il viaggio*, <http://www.markos.it/quaderni/donneviaggio.pdf> 2004.

⁹ M. Wollenstonecraft, *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*. Joseph Johnson, Londra 1796, p. 57.

¹⁰ Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, cit., p. 10.

¹¹ F. Brady, F.A. Pottle (a cura di), *Boswell on the grand tour, Italy, Corsica and France, 1765-1766*, McGraw-Hill, New York 1955, p. 210.

- ¹² Brillì, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, cit., p. 37.
- ¹³ *Ibidem*, p. 83.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 136.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 298.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 343.
- ¹⁷ R. Ricorda, "Al bel sesso ancora / piace la sempre varia errante vita": *viaggiatrici italiane in Italia tra Sette e Ottocento*, in I. Crotti (a cura di), *Il viaggio in Italia: modelli, stili, lingue*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, p. 105.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 108.
- ¹⁹ *Indice delle cose principali registrate nel viaggio d'Italia fatto dall'Ecc.ma Signora Marchesa Sparapani Gentili Boccapadule*, pubblicato nel 1917 da Alessandro Giulini.
- ²⁰ Ricorda, "Al bel sesso ancora / piace la sempre varia errante vita": *viaggiatrici italiane in Italia tra Sette e Ottocento*, cit., p. 114.
- ²¹ C. Giorgetti, *Il petit tour di Isabella Teotochi Albrizzi*, in «Studi italiani», 8, 1992, pp. 117-173.
- ²² Ricorda, "Al bel sesso ancora / piace la sempre varia errante vita": *viaggiatrici italiane in Italia tra Sette e Ottocento*, cit.
- ²³ *Ibidem*, p. 119.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 125.
- ²⁵ *Ibidem*.
- ²⁶ E. Gibbons, *Memories of my life and writings*, Hunt & Clarke, London 1796.
- ²⁷ Brillì, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, cit., p. 267.
- ²⁸ Pennacchia Punzi, Roma 2001, pp. 21-22.
- ²⁹ *Il Conte d'Erfeuil*, in *Corinne*, di Madame de Staël, 1807.
- ³⁰ Madame de Staël [Anne Louise Germaine Necker, baronessa di Staël-Holstein], *Sulla maniera ed utilità delle traduzioni*, tradotto dal francese in italiano da Pietro Giordani. Inoltre, esisteva il problema delle opere non tradotte: si conoscevano, nella storia dell'arte, solo alcune opere.
- ³¹ Così scrive Cristina Giorcelli, in un convegno dedicato a Fuller, i cui atti si trovano ora in *Margaret Fuller Ossoli, le donne e l'impegno civile nella Roma risorgimentale*, Cps, Roma 2010.
- ³² L. Clerici, *Per un atlante dei resoconti dei viaggiatori italiani in Italia: l'Ottocento*, in I. Crotti (a cura di), *Il viaggio in Italia: modelli, stili, lingue*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, pp. 143-144.
- ³³ E. Kanceff, *Leggere il viaggio in Italia: un metodo di classificazione*, in I. Crotti (a cura di), *Il viaggio in Italia: modelli, stili, lingue*, cit., p. 9.
- ³⁴ S. Johnson, *Vita di Samuel Johnson*, Garzanti, Milano 1980, p. 145.
- ³⁵ Brillì, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, cit., p. 379.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 45.
- ³⁷ *Ibidem*, pp. 53-54.
- ³⁸ Lady Sidney Morgan, *Italy*, H. Colburn, London 1821, III, pp. 141-142.
- ³⁹ Béguin, *Corinne ovvero la fantasia*, in L. Borghi, N. Livi Bacci, U. Tredler (a cura di), *Viaggio e scrittura: le straniere nell'Italia dell'Ottocento*, Libreria delle donne, Firenze 1988, p. 73.
- ⁴⁰ In due volumi, in italiano pubblicato come *La forestiera: impressioni di una signora inglese sulla vita nelle Marche dell'Ottocento*, Il lavoro editoriale, Ancona 2003.
- ⁴¹ *La nostra casa sull'Adriatico*, a cura di J. Lussu, Il lavoro editoriale, Ancona 1981.
- ⁴² C. Capancioni, "L'altro lato d'Italia": *viaggiatrici britanniche alla scoperta delle Marche nell'Ottocento*, in A. Brillì, E. Federici (a cura di), *Il viaggio e i viaggiatori nell'età moderna, gli inglesi in Italia e le avventure dei viaggiatori italiani*, Pendragon, Bologna 2009, p. 195.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 197.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 201.
- ⁴⁵ G. Canonici Fachini, *Risposta*, in G. Canonici Fachini, *Prospetto biografico delle donne italiane rinomate in letteratura dal secolo decimoquarto fino a' giorni nostri*, Tipografia di Alvisopoli, Venezia 1824, p. 20.
- ⁴⁶ Canonici Fachini, *Risposta*, cit., p. 21.
- ⁴⁷ A p. 517 si trova «To teach the English Nation Italian». Si riporta qui un esempio didattico, in forma di glossario: «imprecare: to desire or wish good or evil unto, by way of prayer or cursing».
- ⁴⁸ R. Crivelli, C. Magris (a cura di), *Atti del congresso: L'altrove narrato, forme del viaggio in letteratura*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1990, p. 9.
- ⁴⁹ Brillì, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, cit., pp. 45-46.

LA RISCOPERTA ARABA DELL'EUROPA NELLA CRONACA DI VIAGGIO
«TAKHLĪS AL-IBRĪZ FĪ-TALKHĪS BĀRĪZ» (L'ORO DI PARIGI)
DI RIFĀ'A RĀFI' AL-TAHTĀWĪ (1801-1873)

di Maria Elena Paniconi

Il 13 aprile 1826 un giovane di ventiquattro anni, Rifā'a Rāfi' al-Tahtāwī¹, salpava da Alessandria d'Egitto a bordo della nave francese *La Truite* diretta a Marsiglia, da dove avrebbe poi raggiunto Parigi. Appena uscito dagli insegnamenti dell'Università religiosa di al-Azhar², Tahtāwī era stato nominato dall'allora governatore d'Egitto Muhammad 'Āli, *imām* (guida spirituale) di una missione di studenti in Europa. Dopo aver ricoperto questa prima carica istituzionale il giovane avrebbe perseguito una brillante carriera come docente, dirigendo e lavorando in qualità di educatore e traduttore presso la Scuola di lingue (*Madrasat-al-alsūn*) del Cairo fino al 1849³. In seguito, caduto in disgrazia presso i discendenti di Muhammad 'Alī, Tahtāwī venne allontanato in Sudan in vista di quello che lui stesso definì come un "secondo esilio", con l'incarico di istituire un istituto scolastico a Khartoum⁴.

Tahtāwī raccolse le riflessioni tratte dall'esperienza parigina, unitamente ad alcune trattazioni di carattere divulgativo riguardanti la storia e le istituzioni politiche e culturali francesi, in un libro che uscì nel 1834 e che ebbe grande fortuna nel mondo arabo: *Takhlīs al-ibrīz fī-talkhīs Barīz* (letteralmente: *L'estrazione dell'oro nel compendio di Parigi*, d'ora in poi *L'oro di Parigi*). Nelle storie della letteratura araba esso è definito come una delle pietre miliari della modernità letteraria della regione. Nel suo recente studio, Hoda Elsadda individua in questo testo «un antesignano del romanzo pedagogico»⁵, altrove lo stesso viene indicato come «un affascinante resoconto di impressioni di viaggio, nel quale l'autore mostra grande empatia per la cultura occidentale»⁶ e dove le istituzioni sociali, culturali, politiche e giuridiche nella Parigi degli anni Trenta del diciannovesimo secolo vengono descritte minuziosamente. Entrambe queste definizioni colgono aspetti centrali del libro, poiché insieme alla realtà parigina *L'oro di Parigi* descrive anche quello che fu un vero e proprio percorso di acculturazione, comprensivo di studio intensivo della lingua francese, di opere caratterizzanti tale cultura e completo di esami finali che il giovane *imām* dovette sostenere sia a Parigi, sia una volta rientrato al Cairo⁷.

Il libro è quindi una guida, un insieme di trattati, una sorta di diario di viaggio e un saggio di letteratura sapienziale, ricco di riferimenti alla tradizione religiosa e alla poesia araba classica. Invero la trans-genericità, ovvero la compresenza di più generi all'interno della stessa opera, è un carattere che accompagna molte opere concepite in questo periodo storico. *Loro di Parigi* in particolare si caratterizza per il suo porsi, da un lato, in aperta continuità con la tradizione letteraria e saggistica araba in cui si colloca anche il genere classico della *rihla*, o racconto di viaggio⁸. Dall'altro, l'autore con il suo libro segna una netta rottura con la tradizione: una delle sue priorità era infatti quella di compilare una guida utile per un pubblico che fosse il più vasto possibile, cosa che lo portò ad abbandonare, almeno in gran parte, i vincoli della prosa rimata (*saj'*) e la raffinatezza lessicale che contraddistinguevano la prosa belletteristica premoderna (prosa d'*adab*). Alcune tracce della tradizione belletteristica rimangono invero nel lungo titolo, il quale rivela l'influenza della prosa rimata, più attenta a cullare l'orecchio del lettore con rime e assonanze che ad esprimere chiaramente i concetti. Da questo titolo rimato e metaforico si evince tuttavia che lo scopo principale è quello di "estrarre" quanto di prezioso l'esperienza europea avesse lasciato all'autore e di raccoglierlo in un "compendio" di facile consultazione.

L'uso della rima viene riproposto anche nell'introduzione, con il chiaro intento di affermare di fronte al pubblico più esigente le solide credenziali dell'autore in fatto di discipline tradizionali, come ad esempio la retorica, la grammatica, l'uso di concetti nella composizione. Anche la grande abbondanza di citazioni da testi poetici va ricondotta all'intento di stabilire – secondo modalità convenzionali – un intimo legame con il lettore e di far mostra di condividere con lui gli stessi riferimenti linguistico-culturali, entro i quali la poesia araba classica riveste un ruolo predominante. In altre parole, diremmo che nel progetto di Tahtāwī il richiamo alla tradizione riveste una funzione in primo luogo strategica.

All'interno del volume vero e proprio, al contrario, prevale un linguaggio piuttosto standardizzato, troviamo ad esempio un numero limitato di espressioni a guidare la trattazione. Le descrizioni assumono un tono oggettivo e per meglio articolare l'esposizione il testo ricorre a una suddivisione analitica in sei "parti" (*bāb*), ciascuna delle quali si suddivide a sua volta in numerosi sotto-capitoli. Molti sono gli inserti e le digressioni di carattere saggistico che l'autore pone a integrazione della propria trattazione quando deve trattare di argomenti del tutto nuovi per il pubblico arabofono. Nel presente contributo si offrirà un'analisi della terza parte de *Loro di Parigi*, dedicata «alla realtà della Francia e alla sua somiglianza con altri paesi» (*fī dhikr wad'i al-bilād al-Ifrānjiyya wa-nisbatihā ilā ghayrihā min al-bilād*)⁹. In particolare abbiamo selezionato alcune tra le più significative descrizioni e riflessioni di Tahtāwī, analizzando le quali sarà possibile contestualizzare e discutere l'elaborazione dell'immaginario moderno ad opera di un giovane azharita in missione di

studio per conto del governatore d'Egitto. Sappiamo che il libro, accolto molto favorevolmente da Muhammad 'Alī, raggiunse poi una rapida diffusione grazie all'immediata traduzione nella lingua turca, lingua franca negli apparati della burocrazia dell'Impero Ottomano, e alla rapida circolazione che esso ottenne presso ufficiali, politici e studenti sia a Costantinopoli sia nelle province¹⁰. Tratteremo quindi alcuni aspetti che ci sembrano particolarmente significativi della visione d'insieme della cultura e della società francese che Tahtāwī contribuì a veicolare. In primo luogo ci occuperemo della descrizione della città e delle sue abitazioni; passeremo poi alla descrizione della società parigina, dei suoi usi, costumi e istituzioni politiche e culturali per porre infine l'accento sulle innovazioni linguistiche che Tahtāwī introdusse nel suo compendio, innovazioni fondamentali per l'elaborazione di una vera "grammatica" dell'immaginario moderno nell'esperienza araba.

LA MODERNIZZAZIONE EGIZIANA ALL'EPOCA DI MUHAMMAD 'ALĪ E LA
"RISCOPERTA ARABA DELL'EUROPA"

La pubblicazione del *Takhlīs* di Tahtāwī è stata spesso ricordata come punto di inizio di una particolare fase della storia del mondo arabo moderno che gli studiosi hanno iniziato a individuare come *Arab rediscovery of Europe* (La riscoperta araba dell'Europa)¹¹, in riferimento al ruolo che ebbero i viaggiatori arabi nell'intero processo di modernizzazione che investì il mondo arabo e nordafricano nel corso del diciannovesimo secolo e che si estese fino ai primi decenni del ventesimo. Gli arabi si riferiscono a questo processo con il termine di *Nabda* (rinascita), definizione che nella sua estensione accoglie tanto il variegato insieme di riforme sociali, amministrative, politiche ed economiche che interessò Nord Africa e Medio Oriente, quanto l'inedita apertura verso le scienze e l'epistemologia occidentali che caratterizzò molta della produzione culturale in lingua araba sin dalla fine del diciottesimo secolo. In Egitto, in particolare, il periodo della *Nabda* fu inaugurato dal già citato Muhammad 'Alī, il governatore di origini albanesi unanimemente riconosciuto come il "fondatore" dell'Egitto moderno. La finalità di Muhammad 'Alī era quella di trasformare l'Egitto da arretrata provincia dell'Impero Ottomano in autonoma potenza militare ed economica¹², colmando così il gap che si era andato creando tra le due sponde del Mediterraneo.

È utile qui fare un piccolo passo indietro nella storia di questa regione per capire le origini di tale impellente esigenza. Nonostante la storiografia più recente stia portando alla luce le fasi ancor precedenti del processo di modernizzazione nel mondo arabo¹³, c'è unanimità tra gli storici nel riconoscere nella spedizione di Napoleone in Egitto del 1798 un momento cruciale nella storia delle relazioni tra mondo arabo ed Europa. Prima dello sbarco dei francesi, infatti, i mutamenti sociali e culturali che si erano susseguiti

nell'Europa del Settecento erano pressoché sconosciuti agli arabi e agli egiziani in particolare, per i quali la presenza di viaggiatori e religiosi era a lungo rimasta sporadica. La missione di Napoleone portò quindi in Egitto una presa di coscienza traumatica della superiorità tecnologica e militare degli Europei. Muhammad 'Alī istituì per questo l'usanza di selezionare alcuni tra i migliori amministratori e studenti della nazione da inviare in missioni di studio in Europa, prevalentemente in Francia e Inghilterra. Egli inoltre fondò scuole e istituti tecnici nei quali gli studenti avrebbero dovuto imparare un metodo scientifico, specializzarsi in materie quali la meccanica, la chimica, la fisica, le lingue. Per quanto troppo rigido e “militarizzato”, il sistema di reclutamento di allievi, tecnici e docenti stranieri messo in piedi da Muhammad 'Alī ebbe il merito se non altro di contribuire a diffondere l'idea dell'esigenza di una profonda modernizzazione del sistema d'istruzione nella regione.

Durante il periodo in cui questi governò l'Egitto arrivò a competere alla pari con le potenze europee del tempo, prima di essere costretto ad un notevole ridimensionamento dalla minaccia militare congiunta di Gran Bretagna, Prussia, Russia, e Turchia nel 1840¹⁴. Nondimeno, il progetto di Muhammad 'Alī riuscì solo in parte, dato che, per ragioni di sostenibilità, molti dei suoi progetti finirono per non portare i risultati sperati. Sul lungo periodo tuttavia l'impatto che le missioni e i viaggi in Europa ebbero nelle *élites* culturali e nei circoli politici egiziani fu di grande sostegno ai processi di modernizzazione: potremmo anzi affermare che, per molti versi, uno dei volti della modernizzazione nel mondo arabo è proprio quello del confronto, spesso impari sul piano delle scienze e della tecnologia, con l'Europa¹⁵.

«L'ORO DI PARIGI» DI TAHTĀWĪ, VERO VADEMECUM PER LA MODERNITÀ

Molti dei viaggiatori che partirono durante la *Nabda* per studiare o fare esperienza di modernità in Europa pubblicarono, al loro ritorno, il proprio racconto di viaggio (spesso a partire da appunti presi *in loco*). La cronaca “del viaggio in Europa” diventa, di conseguenza, un genere letterario molto praticato nel mondo arabo ottocentesco. Tra questi scritti il libro di Tahtāwī si mette in evidenza per l'accuratezza delle osservazioni e per il punto di vista particolarmente “istituzionale” che le veicola. Tahtāwī ricopriva la figura istituzionale di *imām* e questa sua collocazione all'interno di una missione ufficiale non può non riflettersi nel tono generale del suo scritto. Tuttavia, a Parigi, da *imām* Tahtāwī si trasformò in uno studente avido di apprendere ogni aspetto della nuova realtà che lo circondava. Completamente digiuno di lingua francese, si immerse nello studio di questa mandando a memoria una notevole quantità di saggi e trattati. Tra gli autori che egli a questa maniera “assorbì” vi furono Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condorcet, Descartes, tutti autori che influenzarono grandemente anche il suo scritto. A fianco

dell'impronta della tradizione letteraria araba, infatti, *Loro di Parigi* porta il marchio indelebile della trattatistica e del pensiero ottocentesco francesi¹⁶. Come afferma Wen-Chin Ouyang, Tahtāwī fu criticato da un altro fondamentale intellettuale riformatore egiziano, 'Alī Mubārak (1823-1893), autore di un secondo libro di viaggio interamente "narrativo", *Alam al-Dīn* (dal nome del protagonista), proprio per la sua tendenza a dare "informazioni" senza veramente "istruire"¹⁷.

A nostro avviso la "posizione" ufficiale rivestita dall'autore non precluse del tutto una – seppur controllata – espressione soggettiva. Il libro di viaggio in questione, infatti, è un resoconto particolareggiato che si mantiene, in sostanza, su un doppio registro: da una parte troviamo la rendicontazione e la spiegazione della realtà con la quale egli si trova ad interagire, dall'altra la narrazione dell'esperienza personale del giovane *imām*, i suoi studi, i suoi successi, e via dicendo. Questa componente soggettiva ha incoraggiato molti studiosi a guardare a *Loro di Parigi* come a un precursore dell'autobiografia moderna araba dove il ruolo di "mediatore" conferito all'autore dal governatore non viene assunto in maniera acritica ma al contrario suscita nell'*imām*-visitatore una serie di atteggiamenti e di reazioni talvolta in mutua contraddizione.

Un carattere rilevante di questo libro è proprio l'aperta e talvolta combattuta trattazione della questione della liceità del modello europeo, qualora questo venisse adottato in contesto islamico. Era lecito, dottrinalmente parlando, adottare – ad esempio – un modello politico che si basava ormai sulla divisione tra la sfera spirituale e quella temporale, in una società e in un contesto musulmani, ovvero in un ambiente dove *dīn* (religione) e *dawla* (stato) nascono come aspetti intrecciati? Dopo Tahtāwī, molti viaggiatori si misurarono con questo dilemma ed elaborarono delle linee di applicazione di determinate norme o aspetti della amministrazione europea in un contesto musulmano¹⁸. Dati questi presupposti, la descrizione che Tahtāwī offre di Parigi e della sua società risulta giocoforza animata da una certa interna contraddizione: da un lato agli Europei va l'indubbio merito di aver fondato e sviluppato una cultura moderna basata su evidenze scientifiche, dall'altro permangono le riserve dettate dalla fede, che fanno sì che l'amore dell'autore per la Ville Lumière sia sempre comunque attenuato dalla consapevolezza che Parigi sia "figlia del peccato".

Tahtāwī si rivolge talvolta direttamente al lettore, cercando di illustrargli con cautela la realtà parigina, riconoscendo che essa è tanto distante dall'orizzonte egiziano da poter facilmente suscitare reazioni di incredulità. Nella terza parte, quella sulla quale ci soffermeremo maggiormente, l'*imām* affronta l'aspetto dell'ambiente urbano, vero concentrato di *tamaddun*, ovvero di "progresso sociale", fenomeno che è al centro della sua riflessione e che strettamente si lega ai temi dello sviluppo dei trasporti, della tecnologia, all'emergere di una concezione di individuo inedita, che vede nel singolo la componente necessaria e consapevole della massa. In generale, l'autore

mantiene nei confronti della città descritta la posizione di un osservatore attento e raramente giudicante. Grazie alle descrizioni che ne fa Tahtāwī, Parigi viene consegnata all'immaginario moderno arabo quale modello indiscusso di *tamaddun*, di urbanità e progresso sociale. Non a caso, negli anni a venire, i discendenti di Muhammad 'Alī compirono sforzi concreti per rendere il Cairo il più possibile somigliante a questa capitale europea, ed è legittimo immaginare che la guida elaborata da Tahtāwī fosse stata per loro una fonte ricca di informazioni¹⁹.

LA DESCRIZIONE DI PARIGI: SPAZIO URBANO E ABITAZIONI

Dopo una trattazione approfondita della posizione geografica della città di Parigi, del suo clima, dell'altitudine sul livello del mare e della conformazione geografica del territorio sul quale poggia la città²⁰, Tahtāwī affronta la descrizione dello spazio urbano. Ciò che maggiormente lo colpisce è l'aspetto imponente e maestoso della città – cantiere in continua espansione, in cui palazzi e strade sono oggetto di continuo restauro e miglioria. Si sofferma a lungo sulla descrizione del corso della Senna e sui sedici ponti che uniscono le due sponde della città. È soprattutto nella descrizione di questi ponti che l'autore esprime la propria ammirazione per la solidità delle costruzioni e per il felice connubio tra funzione commemorativa e urbanistica che egli individua in questi elementi architettonici:

le sponde di questo fiume che passa dentro alla città sono sostenute da due mura imponenti e alte all'incirca due "braccia"²¹ e chi passa riesce a scorgere il fiume. Sono in muratura solida. Parigi conta sedici ponti (*qanātīr*) sul fiume. Quello che si chiama Jardin des Plantes (*Bustān al-nabatāt*) è lungo 400 piedi e largo 37. Questo ponte ha cinque arcate in ferro che si allungano e poggiano sulla pietra intagliata, costruite in cinque anni. Vi sono stati spesi 30 milioni di franchi, ovvero trenta migliaia di migliaia di franchi²².

Un altro elemento della città che cattura l'attenzione del viaggiatore è quello del dinamismo e della facilità con la quale avvengono gli spostamenti in città. In più punti il trattato di Tahtāwī presenta un vero e proprio "elogio della mobilità": i moderni mezzi di trasporto infatti collegano orizzonti e settori della città che fino a un secolo prima sembravano lontanissimi. Le riflessioni di Tahtāwī contribuirono a consolidare, in ambito arabofono, una rappresentazione della modernità come "mobilità" che, non a caso, ha proiettato la sua ombra lunga nella produzione romanzesca moderna dei primi decenni del ventesimo secolo. Un *topos* molto ricorrente nei primi romanzi arabi egiziani è, infatti, proprio quello del giovane studente che, da quella Cairo ormai divenuta emblema di *tamaddun*, ritorna nel proprio paese di

campagna e viceversa²³. Ecco un esempio di come Tahtāwī esalti ne *L'oro di Parigi* la mobilità quale fattore fondamentale di *tamaddun*:

Ora la mobilità è diventata una vera e propria arte per i Francesi. Non tutti eccellono in questa arte, e non tutte le nazioni. Questo perché quando navi e beni naturali sono abbondanti, allora diviene facile scoprire nuove terre o zone marine. [...] Inoltre grazie alle macchine a vapore, vasti territori diventano più vicini gli uni agli altri, persone di diversi paesi si visitano reciprocamente agevolando così l'interazione (*mu'amalāt*)²⁴.

Questo elogio della mobilità può essere messo in relazione con altri punti del testo apertamente dedicati alla celebrazione della scelta, adottata dal sopramenzionato governatore Muḥammad 'Alī, di aprire le porte della nazione egiziana a esperti, tecnici, docenti e uomini di cultura provenienti dai paesi europei. Tahtāwī attacca i detrattori del governatore i quali, nella loro ignoranza, hanno criticato quest'apertura e questa calda accoglienza riservata a degli stranieri (*Ifrānj*, Franchi). Potremmo leggere, in queste parole dell'autore, una consapevole messa in discussione del mondo così come esso veniva configurato nella dicotomia tradizionale tra *Dār al-Islām* (casa dell'islam) e *Dār al-Kufr* (casa dell'apostasia), dicotomia che ha continuato a prevalere nella rappresentazione del mondo dominante nelle province dell'Impero Ottomano.

Un capitolo di questa terza parte della cronaca è dedicato alla descrizione delle abitazioni dei parigini, delle quali vengono messe in risalto l'architettura più che la solidità dei materiali. Parlando degli interni delle abitazioni, l'*imām* rende conto anche di un modo di vivere moderno, contrassegnato dalla presenza di alcuni strumenti musicali quali il pianoforte, di alcuni pezzi di mobilio come gli scrittoi (*tawāla al-shughl*), che Tahtāwī descrive con minuzia, di lampadari che si accendono nei giorni di ricevimento, le «immagini stravaganti» (*suwar 'ajība*) o degli «oggetti curiosi appartenuti agli antichi» (*ashiā' min gharā'ib mā kāna 'inda al-qudamā*) che ingombrano gli appartamenti dei parigini²⁵. In queste descrizioni di interni si individua già quello che è l'elemento portante della descrizione che l'autore fa delle usanze dei parigini, ovvero la messa in evidenza della loro familiarità con la carta stampata: «Nei giorni di ricevimento potrai talvolta trovare, su di un tavolo, le novità in fatto di libri, giornali e pubblicazioni varie per i invitati che vogliono dare uno sguardo e distrarsi nella lettura di queste cose»²⁶.

Per quanto riguarda la descrizione del territorio, del tessuto urbano e delle abitazioni, quindi, Tahtāwī nel suo resoconto di viaggio prende le distanze dai codici narrativi tradizionali e parte con il riconoscimento della realtà come un presupposto fondamentale per la conoscenza del mondo, laddove per molti anni le descrizioni di paesi noti sono state mediate dall'utilizzo di un immaginario e di una terminologia non realistici, intimamente legati al genere delle *'ajā'ib* o del meraviglioso. «La conoscenza deve essere perseguita», questa

dichiarazione, posta ad esergo del trattato, non solo serve a giustificare il movente del viaggio ma ci pare costituire un invito a mettere in discussione la tradizionale visione dicotomica del mondo, quella che ha dominato per secoli nei resoconti di viaggio a ridisegnare una “geografia moderna” dell’ecumene, dove la circolazione delle persone, delle merci e delle idee non fosse limitata o orientata dall’appartenenza confessionale²⁷. La missione alla quale Tahtāwī partecipò contribuì quindi allo stabilirsi di una rotta di viaggio che dall’Egitto portasse al cuore dell’Europa moderna e finendo per intaccare anche l’immaginario geografico premoderno, diretta emanazione di quello islamico tradizionale. Tahtāwī, oltre a trovarsi a fare da “pioniere” nell’inaugurazione di questa nuova rotta di incontro e scambio con l’Europa, riuscì anche a prevedere lucidamente le conseguenze che la nascita di questi contatti aperti per volere di Muhammad ‘Alī (ma anche dei contatti stabiliti in conseguenza di politiche coloniali ed espansionistiche) dovevano avere sull’immaginario geografico dominante.

COMPORAMENTI, USI E COSTUMI DEI PARIGINI

[...] sappi che i Parigini si distinguono, tra i cristiani, per la vivacità del loro ingegno, per la sottigliezza dell’intelletto [...] e non assomigliano ai cristiani Copti, che tendono per natura all’ignoranza e all’incuria²⁸. Per nulla prigionieri della tradizione, amano sempre conoscere l’origine di tutte le cose e cercano sempre delle evidenze che possano confortarli²⁹.

Tahtāwī, in generale, riserva dei toni di elogio e ammirazione per l’esercizio che i francesi di ogni appartenenza sociale sembrano fare del ragionamento induttivo e dello spirito critico. Quello che colpisce il giovane *imām* è proprio la diffusione, anche tra le classi marginali e tra la popolazione più giovane, di questi strumenti. Tutti gli uomini, anche gli addetti ai lavori “minori”, gli paiono dimostrare un buon livello di istruzione nella vita di tutti i giorni³⁰. Tra gli aspetti emergenti del carattere dei francesi Tahtāwī elenca anche la curiosità, la passione per il nuovo e l’amore per il cambiamento. La moda e i costumi in fatto di abbigliamento, come la tendenza ad adottare capi di vestiario esotici o di personalizzare continuamente il modo di indossare gli accessori, sono indicativi, secondo l’autore, della più generale tendenza che i Francesi dimostrano alla mobilità, al rifiuto di tradizioni che siano stabili e invariate:

in particolare per quanto riguarda il vestiario, ad esempio, non si è stabilizzato un modo di indossare il cappello. Questo non significa che essi cambiano radicalmente il modo di indossarlo, significa che variano continuamente. Non passano dall’indossare il cappello all’indossare il turbante, bensì indossano il cappello in un modo e poi, dopo un certo tempo, cambiano³¹.

Come gli paiono volubili nelle mode, così i Francesi paiono all'autore assai volubili nei comportamenti e soggetti a vari sbalzi umorali, tanto che «gli uomini possono compiere, nei giro di una sola giornata, molte azioni contraddittorie»³². Lo sguardo dell'osservatore tradisce il sincero stupore di chi, al contrario, è cresciuto in una società statica, ancorata alla tradizione e nella quale spesso si guarda al cambiamento con diffidenza.

Un argomento che compare in filigrana in tutta la trattazione è poi la presenza di una componente femminile che, lungi dall'essere ai margini della società e della vita mondana, ne appare al contrario come il fulcro. Indipendente, spesso lavoratrice, ospite affabile, la donna a Parigi è al centro della vita di società. È solita accogliere gli invitati ancor prima del marito – come lo stesso Tahtāwī non manca di sottolineare – e sa sostenere una conversazione con gli uomini. Nonostante la presenza pubblica della donna non susciti, in genere, giudizi morali o anche solo commenti di disapprovazione da parte dell'autore, alla fine di un paragrafo dedicato alla presenza delle donne Tahtāwī riprende un detto per introdurre una nota critica sull'«eccessiva» visibilità e centralità della donna nella vita di società: «si dice che Parigi è “il paradiso delle donne, il purgatorio degli uomini e l'inferno dei cavalli”». Questo è perché le donne hanno la vita facile, vuoi per il loro denaro, vuoi per la loro bellezza [...]. Quanto agli uomini, essi sono schiavi delle donne»³³.

Altro punto di contrasto rispetto ad una società araba ed egiziana che comunque emerge, seppure per via indiretta, nelle pagine di Tahtāwī è anche l'aspetto della generosità, che di certo non viene annoverata tra le qualità per cui brillino i parigini. «[Le persone] non negano – afferma infatti l'autore – agli amici le cose che questi chiedono loro in prestito, ma sono invero più prossimi all'avarizia che alla generosità»³⁴. Tra le doti viene invece riconosciuta la laboriosità e l'assenza dell'ozio a tutti i livelli, tanto che «il ricco e il povero lavorano giorno e notte»³⁵. Parimenti elogiato è il livello di progresso scientifico e tecnologico raggiunto dai francesi:

a chiunque contempi lo stato delle scienze, delle arti letterarie e dell'industria, in questa epoca e in questa città di Parigi, appare chiaro che le scienze umane si siano diffuse e vi hanno raggiunto il loro apogeo (*al-ma'ārif al-bashariyya qad intasharat wa-balaghat*). [...] Ad esempio in astronomia, sono eruditi e più sapienti che gli altri, grazie alla loro familiarità con gli strumenti dell'antichità e con quelli inventati in seguito per questa disciplina [...]. Tuttavia, essi formulano asserzioni contrarie a tutti i libri rivelati (*mukhālifa li-sā'ir al-kutub al-samāwiyya*) basando queste loro asserzioni su prove che è difficile confutare³⁶.

Interessante è qui notare il sentimento ambivalente di ammirazione e insieme disapprovazione suscitato nell'autore dalla constatazione dei grandi progressi scientifici e tecnologici conseguiti dai francesi. Da una parte egli sottolinea la matrice laica della conoscenza e sembra anche usare concetti della

tradizione islamica che tradizionalmente corrispondono piuttosto all'idea di «conoscenza delle fonti rivelate», come *'ilm*, nell'accezione moderna di “scienza” o *'ālim* (dottore della legge islamica) nell'accezione di “scienziato”:

La conoscenza che hanno gli scienziati francesi dei vari rami delle scienze religiose cristiane è molto modesta. Quando in Francia si dice: «questa persona è sapiente (*'ālim*)», non si intende che sia sapiente nelle scienze religiose ma che domina una delle altre scienze. [...] Le scienze a Parigi progrediscono ogni giorno e sono in crescita costante. Non passa anno senza che scoprano qualcosa di nuovo, o magari un certo numero di nuove arti, nuove industrie, strumenti e migliorie. A Dio piacendo, tu lettore imparerai qualcosa di tutto ciò³⁷.

Dall'altro l'autore avverte che le insinuazioni che questi scienziati formulano poggiano sui principi dell'empietà e promette di «segnalarle ogni qualvolta esse compaiano, a Dio l'Altissimo piacendo»³⁸. All'elogio condizionato delle scienze moderne l'autore accompagna l'encomio del sistema di istruzione francese: «Potresti interrogare un qualsiasi ragazzo nella sua tarda fanciullezza, in merito a quel che pensi di un dato argomento. Anziché risponderti “Non so questa cosa” ti risponderà con un ragionamento di questo genere: “Il giudizio in merito a una cosa dipende dall'opinione che uno ha su questa”»³⁹. La stessa minuziosità e ricchezza di dettagli con le quali l'autore passa in rassegna le varie tipologie di istituti e scuole preposti all'istruzione in Francia è rivelatrice della sua volontà di ricostruire e spiegare al lettore arabo un sistema tanto complesso quanto capillare ed efficiente. Tahtāwī si sofferma con cura singolare su tutte le tipologie di istituzioni culturali presenti sul territorio francese: “Académie”, “Société”, “Collège”, spiegando e facendo numerosi esempi⁴⁰. L'autore, inoltre, descrive nel dettaglio le biblioteche, i musei parigini e i giardini botanici come il Jardin des Plantes dicendosi ammirato per le capacità di classificazione, sistemazione e catalogazione dimostrate dai francesi nei campi più vari del sapere. L'autore menziona anche alcuni manoscritti arabi che egli ebbe modo di vedere presso la Bibliothèque royale (*Dār al-kutub al-sultāniyya*): «si ammirano copie del Corano di ogni sorta, questi esemplari non sono profanati, ma protetti con grande cura»⁴¹.

Infine, anche ai passatempi e agli hobby dei Parigi viene dedicata una parte della trattazione. L'autore descrive in tono mai giudicante usi e pratiche sociali ignoti in Egitto, come ad esempio l'uso di danzare a coppie nei ricevimenti, ritenendola pratica ad ogni buon conto meno “pericolosa” rispetto alla danza in Egitto. L'autore richiama anche la trattazione di uno storico della tradizione come al-Mas'ūdi (897-957) per dare legittimità all'istituzione (o arte) del ballo:

Abbiamo già detto che il ballo presso di loro [gli Europei] è una vera e propria arte e già ne faceva cenno al-Mas'ūdi nel suo *Murūj al-dhahab*. La danza è simile alla lotta nell'equilibrio delle membra corporee e nell'intercomunicazione delle forze. Non tutte le persone dotate di forza conoscono l'arte della lotta [...] allo stesso modo,

anche presso di loro, non tutti i danzatori sono in grado di eseguire i movimenti più minuti della danza. Appare chiaro che la danza e la lotta vengono da un'origine comune, che si rivela con la contemplazione⁴².

Per l'istituzione del teatro l'autore conia la definizione di «gioco serio», durante lo svolgimento del quale «si presenta l'imitazione di tutto quello che è stato»⁴³. Tahtāwī mostra poi un acume del tutto singolare per essere un *imām* di appena ventiquattro anni quando cerca di rendere al suo pubblico l'idea di come in Europa si festeggi il Carnevale (*ayyām al-Karnawāl*), «festa chiamata presso i Copti d'Egitto *Ayyām al-rifā'*, durante la quale tutti possono mascherarsi. L'uomo prende le sembianze della donna, il ricco sembra pastore, eccetera. Tutto quello che non disturba il regno è permesso»⁴⁴.

LA DESCRIZIONE DELLE ISTITUZIONI POLITICHE E CULTURALI FRANCESI E L'USO INNOVATIVO DELLA LINGUA IN TAHTĀWĪ

Tahtāwī dedica alcune sezioni al sistema di governo francese e alla sollevazione del 1830 contro Carlo x, di cui era stato diretto testimone negli anni del suo soggiorno a Parigi. Le sue affermazioni rivelano un'evidente simpatia nei confronti del governo costituzionale e un sincero apprezzamento, ancora una volta, per l'articolazione della legislazione e della normativa in merito alla distribuzione delle funzioni nelle cariche di governo. Il capitolo sul sistema di governo francese si apre con un paragrafo in cui tale sistema viene esplicitamente presentato come un modello:

Alziamo il velo sulle disposizioni politiche dei francesi e passiamo in rassegna le loro principali istituzioni, affinché il loro meraviglioso ordinamento possa servire da esempio per chi ne sappia trarre insegnamento⁴⁵.

Dopo aver spiegato il funzionamento delle due camere, Tahtāwī sottolinea come il potere del sovrano in Francia fosse soggetto a restrizioni:

Da quanto si è detto ti sarà chiaro come l'arbitrio del re di Francia non sia incondizionato, e come la politica francese sia sottoposta ad una legge restrittiva, in tal modo che il potere è nelle mani del re, ma a patto che quest'ultimo agisca secondo le leggi che soddisfano i membri delle camere⁴⁶.

Particolarmente significativo è il brano che introduce le osservazioni sulla carta costituzionale, dove si ammette che i principi in essa contenuti pur non trovandosi né nel Corano né nelle tradizioni del Profeta siano degni di attenzione in quanto hanno contribuito alla prosperità della nazione francese:

Il libro in cui si trova questa legge si chiama la *Charte (al-sharta)*⁴⁷. Questa parola,

che in latino significa carta, in seguito è stata adoperata in senso lato e applicata al registro dove sono iscritte le leggi restrittive. Te ne parliamo nonostante che la maggior parte dei contenuti non si trovino né nel libro di Dio Altissimo né nella Tradizione del suo Profeta, su di lui il saluto e la benedizione di Dio. Te ne parliamo per farti sapere come [la loro ragione abbia ritenuto che] la giustizia e l'equità costituiscano fattori che determinano la prosperità dei regni e la tranquillità degli uomini, così che governanti e governati vi si sono conformati facendo prosperare il loro paese, moltiplicare le loro conoscenze, accumulare ricchezze e appacificare gli animi. Non li senti mai lamentarsi dell'ingiustizia. La giustizia è il fondamento della prosperità⁴⁸.

Nel libro di Tahtāwī, in particolare, si elabora per la prima volta il concetto di “comunità nazionale egiziana” in termini laici. Per dire “patria” Tahtāwī usa due termini arabi: *watan* e *umma*. Il primo, ricorrente nella tradizione letteraria arabo-islamica, indica il luogo di nascita, spesso il villaggio o la città, ed è talvolta usato al plurale (*awtān*)⁴⁹. Tahtāwī però attribuisce a questo termine, già presente nella tradizione, una connotazione decisamente moderna, pressoché identica a quella del termine francese *patrie*⁵⁰. La modernità, quindi, è innanzitutto per l'autore una nuova forma di appartenenza non più vincolata al gruppo familiare, clanico o alla *umma* (comunità dei credenti), bensì concettualmente legata ad un'entità politica che ci appare per la prima volta come garante della mobilità e dell'auto-governo, ovvero come una istituzione atta a promuovere gli incontri e non a precluderli.

Tahtāwī è unanimemente riconosciuto come un grande innovatore della lingua araba e come inventore di molti dei termini che poi, in seguito alla diffusione dei suoi scritti, vennero adottati in maniera sempre più sistematica nella nascente stampa araba. Uno dei termini coniat dall'autore è proprio quello di *tamaddun*, o “sviluppo, civilizzazione”, termine che l'autore deriva dalla radice trilittera *mdn* che riscontriamo nella parola *madīna* (città). Questa categoria rappresenta un'importante concettualizzazione di quello che fu uno dei principali obiettivi delle riforme moderne di Muhammad 'Ālī, ovvero quello di riformare il Cairo nel suo tessuto urbano, nei suoi apparati amministrativi e nella gestione della vita comunitaria.

In secondo luogo, questo uso innovativo della lingua araba ci invita anche a riflettere sul pensiero che lo stesso Tahtāwī sviluppa sulla lingua come mezzo di espressione della modernità, tanto che egli attribuisce parte del merito nel continuo progresso scientifico raggiunto dai francesi proprio alla lingua francese, che egli ci presenta come una lingua

che non abbisogna di eccessivo esercizio per essere appresa (*lā tahtāju ilā mu'ālaja kathīra fī ta'allumihā*). Un uomo che abbia facoltà intellettive normali può, dopo averla appresa, leggere qualsiasi libro, poiché la lingua francese non contiene ambiguità, né espressioni equivoche. Se un docente vuole insegnare un libro non deve soffermarsi a spiegarne le parole (*lā yajib 'alayihī an yuhalla alfāzahu*) perché esse sono chiare. Questo è il contrario di quanto accade con la lingua araba: se infatti una persona

desidera leggere un libro su un dato argomento in questa lingua, essa deve sottomettere il testo a tutte le varie analisi linguistiche ed analizzare nel dettaglio i termini⁵¹.

Nonostante, o forse proprio grazie alla sua formazione di tipo tradizionale, ricevuta tra i colonnati dell'Università religiosa di al-Azhar, Tahtāwī riesce immediatamente a cogliere le differenze tra i due sistemi linguistici, l'uno, quello del francese, funzionale e ammodernato, l'altro, quello della lingua araba, ancora poco accessibile o addirittura oscuro per chiunque volesse accedere ad uno scritto in *fushā* (arabo letterario) senza la guida di un maestro in grammatica. Sulla necessità di eseguire una riforma della lingua araba letteraria si espressero, in seguito, numerosi pensatori e attivisti politici di orientamento nazionalista, che vedevano proprio nell'eccessiva rigidità dell'apparato sintattico, morfologico e grammaticale della lingua araba un disincentivo alla diffusione dell'alfabetizzazione nella regione.

Loro di Parigi di Rifā' al-Tahtāwī, quindi, oltre ad essere un *vademecum* per la conoscenza degli usi, della cultura e della società francese, offre considerazioni e riflessioni destinate a suscitare profonda eco nel mondo arabo all'indomani del confronto con l'Europa. Si è spesso parlato di incontro con l'"altro Europeo" e di tematizzazione dell'alterità nelle opere letterarie della *Nahda*, ma entrambe queste espressioni paiono inappropriate rispetto al libro di Tahtāwī. Ne *Loro di Parigi* emerge infatti non solo una descrizione dell'altro, ma anche un alto livello di elaborazione personale che si articola attorno al sé e alla posizione assunta dal sé in questo incontro. Nel contesto ufficiale della missione cui gli è offerto di partecipare, l'*imām* si considera come un mediatore, un traduttore e consigliere. Egli sceglie di condividere il punto di vista con i suoi compatrioti, come testimoniano i vari riferimenti letterari alla tradizione poetica e religiosa dalla funzione legittimante. D'altra parte però l'autore non rinuncia a trattare i suoi argomenti adottando criteri di esposizione e riferimenti storico-politico-culturali assolutamente innovativi rispetto alla tradizione araba. Il libro di Tahtāwī si posiziona anche rispetto alla spinosa questione della liceità dell'adozione del "modello europeo" (ovvero il modello della politica monarchica costituzionale e della modernità amministrativa ed economica) in un contesto arabo-islamico. Sulla linea di un difficile equilibrio tra ammirazione per il *tamaddun* e per le scienze europee da un lato e riserve sulla liceità di queste stesse forme del sapere umano dall'altro procede questo percorso di "guida" e, insieme, di mediazione verso un "ideale di civiltà" per molti versi ancora irrealizzato. Il modello parigino lo esemplifica solo in parte, perché, per altri suoi aspetti, resta empio, pericolosamente avanzato sul piano tecnologico e iniquo sul piano dei valori tradizionali. In ogni caso, il "compendio" di Parigi formula una vera e propria "grammatica della modernità araba" introducendo nuovi concetti, coniando nuove parole o ri-significando termini in uso nella tradizione. A distanza di quasi due secoli dalla sua pubblicazione, questa guida continua a offrire al lettore occidentale una fonte

ricchissima per riflettere sui rapporti tra il viaggiare e l'acquisizione di nuovi parametri di regolamentazione del vivere civile.

¹ Come si evince dal cognome, la famiglia di Tahtāwī è originaria di Tahtā, una cittadina mercantile nel sud dell'Egitto. Il padre di Rifā'a, Sidī Jalāl al-Dīn Abū-l-Qāsim, vantava una nobile discendenza, poiché tra i suoi avi vi era chi aveva rapporti genealogici con una tribù medinese molto vicina al Profeta. Le informazioni biografiche che seguono sono tratte dall'introduzione alla traduzione inglese de *Loro di Parigi* a cura di Daniel Newman. Vedasi: *Introduction*, in Rifā' Rāfi' al-Tahtāwī, *An Imam in Paris*, Introduced and translated by D.L. Newman, Saqi, London 2004, pp. 29-68. Per una rassegna delle biografie disponibili in lingua araba su Tahtāwī vedasi R. Euben, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, p. 234, n. 1.

² Al-Azhar, fondata come *madrasa* attorno al 970 d.C., è l'istituto universitario più antico in Egitto. Dal 1961 ammette ufficialmente tra i suoi insegnamenti discipline non attinenti con la religione.

³ Newman, *Introduction*, cit., pp. 45-51.

⁴ *Ibidem*, pp. 52-55.

⁵ H. Elsadda, *Introduction*, in *Gender, Nation, and the Arabic Novel. Egypt, 1892-2008*, p. xvii.

⁶ P. Starkey, *Modern Arabic Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, p. 27.

⁷ L'autore ne dà conto nella quarta parte del libro, vedasi il capitolo della traduzione francese intitolato *Des examens qu'on m'a fait subir dans la ville de Paris, notamment de l'examen final qu'a suivi ma rentrée en Egypte*, in R. Tahtāwī, *L'Or de Paris, Relation de voyage. 1826-1831*, Traduzione e presentazione di Anouar Louca, Editions Sindbad, Paris 1888.

⁸ Sul genere tradizionale della *rihla* nella letteratura araba vedasi ad esempio G. Calasso: *Esperienze e scritture di viaggio nell'Islam medievale: il mondo degli altri e il mondo dell'Islam*, in *Lo Spazio letterario del Medioevo, Vol. II. La cultura arabo-islamica*, Salerno Editrice, Roma 2003, pp. 379-408. All'ampio tema del viaggio nella letteratura araba è stato anche dedicato un ciclo di convegni internazionali promossi dalle Università "Ca' Foscari" di Venezia, SOAS (School of Oriental and African Studies) di Londra, INALCO (Institut des Langues Orientales) di Parigi e dalla Université de Liège tra il 2007 e il 2010. Tra gli atti pubblicati ricordiamo A. Gheretti (a cura di), *Tropes du voyage. Le voyage dans la littérature arabe. I Départs*, «Annali di Ca' Foscari», XLVIII, 3, 2009. Sulle relazioni con questo genere letterario ravvisabili ne *Loro di Parigi* vedasi Euben, *Journeys to the Other Shore*, cit., p. 100.

⁹ Vedasi R.R. al-Tahtāwī, *Adhibi rihlat al-faqīr ilā Allāh ta'ālā Rifā' Badawī Rāfi' al-Tahtāwī ilā diyār Farānsā al-musammā bi-Takhliṣ al-ibriz fi-Talkhīṣ Bārīz* (Questo è il racconto di viaggio del bisogno di Dio l'Altissimo Rifā' Badawī Rāfi' al-Tahtāwī detto anche "L'estrazione dell'oro nel compendio di Parigi") al-Qāhira, Bulāq. Dār al-Tibā' al-Khidaywiya, 1250 [1834-1835], p. 2. La copia di riferimento è conservata presso la biblioteca della University of Edinburgh.

¹⁰ Euben, *Journeys to the Other Shore*, cit., p. 100.

¹¹ L'espressione «riscoperta araba dell'Europa» è un riferimento consapevole allo studio di I. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton University Press, Princeton 1963. Questo testo resta un riferimento importante per chi voglia documentarsi sui complessi processi di modernizzazione del mondo arabo e sui viaggiatori che, dal Medio Oriente e dal Nord Africa, solcarono il Mediterraneo per mettersi a conoscenza delle innovazioni scientifiche, culturali e tecnologiche che erano state introdotte nelle aree urbane europee e per rendersi conto delle rivoluzioni politiche intercorse in quei paesi.

¹² Per una disamina della trasformazione dell'esercito egiziano sotto il governo di Muhammad 'Alī vedasi K. Fahmi, *All the Pasha's Men: Mehmet Ali, his Army, and the Making of Modern Egypt*, American University in Cairo Press, Cairo 2002 (1ª edizione 1997), pp. 79-96.

¹³ A.M. 'Azbāwī, *Al-fikr al-Miṣrī fi-l-qarn al-thāmin 'ashar: bayna al-jumūd wa-l-taḡādid* (La vita intellettuale in Egitto nel Diciottesimo Secolo, tra stasi e rinnovamento), Dār al-shurūq, al-Qāhira 2006.

¹⁴ N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, Tauris, London-New York 2001, pp. 99-108.

¹⁵ Lo sforzo di modernizzazione di Muhammad 'Alī fu rallentato sotto i suoi successori per essere poi ripreso e intensificato dal Khedivé Isma'īl a partire dal 1863, nel contesto però di una sempre maggiore dipendenza economica dall'Europa che portò infine il Khedivé alla bancarotta. Vedasi a questo proposito M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, pp. 31-38.

- ¹⁶ Euben, *Journeys to the Other Shore*, cit., p. 115.
- ¹⁷ W. Ouyang, *Fictive Mode, 'Journey to the West' and the Transformation of the Space: Ali Mubarak's Discourse of Modernization*, in «Comparative Critical Studies», 4, 2007, 3, p. 334.
- ¹⁸ Tra i viaggiatori arabi moderni che hanno lasciato resoconti di viaggio ricordiamo il tunisino Khayr al-Dīn al-Tūnīsī, autore di *Aqwam al-masālik fi ma'rifat ahwāl al-mamālik* (I migliori sentieri nella conoscenza delle condizioni dei regni, 1867 parzialmente tradotto in inglese come *The Surest Path: the Political Treatise of a Nine-Century Muslim Statesman*, traduzione e note di Leon Carl Brown, Harvard University Press, Cambridge MA 1967); il siro-libanese Ahmad Fāris al-Shidyāq, autore di *Kashf al-Mukhabba 'an funūn Urubā* (Lo svelamento delle arti europee, 1866) e dell'opera semi-autobiografica *al-Sāq 'alā al-Sāq fi ma huwa al-Faryāq au ayyām wa-shubūr wa a'wām fi 'ujm al-'arab wa-l-'ajām* (titolo pressoché intraducibile, che renderemmo con *La gamba sulla gamba. Racconto di Faryāq e dei suoi giorni, mesi, anni tra arabi stranieri e stranieri non arabi*, 1855, trad. francese, *La Jambe sur la Jambe*, traduzione di René Khawam, Paris, Phébus 1991); il siriano Fransīs Marrāsh, autore di *Ribla Bāris* (Viaggio a Parigi, 1867).
- ¹⁹ Vedasi a proposito della costruzione del "Cairo moderno" sotto il Khedivē Ismā'il il capitolo *The Dream of Westernization (1863-1936)*, in André Raymond, *Cairo*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 309-338.
- ²⁰ Tahtāwī, *Takhlis al-ibriz fi-Talkhis Bariz*, cit., pp. 38-48.
- ²¹ In arabo *qāma* è unità di misura pari e sei piedi.
- ²² *Ibidem*, p. 48.
- ²³ Vedasi a questo proposito L. Casini, M.E. Paniconi, L. Sorbera, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano contemporaneo*, Mesogea, Messina 2012, pp. 33-119.
- ²⁴ Tahtāwī, *Takhlis al-ibriz fi-Talkhis Bariz*, cit., p. 47.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 79.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ Vedasi a questo proposito la riflessione di A. Kilito sull'opera del viaggiatore Ibn Battuta in *Tu non parlerai la mia lingua*, a cura di Maria Elena Paniconi, Mesogea, Messina 2010, pp. 97-110.
- ²⁸ Questo non è l'unico punto nel quale Tahtāwī rivolga parole poco lusinghiere ai Copti, altre vengono criticati per il fatto di non leggere il Corano e di non fare le abluzioni. L'atteggiamento, quindi, è di forte chiusura e critica nei confronti della comunità cristiana egiziana, alla quale non vengono riconosciute le doti dei "cristiani europei".
- ²⁹ Tahtāwī, *Takhlis al-ibriz fi-Talkhis Bariz*, cit., p. 49.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ *Ibidem*, p. 50.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ *Ibidem*, p. 54.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 50.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 51.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 122.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 124.
- ³⁸ *Ibidem*.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 123.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 125.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² *Ibidem*, p. 90.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 88.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 91.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 64.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 66.
- ⁴⁷ È interessante notare che la trascrizione in arabo della parola *Charte* viene effettuata dall'autore a partire dalla radice araba trilittera *sh-r-t* (enfatica) che troviamo in *shart*, "clausola", "condizione".
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 66. Il brano compare tradotto in Casini, Paniconi, Sorbera, *Modernità arabe*, cit., pp. 166-167.
- ⁴⁹ Vedasi C. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image. From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, University of California Press, Berkeley-London 1972, pp. 123-124.
- ⁵⁰ Vedasi A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1983, pp. 80-81. Per una panoramica dell'uso del termine "patria" vedasi Wendell, *The Evo-*

lution of the Egyptian National Image. From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid, cit., p. 125. Lorenzo Casini in *Modernità arabe* evidenzia come anche il termine *umma*, usato in alternativa con *watan*, ma associato all'aggettivo «egiziana», viene utilizzato in questo senso moderno. Sia per la generazione di al-Tahtāwī sia per quella successiva, questa nuova accezione di *umma* convive accanto a quella tradizionale di *umma muhammadiyya*, ovvero «comunità dei credenti». Vedasi Casini, Paniconi, Sorbera, *Modernità arabe*, cit., p. 170.

⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

LUIGI DASTI NEI PRINCIPATI DANUBIANI.
DIARIO DI VIAGGIO 1866-1868.

di Matteo Soldini

In occasione del bicentenario della nascita, la figura e la memoria di Luigi Dasti, nato a Corneto¹ il 2 ottobre 1810, hanno conosciuto una certa fortuna e, sulla scia del 150° anniversario dell'Unità d'Italia, si sono registrate, in particolare nella sua città natale, una serie di iniziative dedicate alla riscoperta della sua vicenda biografica².

Nel tentativo di contrastare la diffusa tendenza a dimenticare rapidamente al termine dei festeggiamenti delle ricorrenze e cogliendo lo slancio del fermento che la figura di Luigi Dasti ha recentemente suscitato, si intende in questa sede tentare di colmare delle lacune che, nonostante gli impegni profusi, ancora pregiudicano la ricostruzione della sua vicenda biografica. In particolare si vuole ripercorrere gli anni trascorsi in Moldavia tra il 1866 e il 1869 attraverso lo studio del suo diario di viaggio: un manoscritto inedito mai preso in esame nei lavori di ricostruzione realizzati finora, la qual cosa non ha consentito di comprendere se non superficialmente, i motivi, la natura e gli esiti del suo viaggio e della sua lunga permanenza all'estero³.

Luigi Dasti, figlio primogenito di Giuseppe e Marianna Pacetti, apparteneva a una famiglia di ex possidenti cornetani che aveva perso tutto il patrimonio a causa di fallimentari operazioni speculative che avevano indebitato la famiglia e indotto il padre a entrare nell'amministrazione pontificia come funzionario di polizia.

A fornire questa opportunità, nonostante Giuseppe fosse stato in epoca napoleonica gonfaloniere di Corneto e avesse giurato fedeltà all'imperatore, fu il cardinale Giovanni Benvenuti che decise di aiutare i Dasti in quella difficile contingenza⁴.

Nel frattempo Luigi, iscritto al seminario di Montefiascone, fu espulso con l'accusa di essere un «apologista delle gesta napoleoniche e organizzatore dei seminaristi in squadre militari»⁵ e lasciò Corneto raggiungendo il padre nel tentativo di mettere a tacere lo scandalo che ne avrebbe potuto pregiudicare la carriera.

Mentre il resto della famiglia restò a Corneto, il lavoro del padre portò

entrambi a trasferirsi dapprima a Forlì⁶ e poi per diversi anni nelle Marche, ad Ascoli e Pesaro, dove anche Luigi trovò impiego come minutante e archivistica della polizia pontificia riuscendo allo stesso tempo a dare sfogo alla sua vocazione letteraria scrivendo poesie, romanzi storici e opere teatrali che riscossero un certo successo⁷.

Il giovane, che progressivamente sviluppò un sentimento patriottico che lo avrebbe portato su posizioni cattolico-liberali e poi a schierarsi per la monarchia di Vittorio Emanuele, nel 1848 si trovava a Roma, nel pieno della crisi politica determinata dal ritiro delle truppe pontificie dalla prima guerra d'indipendenza, e fu chiamato da Terenzio Mamiani per lavorare presso la segreteria del ministero dell'Interno⁸.

Per questa sua collaborazione, con la conclusione dell'esperienza della Repubblica romana e la restaurazione del governo pontificio, Dasti fu rimosso dall'incarico e inviato a Corneto da dove non poteva allontanarsi se non autorizzato dalle forze di polizia. A quel punto si dedicò al mestiere degli avi impiegandosi come mercante di campagna, maturando una certa esperienza che avrebbe poi speso proficuamente nella sua permanenza all'estero, ma fu ben presto costretto a cambiare mestiere.

L'attività di mercante di campagna risultò infatti fallimentare e Dasti si dedicò a tempo pieno alla creazione di commedie teatrali ma, nonostante il successo delle sue commedie, la sua situazione economica continuò a peggiorare.

Nel 1859 lasciò Corneto perché costretto dalla «mano vendicativa»⁹ del conte Dandini e del cavalier Severi, due impiegati superiori della polizia pontificia, e si trasferì in Piemonte dove «la povertà dell'esiglio lo costrinse ad accettare per circa due anni il sussidio del governo italiano ricevendolo mensilmente in orribile luogo con aspri modi dei grossolani impiegati piemontesi e confuso, anzi posto in fila, colla più vil canaglia, anche di barattieri e ladri»¹⁰.

Privato di ogni mezzo di sussistenza, schiacciato dai debiti e in situazione di assoluta ristrettezza dovette accettare l'offerta del principe Emanuele Ruspoli di lavorare come «agente d'affari»¹¹ in Moldavia presso il latifondo che questi aveva acquisito in seguito al ricco matrimonio con la principessa Woysridis Konaki.

Partì presumibilmente da Torino con il treno e raggiunse Vienna, Cracovia, Czernowitz, donde prese la diligenza per Iasi, poi Bârlad, Tecuci, giungendo l'8 agosto 1866 a Nâmoloasa, distretto di Galați, nella Moldavia rumena dove si trovava la *mosia*¹² presso la quale era impiegato e che si sviluppava lungo le rive del fiume Siret. Questo è dunque il centro operativo attorno al quale Dasti ha gravitato nel corso della sua permanenza, lavorando tra Nâmoloasa, Galați, che era uno dei porti principali della Moldavia, Fundeni, Nănești e Țigănești, salvo poi compiere brevi viaggi in Bessarabia, in particolare a Cahul e Barlad, per l'acquisto di sementi e bestiame¹³.

Gli accordi con Ruspoli prevedevano che Dasti coadiuvasse l'intendente

Costantino Georgesco, ex ispettore di finanza che si era impiegato nel settore agricolo da circa 15 anni, nella gestione della proprietà e che svolgesse alcune commissioni per il padrone e la sua consorte: di fatto non aveva alcun incarico diretto¹⁴.

Il suo trattamento economico consisteva sostanzialmente nella copertura delle spese di sussistenza ma la prospettiva, ventilatagli da Ruspoli per l'immediato futuro, era quella di trovare stabile occupazione come intendente nella gestione della proprietà di Nămolosa in sostituzione di Georgesco.

Dasti avviò la redazione del giornale di viaggio a partire dal suo arrivo a Nămolosa e al ritorno condusse una sua sistemazione, aggiungendo note al margine e indicizzando gli argomenti trattati, con l'intento di trarne un racconto romanzato che avrebbe dovuto intitolarsi "Viaggio nei principati Danubiani"; ne scrisse il prologo e ne delineò l'orditura ma l'opera non fu mai realizzata anche per il subentrare di altri interessi, soprattutto l'archeologia, cui dedicò i suoi ultimi anni¹⁵.

Il prologo si apre con un moto di entusiasmo per le conquiste della tecnica e in particolare per la macchina a vapore che gli aveva consentito di raggiungere la Moldavia in appena 11 giorni. Questo *incipit* sintetizza e ben rappresenta un atteggiamento che ha caratterizzato Dasti anche nei momenti più duri della sua permanenza all'estero: l'entusiasmo per la novità, per il progresso e la consapevolezza di vivere in un secolo che

sarà incontestabilmente il più famoso di tutti i secoli finora trascorsi. Basti notare che in esso, per la rivoluzione di Francia, si è trasformata radicalmente la macchina sociale del mondo, che in esso visse, combatté, regnò e morì Napoleone il grande, che in esso furono inventati il telegrafo elettrico, le strade ferrate, le corde sottomarine, l'illuminazione a gaz, le navi a vapore, i fucili a cannone ad ago; che in esso perì l'assolutismo, surrogato dal principio costituzionale o repubblicano; che in esso dopo 18 secoli la Nazione Italiana straziata dai barbari prima ed occupata sempre dagli stranieri in appresso, giunse a riunirsi intiera e il regno d'Italia si è fatto pienamente libero da Udine sino all'estremo punto di Sicilia; che la Cina ed il Giappone non solo furono aperti agli europei ma han fatto trattati con tutti i popoli civilizzati coi quali ora scambiano le intimità dei rapporti e gli usi del commercio e delle arti. Indi si potrebbe dedurre che la posterità dovrà leggere un giorno con trasporto tutto ciò che si riferisce a questo secolo¹⁶.

Poiché l'intento era quello di elaborare un resoconto romanzato, il motivo del viaggio, in realtà dettato dal bisogno, dalla povertà, dai debiti e dunque dall'opportunità lavorativa che aveva trovato in quelle lande, viene individuato nel prologo nella curiosità di visitare e conoscere una regione così remota dell'Europa. Nell'orditura si legge che aveva addirittura pensato di inserire nella narrazione un personaggio inventato: un giovane artista italiano cui attribuire «le cose erotiche e le parti frizzanti del racconto»¹⁷ che costellano il diario.

Nonostante gli studi storico-etnografici che, stando ad alcuni suoi profili biografici, aveva compiuto in loco, per l'inquadramento del contesto storico-geografico della materia, attinse a mani basse, riportando intere pagine senza citare la fonte, dalla *Nuova Geografia* di Anton Friedrich Busching che era stata tradotta e pubblicata in Italia nel 1777¹⁸.

Nel diario lunghissime annotazioni tecniche riguardanti questioni inerenti il suo lavoro con molte espressioni in rumeno e riferimenti a personaggi e avvenimenti di cui non dà conto, quindi di difficile comprensione e chiaramente redatte per suo uso personale, si alternano a digressioni sugli usi e i costumi locali che sembrano indirizzate invece ai lettori delle sue memorie, ai quali fa in alcuni casi esplicito riferimento nel testo¹⁹; allora il racconto si fa più accattivante e le annotazioni assumono un carattere colorito e più propriamente narrativo.

Spesso si dilunga nella descrizione fisica delle persone che incontra, soprattutto delle donne, descrivendone la fisionomia, l'abbigliamento, il carattere, come se dovesse delineare il personaggio in un copione teatrale²⁰.

Esprime, sia negli appunti per la redazione del racconto che nel diario vero e proprio, un grande interesse per l'aneddoto, il pettegolezzo, la vita paesana, le feste, le superstizioni, i riti religiosi, i matrimoni in particolare, un tratto caratteristico della narrazione di Dasti che si può riscontrare ad esempio anche nel suo primo romanzo storico, *La capanna del vaccaro*²¹.

Nel tempo libero e nella monotonia delle lunghe giornate in cui il clima rigido non consentiva di uscire di casa, oltre a tenere una costante corrispondenza con il padre, Dasti coltivava la sua passione per la letteratura e si dedicava alla redazione di un dizionario rumeno, lingua che progressivamente sembra avesse imparato a padroneggiare con una certa disinvoltura. Si concedeva ogni tanto di andare a teatro ma per la maggior parte del tempo conduceva una vita sedentaria, monotona e solitaria²².

Aveva modo e tempo di compilare ampie sezioni del diario dedicate ai costumi, alla moralità, alla religione e all'educazione, condensate in una rubrica dal titolo "Costumi Rumeni" che ricorre per tutto il diario interrompendo le annotazioni giornaliere e movimentando una narrazione incentrata sostanzialmente sulla sua attività lavorativa²³.

Lunghe e minuziose descrizioni riguardano infatti le tecniche agricole utilizzate in loco e l'organizzazione del lavoro nei campi che seguiva attentamente, appuntandone tutti i dettagli tecnici. A differenza dell'intendente Georgesco, responsabile della tenuta, che credeva di «poter dirigere e veder tutto dal suo tavolino»²⁴, Dasti cavalcava per i campi, controllando l'operato dei braccianti, le modalità della semina, lo sviluppo delle colture in relazione a un clima particolarmente rigido e diverso da quello con cui era abituato a lavorare, mostrandosi estremamente critico nei confronti delle tecniche e dei «sistemi orientali»²⁵ che presentavano, a suo dire, diverse storture prestandosi ad abusi, sperperi e furti. Se in una delle prime pagine si legge che «ogni uso

locale ha per lo più la sua fondata ragione di essere»²⁶ e va studiato prima di intervenire con modifiche, con il procedere della sua permanenza, l'iniziale fiducia cede il posto a una netta e dura esecrazione:

Bel grano! Dicono qui [...] bello ma per loro, non per chi ha veduto come si semina e si lavora secondo l'arte della buona agricoltura²⁷.

Quanto alla vendemmia non vidi mai un orrore simile. [...] È un saccheggio. [...] Se spettasse a me dirigere tal faccenda introdurrei il sistema di Corneto. [...] Bisogna insomma venire in Romania per vederne e udirne di così grosse²⁸.

Nella sua nuova sistemazione moldava dovette anche fronteggiare le rivalità e le invidie degli altri intendenti che lavoravano per Ruspoli e conducevano gli affari in modo poco trasparente e con macchinazioni e inganni tentavano di arricchirsi a danno della casa. Dasti rilevò che il sistema in vigore in quell'ambiente era «ruspare dove si può e per ottenere l'intento lasciare che anche tutti gli altri ruspino in proporzione»²⁹, pratiche cui egli non dimostrò mai di indulgere, come testimoniato dalla miseria in cui versò per tutta la durata della sua permanenza in Moldavia.

La sua maggiore fonte di preoccupazione derivava tuttavia dal principe Ruspoli, dovendo fare i conti con i suoi capricci, la sua indole aspra, il suo carattere incostante e la scarsa attitudine a mantenere la parola data³⁰.

Nel rimaneggiare il diario aggiunse delle note a margine per rivedere i giudizi espressi su quello che nelle note diventa il «sedicente Principe»³¹. Se da principio scrisse che Ruspoli aveva «talento e rettitudine nonché buon cuore»³² e che poteva contare solo su di lui, in nota si accusa di essere stato cieco e ingenuo, scrivendo che «i fatti posteriori mi hanno provato sino all'evidenza che il sig. Ruspoli sedicente Principe è una bestia piena di superbia, è l'individuo più sleale ch'esista ed ha il cuore di macigno»³³.

Questi l'aveva condotto in Moldavia dall'Italia con la promessa di trovargli una collocazione stabile, con un trattamento iniziale di 80 franchi al mese e un anticipo di 200-300 franchi per le spese, anche perché una somma notevole Dasti dovette impiegarla per il viaggio di andata, per le spese di vestiario, i cavalli, il carro e tutti gli strumenti necessari allo svolgimento della sua funzione³⁴.

Il bilancio era però negativo, le frequenti spese anche per spostarsi da un paese all'altro per svolgere le commissioni e gli incarichi affidatigli, non gli avevano consentito di mettere da parte praticamente nulla, il mensile non sufficiente a coprire gli alti costi della vita, veniva corrisposto con sempre maggiore ritardo, lavorava per pagarsi le spese e la prospettiva per il futuro era assolutamente incerta. Ruspoli cominciò infatti ad accusare i colpi della crisi, a diffidare dei suoi intendenti e, stanco di vivere in Moldavia, elaborò il progetto di dare in affitto tutta la proprietà per ristabilirsi in Italia tornan-

do a controllare solo di tanto in tanto; era però necessario che il raccolto successivo gli consentisse di saldare i debiti, condizione imprescindibile per la realizzazione del progetto³⁵. Alla luce di questi fatti il suo rapporto lavorativo poteva interrompersi da un momento all'altro e Dasti continuò a rimanere nell'incertezza pur sperando sempre di essere designato come uomo di fiducia per rappresentare gli interessi di Ruspoli a Nămolosa³⁶.

I debiti lo seguirono peraltro anche in Moldavia e riuscire a saldarli era una preoccupazione sempre viva e costante: nella sua corrispondenza frequenti sono le richieste di dilazione delle cambiali³⁷. Anche per questo Dasti seguiva con apprensione le vicende italiane sperando in una risoluzione della questione romana per vedersi reintegrato della pensione di funzionario³⁸. Si faceva spedire i numeri di diversi giornali, che riusciva a ricevere dipendentemente dall'alterna efficienza dei servizi postali³⁹, per tenersi aggiornato su quanto accadeva in Europa e soprattutto in Italia.

A commento della lettura di alcuni articoli dell'«Indipendenza Belgica», della «Gazzetta di Trieste» e dell'«Illustrazione di Parigi», scrisse:

risulta la grande impressione mondiale a favore dell'Italia Unita, dopo che fu annessa la Venezia. È compiuto il gran desiderio di 13 secoli. L'Italia è risorta oggi completa per la prima volta dopo l'Impero Romano in modo che ha del prodigioso. Disse bene il Generale Menabrea al Re Vittorio Emanuele, consegnandogli la corona di ferro che riportava da Vienna. «Sire, voi potete dire a buon diritto. Dio me l'ha data, guai a chi la toccherà»⁴⁰.

Il 1° ottobre 1867, dopo aver ricevuto la notizia telegrafica dell'arresto di Garibaldi, commentò:

era tempo di finirla con questo pazzo ed asino eroe, che fa di tutto per compromettere le sorti della nazione. Io non ammetto e non ammetterò mai un cittadino superiore alle leggi, per grandi che sieno i suoi servigi, le sue virtù. Garibaldi, per la seconda volta, agisce sfacciatamente contro il Governo esistente che tutti gl'italiani riconoscono e contro lo Statuto Costituzionale. Dunque dopo gl'inutili sforzi di una lunga pazienza per dissuaderlo, bisognava punirlo⁴¹.

Le condizioni lavorative peggiorarono ulteriormente anche a causa dello scarso raccolto del 1867 e Dasti, che per sua dichiarazione non aveva alcuna intenzione di sposarsi, cominciò anche a prendere in considerazione un matrimonio con una ragazza di una famiglia benestante di Nămolosa puntando alla dote, ma poi evidentemente questa soluzione fu scartata⁴².

A rendere la situazione ancora più tesa intervenne il deterioramento dei rapporti tra Ruspoli e Georgesco anche se questo lasciò intravedere la possibilità per Dasti di subentrargli ottenendo così un posto di responsabilità e ben retribuito ma ancora a un anno e mezzo dal suo arrivo non aveva alcuna prospettiva concreta⁴³. Georgesco risultava creditore presso la casa di una som-

ma notevole e Ruspoli non era in grado né tantomeno propenso a saldare il debito per licenziarlo⁴⁴.

Il diario si interrompe il 29 giugno 1868, e una delle ultime annotazioni riguarda l'ennesima promessa, ottenuta da Ruspoli, di un posto di maggiore responsabilità⁴⁵ e non è dato sapere che cosa accadde negli ultimi mesi della sua permanenza in Moldavia, perlomeno fino al 23 luglio 1869 quando partì da Galați giungendo il 6 agosto a Orbetello da dove prese il treno diretto a Corneto per ricongiungersi con la famiglia.

Tornato in patria scrisse, inviandola il 6 novembre 1869 «in attestato di stima distinta» al conte Pietro Falzacappa, una *Statistica della Città di Corneto e suo territorio quale fu constatata dal sottoscritto nel 1869, al mio ritorno in patria dalla Moldavia dopo nove anni di assenza*⁴⁶.

In un brevissimo *Giornale degli anni d'esilio*⁴⁷ spiega come finì il suo rapporto con Ruspoli:

il suddetto Signore, il sedicente principe affittò le sue terre di cui io era ispettore. Fui ingannato da lui dopo il mio arrivo in Moldavia, maltrattato con ingiuriose parole e beffe, tradito nelle condizioni economiche, bistrattato in fronte del mio regolare attivo servizio e [...] questa cessazione istantanea del servizio all'estero mi pone per il momento sul lastrico in Italia⁴⁸.

Appena tre mesi dopo il ritorno a casa, l'8 novembre 1869, ripartì per stabilirsi nuovamente nel Regno d'Italia, un esilio questa volta imposto dalle sue difficoltà economiche: la direzione generale di polizia gli aveva concesso infatti di poter tornare a Corneto senza bisogno dell'autorizzazione governativa, rimaneva tuttavia in vigore l'interdizione dagli uffici pubblici e privati che impediva a Luigi Dasti di trovare un lavoro nello Stato Pontificio⁴⁹.

Lasciato Corneto, si stabilì dapprima a Orbetello vivendo poi tra Livorno e Firenze coltivando il progetto di tornare in Moldavia e, sfruttando la rete di relazioni che aveva intessuto nei tre anni precedenti, avviare un'impresa di trasporto dei prodotti agricoli⁵⁰. Per questo si diede alla ricerca di finanziamenti o di un impiego alternativo, in considerazione del progressivo peggioramento delle sue condizioni economiche che aveva ridotto la sua sussistenza a dipendere ormai solo dai prestiti.

Dopo numerosi abboccamenti, lettere, colloqui e istanze senza che fosse riuscito a raggiungere il benché minimo risultato sul piano della sistemazione lavorativa, la salvezza economica di Luigi Dasti passò da Porta Pia: il 13 settembre 1870 registrò l'arrivo di 12.000 italiani comandati dal generale Bixio e, dopo sette giorni, l'occupazione di Roma da parte del generale Cadorna alla testa di 50.000 italiani⁵¹.

Pochi giorni più tardi, la votazione plebiscitaria sanzionava l'annessione di Roma e del Lazio al Regno d'Italia e un decreto della Giunta di governo di Roma ristabilì nei propri impieghi tutti gli individui espulsi nel 1849 per

causa politica dando loro diritto alla pensione e computando il tempo decorso come servizio prestato.

Con le sorti della patria anche quelle di Luigi Dasti si risollevarono e presero un nuovo corso: con 120 voti su 195 fu eletto presidente della Giunta municipale di Corneto e divenne il primo sindaco della sua storia unitaria, carica che mantenne fino al 31 dicembre 1884⁵².

¹ Attuale Tarquinia, in provincia di Viterbo. La città, a causa dell'omonimia con un altro comune del Regno, nel 1872 dovette modificare il nome in Corneto Tarquinia e nel 1922 assunse la denominazione attuale. Si vedano T. Dore, *Da Corneto a Tarquinia (1872-1922). Ingegneria e architettura della pubblica amministrazione in epoca liberale*, Ceccarelli, Grotte di Castro 2010; V. Falzacappa, *Con o senza Corneto? Ricorso avanzato il 30 luglio 1914 contro l'operato del consiglio comunale*, in «Bollettino della Società tarquiniese d'arte e storia», XIII, 1984, pp. 87-96; L. Dasti, *Notizie storiche archeologiche di Tarquinia e Corneto*, Scuola tipografica, Corneto Tarquinia 1910, pp. 111-112.

² Tra queste, la pubblicazione promossa dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Tarquinia e curata da Vittorio Naccarato che intreccia la ricostruzione della vita di Luigi Dasti a quella della storia della sua città. V. Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, Comune di Tarquinia, Tarquinia 2010. Per le notizie biografiche su Luigi Dasti (Tarquinia, 2 ottobre 1810 - ivi, 28 agosto 1888) si vedano inoltre: L.G. Tiberi, *Luigi Dasti, primo sindaco di Corneto dopo l'unificazione d'Italia*, in «Bollettino della Società tarquiniese d'arte e storia», 1999, pp. 259-279; G.C. Bonafini, *Biografia dell'illustre cav. Luigi Dasti*, in «Bollettino della Società tarquiniese d'arte e storia», XVII, 1988, pp. 62-68; D. Spadoni, *Dasti Luigi*, in M. Rosi (a cura di), *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, Francesco Vallardi, Milano 1930, vol. II, p. 841.

³ Il diario di viaggio, conservato presso il *Fondo manoscritti* della Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti di Macerata, si compone di 9 fascicoli per complessive 426 pagine cui si aggiungono 31 carte, solo in parte rilegate, che contengono il prologo, l'orditura, l'indice dei fascicoli e alcuni appunti tratti da «Il giornale illustrato». Il diario copre il periodo che va dall'8 agosto 1866, giorno del suo arrivo a Námoloosa, al 29 giugno 1868, giorno in cui le registrazioni si interrompono anche se il suo ritorno in patria risale al 23 luglio 1869, un anno più tardi. Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti di Macerata, *Fondo manoscritti*, B. 883, F.3, Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani col giornale. 1866-1868 (d'ora in avanti BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*).

⁴ Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., p. 29.

⁵ Spadoni, *Dasti Luigi*, cit., p. 841.

⁶ Dasti si trovava a Forlì a partire dalla metà del 1830 e, l'anno successivo, allo scoppio dei moti, assistette il 5 febbraio all'assalto del palazzo di Governo dove si trovava asserragliato il padre che fu arrestato dagli insorti assieme agli altri funzionari del regime pontificio. Dopo l'intervento militare austriaco che restaurò i governi spodestati, Dasti fu nominato direttore di Polizia e trasferito a Pesaro. BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., p. 112. Si veda anche Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., p. 35.

⁷ *Ibidem*, pp. 42-48. Si veda inoltre S. Baldoncini, *Nota per il Carlo e Celestina di Luigi Dasti*, in Comune di Macerata (a cura di), *1799: L'insorgenza antifrancesa e il sacco di Macerata. Atti del convegno di studi*, Tipografia S. Giuseppe, Macerata 2001, pp. 303-313.

⁸ Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., p. 57.

⁹ BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., pp. 112-113.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Si veda la lettera inviata da Luigi Dasti a Giovanni Bruschi Querciola il 22 febbraio 1867. Tiberi, *Luigi Dasti, primo sindaco di Corneto dopo l'unificazione d'Italia*, cit., pp. 270-271.

¹² In rumeno: tenuta, podere.

¹³ «Sono partito da Námoloosa per andare a fare una gita in Bessarabia [...]. Si era detto di viaggiare armati trattandosi di andare in luoghi pericolosi ma io solo ho corrisposto alla premessa recando un fucile a due canne e il mio grosso coltello all'italiana [...]. Se dunque gli assassini ci venissero a fare qualche scherzo io solo potrei opporre una resistenza; i miei compagni rumeni fanno come il Papa di

Roma, contano solo sulla Provvidenza ed in prova di ciò si fanno un segno di croce ogni tre minuti. Bucur inoltre recita tre volte il giorno delle orazioni col tono dei preti cattolici» BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., pp. 321-322.

¹⁴ *Ibidem*, p. 304.

¹⁵ Si vedano in proposito Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., pp. 317 e ss., Id., *Cronaca degli scavi archeologici a Tarquinia dal 1862 al 1880. L'opera di Luigi Dasti*, Lambertini, Tarquinia 2000 e L. Dasti, *Notizie storiche archeologiche di Tarquinia e Corneto*, Arnaldo Forni, Bologna 2008.

¹⁶ BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., pp. 208-210.

¹⁷ *Ibidem*, p. 7.

¹⁸ A.F. Busching, *Nuova geografia di Ant. Federico Büsching. Consigliere del Concistoro supremo del Re di Prussia e direttore del collegio illustre di Berlino. Tradotta in lingua toscana dall'ab. Gaudioso Jagemann*, Antonio Zatta, Venezia 1777, xix, pp. 70 e ss.

¹⁹ Ad esempio: «Dico però per notizia dei lettori delle mie memorie che [...]» BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., p. 48, oppure «Badate che [...]», *ibidem*, p. 170.

²⁰ A titolo della figlia del contabile di Nâmoloasa scrive: «È un tipo da aversi in mira in caso di romanzo locale e quindi lo descrivo». *Ibidem*, p. 166.

²¹ Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., p. 46. Si veda L. Dasti, *La capanna del vaccaro. Romanzo storico*, Stamperia del Nobili, Pesaro 1838.

²² «La mia esistenza è quasi sempre la stessa, stando i cavalli all'erba. Leggo, mangio, dormo e faccio qualche piccola passeggiata. È una vita assai monotona, pure in vista dei dispiaceri ch'ebbi in questi ultimi anni in Italia, non mi trovo male perché ho tutto il necessario ed una certa calma nella solitudine. Non so poi perché ma una costante speranza di un avvenire migliore mi tiene sollevato e mi fa fare dei sogni, fra i quali quello di poter trovare i mezzi di pagare i miei debiti in Italia, e vivere tranquillo in patria gli ultimi miei anni. Mi sembra che ciò possa accadere col risparmiio sul mio servizio presso il principe Ruspoli e colla mia pensione che forse potrò ottenere un giorno accomodandosi in qualche modo la questione di Roma». BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., pp. 165-166.

²³ A titolo esemplificativo: «Costumi Rumeni: Oggi 14 luglio, ho avuto da Ianco Georgesco, per mero caso, una importante rivelazione. È generale l'uso nella Moldo-Valachia che molti giovani di buona famiglia ma con scarsi mezzi di fortuna o tenuti alle strette dal padre, si prestino a fare l'onorato mestiere di puttani (li chiamerò così) per accozzare denari, onde figurare, vestire e darsi bel tempo, senza far nulla. Egli mi ha assicurato che quasi tutti i più eleganti giovanotti di Bucharest fanno lieta vita mediante quest'arte, la quale consiste nel porsi a disposizione delle donne vecchie e ricche per esserne poi pagati. Mi ha indi aggiunto che Giorgio Robesco è di questa bella schiera e che continuamente egli accorda dei randez-vous a delle vecchie per 10, 6, 4 ed anche 2 ducati. Infine mi ha confessato che egli stesso quando era in Germania accettò di dormire con una donna ricca di 40 anni la quale prima di uscire dal letto gli pose in dito un suo anello e gli fece trovare nelle tasche del gilet 40 in 50 zecchini!... però senza patti precedenti! Non si ricorda il povero ragazzo di avermi detto altra volta che egli, stando in Germania, aveva sempre denari a sua disposizione, molti denari! Si conclude che egli stesso fece l'onorifico ed utile mestiere?! Si pretende che la vecchia Mad. Balce di Bucharest sia una delle dilettanti che puttaneggiando tiene in esercizio i sullodati puttani con l'ajuto della sua pingue borsa». BcMc, *Luigi Dasti. Viaggio nei Principati Danubiani*, cit., pp. 230-231.

²⁴ *Ibidem*, pp. 104-105.

²⁵ *Ibidem*, p. 37.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Nota dell'aprile 1867 al primo spuntare del grano, *ibidem*, p. 114.

²⁸ *Ibidem*, p. 334-336.

²⁹ *Ibidem*, p. 112.

³⁰ «[...] Uno dei soliti tratti di S.E., che pare faccia uno studio particolare per non farsi amare da alcuno. Se andiamo avanti di questo passo finirà coll'essere adeguatamente corrisposto da tutti». *Ibidem*, p. 192.

«Agire così è lo stesso che passeggiare spensieratamente sopra la cenere di un vulcano; è lo stesso che voler dare al pubblico la prova più patente d'ignoranza agraria, e d'inesperienza completa, è lo stesso che voler far ridere di sé, ed assicurarsi dei danni notabili, rendendone probabili dei gravissimi. Il sig. Principe è padrone di fare qual che vuole in casa sua, ma non ha il diritto di far passare per imbecille l'Intendente, e di rovinare la di lui reputazione con tali spropositi e stranezze di cui il solo Pe è cagione [...]. Me ne dispiace molto per molti titoli, fra i quali quello della cattiva figura che un signore italiano fa in questo caso, avvalorando così l'opinione di sarcasmo, che qui esprimono sovente a suo carico. Co-

si agisce perché in casa sua non ebbe mai affari di tal genere e poiché non seppe mai che cosa fossero Mosie». *Ibidem*, pp. 297-298.

«Ma ripeto che il carattere e il modo di agire di S.E. mi spaventano e mi rattristano. Mi spaventano perché vedo l'estrema difficoltà di uscirsene con decoro avendo a che fare con una testa così bislacca. Mi rattristano perché vedo come per colpa sua il nome italiano non guadagnerà molto di reputazione in questo paese». *Ibidem*, p. 305.

³¹ *Ibidem*, p. 71.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pp. 128-130.

³⁵ *Ibidem*, pp. 84, 89-90.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

³⁷ «Dal 14 al 17 maggio [...] Ricevo proposta di prolungamento a pagare i f.lli Borroni del loro avere con altre cambiali piccole che suddividono in molte rate il mio disborso. È mio dovere di rilevare come posso i f.lli Borroni dal danno e dalle molestie che ricevono per causa mia quindi accetto le nuove cambiali. Anche Fidanza mi scrive da Napoli per avere le lire 650 che gli deve per la mia cambiale Treves ch'egli estinse, ma non potendo ora in alcun modo soddisfarlo gli chiedo nuova dilazione sino alla fine di dicembre 1867, cioè per 9 mesi circa». *Ibidem*, p. 155.

³⁸ «Ricevo da Galatz molti giornali dai quali risulta che il Papa (secondo un si dice) sarebbe per emanare delle riforme politiche al partire dei francesi. Una di queste riforme ed anzi la prima, dovrebbe essere quella di cessare la persecuzione degli uomini onesti e di accordare il reingresso in patria a tutti quelli che ne furono ingiustamente cacciati, come me per odio politico». *Ibidem*, p. 68.

³⁹ In una nota del 23 aprile 1867 si legge: «sono privo da circa un mese del giornale l'Opinione che non so perché cessò di arrivarvi. Iniquo è il sistema delle Poste! Chi vive all'estero lontano dalla sua patria non può neppure avere la consolazione di avere le notizie dei giornali! Canaglia d'Impiegati!» *Ibidem*, p. 125.

⁴⁰ L'annotazione è del dicembre 1866, il 3 ottobre precedente si era stipulata la pace di Vienna con l'impero asburgico che poneva fine, seppur in modo deludente per l'Italia, alla terza guerra di indipendenza. *Ibidem*, p. 57.

⁴¹ *Ibidem*, p. 333.

⁴² «Sono astemio dall'idea di prendere moglie e capisco che non devo prenderla, né la prenderò. Ma se mi fossi trovato in questo caso Elisa Robesco era la donna di mia piena soddisfazione». *Ibidem*, p. 175.

⁴³ «Per questo periodo tanto era per me stare a Torino, che qui, essendo esiliato dalla mia patria e se un sacrificio vi è sotto molti rapporti, è compensato dal non dover io qui sottostare ad alcuna spesa per il mio mantenimento. [...] Prima che il principe parta per l'Italia bisogna che ciò sia risolto. S'egli avrà un collocamento conveniente da darmi, bene, se no prenderò il mio partito». *Ibidem*, pp. 290-291.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 316-318.

⁴⁵ «Sulle cose di Namolosa e delle terre in genere mia ha dichiarato che non si metterà di certo con altro con poteri divisi com'ora è di Plitos, ma che la direzione sarà data a me unicamente, avendo in me piena fiducia». *Ibidem*, p. 426.

⁴⁶ Si veda L. Dasti, *Statistica della Città di Corneto e suo territorio quale fu constatata dal sottoscritto nel 1869, al mio ritorno in patria dalla Moldavia dopo nove anni di assenza* (a cura di B. Blasi), in «Bollettino della Società tarquiniese d'arte e storia», x, 1981, pp. 3-19.

⁴⁷ Il giornale degli anni d'esilio, conservato presso la Biblioteca Comunale di Macerata, copre il periodo che va dall'8 novembre al 31 dicembre 1869 e si conclude con alcune annotazioni del 18 agosto e del settembre-ottobre 1870 per un totale di 32 pagine. BcMc, *Fondo manoscritti*, B. 883, F4, Luigi Dasti. *Giornale degli anni d'esilio*. 1869-1870 (d'ora in avanti BcMc, *Luigi Dasti. Giornale degli anni d'esilio*).

⁴⁸ BcMc, *Luigi Dasti. Giornale degli anni d'esilio*, cit., p. 4v.

⁴⁹ «La direzione gen.le di Polizia partecipa che, sentito l'Oracolo Sovrano, il sig. Luigi Dasti potrà quindi innanzi ritornare quando crede in Corneto per rivedere i suoi genitori e parenti, senza chiedere la preventiva autorizzazione del Governo Pontificio, bastando ch'esso, quando sarà giunto in quella città, faccia noto il suo arrivo alla Polizia». *Ibidem*, p. 4r.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 5r.

⁵¹ *Ibidem*, p. 18v.

⁵² *Ibidem*. Si veda inoltre Naccarato, *Luigi Dasti. L'operosa vita del primo sindaco di Tarquinia nell'Italia unita*, cit., p. 317.

DA CASA ALL'EN PLEIN AIR

di Luca Lavatori

La proposta di partecipare con un mio contributo ad un convegno sul tema del viaggio nell'Ottocento ha fatto emergere in me immagini, storie, racconti, parole, testimonianze, lettere. Lettere anch'esse viaggianti. Argomento affascinatissimo e vastissimo, talmente vasto che penso che l'occasione stessa di questo convegno è un viaggio.

Inizialmente mi sono venute alla mente, occupandomi d'arte, i tanti scritti degli artisti viaggiatori di questo periodo. Ho pensato subito all'opera *Noa-Noa* di Gauguin e *Scritti di un selvaggio*, letture a me molto care ai tempi dell'Accademia... La domanda che allora mi ponevo e che mi pongo anche oggi è perché un uomo, in questo caso Gauguin, con famiglia, figli, lavoro in banca, come diciamo anche noi, senta l'esigenza di partire, abbandonare ciò che ha per cominciare un viaggio a quel tempo pericoloso e pieno di difficoltà. Percorrendo migliaia di chilometri fino al Pacifico, fino al di là del mondo, e non uso l'espressione al di là in modo leggero. Un viaggio che si reputi tale è sempre un andare di là. Gauguin che dalla Bretagna va in Polinesia aveva sentito anche lui come gli impressionisti prima di lui la profonda crisi del suo tempo e che il centro di questo mondo è il sole, la luce, la tecnica pittorica che seguendo la luce è in continuo cambiamento. Una luce diffusa ma mai immobile. Seguendo questa luce, questo sole, questo continuo movimento si torna viaggiando alle radici, ad una sorta di "primitivismo". Come vedremo successivamente con le avanguardie storiche, ad una "infanzia dell'uomo", come a testimoniare che attraverso i misteriosi meccanismi di "fuga" da schematismi precostituiti, il sistema immunitario della lingua dell'arte spinge la creatività dell'uomo a svicolare su strade ancora non percorse, andando verso un'apparente fine che sarà germoglio di un nuovo modo d'espressione.

È proprio questa circolarità che mi interessa e che riscontriamo anche nel viaggio del sole dall'alba al tramonto in cui si scopre questo perpetuo ritorno. Come ha detto Pasolini in un suo film, «la vita finisce dove comincia».

Partendo proprio da questo "inseguire" il sole di Gauguin riporto un suo pensiero:

per suggerire una natura la più varia e il suo disordine e il sole tropicale che la avvolge devo ben accordare alle mie figure una cornice adatta. E non può essere che questa stessa vita, libera, scoperta e intima tuttavia, nelle foreste o lungo i ruscelli che scorrono nell'ombra: con le donne e le loro parole scambiate sottovoce in quell'immensa casa che è la natura nell'infinita ricchezza di Tahiti; e i colori favolosi dovunque e quest'aria di fuoco, ma pura e ferma nel suo silenzio... infiniti sono i rapporti. Sistema, questo, di colori, luci ed ombre che si può dire la musica del quadro.

Sulle parole *vita, libera, scoperta, intima tuttavia, casa, natura...* tornerò.

Questo viaggio Gauguin lo ha intrapreso già in Francia, attraverso la pittura, ed è questa a spingerlo a partire.

Possiamo dire che "dipingendo si è dipinti". Che voglio dire? Che spesso ciò che facciamo ci fa. Qui entra in ballo il concetto di trasformazione, del viaggio che trasforma, che ci cambia. In questo viaggio dentro, verso e con la luce prima di lui ci sono stati gli impressionisti, ecco quindi che la casa-studio diventa l'en plein air, la natura che è "*intima tuttavia*", come spazio abitato, la natura perciò come abito. Tra gli impressionisti chi ha compiuto un piccolo viaggio, chilometricamente parlando, ma grandissimo per il valore trasformativo e rivoluzionario per l'uomo e per la pittura di quel periodo è Claude Monet. Mi riferisco al breve tragitto che ha compiuto da casa sua alla cattedrale di Rouen. Come sappiamo nell'Ottocento si afferma una nuova classe sociale, la borghesia; anche essa per autocelebrarsi, scimmiettando la nobiltà inizia a chiedere agli artisti di ritrarla, volendo evidenziare anch'essa gli obbiettivi di ricchezza e di potere raggiunti.

Ecco dunque i ritratti di borghesi all'interno delle loro case, in cui venivano sottolineati tutti quegli aspetti che potevano testimoniare questa ascesa sociale dovuta al denaro. In questo contesto gli impressionisti, nel nostro caso Monet, scelgono invece di aprire la porta di questa casa, uscire all'aperto e farsi investire dalla luce naturale del sole e lasciarsi rapire da ciò che vivono e vedono: la natura e il suo continuo mutare d'aspetto in ordine proprio al cambiare della luce durante l'arco della giornata e da come questo cambiamento della luce nel momento in cui avvolge l'oggetto guardato cambi la visione dell'oggetto stesso.

Un quadro importante esposto da Monet nel 1874 durante la mostra degli impressionisti si intitola: *Impressione, sole nascente*.

È da questo titolo che Luis Leroy affibbiò il nome di impressionisti, non senza ironia, a questi artisti emergenti.

All'epoca Monet dipingeva la Senna, un fiume, il fiume di Parigi, e spesso barche a vela. Mi voglio soffermare sia sulla parola "impressionisti" sia sulla scelta di Monet di dipingere il fiume sul fiume, da una barca. Il fiume stesso è una strada e la barca il mezzo con la quale ci si viaggia. Mi piace pensare e collegare la parola impressione e quindi impressionisti più che all'essere colpiti o turbati emotivamente da un evento o da qualcosa, a ciò che accade

nella camera oscura dei fotografi... quando la carta per stampa fotografica – e sappiamo che fotografia significa proprio luce-scrittura – viene impressionata dalla luce attraverso la quale viaggia l'immagine e in ordine ai tempi d'esposizione, alla qualità della carta e dalla reazione chimica, l'immagine colta dallo scatto della macchina, dietro la quale c'è l'occhio dell'uomo, emerge dall'oscurità del buio, potrei dire dal niente. Perché dico questo? Perché mi piace pensare che con gli impressionisti, con Monet, si esce di casa, si esce da un certo tipo di buio, da un mondo, da un modo di vedere il mondo. Quello dell'interno, da uno spazio definito geometricamente, dello studio dell'artista, dello spazio che rappresenta se stesso, da uno spazio egoico in cui si contattava la "cosa" o aprendo la finestra o dipingendo direttamente in casa la "cosa". Ora non più. Monet per dipingere la "cosa", la cattedrale di Rouen (1892-1894), esce fisicamente, col corpo, dalla porta di casa sua, infrangendo, violando e camminandolo quello spazio, quella distanza che c'è tra oggetto visto e soggetto che lo guarda. Quasi a profanare quello spazio che tutela la misteriosa identità del pittore, e con lui noi, e la cosa, il mondo e la sua misteriosa identità. Monet esce di casa e nel momento in cui lo fa entra nella luce che illumina la strada che percorre ed è lui stesso illuminato.

In questo preciso istante di fermo movimento con nuovi occhi impressiona (fotograficamente) la cosa vista, la cattedrale di Rouen, e ne viene a sua volta impressionato. In questa circolarità triangolare, soggetto-spazio tempo-oggetto, il soggetto, il pittore, e l'oggetto dipinto sono entrambi immersi nella stessa luce e quasi potrebbero scambiarsi i ruoli. Una luce che non è mai uguale a se stessa e che quindi trasforma continuamente colui che vede e la cosa vista. Non è un caso che Monet dipinga, dal ponte di una barca lungo il fiume, il fiume stesso.

È quasi una situazione eraclitea. Un totale immergersi del pittore, della barca, del quadro stesso e dell'oggetto che viene dipinto in questo continuo *panta rei*, reso manifesto ed in parte afferrabile grazie alla luce del sole che impressiona le cose e l'uomo. Sole fonte della luce che a sua volta in questo circolo è impressionato (impressione, sole nascente).

Grazie a Monet che ferma per poco questo divenire, questo continuo movimento con la pittura.

Eccolo il viaggio... incontro al sole. Un grandissimo e lunghissimo viaggio quello di Monet, direi il viaggio di sempre: un breve tragitto da casa alla cattedrale di Rouen, tentando di "fermare" il modo in cui la luce rende visibile la cattedrale. Un breve tragitto che inumanamente lo rende eterno. Cinquanta tele tra il 1892-94 ha dipinto di questo viaggio e si dice che mentre il sole compiva il suo viaggio durante la giornata, per impressionare la luce Monet cambiasse le tele per cogliere l'istante ogni volta diverso. Come il camminatore che senza fermarsi si cambia le scarpe in movimento a seconda della specificità del terreno. Mi piace pensare perciò a questo viaggio da casa all'en plein air, come ad un totale spostamento mentale, visivo, corporeo. Ciò ren-

de manifesto il paradosso e il miracolo della vita, il mistero della finitezza e dell'eternità. Il paradosso di essere al contempo qui che vedo e dipingo ed essere visto, immerso nella luce anch'io impresso e visto in questo grande fiume che scorre... le tele della cattedrale di Rouen dimostrano che ci è data la possibilità di cogliere almeno una parte di questo tutto che si muove, nell'essere "fermata" sulla superficie pittorica.

Tutto ciò è avvenuto perché Monet è uscito all'aria aperta, allo scoperto, nella natura che comunque è intesa come intima.

En plein air, elemento che come l'acqua del fiume è trasparente e mobile, in quest'aria s'è spostato, ha viaggiato. Niente c'è di più impalpabile, inafferrabile dell'aria ma c'è, ed è lo spazio attraverso il quale viaggia la luce stessa, che relaziona soggetto ed oggetto. E mi piace pensare a Monet che mi dà la possibilità di vedere ed esser visto, fermo e mobile, tutto allo stesso tempo in un eterno immobile divenire. E come lui uscito dal buio per immergersi nella luce e ricordo ancora il titolo *Impressione, sole nascente*, così il sole nasce... è un venire alla luce della luce stessa. E come nasce se ne va... non posso in questa circolarità non ricordare i versi di un altro grandissimo, poeta e viaggiatore, Rimbaud, che pressoché negli stessi anni del sole nascente di Monet (1872) scriveva questo

*Elle est retrouvée
Quoi? L'Eternité
C'est la mer allée
avec le soleil*

E qui tra riaprire tutto di nuovo o definitivamente chiudere... scelgo di ringraziare tutti per il viaggio che mi è stato permesso di fare.

La bibliografia sul tema è decisamente immensa. Sull'impressionismo si può partire da J. Rewald, *La storia dell'impressionismo. Rievocazione di un'epoca*, Mondadori, Milano 1991, o da S. Meyer, *L'impressionismo. Riflessi e percezioni*, a cura di B. Cinnelli, Einaudi, Torino 2008. Su Gauguin, Monet, Degas e gli altri esponenti della corrente risultano particolarmente utili, anche sul versante iconografico e bibliografico, le monografie intitolate ai singoli artisti edite da Rizzoli-Skira, Milano 2003.

«COR DE POEIRA»: IL VIAGGIO DI EÇA DE QUEIROZ
IN ORIENTE E NEL SUO NEGATIVO DELL'OCCIDENTE

di Stefano Salmi

L'immagine dell'Oriente è sempre stata l'immagine deformata dell'identità delle terre dove muore il sole, una immagine che ha sempre "detto" molto di più dell'Occidente che non dell'oggetto del suo riflesso. Come ha detto Edward Said:

Tutto un archivio internamente strutturato [sull'Oriente] è costruito ad iniziare dalla letteratura che riguarda queste esperienze. Da qui traggono origine un numero ristretto di luoghi tipici: la giornata, la storia, la favola, lo stereotipo, lo scontro polemico. Sono queste le lenti attraverso le quali l'Oriente è sperimentato, e queste modellano un linguaggio, una percezione e la forma dell'incontro dell'Est con l'Ovest [...]. Non cadiamo nel tranello di considerare le cose come completamente insolite o completamente conosciute; emerge una nuova categoria media, una categoria che ci permette di vedere nuove cose, cose viste per la prima volta, come versioni di qualcosa conosciuto prima¹.

Eça de Queiroz fu uno dei provetti esploratori di questo archivio orientale di luoghi comuni e/o illuminazioni. Attraverso le sue descrizioni di città orientali (in realtà mediorientali perché Eça de Queiroz non ebbe modo di viaggiare in Estremo Oriente), il pubblico europeo ebbe, appunto, da un lato il modo di essere confermato nei suoi stereotipi ma dall'altro avrebbe potuto cogliere riflesso nello specchio deformante dello stereotipo il futuro delle metropoli postindustriali. Un'impresa però singolarmente difficile perché in parte (ma solo in parte) inconscia allo stesso Eça.

Aqueles que nunca saíram das ruas direitas e monótonas das cidades da Europa, não podem conceber a colorida e luminosa originalidade das cidades do oriente.[...] As ruas são direitas, ladeadas de largas fachadas, caídas, inexpressivas como rostos idiotas. As figuras são triviais; as fisionomias vulgares, esbatidas, uniformizadas pelo tédio e as dificuldades da vida; os vestuários são escuros, estreitos, econômicos. O gás, à noite, perfila a sua linha bocejante, o rodar das carruagens e das carroças abala o chão com uma brutalidade ruidosa. Tudo é correto, alinhado, perfilado, medido e policiado².

Queste sono le prime parole che vengono suscitate in Queiroz dalla sua visita/visione del Cairo; apparentemente considerazioni condotte sullo stereotipo dell'Occidente civilizzato contrapposto ad un Oriente sprofondata in un'atavica barbarie (il locus geografico di riferimento delle strade euclidee è, ovviamente, la Parigi haussmanniana, la *Parigi capitale del XIX secolo*, una Parigi che – come in Walter Benjamin – possiamo considerare – assieme a Lisbona – uno dei maggiori punti di condensazione simbolica di Eça de Queiroz nel suo rapporto di odio/amore con la civilizzazione occidentale, e ancora similmente come in Benjamin, l'ultima e più importante stazione del suo percorso terreno)³. Ma solo apparentemente, perché a fianco del “crampo del pensiero” dell'Occidente sviluppato sta sempre acquattato il mito del “buon selvaggio”, un affiancamento che, in fondo, è sempre stato il motore di ogni rivoluzione delle terre dove muore il sole. Ma vediamo come in Eça de Queiroz si viene componendo questa fondamentale dialettica:

Todas as raças, todos os vestuários, todos os costumes, todos os idiomas, todas as religiões, todas as crenças, todas as superstições, ali se encontram, naquelas ruas estreitas. Em qualquer pequeno café do bairro copta ou do bairro muçulmano, vêem-se, sentados nas esteiras ou encruzados sobre as altas grades de pau de sicômoro, um árabe, um turco, um núbio, um homem da Samaria, um persa, um albanês, um búlgaro, um judeu, um índio, um abissínio, um armênio, um árabe do Magrebe... Um grego faz o café, um beduíno canta no meio da casa, um francês fotografa os grupos, um inglês observa, um americano toma notas⁴.

Attraverso una sorta di vera e propria vertigine elencatoria ci arrivano gli stereotipi orientali: il copto, il nubico, l'albanese, il bulgaro... Ma accanto a questa sorta di diorama della diversità, dell'alterità all'Occidente, a fianco di questa sorta di furor lessicografico ecco allora spuntare tre scialbe figurine: il francese che scatta fotografie, un inglese che osserva, un americano che prende appunti (e verrebbe da aggiungere anche se non c'è nel testo – e non potrebbe esserci – un portoghese che cerca di estrarre un senso da questa dialettica Occidente-Oriente, un dialettica dove l'Occidente civilizzato prende appunti e documenti sul barbaro Oriente). Se è vero che non abbiamo ragione di dubitare che le strade del Cairo fossero effettivamente così come ce le restituisce la narrazione di Eça de Queiroz («Uma rua no Cairo é uma fenda esguia, tortuosa, e enlameada, apertada entre duas fileiras de casas, que adiantam os seus muxarabis como as árvores numa avenida adiantam e encostam as suas mãos de folhagem. Quando a rua é um pouco mais larga, põem-lhe, por causa do sol, toldos de lá, às riscas, ou velhas sedas abandonadas pelos vendedores do bairro»⁵), non è altrettanto azzardato affermare che i tre europei non siano solo i rappresentanti del “fardello dell'uomo bianco” ma siano anche tre versioni nazionali di “ricercatori del tempo perduto”, un tempo perduto preindustriale, o meglio pre Haussmann, in cui le città erano contrad-

distinte dal caos, dalla mescolanza, mescolanza di classi ed anche di etnie.

Che fosse proprio di Eça de Queiroz collegare la nascita della città moderna con una perdita netta di immaginazione e fantasia, non ce lo fanno del resto solo supporre le parole iniziali del suo resoconto della visita al Cairo, ma anche il giudizio sulle altre città mediorientali visitate:

Porém, para a imaginação do europeu, há ainda uma região livre, abundante e cheia, nas ruas duma cidade do Oriente á ainda uma região livre, abundante e cheia, nas ruas duma cidade do Oriente: o Cairo. Constantinopla é quase européia e imita Viena de Áustria. Damasco é exclusivamente síria. Alepo lembra a Suíça. O Cairo, esse, é original, é sarraceno⁶.

Seppur attraverso la pratica degli stereotipi occidentali/orientali e sull'Occidente e/o l'Oriente, in Eça de Queiroz abbiamo già la completa consunzione del flâneur, antropologicamente disilluso e "fuori gioco" sia dal vagabondare nelle città occidentali sia in quelle orientali, che, per la maggior parte di esse, altro non sono che una brutta copia, umana ed architettonica, delle maggiori metropoli europee (o dei quartieri della città europee abitate dalla borghesia, perché se parliamo dei quartieri destinati al proletariato, la mancanza di una qualsiasi idea regolatrice è il naturale simmetrico contrappasso delle concezioni haussmanniane: ma qui stiamo trattando della dialettica degli stereotipi sull'Occidente e sull'Oriente e su come questa possa aver fornito interessanti "rispecchiamenti" sulla realtà ai tempi di Eça de Queiroz ed anche ai nostri tempi postmoderni e postindustriali).

Un flâneur, anche se d'alto, anzi di altissimo bordo, che al cospetto d'Alessandria d'Egitto è quasi preso da una reazione di disgusto:

[...] barcas árabes, tripuladas por figuras negras, ágeis, luzidias, de turbantes coloridos sobre caras esfomeadas e rostos estreitos [...]⁷.

e di totale estraneità antropologica:

Aqueles homens falavam uma língua gutural, áspera, arrastada, de que se não podia sequer compreender a intenção das frases [...]⁸.

Il "ricercatore del tempo perduto" Eça de Queiroz, il flâneur internazionale d'alto bordo si scontra in Alessandria d'Egitto con il totale annichilimento delle aspettative/stereotipi della classicità, che sono – sia detto per inciso – anche quegli stereotipi che renderebbero sopportabile – o almeno "ideologicamente" sopportabile – la deriva haussmanniana che avevano preso le metropoli europee del tempo:

Oh! Alexandria, velha cidade grega, velha cidade bizantina, onde estás tu? Onde estão os teus quatro mil banhos, os teus quatro mil circos, e os teus quatro mil jardins?⁹

Onde estão os teus dez mil mercadores, e os doze mil judeus que pagavam tributo ao santo califa Omar? Onde estão as tuas bibliotecas, e os teus palácios egípcios, e o jardim maravilhoso de Ceres?¹⁰

Estavas diante de mim: e eu via construções vastas, desmornadas e negras, feitas do lodo do Nilo, um lugar enlameado e imundo cheio de destroços, uma acumulação de edificações miseráveis e inexpressivas!¹¹

O sol caía, mordente. Um velho, com uma cara devastada e ignóbil, pedia, sombrio, o “ébolo do dervixe”, estirado numa atitude impassível contra a parede do edifício. Em redor de nós e das nossas bagagens, havia um rondar ávido, sófrego, um clamormiserável, pernadas, vergastadas, e um cheiro fastigioso... Assim tu nos apareceste, ó negro Egito, romântica terra dos califas!¹²

La romantica terra dei califfi! Non solo demistificazione della terra dei califfi ma anche demistificazione del romanticismo, demistificazione che fu “l’ipotesi letteraria” di tutta la produzione di Eça de Queiroz, un tentativo al quale come sappiamo – e come vediamo anche dalle sue note di viaggio – seppe tener fede con esiti alquanto contraddittori (e per questo assolutamente interessanti ed euristici per noi postmoderni). Ma per tornare ad Alessandria – e per sottolineare che il romanticismo, in questo caso nella sua versione gotica, non era proprio fuori dalle corde dello scrittore portoghese – continuiamo a seguirlo nelle sue esplorazioni nel “ventre di Alessandria”:

È uma rede de ruas estreitas, infectas, obstruídas de lama, de construções irregulares, desmornadas, caducas, feitas de todos os materiais, desde o mármore até o barro, com todos os aspectos, um imprevisto extremo de linhas e de arquiteturas, e cheias de uma multidão ruidosa de turbantes, de tarbuxes, de gorros gregos, de barretes albaneses, de albornozes, de mulheres envoltas nas suas túnicas brancas, de burros carregados, trotando miudamente. E aquilo é confuso, pitoresco, estranho e miserável¹³.

[...] as casas são massas de cantaria, monótonas e cerradas; Sobre o asfalto abrem-se as portas dos cafés e dos bilhares. Esquecido sobre uma mesa, vemos um número do Figaro. Nas esquinas há cartazes das Bouffes-Parisiennes. Algumas gougandines, com a cabeça enfeitada, arrastam pela lama grandes saias de seda¹⁴.

Che tipo di Oriente è allora Alessandria d’Egitto? Anche se nella città fondata dal grande Macedone sono presenti i “segni” tipici del mito orientale: sole, cammelli, genti variamente caratterizzate dal punto di vista fisiognomico e cromatico, questi luoghi tipici non riescono a contrastare efficacemente la

decadenza dell'Oriente così come si presenta in Alessandria d'Egitto: un Oriente occidentalizzato, corrotto, decadente, insomma un non Oriente e un non Occidente, la cui qualità orientale del caos non significa policromia – come al Cairo – ma semplicemente il trionfo dell'informe e in cui le forme precapitaliste di accumulo del capitale non sono minimamente sotto il segno occidentale dell'organizzazione razionale ma semplicemente sotto il segno della pura brama accumulatoria:

O movimento é todo comercial, rápido, precipitado...O interesse, aspreza do ganho, o estado de colonos espoliadores, dão um aspecto de brutalidade e de avidez àquela população.; aqui o Grego perde o seu perfil correto, agradável e penetrante, o Marselhês já não tem a sua fisionomia quente, expressiva, sutil, aventureira, nem o italiano os seus traços voluptuosos e cheios. Têm todos feições combativas e aguçadas de exploradores ávidos¹⁵.

Se concordiamo con Edward Said che le immagini che l'Occidente ha dell'Oriente sono apodittiche ed anche atemporali («em vez de listar todas as figuras de linguagem associadas ao Oriente – sua estranheza, sua diferença, sua sensualidade exótica e assim por diante –, podemos generalizar sobre elas do mesmo modo como nos foram transmitidas pela Renascença.Todas elas são declarativas e auto-evidentes; o tempo de verbo que elas usam é o eterno intemporal; passam uma impressão de repetição e força; são sempre simétricas, e, contudo, diametralmente inferiores,a um equivalente europeu, que algumas vezes é especificado, outras não»¹⁶), e se è altrettanto vero che Eça de Queiroz rientra perfettamente in questa caratterizzazione, quello che è veramente originale in Eça è che, sebbene stereotipata, questa immagine riesce a riflettere quello che stava allora avvenendo nell'Occidente industrializzato. Questa immagine riflessa, è vero, si manifestava alla coscienza attraverso stereotipi – la città haussmanniana fu una realtà, ma una realtà razionalistica che non riuscì, perché non poteva e non voleva, informare ab imis le metropoli europee (al proletariato furono lasciati spazi caotici modello Alessandria), ma si trattò in Eça non di un luogo comune vissuto con “falsa coscienza” e nel mito del “fardello dell'uomo bianco” ma con la piena consapevolezza dei terribili guasti, economici, antropologici, culturali ed immaginativi che imponeva la modernizzazione.

Se si è in presenza di un esotismo, questo esotismo è allora l'involucro per un contenuto del tutto inedito, un esotismo in cui il pur persistere di tutto l'immaginario della città esotica non si risolve in vacua fantasticheria e/o nell'apologia del pittoresco ma nella consapevole denuncia del progressivo ritrarsi ed inarrestabile decesso nell'Occidente industrializzato (città e campagna in questo senso condividono lo stesso destino) di tutti quei luoghi estranei alla logica capitalista e che erano caratterizzati dall'eterogeneità ed anche da

una logica simbolico/immaginativa che verranno spazzate vie nel corso dell'Ottocento e del Novecento.

Una logica simbolico/immaginativa che trova una delle sue più plastiche rappresentazioni in questa descrizione di Eça dei vicoli cairoti:

Uma rua no Cairo é uma fenda esguia, tortuosa, e enlameada, apertada entre duas fileiras de casas, que adiantam os seus muxarabis como as árvores duma avenida adiantam e encostam as suas mãos de folhagem. Quando a rua é um pouco mais larga, põem-lhe, por causa do sol, toldos de lâ, às riscas, ou velhas sedas abandonadas pelos vendedores do bairro [...]. As casas que apertam aquela fenda tortuosa, que é a rua, têm uma irregularidade, um imprevisto, um desdém de toda correção, uma fantasia que encanta como um quadro e surpreende como uma pequena jóia cheia de imaginação¹⁷.

Se Alessandria d'Egitto rappresenta forse la più cocente delusione per lo scrittore portoghese in cerca di esotiche emozioni – ma questa delusione perché filtrata dalla lente deformante di aspettative di venire in contatto con significative vestigia del mondo classico non riesce a produrre una piena consapevolezza dei mutamenti culturali ed antropologici in corso in Europa – è al contatto con Cadice che questa “illuminazione” si manifesta con la sua piena forza:

Cádiz aproveitou, para as suas construções modernas, tudo quanto a antiga arquitetura mourisca ou árabe é uma necessidade higiênica e climática... Mas tudo quanto é graça, fantasia, pitoresco, arte, beleza, na arquitetura árabe... tudo isso foi esquecido¹⁸.

Una Cadice che per il suo “furor” geometrico

[...] parece construída por um Haussmann oriental¹⁹.

E nella quale questo furore determina anche un degrado etno/antropologico:

[...] a raça parece ter degenerado da antiga beleza vigorosa e viva da gente andaluza, [perché] As raças só conservam a pureza do tipo no seu elemento natural²⁰.

Della “buona coscienza” di Eça de Queiroz in relazione al suo viaggio in “Oriente”, è d'altronde prova sempre la descrizione del Cairo, la quale nonostante venga profondamente apprezzata anche da un punto di vista “esotico”, viene anche giudicata da punti di vista – e da luoghi – differenti e sfaccettati. I contrasti e le contraddizioni sono esattamente individuati a passeggio nella cittadella, dove sorgono l'una accanto all'altra costruzioni moderne e vestigia storiche e bibliche. Ciò fa dire a Eça che

[...] a arte no Egito não existe modernamente. Constrói-se com grande ruído no Esbekiêh, em Chubrah, em Bulack, mas são edifícios retangulares, brancos, picados de pequenas janelas quadradas com frisos verdes. Da arte árabe, apresentam apenas a pouca solidez dos materiais. Mas a graça, a invenção, o imprevisto, o ideal, a maravilhosa delicadeza da velha arquitetura sarracena, é hoje desconhecida²¹.

Nonostante questi contrasti il Cairo, al contrario di Alessandria d’Egitto e di Cadice, ha saputo mantenere il suo *genius loci*:

O Cairo, visto da cidadela, é o Cairo histórico, dramático, sombrio. É a imensa cidade escura, pobre e arruinada, caindo em pedaços. A vista mergulha naquela temerosa espessura e só encontra paredes que se desmoronam, largas alastrações de ruínas, aparências de miséria, recantos dolorosamente escuros. É toda a existência da cidade oriental condenada pelo povo que a habita: os escombros, a penúria, a desolação material, a decadência, a imundície pitoresca e ativa²².

O Cairo, visto da mesquita de Tulune, é, pelo contrário, a cidade-jóia, a cidade poética das Mil e Uma Noites. Plana, imensa, sem grandes horizontes (...) (...) Do alto do minarete, a cidade mostra-se em toda a sua beleza oriental. Todos os tons brandos se confundem: as casas resplandecem à luz, aparecem ramos de palmeiras, e a multidão infinita dos minaretes ergue-se até ao horizonte²³.

Quello dentro Il Cairo diventa per Eça de Queiroz anche, se non soprattutto, un viaggio alla ricerca di una dimensione onirica perduta, perduta dall’avanzare della modernità:

[...] o mistério, a doce vida indolente, a facilidade da existência, a contemplação natural das coisas delicadas. Sonhar, passear nos frescos bazares, palpar os tecidos leves [...] ouvir histórias, fazer ressumar o narguilé – a isto se deve resumir a vida naquela poética cidade²⁴.

Anche se questa modernità si riaffaccia minacciosa – e disgustosa – anche al Cairo, nelle vesti del ministro degli Esteri:

No fundo doutro cupé avistamos um homem baixo, corado, de pequeno bigode branco: é Nubar-Paxá, o ministro dos Negócios Estrangeiros, o Haussmann do Cairo, o reformador dos costumes, o importador das loretas, dos cafés-cantantes e dos publicistas!²⁵

I costumi sessuali dell’epoca vittoriana furono per l’Europa del XIX secolo una sorta di naturale pendant di quanto accadeva con la “razionalizzazione” urbanistica di haussmanniana memoria: come dai centri delle città veniva espulso il proletariato e per prevenire le rivolte venivano aperti larghi viali per impedire le sommosse attraverso la facile possibilità di schierare in questi vasti spazi aperti squadroni di cavalleria e gruppi di artiglieria, così la morale

vittoriana gettava in oscure e profonde prigioni la pulsione sessuale, alla quale, similmente alla classe operaia, veniva permesso di esprimersi unicamente in funzione della (ri)produzione. Non a caso in Eça de Queiroz il culmine dell'esotismo (ma anche della consapevolezza dei "tesori perduti" dalla modernizzazione) avviene nella descrizione del bagno turco:

Tiram-nos agilmente os casacos: os árabes impassíveis, indolentes, cheios de quietação, deixam-se despir pelos núbios que dão o banho²⁶.

[...] e tomando-nos pelo braço, rindo, com os dentes a luzir como presas de feras, com aquelas maneiras envolventes e emolientes do Oriente²⁷.

[...] parece que aquele meio quente, amolecedor, dissolvente, liquificante, derrete a iniciativa e a individualidade, e que a nossa vontade, o nosso eu, o nosso ser, se desfazem no vapor espesso e aromático²⁸.

La dolce decisione degli inservienti del bagno nell'accudire la clientela non è solo una notazione esotica o di colore; è già indicazione omosessuale e di modi alternativi di vivere la sessualità, totalmente alternativi alla morale vittoriana, e che indicano anche una disciplina interiore in assoluta antitesi ai modelli comportamentali che dimorano nella città haussmanniane e vittoriane. Il cogito ergo sum occidentale trova infine il suo completo rifiuto nella descrizione che Eça fa della sua esperienza di fumo col narghilè (e con ogni evidenza non si trattava di inalare solo fumo di tabacco):

Lentamente, o fumo vai adormecendo o espírito no calor tépido e dissolvente. As qualidades fortes, a energia, a vontade, dissipam-se esvaem-se numa sonolência doce. Cai-se naquele estado que os Árabes chamam o "Kiéf". É uma espécie de desmaio vivo: a vida torna-se toda passiva, quase vegetal. Do narguilé, eleva-se um fumo azulado e doce. Pensa-se por imagens, por formas²⁹.

Confesso que ali, naquela atitude, sob a pressão magnética do árabe, sentindo já ressumar a água no narguilé, julguei naturais, racionais, legítimos, todos os vícios e todos os crimes! Pensei em ser califa, dormir em divãs de cetim, envolvido no aroma dos aloés e no perfume das rosas!... Comería coisas delicadas e picantes, mandaria abrir o ventre aos meus escravos para ver atitudes de entranhas, degolaria escravas abissínicas para sentir o calor do sangue das mulheres ardentes do Nilo, ornaria de pérolas os meus cães, esquecería o meu povo, e mandaria precipitar no Nilo todos os corpos que não fossem divinamente belos³⁰.

[...] a languidez é extrema: a nossa civilização, as suas dificuldades, as suas lutas, as suas angústias – como tudo isso está longe! Ali vive apenas a forma. Deitado sobre o banco de pedra [...] eu sentia-me num estado passivo, inerte e imaterial, dum encanto infinito³¹.

L'antiromantico Eça de Queiroz sta sperimentando senza alcuna remora né ritegno "la carne, la morte e il diavolo" ma questa esperienza, anziché provocare un "salutare" rigetto dell'Oriente da parte del portatore del fardello dell'uomo bianco non fa altro che provocare un definitivo rigetto della propria identità di partenza. E se è chiaro che non è lecito abbandonarsi a tutti i crimini (Eça non era un romantico, non era – o meglio, non voleva essere – un decadente: in definitiva Eça de Queiroz non fu il Gabriele D'Annunzio portoghese), è altrettanto chiaro che l'uomo bianco civilizzato è – se vogliamo metterla giù in maniera soft – solo una delle tante forme in cui può esprimersi l'umanità (nemmeno la più interessante e la più evoluta, se no non accetterebbe di vivere in città alla Haussmann). E se invece vogliamo esprimerci con maggiore chiarezza, non è altro che una sorta di inanimato pupazzo stilizzato e riempito di stracci che con l'originale ha solo in comune la misera e deforme caricatura delle sue fattezze. Nel finale di Ottocento e nella metà del Novecento di questo furono consapevoli tutte le maggiori espressioni filosofiche e letterarie: Karl Marx, Nietzsche³², Heidegger, Dostoevskij, Walter Benjamin³³, Joseph Conrad³⁴, Gabriele D'Annunzio, con un particolarità che, però, fu solo di Eça de Queiroz: il suo dichiarato e praticato (per quanto possibile) antiromanticismo. Una sorta di antiromanticismo "temperato" che da un lato non gli impedì, come abbiamo visto nel suo resoconto del viaggio in Oriente, di mettere profondamente in discussione il mito del progresso legato all'occidentalizzazione dell'ecumene (e conseguentemente anche di mettersi profondamente in discussione), dall'altro lo rendeva sufficientemente scaltrito che la "via di fuga" da questa condizione di alienazione non era il "cuore di tenebra" di un ripiombare in misticismi atavici (Heidegger, Dostoevskij), né in barbarismi da eterno ritorno (Nietzsche, D'Annunzio) e nemmeno di rifugiarsi nel mito del selvaggio, buono o cattivo che fosse, occidentale od orientale che fosse (come fu scientemente evitato nel caso del suo resoconto del viaggio in Egitto).

«Non cadiamo nel tranello di considerare le cose come completamente insolite o completamente conosciute; emerge una nuova categoria media, una categoria che ci permette di vedere nuove cose, cose viste per la prima volta, come versioni di qualcosa conosciuto prima»³⁵. Così Edward Said per quanto riguarda l'ermeneutica dell'Orientalismo, così Eça per quanto riguarda il suo incontro con l'Oriente e così dovrebbe essere l'atteggiamento per il nostro rapporto con l'attuale fase storica. Se un errore è stato commesso da coloro che pur rifiutando irrazionali vie di fuga in passati più o meno gloriosi, hanno puntato su un futuro totalmente "altro" dall'alienazione capitalistica, è di avere – nella pratica – completamente dimenticata l'intrinseca dialetticità del mondo naturale e del mondo storico, di essere, cioè, caduti nel tranello «di considerare le cose come completamente insolite o completamente conosciute».

Quando passamos nas ruas, as iluminações apagavam-se. Os grupos dispersavam. Os tocadores de durbaka recolhiam, cambaleando, ébrios de arakich. Fechavam-se os cadeados que separam os bairros: os muxarabis dormiam, escuros, os cães começavam a ladrar. Toda aquela férias apagava-se lentamente – e nós reentrávamos na fria realidade, monótona, imbecil, banal e cor de poeira³⁶.

La fine di una notte cairota porta con sé la fine dei sogni orientali dove la consapevolezza del “cor de poeira” è quella dell’uomo che ha compreso che la città orientale non è altro che il negativo fotografico di quella occidentale (ed anche il futuro, ci viene da dire: vedasi le nostre città occidentali che in epoca postmoderna e turbocapitalistica stanno sempre più assumendo, sia per l’immissione di genti nuove sia per il naufragio di una qualsiasi progettualità haussmanniana, l’aspetto delle città orientali, o perlomeno del loro stereotipo). La redenzione dell’uomo occidentale (e quindi dell’uomo tout court nell’epoca della globalizzazione) oggi come nell’Ottocento deve sempre passare attraverso la vissuta consapevolezza del propri miti e/o stereotipi (altrimenti detto: l’espiazione deve sempre e comunque avvenire “sotto gli occhi dell’Occidente”). Forse non è un caso che questa consapevolezza sia stata massima in un uomo che proveniva dalle terre estreme del mondo dove muore il sole.

BIBLIOGRAFIA

- Eça de Queiroz, *O Egipto (De Port Said a Suez)*, Ed. Catalana, Barcelona 1921.
- Eça de Queiroz, *Cidade e as Serras (La Città e Le Montagne)*, trad. di Camillo Berra, UTET, Torino 1981.
- Eça de Queiroz, *Capital (La Capitale)*, trad. di Laura Marchiori, Gherardo Casini Editore, Roma 1987.
- Eça de Queiroz, *A Relíquia (La Reliquia)*, trad. di Amina Di Munno, Luca-rini Editore, Roma 1988.
- Eça de Queiroz, *O Mistério da Estrada de Sintra (Il Misterio Della Strada di Sintra)*, trad. di Amina Di Munno, Sellerio Editore, Palermo 1989.
- Joseph Conrad, *Al limite estremo*, Garzanti, Milano 1978.
- Joseph Conrad, *Cuore di tenebre*, Garzanti, Milano 1978.
- Joseph Conrad, *La linea d'ombra*, Garzanti, Milano 1978.
- Edward Said, *Orientalismo. L'immagine dell'Oriente in Europa*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Walter Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1997.
- Walter Benjamin, *Angelus Novus* (a cura di Renato Solmi), Giulio Einaudi Editore, Torino 2006.

¹ Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (trad. Tomás Rosa Bueno), Companhia das Letras, São Paulo 1990, p. 68. E questo dire "molto" di più dell'Occidente che dell'Oriente è, per Said, dovuto al fatto che l'Orientalismo non può essere risolto sotto la facile categoria dell'esotismo estetizzante essendo un sistema di conoscenza teso alla creazione di un «body of theory and practice in which [...] there has been a considerable material investment. Continued investment made Orientalism [...] an accepted grid for filtering through the Orient into Western consciousness, just as that same investment multiplied [...] the statements proliferating out from Orientalism into the general culture [...]». Un combinato disposto di teoria e pratica che non ha avuto inizio nel XIX secolo ma che è stato consunzionale dello stesso evo moderno poiché, a partire dal Rinascimento, «the scientist, the scholar, the missionary, the trader or the soldier was in, or thought about the Orient because he could be there, or could think about it, with very little resistance on the Orient's part. Under the general heading of knowledge of the Orient, and within the umbrella of Western hegemony over the Orient during the period from the end of the eighteenth century, there emerged a complex Orient suitable for study in the academy, for display in the museum, for reconstruction in the colonial office, for theoretical illustration in anthropological, biological, linguistic, racial and historical theses about mankind and the universe, for instances of economic and sociological theories of development, revolution, cultural personality, national or religious character [...]». Da ciò discende una centralità dell'Orientalismo per una qualsiasi ricostruzione storica della civilizzazione occidentale che voglia cercare di tenere insieme il momento politico-economico con quello della rappresentazione culturale e simbolica: «[Orientalism is not a] mere political subject matter or field that is reflected passively by culture, scholarship or institutions; nor is it a large and diffuse collection of texts about the Orient; nor is it representative and expressive of some nefarious 'Western' imperialist plot to hold down the 'Oriental' world. It is rather a distribution of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical and philological texts; it is an elaboration not only of a basic geographic distinction (the world is made up of two unequal halves, Orient and Occident) but also of a whole series of 'interests' which, by such means as scholarly discovery, philological reconstruction, psychological analysis, landscape and sociological description, it not only creates but also maintains; it is, rather than expresses a certain will or intention to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world; it is, above all, a discourse that is by no means in direct corresponding relationship with political power in the raw, but rather is produced and exists in uneven exchange with various kinds of power, shaped to a degree by the exchange with power political (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy, or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and canons of taste, texts, values), power moral (as with ideas about what 'we' do and what 'they' cannot do or understand as 'we' do) [...]». (Edward Said, *Orientalism, Western representation of the Orient*, 1978, citato da <http://www.rlwclarke.net/courses/LITS3304/2007-2008/08CSaidOrientalism.pdf> [Le fonti citate da internet nel presente lavoro, vista la labilità della loro permanenza in rete, sono state scaricate nel nostro archivio elettronico]). Il viaggio di Eça de Queiroz in Medio Oriente è una delle più perfette rappresentazioni ottocentesche di questa pluristratificazione e centralità della categoria dell'"Orientalismo", non solo della costruzione identitaria ma anche del "building process" politico e culturale dell'Occidente.

² Eça de Queiroz, *O Egito*, in *Obras de Eça de Queiroz*, volume III, Lello & Irmão-Editores, Porto 1979, p. 716.

³ Parigi e Lisbona, Eça de Queiroz e Walter Benjamin, i luoghi geografici e dello spirito dai quali i due principali flâneur della moderna letteratura occidentale hanno tracciato il loro (ed il nostro) atlante occidentale, un atlante occidentale ancor oggi da seguire con estrema attenzione per non (ri)cadere nello stereotipato scontro di civiltà e per fuoriuscire dall'usurata immagine che l'Occidente ha dell'Oriente (e viceversa) denunciata da Edward Said: «Neste percurso por uma Lisboa construída com letras, signos e sons de outros tempos, foram necessários instrumentos orientadores que constituem textos diversos que circulam e misturam os signos da cidade. É a partir desses textos que se tenta realizar, utilizando as palavras de Walter Benjamin, uma "investigação constante" acerca das representações da cidade na ficção queiroziana, sendo que essa expressão tem o sentido mesmo particular que Walter Benjamin lhe atribui, ou seja, uma orientação a partir de uma paisagem que desaparece a uma primeira visão, constituindo essa paisagem, no caso, a(s) Lisboa(s) de Eça de Queirós, um objeto perdido para sempre. É no contexto de uma procura por "um objeto perdido" que eu me permito participar do perder-se urbano das cidades de letras. A experiência urbana e a cena escrita estão, ambas, inseridas no mundo dos signos. Consequentemente, pode-se afirmar que a cidade tem a capacidade de produzir significados. Se ela não pode mais contar histórias mas pode contar algo sobre a História, como afirma Wim Wenders em "A

paisagem urbana”, é porque a cidade moderna substitui a “experiência” daquele narrador que Walter Benjamin chama de “camponês sedentário” ou de “marinheiro comerciante”, representantes matriciais da arte de narrar, pela “vivência” de um escritor/leitor que se confronta permanentemente com a possibilidade da desorientação, do perder-se urbano e da solidão. Em recente filme, *O céu de Lisboa*, Wim Wenders escreve e dirige uma cena na qual o personagem principal Winter, recolhendo os ruídos de Lisboa, faz a seguinte pergunta: “Quem poderia estar pronto para perder-se numa cidade... a não ser um solitário?”. Walter Benjamin já havia dito que, “saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução” (Walter Benjamin, *Obras escolhidas II: rua de mão única*, São Paulo, ed. Brasiliense, 1995, p. 73). Essa instrução, a quem enfrenta esse desafio necessário, envolve problemas de linguagem já que, na verdade, a cidade não está simplesmente nos textos, mas é um texto. Essa também é a posição de Roland Barthes, “amador de signos” e conseqüentemente “amador de cidades”. Na sua perspectiva, para se esboçar uma possível semiótica urbana seria necessária a concentração de múltiplas linguagens, de maneira que se pudesse expressar a cidade como discurso, lugar onde significados são permanentemente formados. No contexto discursivo das representações da cidade é comum a presença de certas associações metafóricas. Ela é descrita através de metáforas visuais relacionadas à natureza, de metáforas orgânicas, ou ainda, metáforas bíblicas. Carl Shorske, apresenta três modos de avaliar a cidade, reunindo essas metáforas nas seguintes imagens: cidade como “virtude”, como “vício”, e “além do bem e do mal”, sendo que esta última representa a superação de discursos monolíticos construídos a partir das duas primeiras. É importante ressaltar que essa superação só pôde realizar-se na própria prática textual e, por isso, os escritores são considerados, por Barthes, como aqueles que mais se aproximaram da construção de uma semiótica urbana. Nesse contexto, no século XIX, Baudelaire aparece como criador de um paradigma da cidade moderna, ao assimilar, principalmente, o caráter brusco e inesperado que caracteriza a vida transitória do homem moderno. Na leitura que Benjamin faz do escritor, está presente a idéia de que a arte é também um ato de resistência, um protesto comum contra a sociedade. Leitor de Baudelaire e de Benjamin, Marshall Berman (Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995) mostra como o herói moderno de Baudelaire abre um caminho que vai além da representação imagética tradicional da cidade como virtude ou como vício. Ao romper com a tradição literária que ao mesmo tempo integrava e ao criar uma linguagem própria, nascida da observação das cidades, Baudelaire acabou criando um novo modelo de cidade moderna, que corresponde justamente à imagem da cidade “além do bem e do mal” de Carl Shorske. Os caminhos que Baudelaire abriu com sua esgrima criaram, então, uma matriz de cidade moderna e, a partir dela, outros mapas surgiram, orientando escritores e leitores de cidades, sendo Lisboa uma delas. Eça de Queirós, escritor de variadas leituras de diferentes centros culturais da Europa e do mundo, e principalmente um leitor atento aos aspectos culturais portugueses, apresenta em seus textos traços da modernidade portuguesa, utilizando-se de diversas lentes, entre elas uma que focaliza o modelo europeu de civilização. Observando o momento histórico e cultural no qual o autor se insere, pode-se perceber a grande questão que ele se coloca, destacada por Jorge Fernandes da Silveira: Com que linguagem poderia escrever a sociedade de seu tempo? Buscar traços de modernidade em Portugal é uma tarefa complexa já que esse processo se dá de forma heterogênea e complexa, caracterizando uma sociedade onde coabitam representações de centro e de periferia. Eça de Queirós, em seu percurso pela cidade de Lisboa, enfrenta o desafio de articular a imagem da cidade moderna com a busca de uma linguagem que represente a exata (no sentido da exatidão apresentada como proposta por Italo Calvino) imagibilidade de Lisboa. Com um certo “olhar estrangeiro”, ele pode recriar a tensão da paisagem lisboeta. O olhar que busca a “imagibilidade” da cidade, caminha acompanhado da preocupação com a construção da linguagem. Esses dois elementos são fundamentais para a tecitura da obra queirosiana, garantindo-lhe um estilo rico e original. Para a representação do “mundo novo, implacável, mundo que exige uma outra prosa, direta, ácida, violenta”, era preciso um novo projeto. Em seu projeto literário, que teve início com o pronunciamento realizado nas Conferências do Casino, modernizar Portugal seria trazer o progresso e isso implicaria realizar as transformações sociais necessárias, preparando uma revolução com base na ciência e nas idéias e, ainda, realinhando Portugal ao eixo de gravidade do pensamento europeu. Na leitura que Benjamin faz da História, essa concepção positivista que considera o progresso como dominação do homem sobre a natureza é um tabu. Na leitura ainda que Rouanet (Sérgio Paulo Rouanet, *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990) faz de Benjamin, “o capitalismo teria sido um fenômeno da natureza que submeteu a Europa a um Traumschlaf, a um sono povoado de sonhos”. Dessa forma, se dentro do “sono europeu” e a partir do “sonho” do progresso, realizado através das ciências positivas, a arte é para Eça de Queirós também “a história da alma”, é porque desenvolveu o seu trabalho artístico

seguindo o sonho da razão e segundo o sonho da imaginação. Daí também as marcas duplas de sonho e realidade presentes na lente através da qual vê a cidade nos itinerários de sua ficção. Resta, então, saber como Lisboa é criada, inventada em seus textos como espaço que habita ou é habitado de sonhos de imaginação e razão. Se “sobre a nudez forte da Verdade – o manto diáfano da fantasia” (Eça de Queirós, *Obras completas*, vol 1., São Paulo, Companhia José Aguilar, 1970, p. 193), para desvendar essa cidade, é necessário empreender o jogo provisório de montagem e desmontagem de seus atributos e articulá-los nas trilhas que o escritor traça no papel. É necessário, ainda, perceber as Lisboas que o emaranhado de existências de suas personagens vai definindo nesse percurso. Na cartografia dos personagens queirosianos, Lisboa se inscreve como espaço do desejo e se revela no jogo de sedução construído no cruzamento dos olhares ficcionais. [...] Nessa caricatura que Eça faz de Lisboa se revelam as contradições da modernidade, pois ao (con)fundir imagens de “centro” e de “periferia”, ruínas e monumentos, lama e fundações, acaba por retratar uma Lisboa “bem genuína”. Concluindo, a Lisboa queirosiana, como palco de uma vivência da modernidade, implica uma vivência da transitoriedade e uma fusão de aspectos contraditórios». (Mônica Simas, *Um monóculo perdido em Lisboa: A cidade em Eça de Queirós*, in <http://www.cidadeimaginaria.org/eu/MonoculoperdidoLisboa.pdf>).

⁴ Eça de Queiroz, *O Egípto*, cit., p. 724.

⁵ *Ibidem*, p. 720.

⁶ *Ibidem*, p. 719.

⁷ *Ibidem*, p. 692.

⁸ *Ibidem*, p. 693.

⁹ *Ibidem*, p. 693.

¹⁰ *Ibidem*, p. 693.

¹¹ *Ibidem*, p. 693.

¹² *Ibidem*, p. 693.

¹³ *Ibidem*, p. 694.

¹⁴ *Ibidem*, p. 694.

¹⁵ *Ibidem*, p. 695.

¹⁶ Said, *Orientalismo*, cit., p. 81. E non solo si tratta di riflessi stereotipati riguardo ad un'Oriente “esterno” e fuori dal perimetro del continente/continenti dove si è sviluppata l'identità e l'autorappresentazione occidentali ma abbiamo anche a che fare con gli stereotipi di quanto di Oriente è presente dentro al perimetro dell'autorappresentazione, una immagine deformata dell'altro “dentro il perimetro” dell'Occidente la cui principale matrice è l'antisemitismo. «Not accidentally – dice sempre Said – I indicate that Orientalism and modern anti-Semitism have common roots. Therefore it would seem to be a vital necessity for independent intellectuals always to provide alternative models to the simplifying and confining ones based on mutual hostility that have prevailed in the Middle East and elsewhere for so long. As a humanist whose field is literature I am old enough to have been trained 40 years ago in the field of comparative literature, the leading ideas of which go back to Germany in the late 18th and early 19th centuries. Before that I must mention the supremely creative contribution of Giambattista Vico, the Neopolitan philosopher and philologist whose ideas anticipate those of German thinkers such as Herder and Wolf, later to be followed by Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer, and finally the great 20th Century Romance philologists Erich Auerbach, Leo Spitzer, and Ernst Robert Curtius. To young people of the current generation the very idea of philology suggests something impossibly antiquarian and musty though philology, in fact, is the most basic and creative of the interpretive arts. It is exemplified for me most admirably in Goethe's interest in Islam generally, and Hafiz in particular, a consuming passion which led to the composition of the West Slicher Divan, and it inflected Goethe's later ideas about Weltliteratur, the study of all the literatures of the world as a symphonic whole that could be apprehended theoretically as having preserved the individuality of each work without losing sight of the whole. There is a considerable irony to the realisation then that as today's globalised world draws together in some of the ways I have been talking about here, we may be approaching the kind of standardisation and homogeneity that Goethe's ideas were specifically formulated to prevent. In an essay he published in 1951 entitled *Philologie der Weltliteratur* Erich Auerbach made exactly that point at the outset of the postwar period, which was also the beginning of the Cold War. His great book *Mimesis*, published in Berne in 1946 but written while Auerbach was a wartime exile teaching Romance languages in Istanbul, was meant to be a testament to the diversity and concreteness of the reality represented in Western literature from Homer to Virginia Woolf; but reading the 1951 essay one senses that for Auerbach the great book he wrote was an elegy for a period when people could interpret texts philologically, concretely, sensitively, and intuitively, using erudition and an excellent command of several lan-

guages to support the kind of understanding that Goethe advocated for his understanding of Islamic literature. Positive knowledge of languages and history was necessary, but it was never enough, any more than the mechanical gathering of facts would constitute an adequate method for grasping what an author like Dante, for example, was all about. The main requirement for the kind of philological understanding Auerbach and his predecessors were talking about and tried to practise was one that sympathetically and subjectively entered into the life of a written text as seen from the perspective of its time and its author (*emfühlung*). Rather than alienation and hostility to another time and a different culture, philology as applied to *Weltliteratur* involved a profound humanistic spirit deployed with generosity and, if I may use the word, hospitality. Thus the interpreter's mind actively makes a place in it for a foreign Other. And this creative making of a place for works that are otherwise alien and distant is the most important facet of the interpreter's mission. All this was obviously undermined and destroyed in Germany by National Socialism. After the war, Auerbach notes mournfully, the standardisation of ideas, and greater and greater specialisation of knowledge gradually narrowed the opportunities for the kind of investigative and everlastingly enquiring kind of philological work that he had represented, and, alas, it's an even more depressing fact that since Auerbach's death in 1957 both the idea and practice of humanistic research have shrunk in scope as well as in centrality. Instead of reading in the real sense of the word, our students today are often distracted by the fragmented knowledge available on the Internet and in the mass media». (Edward Said, Preface to *Orientalism* in <http://www.outlookindia.com/article.aspx?221001>). Se è fondamentale è quindi lo snodo degli stereotipi dell'Oriente nell'ingenerare nell'Occidente rappresentazioni/autorappresentazioni progressive o regressive (una "regressività" dove l'antisemitismo è stato fra il XIX secolo ed il XX il momento di maggiore emergenza), ora ad inizio del XXI il nuovo protagonista in negativo di questa storia regressiva è sicuramente l'islamofobia. Commentando, a XXI secolo appena iniziato, il famigerato «The Clash of Civilization» Said amaramente così si esprimeva: «Samuel Huntington's article "The Clash of Civilizations?" appeared in the Summer 1993 issue of *Foreign Affairs*, where it immediately attracted a surprising amount of attention and reaction. Because the article was intended to supply Americans with an original thesis about "a new phase" in world politics after the end of the cold war, Huntington's terms of argument seemed compellingly large, bold, even visionary. He very clearly had his eye on rivals in the policymaking ranks, theorists such as Francis Fukuyama and his "end of history" ideas, as well as the legions who had celebrated the onset of globalism, tribalism and the dissipation of the state. But they, he allowed, had understood only some aspects of this new period. He was about to announce the "crucial, indeed a central, aspect" of what "global politics is likely to be in the coming years." [...] Most of the argument in the pages that followed relied on a vague notion of something Huntington called "civilization identity" and "the interactions among seven or eight [sic] major civilizations", of which the conflict between two of them, Islam and the West, gets the lion's share of his attention. In this belligerent kind of thought, he relies heavily on a 1990 article by the veteran Orientalist Bernard Lewis, whose ideological colors are manifest in its title, "The Roots of Muslim Rage." In both articles, the personification of enormous entities called "the West" and "Islam" is recklessly affirmed, as if hugely complicated matters like identity and culture existed in a cartoonlike world where Popeye and Bluto bash each other mercilessly, with one always more virtuous pugilist getting the upper hand over his adversary. Certainly neither Huntington nor Lewis has much time to spare for the internal dynamics and plurality of every civilization, or for the fact that the major contest in most modern cultures concerns the definition or interpretation of each culture, or for the unattractive possibility that a great deal of demagoguery and downright ignorance is involved in presuming to speak for a whole religion or civilization. [...] The basic paradigm of West versus the rest (the cold war opposition reformulated) remained untouched, and this is what has persisted, often insidiously and implicitly, in discussion since the terrible events of September 11. The carefully planned and horrendous, pathologically motivated suicide attack and mass slaughter by a small group of deranged militants has been turned into proof of Huntington's thesis. Instead of seeing it for what it is – the capture of big ideas (I use the word loosely) by a tiny band of crazed fanatics for criminal purposes – international luminaries from former Pakistani Prime Minister Benazir Bhutto to Italian Prime Minister Silvio Berlusconi have pontificated about Islam's troubles, and in the latter's case have used Huntington's ideas to rant on about the West's superiority, how "we" have Mozart and Michelangelo and they don't. (Berlusconi has since made a halfhearted apology for his insult to "Islam."). [...] Uncountable are the editorials in every American and European newspaper and magazine of note adding to this vocabulary of gigantism and apocalypse, each use of which is plainly designed not to edify but to inflame the reader's indignant passion as a member of the "West", and what we need to do. Churchillian rhetoric is used inappropriately by self-appointed combatants in the West's, and especially America's, war against its haters, despoilers, destroyers,

with scant attention to complex histories that defy such reductiveness and have seeped from one territory into another, in the process overriding the boundaries that are supposed to separate us all into divided armed camps. [...] This is the problem with unedifying labels like Islam and the West: They mislead and confuse the mind, which is trying to make sense of a disorderly reality that won't be pigeonholed or strapped down as easily as all that. I remember interrupting a man who, after a lecture I had given at a West Bank university in 1994, rose from the audience and started to attack my ideas as "Western", as opposed to the strict Islamic ones he espoused. "Why are you wearing a suit and tie?" was the first retort that came to mind. "They're Western too". He sat down with an embarrassed smile on his face, but I recalled the incident when information on the September 11 terrorists started to come in: how they had mastered all the technical details required to inflict their homicidal evil on the World Trade Center, the Pentagon and the aircraft they had commandeered. Where does one draw the line between "Western" technology and, as Berlusconi declared, "Islam's" inability to be a part of "modernity"? One cannot easily do so, of course. How finally inadequate are the labels, generalizations and cultural assertions. At some level, for instance, primitive passions and sophisticated know-how converge in ways that give the lie to a fortified boundary not only between "West" and "Islam" but also between past and present, us and them, to say nothing of the very concepts of identity and nationality about which there is unending disagreement and debate. A unilateral decision made to draw lines in the sand, to undertake crusades, to oppose their evil with our good, to extirpate terrorism and, in Paul Wolfowitz's nihilistic vocabulary, to end nations entirely, doesn't make the supposed entities any easier to see; rather, it speaks to how much simpler it is to make bellicose statements for the purpose of mobilizing collective passions than to reflect, examine, sort out what it is we are dealing with in reality, the interconnectedness of innumerable lives, "ours" as well as "theirs". [...] It was Conrad, more powerfully than any of his readers at the end of the nineteenth century could have imagined, who understood that the distinctions between civilized London and "the heart of darkness" quickly collapsed in extreme situations, and that the heights of European civilization could instantaneously fall into the most barbarous practices without preparation or transition. And it was Conrad also, in *The Secret Agent* (1907), who described terrorism's affinity for abstractions like "pure science" (and by extension for "Islam" or "the West"), as well as the terrorist's ultimate moral degradation. For there are closer ties between apparently warring civilizations than most of us would like to believe; both Freud and Nietzsche showed how the traffic across carefully maintained, even policed boundaries moves with often terrifying ease. But then such fluid ideas, full of ambiguity and skepticism about notions that we hold on to, scarcely furnish us with suitable, practical guidelines for situations such as the one we face now. Hence the altogether more reassuring battle orders (a crusade, good versus evil, freedom against fear, etc.) drawn out of Huntington's alleged opposition between Islam and the West, from which official discourse drew its vocabulary in the first days after the September 11 attacks. There's since been a noticeable de-escalation in that discourse, but to judge from the steady amount of hate speech and actions, plus reports of law enforcement efforts directed against Arabs, Muslims and Indians all over the country, the paradigm stays on. [...] Then there is the persisting legacy of monotheism itself, the Abrahamic religions, as Louis Massignon aptly called them. Beginning with Judaism and Christianity, each is a successor haunted by what came before; for Muslims, Islam fulfills and ends the line of prophecy. There is still no decent history or demystification of the many-sided contest among these three followers – not one of them by any means a monolithic, unified camp – of the most jealous of all gods, even though the bloody modern convergence on Palestine furnishes a rich secular instance of what has been so tragically irreconcilable about them. Not surprisingly, then, Muslims and Christians speak readily of crusades and jihads, both of them eliding the Judaic presence with often sublime insouciance. Such an agenda, says Eqbal Ahmad, is "very reassuring to the men and women who are stranded in the middle of the ford, between the deep waters of tradition and modernity". But we are all swimming in those waters, Westerners and Muslims and others alike. And since the waters are part of the ocean of history, trying to plow or divide them with barriers is futile. These are tense times, but it is better to think in terms of powerful and powerless communities, the secular politics of reason and ignorance, and universal principles of justice and injustice, than to wander off in search of vast abstractions that may give momentary satisfaction but little self-knowledge or informed analysis. "The Clash of Civilizations" thesis is a gimmick like "The War of the Worlds", better for reinforcing defensive self-pride than for critical understanding of the bewildering interdependence of our time" (Edward Said, *The Clash of Ignorance*, in «The Nation», 22 ottobre 2001, cit. da <http://www.thenation.com/doc/20011022/said/print>). Nonostante non fosse immune dagli stereotipi del suo perimetro di civilizzazione di partenza, il viaggio di Eça de Queiroz in Medio Oriente può essere considerato uno dei maggiori capisaldi nella ridicolizzazione di quello "scontro di civiltà" che tutt'oggi

– in “Oriente” come in “Occidente” – miete tante vittime e che amareggiò gli ultimi anni della vita di Said (e che continua ad amareggiare anche la nostra).

¹⁷ Eça de Queiroz, *O Egipto*, cit., p. 720.

¹⁸ *Ibidem*, p. 692.

¹⁹ *Ibidem*, p. 692.

²⁰ *Ibidem*, p. 692.

²¹ *Ibidem*, p. 731.

²² *Ibidem*, p. 734.

²³ *Ibidem*, p. 734.

²⁴ *Ibidem*, p. 735.

²⁵ *Ibidem*, p. 788.

²⁶ *Ibidem*, p. 784.

²⁷ *Ibidem*, p. 784.

²⁸ *Ibidem*, p. 784.

²⁹ *Ibidem*, p. 697.

³⁰ *Ibidem*, p. 787.

³¹ *Ibidem*, p. 785.

³² «Solo per il fatto di dimenticare quel mondo primitivo di metafore, solo per l'indurirsi e irrigidirsi della massa originaria delle immagini sgorganti con ardente fluidità dalla facoltà originale della fantasia umana, solo per la fede invincibile che *questo* sole, *questa* finestra, *questo* tavolo siano verità in sé, insomma solo per il fatto che l'uomo si dimentica come soggetto, come soggetto *artisticamente creativo*, egli riesce a vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza. Se potesse, anche solo per un momento, uscire dalle pareti di questa prigione della fede, la sua “autocoscienza” si dissolverebbe in un lampo. Gli costa più fatica ammettere che l'insetto o l'uccello percepiscano un tutt'altro mondo che l'uomo, e che la questione: quale delle due percezioni sia più giusta, sia del tutto priva di senso, dato che a tal fine bisognerebbe misurare col metro della *percezione giusta*, cioè un metro che non esiste» (Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id. (a cura di Sossio Giametta), *Verità e menzogna*, BUR, Milano 2006, p. 178). Nel suo viaggio in Medio Oriente Eça de Queiroz seppe vivere come soggetto “*artisticamente creativo*” non dimenticando «quel mondo primitivo di metafore», mettendo in campo quella «massa originaria delle immagini sgorganti con ardente fluidità dalla facoltà originale della fantasia umana» ma, nel contempo, riuscendo nell'impresa di non perdersi come soggetto, non permettendo alla sua “autocoscienza” di dissolversi. Siccome seppe riconoscere il metro dell'“altro”, non si dimenticò che esisteva anche il suo metro. Come Nietzsche, in altre parole, Eça de Queiroz era volto alla realizzazione della “grande arte” che rifiutò sempre di dissolversi nel “Cuore di tenebra” dell'esotismo o di ridurre l'“altro” a caricatura. Come ben risulta dal suo resoconto di viaggio il “Cuore di tenebra” andava accuratamente vissuto – e custodito – dentro di sé.

³³ «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, e le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine cresce davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta» (Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Giulio Einaudi Editore, Torino, p. 75). Così il nono punto della *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin, un Walter Benjamin in cui la tragedia che si stava svolgendo in Europa aveva portato alla massima intensità la dialettica catastrofe/redenzione; una redenzione che – come aveva capito Walter Benjamin – non implicava, con stolido ottimismo, la negazione della catastrofe stessa ma la sua piena e terribile manifestazione. Il lungo Ottocento ed il Secolo breve hanno visto il sorgere (ed il declinare) di molti Angeli Novi ma preannunciando paradisi terrestri prepararono il terreno per altre terribili catastrofi. Solo alcuni seppero vedere la catastrofe ma si rifiutarono di somministrare droghe per attutire il dolore e lo spaesamento. Walter Benjamin fu uno di questi messaggeri che si rifiutarono di fare i propagandisti. Anche Eça de Queiroz agì creativamente sentendo alle spalle la catastrofe che «accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi», come ben testimonia il suo viaggio in Medio Oriente. E pur essendo il pianto una categoria che era estranea al suo sentire borghese, non gli era estraneo un autentico e sano disgusto per la retorica del “fardello dell'uomo bianco”, in questo del tutto simile al sentire di Conrad

(cfr. nota successiva). Certamente comune a Conrad, Eça de Queiroz e Benjamin fu la consapevolezza del “cuore di tenebra” di molti angeli che occuparono il cupo empireo del lungo Ottocento e del Secolo breve (e che continuano ad occupare anche il nostro XXI secolo).

³⁴ Che la falsa coscienza occidentale deturpi l'uomo fino a renderlo irricognoscibile a se stesso e che questo processo di alienazione sia indissolubilmente legato alla falsa rappresentazione dell'“altro” è magistralmente rappresentato e sentito in *Cuore di tenebra* dove non solo il narratore parlando per relato non può certificare la veridicità della storia e del suo significato ma, addirittura, non sappiamo chi sia il vero narratore (è Marlow che ci racconta della sua discesa nel cuore di tenebra della giungla e di Kurtz o è colui che nel romanzo ci parla di Marlow o è Conrad stesso che, attraverso l'impotenza in fondo mostrata dai due suoi narratori fittizi, vuole confessarci la sua impossibilità come uomo e come romanziere a raccontarci l'abisso che si sta spalancando di fronte all'uomo bianco e alla sua falsa coscienza?). Il romanzo di Conrad quindi è un'apocalisse, una rivelazione, ma una rivelazione non solo in merito al cuore di tenebra del colonialismo (e visto in chiave apocalittico-profetica anche di quello che di peggio ci ha consegnato il Secolo breve) ma è anche un'apocalisse come costruzione letteraria, in quanto la sua strutturazione non è altro che un'allegoria rivelatrice dell'impossibilità di una “presa diretta” fra linguaggio e realtà, o detto ancor meglio, è un'allegoria sulla tragicità del sublime che, come Kant ci insegna, è correlato ad una impotenza rappresentativa. Del resto, di questa funzione allegorica era pienamente consapevole Conrad stesso quando il narratore del racconto di Marlow dice al lettore che «Marlow non era un marinaio tipico (a parte la sua tendenza a raccontare), e per lui il significato di una storia non si trovava all'interno come il gheriglio di una noce ma all'esterno, e avviluppava il racconto che lo generava unicamente come il calore genera una foschia, a somiglianza di uno di quei nebulosi aloni sovente resi visibili dalla luce spettrale della luna» (Joseph Conrad, *Al limite estremo; Cuore di tenebra; La linea d'ombra*, Garzanti, Milano 1978, p. 154). Ma se il significato della struttura allegorica del romanzo non è che la sublime (ed orribile) impossibilità di vincere una reale solitudine esistenziale, vista l'impossibilità del linguaggio di trasmettere l'esperienza («... No, è impossibile; è impossibile – dice Marlow – trasmettere la viva sensazione di qualsiasi periodo della propria esistenza – ciò che costituisce la verità, il significato – l'essenza sottile e penetrante. È impossibile. Si vive, così come si sogna – soli...», *ibid.*, p. 183), il disvelamento del romanzo in quanto racconto è l'apocalittico incontro di Marlow con Kurtz, apocalittico non tanto per la situazione terminale di Kurtz alla cui radice Marlow individua la brama di potere e di ricchezza di questo agente impazzito del colonialismo ma apocalittico perché disvela la sublime impossibilità di Marlow di arrivare al fondo dell'animo di Kurtz e di capirne le ragioni profonde al di là delle evidenti e banali umanissime brame: «Non ho mai visto prima, e spero che non mi tocchi mai più di rivedere, niente che assomigli al mutamento prodottosi sul suo viso. Oh, non ero affatto commosso. Ero affascinato. Come se fosse stato squarciato un velo. Su quel volto d'avorio vidi un'espressione di orgoglio fosco, di forza spietata, di abietto terrore – di una intensa e irrimediabile disperazione. Forse che in quel momento supremo di perfetta conoscenza riviveva la sua vita in tutti i particolari del desiderio, della tentazione, e dell'abbandono? Gridò sussurrando ad una qualche immagine, ad una qualche visione – gridò due volte con un grido che era poco più di un sospiro: “Che orrore! Che orrore!” [...]. Non m'accostai più a quell'uomo notevole che aveva pronunciato un giudizio sulle avventure terrestri dell'anima sua. La voce era scomparsa. E che altro c'era stato? Ma naturalmente so bene che l'indomani i pellegrini seppellirono alcunché in una fossa piena di fango. E poi per poco non seppellirono anche me. Tuttavia come vedete, non andai a raggiungere Kurtz seduta stante. No. Rimasi a sognare quell'incubo sino alla fine, e a mostrare ancora una volta la mia lealtà a Kurtz. Il destino. Il mio destino! Che cosa buffa è la vita – questo misterioso accomodamento della logica implacabile per un futile scopo. Il massimo che uno può sperare da essa è una certa conoscenza di se stesso – che giunge troppo tardi – messe di inestinguibili rimpianti. Ho combattuto con la morte. È la contesa meno emozionante che si possa immaginare. Si svolge in un grigiore impalpabile, senza nulla sotto i piedi, senza nulla intorno, senza spettatori, senza clamori, senza gloria, senza il grande desiderio della vittoria, senza la grande paura della sconfitta, in una debole atmosfera di tepido scetticismo, senza molta fede nel proprio diritto, e ancor meno in quello dell'avversario. Se tale è la forma della saggezza suprema, allora la vita è un enigma più grande di quanto non si creda. Mancò poco che mi fosse data l'occasione di pronunciare l'ultima parola, e scopersi con umiliazione che probabilmente non avrei avuto nulla da dire. Questa è la ragione per cui affermo che Kurtz era un uomo notevole. Egli aveva qualcosa da dire. La disse. E poiché anch'io ho lanciato un'occhiata di là dalla soglia, capisco meglio il significato del suo sguardo fisso, che non poteva vedere la fiamma della candela, ma era ampio abbastanza da abbracciare l'universo intero, abbastanza acuto da penetrare tutti i cuori che battono nelle tenebre. Egli aveva tirato le somme – aveva giudicato. “Che orrore!”» (*ibid.*, pp. 240-41). Anche per Eça il significato del suo viaggio non si tro-

VIAGGI E VIAGGIATORI NELL'OTTOCENTO

va all'interno dello stereotipo «come il gheriglio di una noce ma all'esterno, e avvolgeva il racconto che lo generava unicamente come il calore genera una foschia, a somiglianza di uno di quei nebulosi aloni sovente resi visibili dalla luce spettrale della luna». E anche se non urlato ma celato dal sua apparente freddezza di "homme du monde" anche Eça de Queiroz ci fa intendere: «Che orrore! Che orrore!».

³⁵ Said, *Orientalismo*, cit., p. 68.

³⁶ Eça de Queiroz, *O Egipto*, cit., p. 818.

LEONE CARPI TRA SPAGNA E ITALIA.
NOTE DI VIAGGIO DI UN DEPUTATO ITALIANO

di *Andrea Péongetti*

«Ero dunque tornato al punto, dove avevo, si può dire, cominciato il mio viaggio: ma come il mio animo, da allora, era mutato! Io ero bensì più ricco d'esperienza, dopo quei giorni di viaggio, ma non possedevo più quel frondoso bagaglio di ideologie, che, prima, mi pareva così facilmente persuasivo e imponente. Ora ero, o mi pareva di essere, sul vero terreno della realtà»¹.

Le parole che lo scrittore marchigiano Mario Puccini lascia proferire al viaggiatore protagonista del suo romanzo *Viva l'anarchia*, descrivono le sensazioni che accompagnano tutti coloro che per motivi di lavoro, per piacere, o per gusto d'avventura, all'inizio del Novecento decidono di intraprendere un'esperienza all'esterno del proprio habitat abituale o perfino fuori dall'Italia. Ma già dal sedicesimo secolo il viaggio diventa lentamente una consuetudine culturale e il viaggiatore si presenta come un «pellegrino laico che apre nuove vie del sapere e che si propone quale tramite di nuove conoscenze, sia che si tratti del filosofo naturale, dello studente, del diplomatico, del mercante, dell'appassionato di antichità o del collezionista d'arte»²: quello che si verifica è un «continuo raffronto di culture diverse che si esibiscono, si commisurano, si contrastano nel corso mutevole del tempo, di contro a uno scenario illusoriamente immutabile»³, sconvolgendo l'abitudinaria quiete di chi ne è protagonista.

Tali tratti emergono anche nel viaggio che Leone Carpi compie in Spagna: soprattutto affiora quel desiderio di porsi come interprete di nuovi saperi che possano migliorare le condizioni politiche, economiche, sociali, del paese di origine. Nato a Cento (Ferrara) il 7 settembre 1810 da antica, influente e benestante famiglia ebraica locale⁴, Carpi fu politico, economista e giornalista di spicco dell'Italia nel XIX secolo: sin da giovanissimo costantemente a contatto con gli ambienti liberali a seguito delle amicizie familiari, delle sue attività di imprenditore agricolo e di commerciante, partecipò nel 1848 ai moti insurrezionali di Sermide (Mantova), località non lontana da Ficarolo (Rovigo), dove aveva trasferito tempo prima la propria residenza⁵. Eletto con undicimila voti a Bologna alla Costituente romana del 1849, Carpi vi si schie-

rò tra i moderati del gruppo vicino a Terenzio Mamiani, votando l'8 febbraio a favore della caduta del potere temporale ma astenendosi sulla proposizione Filopanti che proclamò la Repubblica⁶. Come costituente si adoperò principalmente per migliorare le disastrose condizioni finanziarie, aumentando il credito e la moneta circolante con l'autorizzazione concessa alla Banca romana ad una cospicua emissione di biglietti: già figura di primo piano, e assai stimato per le proprie capacità diplomatiche, Carpi viaggiò molto già durante la breve esperienza repubblicana, per infruttuosi incontri a Parigi e Londra alla ricerca di sostegno finanziario⁷. Caduta la Repubblica romana e bandito dallo Stato pontificio e dall'Austria, continuò i suoi *tour* visitando Inghilterra, Francia, Belgio e Spagna, prima di stabilirsi in Piemonte dove entrò in contatto coi principali patrioti sostenitori della monarchia sabauda; qui, cominciò a pubblicare scritti dedicati all'emancipazione ebraica ed economici, quest'ultimi costantemente caratterizzati da una preoccupazione sociale tipica di un borghese liberale, sinceramente riformista ma non radicale, e per questo timoroso di una deriva rivoluzionaria delle masse operaie ed agricole, disgregatrice degli equilibri tradizionali. Nel 1860 venne eletto (II collegio di Ferrara) nel Parlamento sardo (VII legislatura), ma la sua fu una carriera politica piuttosto breve (maggio 1860 - gennaio 1861⁸), complici alcune posizioni non del tutto allineate con gli ambienti cavouriani, in particolar modo nelle critiche al liberismo e alla classe borghese, ritenuta incapace – almeno in Italia – di comprendere la mutata situazione sociale ed economica del paese e per questo non in grado di favorirne una crescita equilibrata⁹. Si trattava di preoccupazioni che nascevano non soltanto da una spiccata sensibilità personale ma pure dall'esperienza dei numerosi viaggi compiuti e dal conseguente confronto con altri sistemi politici ed economici.

In questo quadro si inserisce nel 1865 la pubblicazione del volume *La Spagna e l'Italia. Politica, finanze, beni delle manimorte, banche, agricoltura*, che descrive alcune riforme introdotte ed osservate direttamente nello Stato spagnolo, ipotizzandone una trasposizione italiana¹⁰. C'è dunque una precisa finalità politica nel diario del Carpi che però è anche una testimonianza di come – quantomeno in alcuni ambienti – il tema del viaggio e dei viaggi, compiuti per acquisire nuove conoscenze ed esperienze lavorative e personali, sia ormai inteso come efficace ed imprescindibile aspetto del percorso formativo del singolo e della comunità. È lo stesso autore ad affermarlo esplicitamente quando ricorda «l'importanza sociale ed economica dei viaggi d'istruzione»¹¹; «non mi stancherò mai» aggiunge, «dallo spronare la nostra gioventù ai viaggi d'istruzione»¹², perché sono proprio le ultime generazioni – chiamate a una «rottura momentanea di un sistema preordinato di vita»¹³ – ad avere il compito di far progredire la società concretizzando quelle riforme rimaste ancora soltanto sulla carta; un impegno che inoltre dovrebbe riguardare tutte le classi sociali e non soltanto quelle privilegiate. Nell'Ottocento, «l'idea che lo spostarsi a distanze continentali per intere stagioni, se non per anni,

implicasse una buona dose di disagi, di fatiche, di sacrifici, di sofferenze, di scoramenti, di nostalgie e che a tutto questo fosse necessario apportare un qualche rimedio, o una qualche mitigazione, non appariva affatto motivo troppo basso di discussione»¹⁴, ma nel viaggio di Leone Carpi appaiono poche le tracce in tal senso: egli è forse troppo abituato a muoversi in giro per l'Europa per vivere ciò come un'esperienza davvero irripetibile, talvolta indefinibile e spesso imprevedibile, se non addirittura minacciosa; così come non emergono testimonianze di soste nei caffè delle città, centri di scambio culturale e «tappe d'obbligo dei forestieri in visita»¹⁵: non si deve dedurre che il Carpi non ne abbia frequentati, semplicemente non ne fa cenno nelle sue note di viaggio perché queste sono composte con finalità differenti dal semplice lasciare su carta dei ricordi personali. Indubbiamente, benché la sua esperienza tragga origine da scopi dissimili da quella di chi si muove dall'Italia in cerca di avventura o a caccia di fortuna, di questa presenta comunque sostanzialmente le stesse caratteristiche. Come evidenzia Attilio Brilli, a fare da comune denominatore ai viaggi dei più diversi archetipi di pellegrini sembra esservi costantemente «la *curiosità*, un termine che nulla esclude dal proprio campo d'indagine, sia che si tratti della raccolta di rarità artistiche o naturali, dell'osservazione di fenomeni inconsueti della natura, di usi e costumi di popoli, dell'indagine sulle loro economie, sui sistemi legislativi e politici. Il viaggiatore [...] è sempre, in un certo senso, un filosofo sperimentale al quale non fanno difetto l'acutezza dello sguardo, né l'eccezionale volontà tesaurizzante»¹⁶. Anche l'economista centese lascia trasparire, tra la rigidità di un'opera che segue un determinato progetto concettuale e politico, il fascino per questi aspetti *extra* e per il contatto con le diversità geografiche. Scrive infatti rivolgendosi ai lettori: non «potete [fare] a meno dal rimanere rapiti in estasi storica»¹⁷ di fronte ai maestosi monumenti di Siviglia, Toledo, Granada, Cordova, dove si mischiano la cultura romana – che desta «il concetto dell'epopea» – e quella araba, che suscita invece «quello dell'Idillio»¹⁸.

Addentrando nei contenuti del volume, da subito si nota come il Carpi reclami, soprattutto, un intervento risoluto nell'espropriazione dei beni ecclesiastici e nella legislazione bancaria, prendendo ad esempio quanto è stato fatto in Spagna. Quest'ultima, è vista come «una nazione sorella», alla quale gli italiani dovrebbero «stendere fraternamente la mano», ammirandone allo stesso tempo la capacità di redimersi «con una potenza di azione che ha riscontro in pochi paesi»¹⁹. Eppure in Italia nei confronti di questo popolo «amico» del Regno sabauda, sembra non esservi particolare simpatia, e l'autore se ne rammarica fin dalle primissime pagine dei suoi appunti, che suonano come una premessa:

L'opinione pubblica ha un concetto di quel nobile paese che assai si dilunga dal vero. Gli è perciò che ho creduto giovevole sotto molti aspetti dettare queste note, le quali serviranno, spero, a raddrizzare molti giudizi, e farci apprezzare ed amare

quella nazione sorella, e ad indurci a prendere in seria considerazione alcune sue leggi che tanto giovano a redimerla radicalmente dalla schiavitù clericale, ed a ristorare le sue finanze, per farne all'Italia giudiziosa applicazione²⁰.

Rivalutare e innalzare ai giusti onori la «sorella» iberica, cancellando i pregiudizi spesso propri degli stessi viaggiatori²¹ e porla a modello per l'Italia, sono dunque subito esplicitati come cause primarie della pubblicazione; poi, Carpi entra nei particolari e spiega perché tale paese è degno di tanta ammirazione:

La Spagna ha una storia, ed una storia gloriosa, anche per ciò che ha tratto alle idee di libertà e di progresso: storia alla quale attinge la parte più viva della nazione stupendi esempi di saviezza politica, di eroismo nazionale e di liberali aspirazioni. Ebbe bensì una notte d'oltre tre secoli, ma prima di essa notte, quelle popolazioni si governarono e furono governate con franchigie liberali, per quelle remote età assai notevoli, e per esse armeggiarono fieramente, quanto lo si faceva in quei tempi, nei comuni italiani, per più secoli, sino a che Carlo V, fedifrago alla giurata costituzione, piombò col ferro e col fuoco la Spagna nell'assolutismo, dal quale salvo qualche lucido intervallo sotto Carlo III, non doveva più rilevarsi che al principio di questo secolo. [...] Non è a maravigliarsi [...] se [...] in virtù della patita oppressione, sieno insorti gli Spagnuoli dal 1808 in poi tante volte, con indomito furore contro i loro oppressori di ogni specie. L'invasione francese del 1808, e la conseguente guerra dell'indipendenza, quantunque capitanata dal clero, resero di nuovo quella nazione conscia di se stessa. Quell'immenso attrito, quegli atti di sommo valore volsero a redimerla dall'abbiezione in cui l'avevano tratta l'inquisizione, l'oro delle Indie, ed un assolutismo che la evirava sotto ogni rapporto²².

La Spagna ha espresso pertanto l'orgoglio necessario per riscattarsi dopo aver patito l'invasione straniera e l'oppressione delle forze clerico-reazionarie, rinvigorendo quella «storia gloriosa» grazie a ciò che «ha tratto dalle idee di libertà e di progresso»²³. Soltanto all'inizio del secolo gli spagnoli sono riusciti a riemergere dall'assolutismo, ma lo hanno fatto «con indomito furore contro i loro oppressori di ogni specie»²⁴, un impeto ribelle reso possibile da riconosciute qualità positive tra le quali – la più importante – è «*che non si predicassero, e che non si pubblicassero indulgenze nel regno, senza l'approvazione preventiva delle Cortes* [le camere legislative]»²⁵. Carpi riconosce un'importanza fondamentale al volere del popolo espresso attraverso i propri rappresentanti in parlamento: l'ordinamento politico spagnolo del tempo non è certo più favorevole al liberalismo di quello italiano, a causa di una monarchia – impersonata dalla regina Isabella II – fortemente reazionaria, ma la presenza di un'opinione pubblica consapevole dei propri diritti e di partiti di orientamento liberale fa sì che mai la corte tenterebbe un golpe, nonostante quanto a tal proposito a suo dire si creda in Italia²⁶. L'emancipazione, sembra passare necessariamente per sofferenze, dolori e lutti e allora coloro che rimproverano

agli italiani qualche «intemperanza» di troppo, dovrebbero rammentare «quante guerre intestine, quanto sangue, quante catastrofi furono d'uopo all'Inghilterra, alla Francia, alle Fiandre, alla Spagna, per costituirsi nazioni, o per redimersi a libertà»²⁷, che va conquistata e difesa ogni giorno senza adagiarsi «sugli allori»²⁸.

Nel capitolo successivo, il notista inizia a dibattere di economia, ancora confrontando la situazione italiana a quella dello stato spagnolo, dove grazie alla maturità ed alla capacità della classe dirigente si stanno compiendo scelte fondamentali per il risanamento finanziario e per la redistribuzione delle ricchezze. Attento in modo particolare all'agricoltura, egli lascia trasparire tutto il suo stupore per come il settore – nonostante si trovi come in Portogallo «nello stato d'infanzia»²⁹ e soffra per strade di campagna in stato «detestabile»³⁰ – possa vantare una popolazione pulita, «ordinata e rispettosa verso le autorità costituite»³¹, grazie anche al contributo delle classi più elevate, che si attivano per sottrarla all'ignoranza³². «Percorrendo una gran parte della Spagna, la prima cosa che sorprende il viaggiatore» evidenzia inoltre Carpi, «è la mancanza di alberi, mancanza che rende il terreno più arido e inospitale nei mesi estivi. Chi attribuisce questa desolazione alle guerre contro gli Arabi, chi a pregiudizio del paese, chi infine alla capacità dei ladruncoli campagnuoli»³³: eppure, grazie all'arrivo della ferrovia – come «in tutti i paesi che si svegliano a civiltà da lungo sonno»³⁴ –, anche l'agricoltura spagnola potrà evolversi, investendo sempre più sulle culture intensive e sulla proprietà privata non latifondista, in un processo inevitabile e già iniziato, ma che sarà ponderato, perché «sono da censurarsi i salti troppo veloci che si vorrebbero far fare alle popolazioni, i salti cioè dal nulla al tutto»³⁵.

Quindi, si entra nel fulcro del volume, con la trattazione della disammortizzazione dei beni degli enti religiosi – cioè la liberazione dai vincoli di manomorta delle proprietà ecclesiastiche – verso la quale l'autore concentra la gran parte della sua attenzione: il modello spagnolo è quello che più di ogni altro in Italia – dove si presero «meschini e pure tanto osteggiati provvedimenti»³⁶ – si dovrebbe imitare, al fine di «rendere la *reazione impossibile*»³⁷. Il Regno sabauda vive indubbe difficoltà economiche, che richiedono immediate e coraggiose decisioni, come la soppressione e l'incameramento statale dei beni religiosi, da realizzare senza indugi e con «determinazione»³⁸, in quanto solo da una «soluzione radicale»³⁹ potrebbe scaturire una tranquillità finanziaria duratura; l'argomento sta particolarmente a cuore al Carpi, che assume toni quasi mistici parlando di «una potenza occulta, ma di cui il pensatore si rende completa ragione, [che] grida ai nostri giorni, alla nostra società: "avanti, avanti"». Fortunati i paesi che hanno uomini di stato che sanno comprenderla»⁴⁰. Ecco che egli – mettendo per un attimo da parte la sobrietà che pervade quasi tutto il volume – si rivolge a chi legge con toni amichevoli, invitandolo a non sorprendersi di tanto fervore:

Non faccia le meraviglie il lettore se io talvolta in queste note esco dal seminato, avvegnacchè in fatto di amor patrio io sia invischiato di pece inglese, vale a dire, osservi e studii i costumi, l'indole, le leggi, gl'interessi degli altri popoli ovunque mi trovi, ma sempre sotto l'aspetto del bene dell'Italia nostra, per giovare a lei in quanto mi valga, e non altrimenti⁴¹.

Sebbene tutti i beni degli enti religiosi dovrebbero essere lasciati «a totale beneficio del tesoro»⁴² come in Spagna⁴³, quella del Carpi non deve essere confusa con una politica anticlericale: è piuttosto la visione – d'altronde propria di molti liberali del tempo – di un uomo deluso dai primi anni del nuovo regime, dove ancora permangono «l'azione deleteria»⁴⁴ e l'influenza politico-economica di una parte del clero, quello alto, mentre converrebbe all'interesse pubblico «che il basso sia più agiato e l'alto meno ricco»⁴⁵. La disammortizzazione dei beni religiosi è il perno attorno al quale ruota un cambiamento assai più ampio, che prevede finanze risanate, una società più equilibrata nella quale si provveda di certo a «tutti i bisogni del culto», ma dove si arrivi anche alla fine dei privilegi e del sistema latifondista, con la divisione delle terre «in piccoli lotti», secondo una linea economica sostenitrice di una «concorrenza tra i campagnuoli» che porterebbe «vantaggio non lieve» alla «proprietà territoriale in generale»⁴⁶. La disammortizzazione farebbe così anche l'interesse della sofferente agricoltura italiana, trasformandola in senso capitalistico: non potrebbe sussistere, lascia intendere Leone Carpi, una società coesa senza una moderna economia e solide finanze.

Dopo aver trattato il problema della disammortizzazione, le note di viaggio si concentrano sulle banche, «grande questione» già discussa più volte in numerosi scritti dall'economista, che si è posto costantemente «dal lato della libertà»⁴⁷. Gli istituti di credito non sono visti con particolare simpatia, è conveniente usarli ma «non abusarne»⁴⁸, ma non sono i responsabili del «riprodursi, a certi periodi fatali, per ragioni diversissime, delle crisi finanziarie generali»⁴⁹: traspare un pizzico di fatalità nelle parole dell'autore, che ritiene fisiologiche tali recessioni, ma nelle emergenze il compito dello studioso è predisporre «provvedimenti specifici» a vantaggio della collettività, come l'aumento dello sconto e l'emissione di minime somme⁵⁰. La posizione del Carpi è quella di un liberista che ritiene però vitali alcuni interventi statali regolatori, e perciò convinto che il sistema bancario più equo sia quello fondato – come in Spagna – su una serie di istituti di credito predisposti all'emissione di moneta sotto l'egida di «una legge comune assai semplice, con pochi e ben ponderati vincoli»⁵¹: con tale formula a «fare migliori affari» sarebbe colui che sappia meglio «rispondere ai bisogni ed agli interessi locali con savio e prudente operare»⁵². Tuttavia, per il buon «compimento dei destini d'Italia» egli riconosce «il potente ausilio di una banca unica»⁵³, a patto che la nazione, attraverso i propri rappresentanti alla Camera dei deputati, garantisca l'attenuazione dei benefici della stessa – limitandoli ad esempio a un periodo non

superiore a vent'anni – in modo che il paese possa realmente «ottenere da essa tutti quei vantaggi che si suole sperare»⁵⁴.

Terminato il lungo *excursus* sulla struttura economica italiana, confrontata con quella spagnola, nell'ultima parte delle sue note di viaggio Carpi torna a rivolgersi alla politica ed ai lettori con toni confidenziali, esortando entrambi ad un'azione decisa: l'Italia ha di fronte «una grande ed inevitabile guerra» che aggraverà ulteriormente un debito pubblico già pesante, eppure continua a navigare «in mare ignoto, in cerca del faro che deve condurla in porto»⁵⁵. L'invito al governo è esplicito:

Se si vuole fare dell'Italia una potente e ricca nazione, fa d'uopo che il Governo, il quale consta della volontà nazionale, non solo che inizi o fecondi con azione diretta ogni grande idea ed ogni vasto concetto, ma che altresì coll'esempio dell'operosità propria, e coll'efficacia del suo ausilio, scuota l'inerzia secolare delle asservite popolazioni d'una gran parte d'Italia, e traffonda nell'individuo il sentimento della potenza e della dignità nazionale⁵⁶. [...] Il grande partito della conversione dei beni e degli enti morali, civili e religiosi applicato nel modo da me indicato ed il riordinamento dell'asse ecclesiastico sulla base del concordato spagnuolo del 1861, provvederebbero a tutte le esigenze passate [...], presenti e future delle finanze italiane, ordinarie e straordinarie che si vogliono dire⁵⁷.

Eppure, al popolo spetta un compito forse ancora più arduo e senz'altro più utopistico, quello di avere uno scatto d'orgoglio per rivitalizzare la derelitta nazione italiana, indipendentemente dalla capacità della politica nel saperlo guidare: Carpi scrive a pochi mesi di distanza dalla firma della Convenzione di settembre con la Francia, grazie alla quale «è spuntata l'aurora di quel giorno che andremo a Roma per l'Adige e l'Isonzo»⁵⁸, ma invita a non fidarsi «di nessuna alleanza, e tanto meno di nessun ausilio straniero, quando lo straniero che cerca la nostra alleanza, o che ci offre il suo ausilio, non abbia interessi da propugnare che coincidano cogli interessi nostri senza che [questi] si elidano in nessuna maniera»⁵⁹; spetta ad ogni singolo cittadino il «saper trovare in se stesso una potenza operosa, creatrice, indipendente ed indomita valevole a superare ogni specie di ostacoli, potenza che avvalorata da un dignitoso orgoglio nazionale, concorrerebbe fra noi a fare la vera grandezza d'Italia»⁶⁰. L'obiettivo di Leone Carpi è ancora una volta espresso in maniera chiara, senza nascondere il proprio orgoglio e l'entusiasmo patriottico, lo stesso che più volte lo aveva portato all'estero, per viaggi non soltanto di lavoro ma anche diplomatici – come quelli compiuti sedici anni prima a Parigi e Londra per ottenere aiuti per la Repubblica romana –, o in esilio forzato, dopo la caduta di quest'ultima. *La Spagna e l'Italia. Politica, finanze, beni delle manimorte, banche, agricoltura* non può dunque che concludersi in maniera simile al suo avvio, con un epilogo che suona come un monito rivolto soprattutto alle giovani generazioni:

Nel rendere di pubblica ragione le *mie note di viaggio*, sulla penisola iberica, ebbi la mira di far conoscere all'Italia quel nobile paese così poco apprezzato fra noi; ebbi di mira di fare studii comparativi sopra varie istituzioni spagnuole, affinché da tali studi, se bene mi apponevo, l'Italia traesse argomento di maggiore benessere. Ebbi di mira infine di rendere manifeste all'Italia con quale potente mezzo seppe la Spagna riordinare le proprie finanze, legare ogni ordine di cittadini alle sorti del paese e porre in utile azione tanti elementi di ricchezza che giacevano latenti⁶¹.

Carpi avrebbe continuato quasi fino alla morte – avvenuta a Roma il 19 gennaio 1898 – a svolgere un'attività di pubblicista intensa e ferocemente polemica nei confronti della classe dirigente liberale italiana, ritenuta inoperosa, inadeguata ed immatura: principalmente su «Il Popolo romano», egli testimoniò il crescente e diffuso «clima di “delusione” per l'assetto economico e sociale postunitario», premessa del suo allontanamento «dall'ottimismo liberista e liberale» che pervadeva gli ambienti sabaudi e dell'approdo finale ad un'«istanza apertamente protezionistica»⁶².

¹ M. Puccini, *Viva l'anarchia. Romanzo di un viaggiatore in poesia*, in A. Panzini, M. Puccini, *Viaggi in Italia: 1913-1920*, Fondazione Rosellini, Senigallia 2001 [1^a ed. 1921], p. 294. Mario Puccini (Senigallia 1887 - Roma 1957) è stato uno scrittore italiano. Collaboratore de «La Voce», rivista di cultura e politica fondata nel 1908 da Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini, si segnalò per romanzi e racconti brevi che si richiamavano al verismo verghiano, allontanandosi dall'estetismo dannunziano; scrisse anche saggi sulla letteratura spagnola (tra questi quelli dedicati a Vicente Blasco Ibanez e Miguel de Unamuno). Partecipò alla Prima guerra mondiale. Tra i suoi racconti e romanzi: *Dove è il peccato è Dio*, Campitelli, Foligno 1922; *Racconti cupi*, Campitelli, Foligno 1922; *La prigioniera*, Ceschina, Milano 1932; *Il soldato Cola*, Ceschina, Milano 1935; *La terra è di tutti. Prima vita di Cornelio*, Vallecchi, Firenze 1958; *Le novantanove disgrazie di Saverio Acca: romanzo umoristico*, Fondazione Rosellini, Senigallia 2005 (già pubblicato in 81 puntate dal quotidiano «L'Ambrosiano», tra il 14 aprile e il 17 luglio 1938). Tra i saggi, *Da D'Annunzio a Pirandello*, traduzione in italiano di F.J. Diaz dall'edizione spagnola (Sampere, Valencia 1927) a cura di C. Santulli e M.R. Capelli, Fondazione Rosellini, Senigallia 2007. Sull'autore si vedano: S. Genovali, *Il romanzo di Senigallia. Saggio su Mario Puccini*, Fondazione Rosellini, Senigallia 2002; R. Pirani (a cura di), *Bibliografia completa di Mario Puccini*, Fondazione Rosellini, Senigallia 2002; G.M. Claudi, L. Catri (a cura di), *Dizionario biografico dei marchigiani*, Il lavoro editoriale, Ancona 2007 (in cd-rom, 1^a ed. 1992), p. 525.

² A. Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 9. Dello stesso autore, tra i massimi esperti della letteratura di viaggio in Italia, si vedano: *Arte del viaggiare. Il viaggio materiale dal XVI al XIX secolo*, Silvana, Cinisello Balsamo 1992; *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Il Mulino, Bologna 1995; *Il viaggiatore immaginario. L'Italia degli itinerari perduti*, Il Mulino, Bologna 1997; *Un paese di romantici briganti. Gli italiani nell'immaginario del Grand Tour*, Il Mulino, Bologna 2003; *Viaggi in corso. Aspettative, imprevisti, avventure del viaggio in Italia*, Il Mulino, Bologna 2004; *Il viaggio in Oriente*, Il Mulino, Bologna 2009; *Il viaggio della capitale. Torino, Firenze e Roma dopo l'Unità d'Italia*, Utet, Torino 2010; *Dove finiscono le mappe. Storie di esplorazione e di conquista*, Il Mulino, Bologna 2012.

³ Brilli, *Il viaggio in Italia*, cit., p. 12. Il fascino del viaggio sin dal suo primo manifestarsi nasce «dalla compresenza di motivazioni diverse che vanno da quelle scientifiche di analisi della natura a quelle amatoriali e collezionistiche, a quelle didattiche e formative della persona, a quelle più elusive che soggiacciono alla forma e alla fama iniziatica del viaggio»: si veda *ibidem*, p. 33.

⁴ Il padre di Leone, Lazzaro, nel 1800 fece parte come tenente e poi come capitano della Guardia nazionale, conservando la propria posizione sociale anche dopo la Restaurazione pontificia. Di sentimen-

ti liberali, fu però processato per alto tradimento a Bologna e Milano a seguito dei moti del 1821, venendo scagionato grazie anche all'impegno del primo dei suoi sette figli, Alessandro. Nel 1832 la famiglia si trasferì a Bologna, dove diede impulso alla prima comunità ebraica della città e si dedicò all'imprenditoria agricola e ad attività commerciali. Tra i figli di Lazzaro, Anselmo fu inizialmente il più in vista nelle cospirazioni liberali, partecipando attivamente ai moti del 1845 ma venendo poi sospettato di essere divenuto confidente della polizia pontificia: si veda R. Romanelli, *Carpi Leone*, in A.M. Ghisalberti (a cura di), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. xx, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1977, pp. 599-600 (e fino a 604 per una biografia completa). Inoltre, *Carpi Leone*, in G. Sabbatucci, V. Vidotto (a cura di), *L'Unificazione italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2011, *ad nomen*; B. Di Porto, *Leone Carpi (1810-1898). Protagonista del Risorgimento, liberale, economista, fiero ebreo*, in «Hazzman Veharaion», a. xx, 2012, n. 1, pp. 8-12.

Per un quadro complessivo del periodo in questione si vedano: G. Sabbatucci, V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. I, *Le premesse dell'Unità. Dalla fine del Settecento al 1861*, vol. II, *Il nuovo Stato e la società civile*, vol. III, *Liberalismo e democrazia*, Laterza, Roma 1994-1995; F. Cammarano, G. Guazzaloca, M.S. Piretti, *Storia contemporanea. Dal XIX al XXI secolo*, Le Monnier, Milano 2009; A.M. Banti, *L'età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Roma 2009; Id., *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma 2011 [1ª ed. 2004]; G. Sabbatucci, V. Vidotto, *Il mondo contemporaneo. Dal 1848 ad oggi*, Laterza, Roma 2012 [1ª ed. 2004].

⁵ Dopo i moti del 1831, il padre Lazzaro, i fratelli Alessandro ed Anselmo e lo stesso Leone, figurarono nel libro dei compromessi politici: si veda A. Sorbelli (a cura di), *Libro dei compromessi politici nella rivoluzione del 1831-32*, Roma 1935, p. 34. Il casato era considerato avverso al regime in quanto ebreo, benché non si facesse riferimento a una sua partecipazione diretta alle cospirazioni; nel 1841 Leone – nel frattempo laureatosi in giurisprudenza – ottenne la propria cancellazione dichiarando di occuparsi soltanto della famiglia che aveva formato con Pamela Anau, dalla quale ebbe tre figli maschi ed una femmina, dell'amministrazione del patrimonio agrario e del commercio nel settore tessile: si veda Romanelli, *Carpi Leone*, cit., p. 600.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Carpi fu anche segretario generale alle Finanze durante i ministeri di Ignazio Guiccioli e Giacomo Manzoni; si segnalò inoltre per una legge, poi votata, che proclamava il debito pubblico nazionale ed inviolabile e per un'altra proposta, anche questa approvata, che decideva l'esazione di un prestito forzoso con carattere progressivo in base al censo: si veda *ibidem*, pp. 600-601. Sulla partecipazione del Carpi alla Costituente romana si veda *Le assemblee del Risorgimento*, vol. III, *Roma*, Roma 1911, pp. 11, 91, 99, 182 s., 228 ss., 265 s., 282-285, 373 ss., 498 s., 548, 969 s., 973 s., e *passim*. Sulla Repubblica romana si veda M. Severini, *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, Venezia 2011.

⁸ Portale storico della Camera dei deputati, <http://storia.camera.it/>. Si veda inoltre M.S. Piretti, G. Guidi (a cura di), *L'Emilia Romagna in Parlamento. Elezioni, deputati, attività parlamentare (1861-1919)*, vol. II, *Dizionario dei deputati*, Centro ricerche storia politica, Bologna 1992, p. 73.

⁹ Romanelli, *Carpi Leone*, cit., pp. 601-602.

¹⁰ Si veda L. Carpi, *La Spagna e l'Italia. Politica, finanze, beni delle manimorte, banche, agricoltura*, Tipografia Cavour, Torino 1865. Il fatto che il volume venga pubblicato a distanza di qualche tempo dai suoi primi viaggi spagnoli non deve sorprendere: come evidenzia Brilli già nel corso dell'Ottocento «non c'è diario e non c'è carteggio che non vengano redatti a esperienza conclusa, allorché la memoria può integrare i propri vuoti e le proprie manchevolezze con l'ausilio di libri e di repertori»: si veda Brilli, *Il viaggio in Italia*, cit., p. 380.

Tra gli altri scritti politico-economici si segnalano: *Del credito agrario e fondiario e delle casse di risparmio, lavoro e sussidi*, Tipografia Franco & figli, Torino 1854; *Del credito, delle banche e delle casse di risparmio nei loro rapporti coll'agricoltura*, Tipografia Barera, Torino 1857; *Del riordinamento amministrativo del regno e del sistema proposto dal ministro dell'interno. Considerazioni*, Tipografia regia, Bologna 1860; *Non più illusioni. Cenni sugli attuali avvenimenti italiani*, Tipografia Arnaldi, Torino 1860; *Questioni finanziarie. Considerazioni*, Torino 1861; *La verità vera sulle banche di credito fondiario ed agricolo*, Tipografia Cotta, Torino 1862; *Dell'emigrazione italiana all'estero nei suoi rapporti coll'agricoltura, coll'industria e col commercio*, Stabilimento Civelli, Firenze 1871; *Delle colonie e dell'emigrazione d'italiani all'estero sotto l'aspetto dell'industria, commercio, agricoltura, e con trattazione d'importanti questioni sociali*, Editrice lombarda, Milano 1874; *L'incameramento dei beni parrocchiali, l'esercizio delle ferrovie dello stato e l'ammortamento del corso forzoso*, Tipografia de «Il Popolo romano», Roma 1877; *Statistica illustrata della emigrazione all'estero del triennio 1874-76 nei suoi rapporti economico-sociali*, Tipografia de «Il Popolo romano», Roma 1878; *L'Italia vivente. Aristocrazia di nascita e del denaro, borghesia, clero, burocrazia, Val-*

lardi, Milano 1878; *Il Risorgimento italiano. Biografie storico-politiche d'illustri italiani contemporanei*, Valardi, Milano 1884-1888. Per gli studi dedicati alla questione ebraica si vedano: *Alcune parole sugli israeliti in occasione di un decreto pontificio d'interdizione*, Tipografia galileiana, Firenze 1847; *La schiatta ebraica davanti all'umanità. In risposta al senatore Mantegazza*, Tipografia nazionale, Roma 1886 (già apparso su «La domenica del Fracassa» il 13 e il 20 dicembre 1885). Articoli di Leone Carpi compaiono inoltre sui giornali «Il Sole», «La Gazzetta piemontese», «Il Secolo» e «Il Popolo romano».

¹¹ Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., p. 190.

¹² *Ibidem*, p. 189.

¹³ Brilli, *Il viaggio in Italia*, cit., p. 100.

¹⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹⁵ *Ibidem*, p. 173.

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷ Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., p. 187.

¹⁸ *Ibidem*, p. 188.

¹⁹ *Ibidem*, p. 185.

²⁰ *Ibidem*, p. 3.

²¹ Sono esaurienti le parole di Brilli su questo aspetto: «Definire un'identità culturale diversa dalla propria significa ridefinirsi facendo leva sull'intera gamma delle altrui differenze. Atto, questo, che implica l'ostentazione di tali differenze con la rigidità e la schematicità dei pregiudizi, dei luoghi comuni, dei cliché e degli stereotipi, verità economiche e sempre a portata di mano. E come tali, ambiti in particolar modo dai viaggiatori frettolosi»: si veda Brilli, *Il viaggio in Italia*, cit., p. 278.

²² Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., pp. 4-7.

Invasa nel 1808 dall'esercito francese di Napoleone Bonaparte, la Spagna affrontò una lunga e sanguinosa guerra per l'indipendenza che si risolse nel 1814 col successo delle truppe locali, alleate con quelle portoghesi ed inglesi. Successivamente, durante gli ultimi anni del regno di Ferdinando VII di Borbone – periodo noto come “Decennio nefasto” (1823-1833) – con l'istigazione delle forze più reazionarie del clero venne operata una durissima repressione del movimento liberale, mentre sul fronte estero l'indipendenza ottenuta dalla gran parte delle colonie determinava la scomparsa dell'Impero spagnolo. L'ascesa al trono della figlia di Ferdinando, Isabella – unica regina regnante (col nome di Isabella II) della storia del paese – provocò l'inizio di un nuovo lungo conflitto (Prima guerra carlista, 1833-1840) perché suo zio, Carlo Maria Isidro di Borbone – che fino ad allora sarebbe stato l'erede designato della corona – non ne accettò la nomina. Durante la reggenza di Isabella II (1843-1868), la monarchia perse potere nei confronti del parlamento e del governo, mentre nuove colonie spagnole ottennero l'indipendenza; si trattò di un periodo di notevole modernizzazione con la costruzione di linee ferroviarie, la riapertura delle università chiuse da Ferdinando VII e l'industrializzazione. Nel 1868, una nuova rivoluzione (“La gloriosa”) – durante la quale monarchici moderati si unirono alla borghesia radicale – rovesciò la regina, dando inizio al periodo noto come “Sessennio democratico” (1868-1874), da cui scaturì una nuova costituzione e la scelta di Amedeo I di Savoia come nuovo monarca.

Per un breve sunto sulla storia spagnola in età contemporanea si vedano: M. Mugnaini, *Italia e Spagna nell'età contemporanea. Cultura, politica e diplomazia (1814-1870)*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 1994; G. Ranzato, *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 1997; J. Canal, *Il carlismo. Storia di una tradizione controrivoluzionaria nella Spagna contemporanea*, Guerini e associati, Milano 2011; V. Scotti Douglas (a cura di), *Spagna e Regno di Sardegna dal 1814 al 1860. Studi, inventari e documenti inediti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011; A. Botti, *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

²³ Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., p. 4.

²⁴ *Ibidem*, p. 7.

²⁵ *Ibidem*, p. 6.

²⁶ *Ibidem*, pp. 184-185.

²⁷ *Ibidem*, pp. 8-9.

²⁸ *Ibidem*, p. 10.

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

³¹ *Ibidem*, p. 22.

³² *Ibidem*, p. 23. Carpi calcola nel 67% dei circa 15 milioni di abitanti coloro che vivono nelle campagne.

³³ *Ibidem*, p. 34.

³⁴ *Ibidem*, p. 31.

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁶ *Ibidem*, p. 45. L'autore auspica che la sua attenta descrizione del sistema spagnolo possa tornare utile agli italiani, «ora specialmente che deve discutersi un progetto di legge stato or ora presentato al Parlamento dal ministro di Grazia e Giustizia sulla soppressione delle corporazioni religiose, e sulla conversione dei beni degli enti morali religiosi»: si veda *ibidem*, p. 59. Il valore del modello Spagna è talmente evidente che «bisognerebbe invero essere ciechi o poco curanti del bene d'Italia per non vedere quanto vi sia da apprendere [in esso]»: si veda *ibidem*, p. 65.

³⁷ *Ibidem*, p. 50. «Se l'assolutismo ora in Ispagna è un cadavere galvanizzato, lo si deve in gran parte alla sequela di leggi che tolsero alla reazione il poter di mal fare»: si veda *ibidem*, p. 54.

³⁸ *Ibidem*, p. 77.

³⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 60. L'autore si rammarica per «l'Italia nostra che anela a farsi una grande, potente, libera ed indipendente nazione», non riuscendo però a «raggiungere tale nobile intendimento»: si veda *ibidem*, p. 71.

⁴¹ *Ibidem*, p. 102.

⁴² *Ibidem*, p. 95.

⁴³ *Ibidem*, p. 89. Successivamente aggiunge: «Mettete in azione gli stessi elementi, ed anche in Italia otterrete gli stessi sorprendenti risultati, gli stessi enormi benefici diretti ed indiretti pel tesoro nazionale, lo stesso sviluppo di ricchezza territoriale, gli stessi vantaggi morali e politici»: si veda *ibidem*, p. 101.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 72. Evidenzia Di Porto: «[Carpi raccomanda] la massima cura del basso clero a diretto contatto con il popolo, onde staccarlo, per quanto possibile, dalle alte sfere della gerarchia cattolica e dalle suggestioni alla mobilitazione delle masse contro l'ancora fragile Stato unitario»: si veda Di Porto *Leone Carpi (1810-1898)*, cit., p. 10.

⁴⁶ Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., p. 98.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 125-127.

⁵¹ *Ibidem*, p. 155.

⁵² *Ibidem*, p. 180.

⁵³ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 153. Come membro di una commissione ministeriale, presieduta da Ruggero Gabaleone di Salmour, Carpi contribuì col suo voto a far bocciare una proposta volta alla fondazione di una banca privilegiata di credito agricolo a Torino; nel 1869 collaborò inoltre alla scrittura di una legge per il credito agrario: si veda Romanelli, *Carpi Leone*, cit., p. 601.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 196. Nel 1866 l'Italia avrebbe partecipato al conflitto austro-prussiano (Terza guerra d'indipendenza italiana), dopo il quale, nonostante le gravi sconfitte militari subite a Custoza e Lissa, in sede diplomatica riuscì a riannettere il Veneto.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 226.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 249. Il trattato fu firmato da Francia e Italia il 15 settembre 1864. A rappresentare l'Italia vi fu il ministro degli Esteri Emilio Visconti Venosta. L'accordo stabiliva la partenza delle truppe francesi di Napoleone III che presidiavano Roma entro un periodo di due anni, in cambio di un impegno da parte italiana a non invadere lo Stato pontificio e ad una protezione dei territori del papa in caso di attacchi esterni. A garanzia dell'accordo, la Francia chiese il trasferimento della capitale da Torino a Firenze, che avvenne nonostante l'opposizione di una cospicua parte della corte sabauda. Su questo aspetto Brilli rileva: «Il duplice trasferimento della capitale del Regno d'Italia da Torino a Firenze nel 1865 e quindi a Roma nel 1871 è un evento in cui esigenze politiche e d'immagine creano veri e propri stravolgimenti nel cuore di due città che hanno costituito per tradizione i centri emblematici del viaggio in Italia»: si veda Brilli, *Il viaggio in Italia*, cit., p. 320.

⁵⁹ Carpi, *La Spagna e l'Italia*, cit., pp. 250-251. Ad opinione dell'autore non è questo il caso della Francia, che Carpi ritiene sinceramente favorevole all'indipendenza e all'unità italiana, tuttavia è sempre opportuno stare in guardia dalle «seduzioni d'oltre Alpi»: si veda *ibidem*, p. 251.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 239-240.

⁶² Romanelli, *Carpi Leone*, cit., p. 602.

VIAGGIATRICI SOLITARIE. IL VIAGGIO SPIRITUALE
DELLE “AMAZZONI” DEL CATTOLICESIMO

di Ilaria Biagioli

Se la storia ha portato a una tardiva visibilità del femminile, ancor più, per molti aspetti, con eccezione per i modelli di santità, questo è avvenuto nella storia della Chiesa cattolica. Quel che veniva negato dalla cultura ufficiale le donne lo hanno canalizzato in forme di immaginari culturali, di rappresentazioni del mondo, di trasmissione orale del sapere quotidiano, delle quali a lungo non si è avuta registrazione. Eppure, senza l'immaginario culturale femminile, anche la storia della Chiesa sarebbe un'esperienza a due dimensioni, senza prospettiva. Dalla fine del XVIII secolo l'autonomia individuale accede a un orizzonte visibile. Entrando cautamente in scena le donne iniziano a liberarsi delle tutele e si mostrano come persone suscettibili di essere giudicate adatte o non adatte ad attraversare il palcoscenico del mondo, tenendo conto che la vita pubblica non era mai stata di loro competenza. Ciò malgrado, e malgrado uscire alla luce del sole non promettesse nulla di buono, la maggior parte delle donne opta per uscire a contemplare il mondo con la distanza e la saggezza di molti anni di clausura e solitudine¹. A questo moto verso l'esterno si accompagna, nel mondo femminile cattolico, la sperimentazione di nuovi spazi spirituali, alimentati dallo scambio con l'emergente gruppo intellettuale cattolico maschile, che porta molte giovani donne a muoversi attraverso l'Europa alla ricerca del proprio personale cammino di fede. Cammino che non è privo di difficoltà, come prova, fra le altre, la vita di Maude Petre, che, giovanissima, negli anni ottanta dell'Ottocento, inizia il suo viaggio trasferendosi dall'Inghilterra in Italia per poter “studiare da prete”. Queste donne, cresciute e vissute in una società nella quale le regole patriarcali hanno pesantemente pesato sulle loro vite, si sono trovate a riscrivere la propria vita e la propria storia. I diari o gli scritti autobiografici che ci restano, testimoniano come possano essere lette non come autobiografie, ma come il racconto del proprio cammino di fede, spesso assai accidentato, e in maniera più specifica, il racconto di come – malgrado tutto – siano rimaste cattoliche.

Maude Petre, una cattolica aristocratica vittoriana, in questo senso rappre-

senta un paradigma e per questo ho scelto di parlare di lei. La sua vita interiore e la ricerca della fede alimenta i suoi scritti, vive tutte le declinazioni del dubbio, la lotta contro le tentazioni, l'amore, la sofferenza, incontra via via sempre più importanti difficoltà nel rapporto con la gerarchia cattolica fino alla scomunica. E, nella sua incessante ricerca, per trovare risposte al bisogno di dio, crea legami d'amicizia, attraversando tutta l'Europa, con i maggiori protagonisti del movimento modernista, che, fra fine Ottocento e inizio Novecento, mettono in atto un insieme di tentativi per riformare il cattolicesimo dall'interno, ripensando la dottrina e le istituzioni ecclesiastiche alla luce delle nuove metodologie critiche applicate agli studi religiosi, e incappando nella severa reazione della gerarchia, che culmina nella condanna della *Pascendi* nel 1907². Miss Petre, intesse così relazioni attraverso una fitta corrispondenza e, là dove non le sembrava sufficiente, viaggiava cercando e portando conforto, amicizia, stima, scambio di idee, un confronto necessario ai suoi libri e articoli, che scrive, in maniera instancabile, per oltre sessant'anni.

Si coniugano in lei differenti accezioni del viaggio, che finiscono nei suoi scritti: se il viaggio della vita è la cornice che contiene e assorbe il viaggio intellettuale e quello spirituale, questi sono possibili e intelleggibili soltanto nella permeabilità del rapporto con le persone amate, gli amici, la Chiesa e con il continuo riposizionarsi di fronte agli avvenimenti e ai cambiamenti della società.

Miss Petre (1863-1942) è conosciuta soprattutto perché legata al movimento modernista; come la definisce Alec Vidler³, è una dei più importanti modernisti, anche se a lungo considerata come una figura di supporto o di secondo piano. La partecipazione al movimento modernista è soltanto una parte della sua storia personale, sebbene tanto importante da pervadere anche altri periodi della sua lunga vita, per studiarlo, scrivere sugli eventi che lo hanno caratterizzato e sulle persone coinvolte⁴.

È stata una saggista e giornalista che ha scritto di argomenti assai diversi, dalla teologia, alla storia, alla politica del suo tempo⁵, con un'educazione originaria che è quella che Virginia Woolf definisce l'educazione da «sorelle di uomini colti», cioè che non prepara a esercitare una professione o un lavoro intellettuale. Naturalmente non è questo che scoraggia miss Petre, la cui vita rivela la tensione fra i limiti di una cultura repressiva e la capacità di trascenderla. Nelle sue memorie ricorda la rigida vita della sua adolescenza: «I should have enjoyed present circumstances much more than those into which I was born. I should have loved to go out and earn my own living and have had more freedom in social intercourse»⁶. E interpreta la sua vita di donna adulta come reazione e ripudio delle convenzioni, delle tradizioni aristocratiche, e dell'ortodossia vittoriana nelle quali era cresciuta ed era stata educata⁷.

Il primo periodo di vita di fede di miss Petre è certamente influenzato sia dal carattere di sua madre, come lei la definisce, una delle «prime avvocate dei diritti delle donne», dall'ardore religioso, dal fervore e dalla devozione

della convertita al cattolicesimo, sia di suo padre, dalla solidità religiosa, tenacità e indipendenza del “vecchio” cattolico, uno degli ultimi rappresentanti del cisalpinismo inglese, favorevole all’indipendenza dello stato in questioni civili e all’indipendenza della Chiesa in questioni religiose. Attorno al cattolicesimo ruota la vita della numerosa e pia famiglia Petre, centrata sulla preghiera quotidiana e sulle feste religiose che scandiscono le stagioni. Petre ricorda che la Chiesa era la loro madre spirituale: «She *contained* us, held us, embraced us; she fulfilled all our spiritual needs, had the answers to all our spiritual questions, gave us our spiritual food, guided our spiritual endeavours»⁸.

Accanto a questa pratica familiare della fede, Petre sviluppa una profonda insofferenza per la dottrina della punizione eterna sulla quale riflette per tutta la vita, e alla quale oppone la salvezza dell’eucaristia; la presenza del Cristo nell’eucaristia è per lei fonte di nutrimento spirituale anche quando viene scomunicata e le viene proibito di accostarsi ai sacramenti. Con la morte, a poche settimane di distanza l’uno dall’altro, dei genitori, si conclude questa maniera di vivere la fede. Miss Petre ha diciannove anni e il suo confessore le consiglia di trasferirsi a Roma per qualche tempo e studiare filosofia scolastica, rimedio, a suo parere, alle incessanti domande e dubbi sulla fede. Così, a ventidue anni, Petre parte per un viaggio di “cura” spirituale a Roma, il centro della fede cattolica, dove un professore del collegio dei gesuiti le dà lezioni private in latino (Petre oltre all’inglese parla francese e tedesco e, dopo il soggiorno a Roma, italiano) di filosofia e teologia, lezioni che se non riescono a rispondere ai dubbi, allargano i suoi orizzonti e stanno alla base delle successive riflessioni teologiche.

Questo primo viaggio a Roma è parte del suo perpetuo viaggio alla ricerca di dio. Petre sa bene che il matrimonio è l’unica professione aperta alle sorelle degli uomini colti, ma una donna cattolica ha anche un’altra possibilità: scegliere di far parte di una congregazione religiosa femminile. È a fine Ottocento, nell’Inghilterra vittoriana, le case di sorellanza e diaconato femminile, che interpretano la religione come ispirazione per il lavoro delle donne, conoscono un momento di grande fortuna.

Petre decide di non sposarsi e di entrare in una congregazione religiosa, che fosse il più possibile vicina a un’idea di spiritualità non separata dal mondo. Le Figlie di Maria, le cui sorelle non indossano una divisa religiosa, non cambiano nome, possono scegliere di risiedere nelle proprie case e vivere nella società continuando con le proprie occupazioni, sembrano incarnare questo modello. Nel 1890, a ventisette anni, entra nelle Figlie di Maria per uscirne diciassette anni dopo, a conclusione di questo nuovo e importante viaggio del quale riconosce l’opportunità che le ha offerto ricordando madre Emilie Teulière, superiora della congregazione in Gran Bretagna e Irlanda, «one of the greatest and wisest women I have ever known. I loved her, and revered her as I have revered no one else in my life»⁹. Una decina d’anni dopo Petre,

dopo la nomina a superiora locale, viene nominata superiora provinciale assumendo il ruolo di guida spirituale, dà conferenze, dirige ritiri spirituali, e si fa carico delle questioni amministrative. In questo contesto Petre sviluppa le sue capacità di leadership, viaggia e fa visita alle consorelle nelle diverse case della congregazione, fa nuovi incontri e le si apre un nuovo cammino: quello di scrittrice.

Non è un caso se uno dei primi libri ai quali lavora si intitola *The Temperament of Doubt*¹⁰, nel quale cerca risposte alle richieste di libertà spirituale in un mondo in cambiamento. La ricerca di un accordo fra la fede e il mondo avvicina Petre a George Tyrrell, l'altro grande accusato di modernismo in Inghilterra, che incontra nel suo lavoro di superiora e collaboratrice di «The Month», di cui lui in quegli anni è redattore. Ma la fa riavvicinare anche a un caro amico di famiglia, il barone Friedrich von Hügel, il terzo grande rappresentante del modernismo inglese, per il comune interesse verso il misticismo¹¹. Il barone sarà il consigliere di tante sue letture, da Eucken a Labertonnière, quello che lei definisce l'inizio del suo cammino di liberazione, «un grande liberatore» di anime imprigionate¹². Petre trova nel pensiero mistico la via per percorrere un proprio, sebbene sconosciuto, cammino di fede: «the mystic is one who, having come to the edge of the world, jumps off it, without knowing where or whither, knowing only that life demands it», e negli ultimi anni del secolo, lei è pronta per andare verso l'ignoto.

L'ignoto assume le fattezze dell'amicizia. Con Tyrrell, che diventa sempre più profonda fino alla morte del teologo, col gesuita francese Henri Bremond, con Alfred Loisy, Antonio Fogazzaro, Ernesto Buonaiuti. Tutti modernisti, tutti poi scomunicati.

Delle sue tante amicizie intellettuali, quella che più sconcerta i suoi contemporanei e non solo, è certamente l'amicizia con Tyrrell, per il quale Petre all'inizio prova un sentimento ambiguo, di innamoramento, contro cui combatte perché il legame resti casto e totalmente disinteressato¹³, sentimento che gradualmente lei legge come parte del suo amore per dio. Nel 1904, la presenza di Tyrrell a casa di Petre a Richmond, provoca molti pettegolezzi, e Petre decide di tornare a Londra. Tyrrell a settembre scrive a Bremond: «not did I ever realize before how much I really cared for her and depended on her companionship and sympathy... I am almost afraid the separation will kill her»¹⁴. Un mese dopo Petre annota: «I have accepted the past, prepared for the future. The new wine has burst the old bottles, but the new wine was worth it. And now I am ready for what will come»¹⁵. Il cammino di Petre prosegue in modo incerto e estremamente difficoltoso, ma sotto molti aspetti, per primo la libertà di coscienza, sempre più decisivo. Tyrrell morirà privato dei sacramenti, dopo aver lasciato la Compagnia di Gesù, in casa di miss Petre, dove molti modernisti passarono e soggiornarono.

L'avventura modernista rappresenta per Petre prima l'illusione di poter contribuire a modellare una Chiesa riconciliata con la modernità, poi la di-

sillusione di fronte a una gerarchia che scomunica, a uno a uno, tutti gli amici. Intanto, però, Petre immagina che nuovi percorsi possano essere possibili. C'è il sogno, con Tyrrell e Bremond, di fondare ad Assisi una comunità religiosa mista ispirata al cristianesimo dei primi secoli. Per questo viaggia in Francia e Italia, entra in contatto e fa amicizia col pastore protestante Paul Sabatier, studioso del francescanesimo. Nel frattempo continua, con sempre maggiori difficoltà, il suo compito di superiora¹⁶, e, per due anni, si occupa dei figli di una delle sorelle, partita per la Cina per raggiungere suo marito, camminando, come scrive in *My Way of Faith*, anche sul sentiero della maternità per «procura»¹⁷.

Fra il 1902 e il 1907, anno della *Pascendi*, pubblica cinque libri e una ventina di articoli. Petre si interroga sul significato della fede, sulla vocazione, sul sacerdozio. E avendo accanto amici costretti ad abbandonare l'abito talare, distingue fra il sacerdote della Chiesa e messaggero di dio e il messaggero non ufficiale che è il sacerdote in senso spirituale ma non teologico. Il sacerdozio spirituale può esserci anche senza il sacramento, e la qualità principale del sacerdozio è, per Petre, la lealtà. In questa prospettiva chiunque può essere sacerdote, «every man and woman may be a priest, yet to him it is the one calling of life»¹⁸. Ciò che conta è la comunione con Cristo e con l'umanità, che avviene attraverso l'eucaristia, esperienza d'amore per l'altro: «There are crisis in the lives of some when they depend perhaps on the faith and hope and love of one other soul for their own salvation... To any of us may come such a call, and like the Good Shepherd, we must leave the ninety-nine and go out in quest of that single soul for which Christ died»¹⁹.

Petre usa l'esperienza personale come fonte per la riflessione teologica, mentre, gradualmente, trova una nuova vocazione, certamente meno sicura della precedente. Bremond è il confidente del travaglio emotivo e intellettuale di Petre che si rende perfettamente conto di quanto sia cambiata. Leonard riporta alcune note che Petre scrive nel 1906 come promemoria per una possibile autobiografia:

1. Conservative position in religion to liberal. 2. Conventionalism in morals to greater spontaneity, reliance on individual conscience. 3. Strong egoistic tendency making way for selflessness through love. 4. Woman and my progressive view on her. 5. Progressive transformation of conception of loyalty, with suffering through loss of old ideal. 6. Conception of Providence – on to new ideas of Fate²⁰.

La sua vita, seguendo i cambiamenti del suo spirito, si avvia su una strada che si rivelerà irreversibile.

La condanna del modernismo e le fiocanti scomuniche, la censura sempre più pressante, la morte di Tyrrell nel 1909 (al quale, in agonia sul letto di morte, viene negata l'estrema unzione), il raffreddamento dell'amicizia con von Hügel, vengono vissuti da Petre come liberazione e rivelazione: «Whate-

ver else we did in those day, we lived our utmost, and we were young enough to live to the full»²¹. Così la forzata chiusura, nel 1908, con *Figlie di Maria* in seguito alla pubblicazione di *Catholicism and Independence*²², nel quale riflette sullo sviluppo e il divenire della propria esperienza di fede, che prevede obbedienza alla Chiesa sì, ma spirituale e non militare, una Chiesa che dovrebbe accorgersi che i suoi figli sono cresciuti e non può continuare a trattarli come bambini.

Petre fra la fine del 1908 e l'inizio del 1909 è di nuovo in viaggio in Italia. Ha bisogno di incontrare gli amici modernisti, Genocchi, Buonaiuti, Fogazzaro e offrire il proprio aiuto affinché un'ultima rivista, il «Rinnovamento», nata due anni prima, non chiuda. Sempre più, come altri amici, fra tutti Loisy, che finalmente incontra di persona, o Buonaiuti, è una viaggiatrice solitaria determinata a proseguire il lavoro iniziato da e con Tyrrell. D'ora in avanti, molti dei suoi saggi sono dedicati al modernismo, inteso come un movimento riformatore della e nella Chiesa, che avrebbe voluto riconciliarla con la modernità. In questa prospettiva prendono forma i suoi lavori successivi. Così i due volumi di *Autobiography and Life of George Tyrrell*, pubblicati nel 1912 e messi all'Indice nel 1913, con i quali Petre diventa la custode e la storica del movimento modernista.

Nel '10 le era stato richiesto il giuramento antimodernista, unica donna e per di più laica alla quale venne imposto, lei rifiuta di sottomettersi perché ritiene che sia un compromesso con la propria coscienza e non una misura disciplinare²³, andando incontro all'interdizione dal sacramento della comunione nella sua diocesi. Così scrive, lo stesso anno, in una addenda al suo testamento:

Being now in full possession of my ordinary faculties, I desire to say that I regard it as a privilege to have been able to work for Fr. T's memory; that I would gladly do more than I am doing, had I the requisite ability; that I think God raised him up in spite of all his faults, to do a great work for the future of the Church; that I believe he was a martyr in the cause for which he labored. All my views may not have been the same as his, but the more independent my mind, the deeper can be the reverence in which I held and continue to hold him²⁴.

È già in transizione verso nuove esperienze, e, infatti, l'incontro con Paul Desjardins e sua moglie Lily le apre una nuova stagione. È l'estate del 1911, Petre arriva per la prima volta a Pontigny, ma ci tornerà spesso in seguito diventandone il «genio tutelare»²⁵, dove Desjardins organizza le *Décades*, giornate internazionali di studio e riflessione su politica, religione, società, a parlare di George Tyrrell e della sua missione²⁶. Nella strada percorsa con determinazione, Petre mantiene viva la battaglia per la libertà, posizionandosi sempre all'interno della Chiesa cattolica.

Come Loisy e Murri, la guerra mondiale la induce a riflettere su guerra, violenza e fede in *Reflections of a Non-Combatant*²⁷, anticipando idee pacifiste

che troveranno compiuta espressione più tardi, nell'adesione al movimento non violento di Gandhi. Per Petre la guerra va abolita, certo, ma bisogna cambiare le condizioni sociali, politiche e internazionali che rendono le guerre inevitabili.

Petre durante la guerra non resta con le mani in mano. Ospita rifugiati e torna a Pontigny dove i Desjardins hanno organizzato un ospedale per i feriti di guerra. E intanto scrive una prima ricostruzione della crisi modernista, che pubblicherà a guerra conclusa²⁸. Attività sociali di ogni genere, Petre continua a coltivarle anche col ritorno della pace, non tralasciando la preghiera, la lettura, la scrittura e i viaggi: mezz'ora di preghiera e leggere cinquanta pagine di un libro ogni giorno sono il proposito che annota nel suo diario nel maggio 1920²⁹.

Non dimentica il compito di mantenere vivo il ricordo di Tyrrell e del modernismo. Gli dedica proprio *Modernism. Its Failures and its Fruits*³⁰, che non è un'analisi obiettiva del movimento, ma la sua personale testimonianza: «each page is instinct with living pain and fear, love and hope»³¹. Ma soprattutto indica ancora l'indirizzo della suo percorso spirituale descrivendo il trionfo della repressione antimodernista, che non considera cattolicesimo, perché la *Pascendi* ribadisce il principio della passività nella fede e nella religione, un conformismo che lei non può accettare e su cui continua a riflettere in diversi saggi degli anni seguenti³². Anni nei quali viaggia soprattutto in Africa, dove scopre nuovi mondi e nuove idee e, ancora, ritorna convinta che l'importante sia non dimenticare, lasciare una traccia della strada percorsa, testimonianza di un cammino che possa essere illuminante o semplicemente interessante per altri, che verranno dopo.

La morte di von Hügel³³, col quale aveva condiviso «un moment poignant de la vie religieuse de notre siècle»³⁴, intensifica la produzione di Petre sui protagonisti della stagione modernista³⁵: «It is, to me, like a piece of life hacked out»³⁶. I saggi degli anni '30 tendono a mostrare il significato religioso delle loro vite; ogni esperienza terrena per Petre assume sempre più un significato religioso ed è per questo che stimola il suo interesse: «For me, no subject that regards humanity can be without a leading religious signification»³⁷. Quando parla di se stessa in *My Way of Faith* questo è evidente, ma anche quando scrive della vita di altri, miss Petre usa le stesse lenti: un esempio esplicito è certamente il volume dedicato a Loisy³⁸, il significato religioso, spirituale, delle scelte personali dà coerenza anche a scelte che possono apparire contraddittorie. Ed è quel significato religioso che miss Petre evidenzia sempre perché può indicare una possibile via da intraprendere.

L'amicizia con Buonaiuti si fa più stretta, sono anni nei quali lo storico del cristianesimo continua a essere perseguitato dalla Chiesa e poi dal fascismo (è fra i pochi professori universitari a non prestare il giuramento³⁹), ed è obbligato, con sua grande pena, a svestire l'abito talare in seguito all'attuazione del concordato. Petre gli è vicina come amica, come compagna di cammino,

come studiosa. Gli propone di pubblicare su «Ricerche Religiose» una serie di articoli che lei ha scritto su Lamennais⁴⁰. È in «Ricerche Religiose» che ora Buonaiuti concentra tutto il suo entusiasmo e la sua passione, considerando la rivista «la voce superstita di tutto il nostro vecchio programma e della nostra non domata speranza»⁴¹: non perdere la fede nella propria vocazione, questa è la consegna, scrive Buonaiuti a Petre, riprendendo un passo di uno dei saggi su Lamennais nei quali lei sottolinea che c'è «una sola disfatta irrimediabile al mondo. Ed essa non è il ripudio degli uomini. Non è neppure il ripudio di un uomo investito di un potere sacro. È la perdita della fede nel programma della propria vita; è l'abbandono della propria fede»⁴². È forse vero, come le scrive Buonaiuti, che la loro corrispondenza non è proporzionata alla intimità e alla profondità del loro reciproco vissuto di solidarietà e di simpatia⁴³, ma quanto è giunto fino a noi restituisce inalterata tutta la grande umanità e la profonda assonanza spirituale e ideale dei due corrispondenti, che continuano, con indomata speranza, a lavorare per costruire il futuro, per quanto lontano, per quanto incerto: «Se il più giovane di noi campeggasse ancora un secolo, non giungerebbe forse a scorgere quella terra promessa, che costituì il sogno nostro migliore»⁴⁴.

Per questo resta la fede. Fede che Petre insegue tutta la vita, inseguita, a sua volta da una Chiesa incapace di comprendere. La Chiesa – dice Petre – ha illuminato la mia strada: «Ho avuto una strada [da percorrere] di virtù e fede. Solo una strada – la strada verso una meta, non la meta – la strada verso la fede, non la pienezza della fede»⁴⁵. La Chiesa le ha insegnato come trovare dio. Un dio che si rivela in innumerevoli modi, modi che Petre ha cercato di vedere nella propria e nella vita degli altri. E, conclude in *My Way of Faith*, sebbene in maniera imperfetta, «l'ho seguito, e lo farò fino a quando le mie gambe non mi sorreggeranno più e il cammino, per me, sarà terminato»⁴⁶. È il 1937. Petre morirà cinque anni dopo, in piena seconda guerra mondiale, dopo una lunga tormentata vita di donna libera che, da viaggiatrice solitaria, ha costruito con la propria lotta la strada del proprio particolare destino, che si è pervicacemente concluso là dove era iniziato: fra le braccia della Chiesa cattolica⁴⁷.

¹ M. Huguet, *Historias rebeldes de mujeres burguesas (1790-1948)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010.

² G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.

³ A.R. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1934.

⁴ C.F. Crews, *English Catholic Modernism. Maude Petre's Way of Faith*, University of Notre Dame Press - Burns & Oates, Notre Dame (Ind.) 1984; E. Leonard, *Unresting transformation. The Theology and Spirituality of Maude Petre*, University Press of America, Lanham (Mic.) 1991; I. Biagioli, *Petre versus Peter: la crisi modernista di una cattolica credente*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, QuattroVenti, Urbino 2000, p. 487-509; Ead., *La quieta audacia della fede. Il modernismo in Inghilterra*, in «Humanitas», n. 1/2007, pp. 65-74; Ead., *Histoire d'une amitié: Maude*

Petre et Alfred Loisy, in F. Laplanche, I. Biagioli, C. Langlois (a cura di), *Alfred Loisy cent ans après. Autour d'un petit livre*, actes du colloque international tenu à Paris, les 23-24 mai 2003, Brepols, Paris 2007, pp. 225-238.

- ⁵ Pubblica quattordici libri e decine di articoli e saggi.
- ⁶ M.D. Petre, *My Way of Faith*, Dent, London 1937, p. 123.
- ⁷ *Ibidem*, pp. 146-149.
- ⁸ *Ibidem*, p. 61.
- ⁹ *Ibidem*, p. 152.
- ¹⁰ M.D. Petre, *The Temperament of Doubt*, Catholic Truth Society, London 1901.
- ¹¹ Nel 1908 Von Hügel pubblica *The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherin of Genoa and Her Friends*, 2 voll., Dent, London 1908.
- ¹² Petre, *My Way of Faith*, cit., p. 255.
- ¹³ Si veda E. Leonard, *Unresting Transformation. The Theology and Spirituality of Maude Petre*, University Press of America, Lanham New York London 1991, p. 25.
- ¹⁴ G. Tyrrel a H. Bremond, 18 sett. 1904, in A. Louis-David (a cura di), *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, Aubier Montaigne, Paris 1971, p. 172.
- ¹⁵ In Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 35.
- ¹⁶ Nel 1908 uscirà definitivamente dalle Figlie di Maria.
- ¹⁷ Petre, *My Way of Faith*, cit., pp. 154-157.
- ¹⁸ M.D. Petre, *The Order of Melchisedech*, in «Monthly Register», ott. 1902, p. 90.
- ¹⁹ M.D. Petre, *Where Saints Have Trod. Some Studies in Asceticism*, Catholic Truth Society, London 1903, p. 56.
- ²⁰ Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 44.
- ²¹ M.D. Petre, *A Religious Movement of the First Years of Our Century*, in «Horizons», n. 6, nov. 1942, p. 330.
- ²² M.D. Petre, *Catholicism and Independence. Being Studies in Spritual Liberty*, Longmans, Greens & Co., London 1907.
- ²³ Petre, *My Way of Faith*, cit., p. 337.
- ²⁴ Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 77.
- ²⁵ E. Buonaiuti a M.D. Petre, 3 dic. 1935, in L. Bedeschi, *Buonaiuti dioscuo di Tyrrell nell'area culturale latina (attraverso due carteggi inediti)*, in «Studi storico religiosi», 1-2, 1982, p. 83.
- ²⁶ F. Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1999.
- ²⁷ M.D. Petre, *Reflections of a Non-Combatant*, Longmans, Green & Co., London 1915.
- ²⁸ M.D. Petre, *Modernism. Its Failures and its Fruits*, T.C. and E.C. Jack, London 1918.
- ²⁹ Si veda Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 85.
- ³⁰ Petre, *Modernism. Its Failures and its Fruits*, cit.
- ³¹ *Ibidem*, p. 7.
- ³² Ad esempio, M.D. Petre, *Religious Authority*, in «Modern Churchman», n. 13, apr. 1923, pp. 14-20; Ead., *The Church and Its Relation to Religion*, in «Modern Churchman», n. 13, giu. 1924, pp. 114-121; Ead., *An Deus Sit?*, in «Hibbert Journal», n. 24, apr. 1926, pp. 397-403.
- ³³ 1925. Nel 1933 muore Henry Bremond e nel 1940 Alfred Loisy.
- ³⁴ Papiers Loisy, Bibliothèque Nationale de France, NAF 15660, M.D. Petre a A. Loisy, 28 gen. 1925.
- ³⁵ Ad esempio, M.D. Petre, *Friedrich von Hügel. Personal Thoughts and Reminiscences*, in «Hibbert Journal», n. 24, ott. 1925, pp. 77-87; Ead., *George Tyrrell and Friedrich von Hügel in Their Relation to Catholic Modernism*, in «Modern Churchman», n. 17, giu. 1927, pp. 143-154; Ead., *G. Tyrrell et F. von Hügel. Un modernisme de croyants catholiques*, in P.L. Couchod (a cura di), *Congrès d'histoire du Christianisme*, III vol., Rieder, Paris 1928, pp. 228-229; Ead., *The Creative Element of Tyrrell's Religious Thought*, in «Modern Churchman», n. 18, marzo 1929, pp. 695-703; Ead., *George Tyrrell and Alfred Fawkes*, in «Modern Churchman», n. 20, dic. 1930, pp. 542-543; Ead., *Von Hügel and the Great Quest*, in «Modern Churchman», n. 21, dic. 1931, pp. 475-483; Ead., *The Religious Philosophy of Baron von Hügel*, in «Adelphi», n. 6, 1933, pp. 229-230.
- ³⁶ In Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 87.
- ³⁷ Petre, *My Way of Faith*, cit., p. 299.
- ³⁸ Il volume esce postumo: M.D. Petre, *Alfred Loisy. His Religious Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 1944.

³⁹ E. Buonaiuti a M.D. Petre, 25 dic. 1931, in Bedeschi, *Buonaiuti dioscuro*, cit., p. 79: «Le autorità ministeriali hanno richiesto ai professori universitari un giuramento di fedeltà al "regime" e un impegno giurato di educare i giovani a sentimenti fascisti. Io non ho creduto in coscienza di poter emettere un simile giuramento. E ho giustificato questo mio rifiuto, non già con ragioni di natura politica – perché io sono stato sempre e sarò sempre lontano dalla politica, non avendo mai militato in alcun partito – bensì con la tassativa prescrizione del Vangelo (Matteo v, 34) il quale vieta perentoriamente di giurare in qualsiasi maniera. Perderò per questo il mio posto di professore universitario, e dovrò ricominciare, a cinquanta anni, a trovare modo di guadagnarmi il pane quotidiano. Una simile prospettiva mi lascia perfettamente tranquillo. Nessun disagio materiale – mi spiace solo che dovrò coinvolgere in esso la mia vecchia madre – potrà affievolire la mia profondissima gioia spirituale per aver potuto offrire una testimonianza irrefragabile alle idee e alle aspirazioni strettamente religiose ed evangeliche che vado perseverantemente patrocinando e propagando. Questa gioia nessuno potrà togliermela. Inizio quindi l'ultimo stadio della mia non placida odissea con perfetta serenità e inalterata fiducia».

⁴⁰ M.D. Petre, *Il destino di Lamennais*, in «Ricerche Religiose», n. 5, 1929, pp. 538-544; Ead., *La catastrofe di Lamennais*, in «Ricerche Religiose», n. 6, 1930, pp. 502-518; Ead., *L'ultramontanismo di Lamennais*, *ibidem*, pp. 333-345; Ead. *La religione di Lamennais*, in «Ricerche Religiose», n. 7, 1931, pp. 133-145; Ead., *La filosofia dell'uomo e di Dio in Lamennais*, in «Ricerche Religiose», n. 8, 1932, pp. 144-154.

⁴¹ E. Buonaiuti a M.D. Petre, 28 marzo 1930, in Bedeschi, *Buonaiuti dioscuro*, cit., p. 70.

⁴² Petre, *Il destino di Lamennais*, cit., p. 543.

⁴³ La corrispondenza fra Petre e Buonaiuti va dal 1913 al 1938. E. Buonaiuti a M.D. Petre, 22 feb. 1927, in Bedeschi, *Buonaiuti dioscuro*, cit., p. 53.

⁴⁴ E. Buonaiuti a M.D. Petre, 14 gen. 1913, *ibidem*, p. 36.

⁴⁵ Petre, *My Way of Faith*, cit., p. 341.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 342.

⁴⁷ Sebbene la Chiesa non faccia marcia indietro sulla scomunica, neanche quando, nel 1939, Miss Petre scrive direttamente al papa: si veda Leonard, *Unresting Transformation*, cit., p. 109.