

***EUROPE FACING INTER-ASIAN
CULTURAL, LITERARY, HISTORICAL
AND POLITICAL SITUATIONS***

Lina Unali Elisabetta Marino

UniversItalia

All rights reserved under international copyright conventions
© Copyright 2014 – UniversItalia – Rome
ISBN 978-88-6507-606-4
No part of this book may be reproduced in any form without permission in writing.

INTRODUZIONE

Questo volume raccoglie i contributi più significativi presentati, nel 2010 e nel 2012, nell'ambito di due edizioni della Conferenza internazionale *Asia and the West, Asia e Occidente*, fondata nel 2000 da Lina Unali in collaborazione con Elisabetta Marino.

Il saggio di Lina Unali, chiave di lettura per l'intero volume, si sofferma sul superamento del concetto di *eurocentrismo*, che in epoca coloniale aveva occupato tutto lo spazio nello studio degli affari internazionali, e si concentra sulle relazioni che i paesi dell'Asia intrattengono e hanno intrattenuto tra loro. L'esempio più significativo è probabilmente fornito, come Unali dimostra, dal secolare vassallaggio delle nazioni asiatiche nei confronti della Cina.

Massimo Bacigalupo analizza il canto 13 dei *Cantos* di Ezra Pound e, in particolare, oltre a mettere in luce le difficoltà nel misurarsi con la traduzione di un tale testo, esplora la presentazione della figura di Confucio (Kung, emblema di moralità ed equilibrio), per tratteggiare la quale l'artista attinge liberamente alla *Doctrine de Confucius* (1841) di Guillaume Pauthier, tra le altre fonti.

Il saggio di Claudia Lasorsa Siedina ricostruisce i caratteri distintivi della corrente di pensiero dell'eurasismo russo degli anni Dieci-Venti del Novecento, e in particolare le singolari affinità tra il linguista Nikolaj Trubekoj e il poeta futurista Velimir Chlebnikov. La reviviscenza del pensiero eurasista nella Russia di oggi riflette la percezione di sé

geostorica (“la geografia russa è la storia russa”, aveva affermato il grande storico Ključevskij), la quale impronta l’attuale geopolitica della Federazione Russa.

Il trauma dell’immigrazione (con i dolorosi corollari dell’emarginazione e del senso di alienazione) è l’argomento primario del saggio di Meldan Tanrisal, che analizza il romanzo della scrittrice americana di origine birmana Wendy Law-Yone, intitolato *The Coffin Tree: A Novel*. Analoghe sensazioni di spaesamento e di perdita irrimediabile si avvertono nelle opere di Li-Young Lee, prese in esame nel suo contributo da Linda Strom. Il tema dell’identità nazionale (spesso reinventata, ricostruita, re-immaginata) è il motivo dominante nello studio di Annessa Babic su *Istanbul* di Orhan Pamuk e *Sacré Blues* di Taras Grescoe.

Sia il testo di Elisabetta Marino che quello di Stefano Lo Verme hanno per oggetto l’India: nel primo, la Partizione del 1947 (evento che consente a sette nazioni asiatiche di realizzare un destino indipendente dalla potenza imperialista che le ha, fino a quel momento, dominate) è rivisitata dal punto di vista storico e letterario, passando quindi dalla Storia alle storie; nel secondo, come si evince dall’analisi proposta da Lo Verme, i contrasti inconciliabili tra indiani e britannici si rivelano uno dei principali motori dell’azione drammatica nel celebre *A Passage to India* di E.M. Forster.

L’opposizione tra Asia e Occidente traspare in *A Pale View of the Hills* e *When We Were Orphans*, le due opere di Kazuo Ishiguro sulle quali Carla Fusco focalizza la sua attenzione, mentre, come Daniela Coramusi pone in rilievo nel suo saggio, l’incontro di Myanmar con la Cina e l’India, la rete sottile ma persistente di relazioni fra i tre paesi, costituiscono la materia del saggio di Thant Myint U, *Where China Meets India, Burma and the New Crossroads of Asia*, pubblicato nel 2011.

Daniele Silvi ripercorre la nascita e lo sviluppo della *Compagnia delle Filippine*, una delle meno studiate compagnie commerciali spagnole, attiva dal 1784 al 1835, vista dagli osservatori spagnoli contemporanei come danneggiata dal contrabbando cinese di manufatti tessili. Oliviero

Frattolillo affronta il dibattito teoretico relativo alla storia diplomatica delle relazioni nippo-europee nel secondo Novecento.

Sia Antonella Amato che Valeria Vallucci esplorano aspetti diversi di *Rapporto sulla Cina*, il volume di Lina Unali in cui l'indagine storica, la conoscenza profonda anche degli aspetti meno noti delle letterature, della filosofia e delle arti si coniugano con la tensione appassionata dell'autrice verso l'*altro* e i suoi territori.

Materia di studio di Firouzeh Usufzay è la leggenda della *concubina fragrante*, le cui fattezze vengono ritratte in abito guerresco dal pittore gesuita Giuseppe Castiglione, come osserva Zhang Caihong nel suo contributo. Un breve ritratto della figura di Banana Yoshimoto è offerto da Giulia Ricci, che propone una riflessione sulla traduzione del titolo del romanzo *Jinsey no tabi wo yuku*. Anche Alice Leri presenta un'artista: la scrittrice turca Elif Shafak e il suo bilinguismo letterario, capace di sfuggire a classificazioni sterili e labili barriere culturali.

Manlio Della Marca si concentra sulle immagini degli spettri e sul loro significato in *The Woman Warrior* di Maxine Hong Kingston e *Tracks* di Louise Erdrich mentre Lino Belleggia chiude il volume con uno studio sulla Sindrome di *Butterfly*, notando come lo stereotipo della donna asiatica, timida e sottomessa, venga definitivamente decostruito da D.H. Hwang nel suo *M. Butterfly*.

L U E M

ETNOCENTRISMO E RELAZIONI INTERASIATICHE: CARATTERI CINESI E GIAPPONESI; LE NAZIONI ASIATICHE VASSALLE DELLA CINA; ALADDIN NEL PAESE DI MEZZO

Lina Unali

1 Etnocentrismo e relazioni interasiatiche

Quel che si presenta è soprattutto un *metodo* orientato in senso interasiatico. Per coloro che nell'analisi prediligono il termine *post colonial* si può dire che, in un certo senso, anche se diversamente da come viene qui usato, esso potrebbe veramente caratterizzare il *metodo* che si sta proponendo. Ma l'accento non viene posto soltanto sul fatto che si tratti del periodo successivo all'indipendenza conquistata dalle varie nazioni asiatiche, quanto sulla considerazione che esso si attui tramite un'attenzione più dettagliata di quella finora sviluppata in cui gli attori erano Europa e America da una parte e Asia dall'altra. Acquistano nuova importanza tante popolazioni e terre, paesi che il nuovo modo di viaggiare porta a esplorare, discorsi etnici e interetnici di cui per la prima volta si viene a conoscenza, come, per esempio, quelli che intercorrono e storicamente intercorsero tra i paesi che confinano con la Cina nel suo bordo estremo nordoccidentale, nel Turkmenistan, a cui, per la prima volta, si è in grado di conferire in modo non superficiale identità, storia e persino letteratura. Il *metodo* porta alla rilevazione in questo secolo che recentemente è stato definito *Asiatico* di vicende interetniche finora trascurate che si combinano tra loro. L'Asia si mostra nei suoi conflitti

interni e nelle sue rappacificazioni, è Asia capace di stare con se medesima. La *Partition* è osservata all'interno della sua stessa tragedia, nel fluire dei suoi racconti.

Un mondo un tempo ignoto si offre all'attenzione, caratterizzato dalla presenza di elementi culturali di ogni genere precedentemente sconosciuti. Prendo ad esempio la popolazione degli Uyghur, ufficialmente presente in Cina con otto milioni di individui, che poi sembra siano di fatto 20 milioni. Un'indagine porta a considerazioni strabilianti come quella secondo cui l'islamismo, da essi praticato, ceda alcune delle sue caratteristiche fondamentali a favore del buddismo nelle rappresentazioni pittoriche dell'arte rupestre. Quindi lo studio dei rapporti interetnici all'interno dell'Asia amplia considerevolmente l'orizzonte culturale, lo approfondisce e lo sviluppa liberandolo dagli stereotipi e dalle frasi fatte.

Il *metodo* può essere applicato all'analisi della coesistenza e della divergenza tra etnie, ai loro contatti quotidiani, alla loro insopportabilità reciproca, ma naturalmente si può riferire anche al rapporto tra nazioni: la Cina e le nazioni vassalle, i rapporti linguistici tra loro intercorrenti, il diffondersi di mitologie religiose. La stessa cosa vale naturalmente per l'India, per il Giappone, per il Vietnam, per la Thailandia, per le Filippine e per tutte le nazioni con cui esse hanno nei secoli stabilito rapporti di scambio.

Etnocentricamente ci si è sempre limitati a considerare attore principale il mondo Occidentale e la sua cultura, ma collocarlo almeno provvisoriamente in secondo piano è forse scientificamente più corretto e aiuta a percepire meglio le caratteristiche del nostro tempo, la situazione presente.

Esaminiamo ora la formazione dei caratteri giapponesi e la loro derivazione da quelli cinesi.

2 Caratteri cinesi e giapponesi

I caratteri giapponesi, chiamati *Kanji*, sono di origine cinese, ma oggigiorno loro pronuncia e significato sono quasi sempre

completamente diversi da quelli originari. Oltre a ciò ne sono nati dei nuovi.

In un film cinese intitolato *Mille miglia lontano*, di Zhang Yimou, viene mostrato un personaggio giapponese che, recatosi in Cina, riesce a leggere senza difficoltà.

Pur non intendendo parlare per esteso dei prolungati rapporti linguistici tra Cina e Giappone, si vuole qui offrire una brevissima sintesi esplicativa di quel che effettivamente successe nei secoli. Come fino a poco tempo fa molte nazioni africane, il Giappone non aveva ancora intorno all'anno 1000 una lingua scritta.

Una frazione di essa è ora formata dai cosiddetti *Kanji* che non sono altro che caratteri cinesi, cioè *Hanzi*, trasferiti in Giappone in epoche diverse. Si sa che essi cominciarono a giungervi come iscrizioni su manufatti intorno al 57 d.C. Da allora la lingua cinese entrò in Giappone con un flusso inarrestabile e, sviluppandosi nel tempo, costituì una parte considerevole della lingua della nazione.

Si crede che i primi documenti in giapponese siano stati redatti da emigranti cinesi. Poi, come si è detto, quei caratteri persero il loro significato originario. Qui se ne vogliono indicare un numero minimo.

I due caratteri di *nihon* che formano il nome attuale del Giappone sono entrati nel medioevo così come sono (si tratta di termini del cosiddetto *middle chinese*) e non sono, come si potrebbe pensare, una evoluzione del cinese *riben*, comunemente in uso in Cina per indicare il Giappone.

La parola *tsunami*, indicante l'onda anomala che ha sconvolto vari luoghi della terra, è scritta nella lingua giapponese con caratteri cinesi, ma attualmente quei caratteri non vogliono più dire la stessa cosa in cinese, non indicano quell'onda anomala e il termine cinese per indicare il fenomeno, ormai universalmente noto come *tsunami*, è un altro.



Il curioso termine giapponese *karoshi* che in giapponese si legge *karose* e vuol dire *persona che muore per eccesso di lavoro* (in cui l'ultima sillaba pronunciata corrisponde a *si* nel significato di morire) deriva dal cinese ed è scritta con caratteri cinesi:

ka derivante da *guo* nel senso di *passare*

ro assimilabile alla parola cinese *lao* nel senso di fare lavoro manuale

shi nel significato di *morire*

Si è voluto mostrare questo importante rapporto interasiatico per mettere in evidenza, anche se soltanto da un punto di vista linguistico, sia le relazioni secolari tra i due paesi che il loro sviluppo autonomo. Discorsi analoghi si potrebbero fare per tanti paesi dell'Asia e anche per i loro dialetti.

Sembra che nella *Via della Seta* si muovessero i portatori di più di venti lingue e di altrettanti dialetti, oltretutto in continua mutazione.

3 Le nazioni asiatiche vassalle della Cina

Per capire la situazione in cui la Cina venne a trovarsi, in particolar modo nei turbolenti '800 e '900, in cui entrarono in gioco anche le potenze straniere, prime tra tutte l'Inghilterra, si deve ricordare che un gran numero di paesi asiatici erano stati per molti secoli ed erano ancora *vassalli* o *tributari* della Cina. Tra essi si annovera il Giappone, la Corea, il Vietnam, la Cambogia, il Borneo, l'Indonesia, l'Asia meridionale e l'Asia centrale.

I rapporti di vassallaggio che comportavano speciali relazioni

commerciali (e culturali) implicavano il pagamento di tributi alla Cina.

Il sistema cinese degli stati vassalli era iniziato nella Cina antica sia per fornire uno strumento amministrativo di controllo degli interessi di quei paesi, sia per assegnare priorità commerciali esclusive. Il sistema corrispondeva ai modelli della filosofia confuciana ed era visto dai cinesi come l'equivalente del rapporto genitori-figli in cui i genitori esercitano la loro protezione nei confronti dei figli e questi ultimi si prendono cura di loro da anziani, dedicando una parte della loro ricchezza, attività e proprietà al loro benessere.

Quando le potenze straniere chiesero priorità commerciali *esclusive*, ad esempio, la condizione di nazione privilegiata, forse si rifacevano a modelli di comportamento internazionale a cui la Cina era da secoli abituata. C'erano sempre state nazioni *più preferite* di altre. Una di queste era stato il Vietnam, chiamato dai cinesi Annam, invaso dalla Cina sin dall'epoca della dinastia Han.

Secondo il *Libro degli Han*, le varie tribù del Giappone (che costituivano lo stato di Wa) erano già entrate in rapporti tributari con la Cina dal I secolo d.C. Tuttavia il Giappone aveva cessato a un certo punto di pagare tributi e aveva lasciato del tutto il sistema tributario durante il periodo Heian (794-1185), senza peraltro danneggiare i rapporti commerciali con il grande paese vicino. Sebbene il Giappone alla fine ritornasse a far parte del sistema tributario cinese nel cosiddetto periodo Muromachi (1337-1573), esso non riprese mai a pagare tributi.

Molto si potrebbe scrivere sulla complicata situazione tributaria, ignota ai più, come, ad esempio, sul fatto che i paesi tributari si comportarono in modo differente verso le dinastie regnanti, nei confronti di alcune delle quali si mostraronamente acerbamente nemici. Sotto osservazione può cadere la Corea nei confronti delle due dinastie che si succedettero nel 1644, la dinastia Ming (1368-1644) e la dinastia mancese dei Qing (1644-1912). La Corea (*Chosun*) sostenne i Ming. Dalla tesi di dottorato di Nam H. Han intitolata *The Future of the U.S.-ROK Alliance and the Rise of China*, traduciamo il brano seguente:

Nel 1619 Chosun aveva inviato 20.000 soldati per aiutare i Ming a combattere contro il crescente potere dei Qing. Mentre il potere dei Qing

cresceva, Chosun sostenne i Ming. Successivamente i Qing invasero Chosun due volte prima di lanciare un'offensiva contro i Ming. Fu la potenza militare dei Qing che soggiogò Chosun come stato tributario.¹

Da questo breve esempio si deduce che il rapporto instaurato dalla Cina con gli stati tributari era lunghi dall'essere pacifico, poteva essere ottenuto tramite invasione del territorio; che gli stati tributari avevano politiche diverse rispetto alle dinastie regnanti; che nel caso specifico della Corea non avevano gradito la dinastia mancese dei Qing e in tal modo si erano comportati come coloro che anche all'interno della Cina avevano resistito all'ascesa sul trono imperiale di monarchi di quella dinastia, fondamentalmente considerati *stranieri*.

Possiamo ora giungere a un caso letterario di importanza straordinaria che mostra la cultura occidentale nella persona illustre di Antoine Galland (1646-1715) come elaboratore e archiviatore di una storia tutta asiatica da lui ascoltata ad Aleppo e pubblicata nell'edizione francese di *Le Mille e una Notte* in aggiunta alle fiabe precedentemente raccolte e da lui stesso tradotte.

4 Aladino, علاء الدين, 'Alā' ad-Dīn, gloria di Allah, 阿拉丁 alādīng. La “Histoire de Aladdin” e la Cina

Per prima cosa si deve dire che la storia di Aladino nella sua finzione letteraria è costituita da elementi provenienti da diverse nazioni dell'Asia. Essa ha due ambientazioni principali: l'India della principessa indiana Sheherazade, moglie del sultano dell'India (come testualmente viene detto), la quale racconta al principe consorte ogni giorno una nuova storia per evitare la morte a cui egli l'ha condannata, e la Cina dove Aladino è nato e dove opera sia con la lanterna magica sia senza. Quindi i due paesi che sono idealmente coinvolti negli eventi narrati sono l'India e la Cina.

¹ N.H. Han (Lieutenant, United States Navy), *The Future of the U.S.-ROK Alliance and the Rise of China*, Master's Thesis (Naval Postgraduate School, Monterey, CA, 2009) p. 8.

Aladdin, pur avendo un nome musulmano in quanto figlio di padre musulmano (come lo è di madre), è nato e vive in Cina, ed è quindi quel che oggi si chiamerebbe un *cinese musulmano, muslim chinese* in inglese, appartenente a etnie di religione musulmana, come i già menzionati Uyghur. Se quel che si sta dicendo non fosse stato chiaro sin dall'inizio, leggiamo la definizione di Aladino nel testo di Galland verso la fine della narrazione come di *bon Musulman fidèle à sa religion*.²

La vaghezza esotica dell'idea di Cina, presente in capolavori letterari europei (tra cui si possono menzionare l'*Orlando Furioso*, in cui la Cina è chiamata Cathay già dai primi versi del poema, e la *Faerie Queene*, in cui la donna vestita di bianco che cavalca un asino e afferma di essere figlia dell'imperatore della Cina), è sostituita nel testo di Galland dal riferimento a una *particolare* regione della Cina, indicata con il termine di *regno, royaume* di cui l'autore scrive di non ricordare il nome. Per chi sia di recente di ritorno da provincie della Cina, situate al centro del Paese, al confine con il Pakistan, l'Afghanistan, il Kazakistan, il Kirghizistan, il Uzbekistan, la Russia, la Mongolia e altre, il pensiero va a Kashgar (in cinese, Kāshí), città che per secoli è stata sede di Sultanato, una grande città dal cuore islamico, meta di pellegrinaggi, situata lungo la *Via della Seta*.

Aladdin con il suo nome musulmano si muove in una zona in cui i musulmani sono stati per lunghi periodi numerosi anche in seguito all'invasione di mongoli islamizzati che hanno convissuto, almeno dall'anno 1000, con popolazioni cinesi e altre precedentemente insediate nel territorio. Si specifica invece che Jafar il mago, falso zio di Aladdin, viene dall'Africa, lì ha imparato la stregoneria, da lì tramite le sue conoscenze di geomanzia si è spinto verso la Cina, dopo aver attraversato molti paesi dell'Asia quali l'India, la Persia, l'Arabia, l'Egitto. Grazie alla geomanzia, Jafar aveva appreso che avrebbe trovato tesori in un luogo sotterraneo al centro della Cina.³ Egli era così giunto alla città che era vicina ai tesori.

² Cfr. A. Galland (trad.), *Les Mille et Une Nuits*, VI (Le Normant, Parigi, 1806) p. 132.

³ Cfr. A. Galland (trad.), *Les Mille et Une Nuits*, V (Le Normant, Parigi, 1806) p. 411.

Si è detto del racconto di Aladino che non vi si menzionano né *confuciani* né *buddisti* che pure avrebbero dovuto essere presenti nel territorio, ma a ben guardare l'illuminazione prodotta da quella lampada che si trova all'interno di una caverna, non potrebbe anche alla lontana suggerire il concetto di *illuminazione* quale quella presentata nei testi buddisti?

Gli elementi esotici caratteristici di questa fiaba che, dopo Galland, è inclusa tra quelle di *Le Mille e una Notte* acquisterebbero in questo caso valenze impreviste. L'*illuminazione* non costituirebbe il punto di massima elevazione spirituale originata dalla rinuncia, dall'astensione, dal distacco e dal *vuoto*, come nella tradizione buddista, ma invece servirebbe per procacciare i beni della terra e il massimo delle soddisfazioni materiali, naturalmente di carattere illusorio e transeunte, *impermanente*. Di questa inclinazione si dimostra anche il Sultano che immediatamente, cioè dal momento in cui conosce Aladino, si illude che i beni da lui donati siano *veri*, che le ricchezze da lui esibite lo siano altrettanto e così mentalmente naviga per una buona parte della sua vita tra ricchezze illusorie a cui dovrebbe essere superiore. Con sorpresa si legge quel che il sultano dice offrendo a Aladino un luogo dove costruire un palazzo spiegandogli che il terreno è *vuoto*. (Lo stesso termine *vuide*, *vuoto* ricomparirà dopo che la lampada è stata trafugata dal mago africano e il palazzo eretto da Aladino è stato per incanto trasportato in Africa). La duplice frequenza del termine *vuide* (fr.), confermerebbe l'ipotesi che il riferimento a una terminologia riconoscibile come buddista (per la verità anche taoista) sia corretto.

Nella storia di Aladino si parla anche di *schiavi della lampada*, alludendo a quegli esseri della mitologia preislamica, chiamati jinni, termine tradotto in francese da Galland con *génies*, che sono in grado di procacciare ogni tipo di desiderata ricchezza. Si allude a una religione a servizio dell'altra, o provvisoriamente complementare all'altra?

Si starebbe producendo un'allegoria della religione o parodia della medesima? I buddisti e i musulmani hanno sempre convissuto, hanno condiviso gli stessi luoghi più o meno pacificamente.

Passiamo poi all'idea che Aladdin comincia a intrattenere di sposare la figlia del sultano che egli ha intravisto a capo scoperto mentre si recava ai

bagni. La madre, per contrastare il desiderio del figlio che le appare folle, gli ricorda che lui è *figlio di un sarto, dei minori della capitale.*⁴ Come può aspirare a salire così in alto?

Se si considera che Galland si stia riferendo sempre a quel regno della Cina, menzionato all'inizio della storia (forse corrispondente, come si è detto, all'attuale provincia del Xinjiang), la domanda che ci si pone potrebbe riguardare la stranezza del titolo di *Sultano*, inserito in un contesto cinese, ma ogni dubbio o meraviglia svaniscono dopo qualche approfondimento storico. Se si guarda l'elenco delle casate regnanti a Kashgar, anche solo al tempo in cui questa fiaba è stata aggiunta a *Le Mille e una Notte*, tra i nomi di tanti sultani che si susseguono nel trono di Kashgar si può leggere quello di Sufi Sultan (1560-1588). La città a cui Galland si riferisce era di fatto un sultanato, un regno, all'interno dell'immenso Impero della Cina.

Alcune frasi presenti nella storia di Aladino potrebbero persino rispecchiare turbolenze interetiche ai confini del sultanato. Il quadro storico è riconoscibile, perché forse non è neanche troppo cambiato. Aladino viene inviato a combattere contro i rivoltosi e li sconfigge.

Quello che è stato chiamato all'inizio di questo lavoro un nuovo *metodo* di indagine nella storia della cultura dell'Asia, ai tempi del secolo asiatico, è riuscito a dimostrare come lo spostamento di prospettiva possa essere fertile di conoscenza e a volte di un vero capovolgimento della visione. Tanti errori verrebbero anche evitati, *qui pro quo*, una cosa per l'altra. L'Occidente si scosta un po' e guarda l'altro da sé.

⁴ Cfr. *Ivi*, p. 452.

STARTING FROM CHINA: A NEW TRANSLATION OF *THE CANTOS*

Massimo Bacigalupo

1 Introducing Confucius: Canto 13

Tseu-lou, Thseng-sie, Yan-yeou, Kong-si-hoa étaient assis aux cotés du Philosophe [...] Le Philosophe dit: [...] Demeurant à l'écart et dans l'isolement, alors vous dites: Nous ne sommes pas connus. Si quelqu'un vous connaissait, alors que feriez vous?

This is from page 140 of Guillaume Pauthier's *Doctrine de Confucius*. *Les Quatres livres*¹ (1841) (論語 *Lun Yu* [*Analects*] 11.25), the book in which Ezra Pound first met the sayings of Confucius, whom Pauthier calls "Khoung-tseu". Hence Pound's "Kung", a familiar nickname, and not immediately recognizable, as is often the case with the characters in his own Book of Conversations, *The Cantos*, the long poem Pound laboriously composed and published over five decades (1917-1968).

Often described as formless and inconsistent, *The Cantos* are surely held together by Pound's styles, interests and subjects, and China is alluded to early on, and gets a whole canto devoted to "Kung" (13), before returning as a major presence from canto 52 (published 1940) to the end. As many Chinese readers have discovered with surprise, this unwieldy modernist classic even contains a recapitulation in ten cantos (52-71) of the entire span of Chinese history, and by the time we get to

¹ G. Pauthier, *Doctrine de Confucius. Les Quatres livres* (Garnier, Paris, 1841).

canto 85 only a reader familiar with the Confucian classics and provided with rudiments of Chinese can follow Pound in some of his later poetic excursions, flooded as they are by Chinese characters, both for their arcane beauty and their alleged messages.

Pound reacted against the Protestantism of his American education and was delighted to find that Confucius “said nothing of ‘the life after death’” (canto 13)² – he was a wholly lay thinker concerned with personal relations, politics, and the arts:

And Kung said: “Without character you will
be unable to play on that instrument
Or to execute the music fit for the Odes”
(Canto 13)

Confucius is supposed to have had a hand in the editing of the Book of Songs (詩經 *Shijing*). And in canto 13 (published 1925) he is presented as very much concerned with “order” (a need felt by many artists in the post-war period, the so-called “Rappel à l’Ordre”), but also as tolerant and encouraging of differences. We thus come to Pound’s rendering of the above quoted Pauthier passage in the opening of canto 13, where he adds a bit of Chinese landscape of his own making:

Kung walked
by the dynastic temple
and into the cedar grove,
and then out by the lower river,
And with him were Khieu, Tchi
and Tian the low speaking
And “we are unknown”, said Kung,
“You will take up charioteering?
Then you will become known,
Or perhaps I should take up charioteering or archery?
Or the practice of public speaking?”

² E. Pound, *The Cantos of Ezra Pound* (New Directions, New York, 1995).

Though aggressively non-religious, Pound has still a strong sense of the sacred and of ritual. Thus the practical Kung walks with his followers by the “dynastic temple” – a temple devoted to human relations but no less solemn for all that. The whole passage is Pound’s own expansion of Pauthier’s text. Characteristically he introduces a ritualized rhythm marked by repetition and assonance: *and* (five times), *lower/low, low speaking/public speaking, unknown/known, Kung walked/said Kung, take up charioteering* (twice). The poet weaves his musical web in order to draw the reader into his ideal world of quiet intelligence. We notice that he has replaced the four names in Pauthier with three names as they appear later when the disciples speak in turn (and has added the (epic) epithet “low-speaking”).

Actually, as in Pauthier, he reports the answers of *four* disciples, the first among them being the one whose name is omitted in the opening:

And Tseu-lou said, “I would put the defences in order”,
And Khieu said, “If I were lord of a province
I would put it in better order than this is”...

Here Pound instead of expanding summarizes. In Pauthier, Tseu-lou speaks at length and concludes: “Je pourrais faire en sorte que le peuple de ce royaume reprît un courage viril, et qu'il connut sa condition”. The text continues: “Le Philosophe sourit à ces paroles”, a phrase Pound uses later as Kung’s final comment on the four answers:

And Kung smiled upon all of them equally.
[...]
And Kung said: “They have all answered correctly,
That is to say, each in his nature”.

Actually, in the original text, Kung favors the last disciple, Tian “the low-speaking”, though he also says something that led to the equanimous pronouncement in canto 13:

Le Philosophe, applaudissant à ces paroles par un soupir de satisfaction, dit:
Je suis de l'avis de Tian. [...] Chacun a exprimé son opinion; et voilà tout.³

To the Master's question, Tian responded in the more lackadaisical way, saying he would like to go swimming. He is also described as playing a guitar, which adds a lively touch to the existential debate. Here is Pauthier:

Le disciple ne fit plus que tirer quelques sons rares de sa guitare; mais ces sons se prolongeant, il la déposa et, se levant, il répondit respectueusement: [...] j'aimerais à aller me baigner dans les eaux de l'Y, à aller prendre le frais dans ces lieux touffus où l'on offre les sacrifices au ciel pour demander la pluie, moduler quelques airs, et retourner ensuite à ma demeure.⁴

Pound is clearly delighted to find a fellow spirit in the easy-going Tian, and so he expands the musical reference:

And Tian said, with his hand on the strings of his lute
The low sounds continuing,
 after his hand left the strings,
And the sound went up like smoke, under the leaves,
And he looked after the sound:
 “The old swimming hole,
And the boys flapping off the planks,
Or sitting in the underbrush playing mandolins”.

Here we find a process of interpolation, with Pound's characteristic music (describing music): *hand/hand, strings/strings, sounds/sound/sound*. (Note that he has replaced Pauthier's guitar with a more exotic lute.) On the other hand, Tian's response is abbreviated, and all references to sacred obligations are omitted. It is always fascinating to follow Pound as he reads and creates a new text out of elements in the original (*lieux touffus* = underbrush; *moduler quelques airs* = playing mandolins). So while Pound's Kung does not pronounce in favor of Tian, Pound's loving reporting of

³ Pauthier, *Doctrine de Confucius, op. cit.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, pp. 141-42.

Tian's response suggests how attractive this is to him and to the listener, be it Kung or the reader.

By the way, the "swimming hole" is a bit of Americana planted in ancient China. In my translation (2012) it is rendered as "vecchio stagno".⁵ Previously, Mary de Rachewiltz, Pound's daughter who worked in consultation with her father, translated it suggestively as "al pozetto, lungo il fiume".⁶ I imagine that both father and daughter were thinking of "il Pozzetto", a rocky cove east of Rapallo where they used to go swimming (as recorded in canto 74 of 1945), but I believe few readers would get the idea of a swimming place from this local, quasi-private usage. Actually, in canto 13 Pound was likely remembering a poem by a popular Indiana writer whom he always cherished, James Whitcomb Riley, author among countless other facile verses of "The Old Swimmin'-Hole". Here is an excerpt from its five anapestic stanzas:

Oh! the old swimmin'-hole! In the long, lazy days
When the humdrum of school made so many run-a-ways,
How plesant was the journey down the old dusty lane,
Whare the tracks of our bare feet was all printed so plane
You could tell by the dent of the heel and the sole
They was lots o' fun on hands at the old swimmin'-hole.
But the lost joys is past! Let your tears in sorrow roll
Like the rain that ust to dapple up the old swimmin'-hole.

Thare the bullrushes growed, and the cattails so tall,
And the sunshine and shadder fell over it all;
And it mottled the worter with amber and gold
Tel the glad lilies rocked in the ripples that rolled [...]⁷

Riley wrote in simple dialect, and his presence among the arcana of *The Cantos* reminds us of Pound's taste for fun and of his essential simplicity of

⁵ E. Pound, *XXX Cantos*, M. Bacigalupo (ed.) (Guanda, Milan, 2012) p. 147.

⁶ E. Pound, *I Cantos. I primi trenta Cantos*, M. de Rachewiltz (ed.) (Lerici-Scheiwiller, Milan, 1961) p. 129.

⁷ J.W. Riley, "The Old Swimmin'-Hole" in *The Complete Poetical Works of James Whitcomb Riley* (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1993) pp. 245-246.

spirit. His Kung is a no-nonsense American who wants to do away with all “paraphernalia” (canto 91) – but not (obviously) with the pleasures of leisure.

2 Poetry as Architecture

Pound was interested in poetry as architecture, and expected readers to take note of the collocation of his evocations of various ambiances and characters. Canto 13 with its understated monument to the wisdom of Kung is placed after four cantos (8-11) devoted to the turmoil of Renaissance Italy as presented in the career of Sigismondo Malatesta, certainly not an example of dispassionate meditation like Kung, and after one canto (12) about various shady modern characters, that also goes on about the economic and spiritual oppressiveness of Protestantism (“ranked Presbyterians, / Directors, dealers in holding companies”). Thus there is an intended contrast and the indication of an example. The thought of Kung is to become an inspiration for our times. The main character of *The Cantos* is Odysseus in his many guises, first appearing in canto 1. Kung is another Odysseus, dispassionate, energetic, astute, artistic.

After the Chinese wisdom of canto 13, cantos 14-15 present a modern hell à la Dante, stinking and repulsive, an appropriate place for the evil profiteers and perverts (“many English”) of the early 20th century. Again the contrast is rather obvious. Since Christians (especially Calvinists) believe in hell, let them have it. These “Hell Cantos” follow Dante (and Odysseus’s own account in canto 1) by being written in the first person:

and I said, “How is it done?”
and my guide:
This sort breeds by scission,
This is the fourmillionth tumor.
In this *bolge* bores are gathered,
Infinite pus flakes, scabs of a lasting pox.
(Canto 15)

Pound's description of hell is not wholly successful, possibly monotonous and obsessive (foreshadowing his later aberrations), but it is, on its own terms, entertaining. There are worse sins than being a bore, but after all the addition of this to the seven old bugbears is delightful.

Thus China and Kung appear at advantage in the context given them in the early cantos. With these means Pound composes his personal myth, his reasoned lives of illustrious men, which are also dialogues with illustrious ghosts as in Dante and visits to various peoples and climes as in Homer. Pound's general plan, though somewhat improvisational, has a functional structure, even though its details may disappoint, puzzle or even repel.

Kung's "dynastic temple" will echo in the reader's mind when, coming to canto 85, he will meet the opening pronouncement: "LING2 靈 / Our dynasty came in because of a great sensibility". The character 靈 (ling) that, written large, opens canto 85, is glossed in Mathews' dictionary⁸ (much contested by Pound's post-war consultant in China matters Achilles Fang) as "the spirit of a being that acts upon others. Spirit, spiritual; divine. Supernatural. Efficacious" (4071). As always, Pound will have it both ways, and leaves a notable space for the spiritualism that he mostly rejects in its Christian aspects. As a matter of fact, his rendering, "sensibility", does not suggest spiritualism. Yet, it gestures towards an aura and (in the context of the late cantos) towards secret knowledge and initiation ("Our dynasty"). Of this more later.

3 Translations and Adaptations

Pound published numerous works intended as translations, Chinese classics among them. Canto 13 can be compared with his late translation

⁸ Cf. R.H. Mathews, *A Chinese-English Dictionary*, Revised American Edition (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1944).

The Confucian Analects (1950), where Pauthier's "Le Philosophe" becomes "The big man" and even "the boss":

1. Tze-Lu, Tsang Hsi, Zan Yu, and Kung-hsi Hwa were sitting with him.
2. He said: I am a day older than you, but pay no attention to that.
3. You sit around saying: We are unknown, if somebody should recognize you, what would you do [L. like to do]?
[...]
7. "Chieh (clever boy), what about you?" Struck his *se* (25-string lute) with curious jingling, laid down the lute and got up, answering: Differ from the three of 'em in what they grasp at.
Confucius said: What harm, let each say what he wants (*directio voluntatis*).
(Chieh) said: Toward the end of spring, in nice spring clothes, with five or six fellows who have been capped, and six or seven kids, go bathe in I river (Shantung) with the wind over the rain dance [*probably*, wind for the rain dance, *could be*: wind suitable for the rain dance] to chant (through the service) and go home.
The big man heaved a sigh of assent: I am with Chieh.
[L. calls this young man Tien.]⁹

From Pauthier's 1841 translation we have gone on to Pound's 1923 adaptation in canto 13, and onwards to his "translation" of 1950. The latter follows the Chinese closely, without embellishments, as a translation should. But this being Pound, it includes notes and allusions to extraneous matter (here Dante's "directio voluntatis", a catch phrase found in *The Cantos*, as well as other notes and memos), and is written in post-war Poundian, i.e. colloquial no-nonsense American English. However, the difference between adaptation and translation is obvious. At all points the personality (character) of the adaptor and translator is in the foreground. To some extent, Pound is always writing one book, his personal *Odyssey*, in which translations, adaptations, parodies,

⁹ E. Pound, *Poems and Translations*, R. Sieburth (ed.) (New York, Library of America, 2003) pp. 704-705.

autobiography, etc. all come together and interrelate. The Pound System.

4 The Poet-Scholar and His Translators

Pound never relinquished the habits of scholarship. His work is in good part an account of his readings and findings among texts far and near: a textual Odyssey. Much of *The Cantos* is a dialogue with texts, a series of readings. Canto 1, as is well known, derives from a camouflaged reading of the *Odyssey* itself, canto 2 largely from Ovid, and canto 13 from Confucius by way of Pauthier. But Pound's interest in these more or less recondite sources is far from academic. He seeks for answers to his quest, for voices with which to speak, for modes of being, for a way out from current waste lands.

Thus canto 13 is an answer to the waste and welter described in contiguous cantos – and the Renaissance cantos 8-13, first published 1923, are explicitly offered as a response to *The Waste Land*. Whereas Eliot took a bleak view of human history and sought for otherworldly reassurance, Pound, the eternal optimist, alternates sweeping denunciations (“many English”) with implicit or explicit praise: Malatesta as a man of action, Kung as an example of dispassionate yet also practical wisdom (he advised rulers). Hence the heroes or illustrious lives of *The Cantos*, beginning with Malatesta and Kung, and ending in cantos 107-109 with Edward Coke, the formidable Jacobean jurist. (Mussolini and Napoleon also get their compact canto-biographies).

Pound's way of evoking an exemplary character is mainly through historical and literary documents, i.e., texts. And so we have Guillaume Pauthier's *Doctrine de Confucius* in canto 13, Joseph de Mailla's Chinese history in 52-61, and Séraphin Couvreur's *Chou King* (書經, Book of History) in cantos 85-87 – the set that opens with the “spirit” 灵 ling. Chinese characters fascinate Pound for their exoticism and their symbolic quality, and because they convey in writing non-verbal information. Thus

靈 (ling) includes, according to Pound, “the three voices” of tradition (being the squares under the “rain” radical 173 雨 jyu). While its lower component, 巫 wu (“A wizard, a witch” – Mathews 7164) is construed by Pound naughtily (howbeit reverently) as “Pitonessa / The small breasts snow-soft over tripod” (canto 104) – a pretty witch or muse to open the final section of his epic. Based mostly on texts, *The Cantos* also offer a theory of writing.

Given this scholarly or bookish habit, the reader must follow Pound through many libraries, and will profit a lot by reading the poem’s sources *with* Pound to discover what he has chosen to highlight. *The Cantos* are thus revealed as a collection of footnotes, or even lecture notes by an eccentric professor, who is far from detached in approaching his chosen readings.

This also means that to translate Pound it is essential to consult his sources. For an Italian, this is especially true of the Italian matter in the poem. Since Pound often translates obscure historical documents from the Italian, his translator may well decide to present not a retranslation but the very original Pound worked from. This is what both Mary de Rachewiltz in 1961 and I in 2012 have done for the Malatesta cantos 8-11. A Chinese translation of canto 13 could possibly follow the same method, giving the original Confucian texts with expansions and deletion as in Pound’s adaptation. As with the Renaissance documents, this will mean that the Chinese translation will shift from archaic and possibly obscure language to contemporary usage, creating a curious collage effect.

With the Italian, one reason to present the original documents is that they are little known and through them the interested reader will be able to *hear* the very voices of Malatesta and others, curiously resurrected by the American poet-scholar. All of this means that the reader will have to take some trouble to make sense of the text, and may lose heart now and then. The translator can assure him that s/he has met with the same obstacles, but has finally overcome difficulties and arrived at journey’s end, having wandered much and discovered much. Through the poem’s pages he has visited the poet’s workshop, and he is grateful for the experience, with its attendant discoveries and disappointments. One

cannot really make up one's mind about "his obscene cantos", as somebody called them. No doubt, they are often memorable – the record of a unique life among men, places and books.

It follows that Pauthier's volume is an essential aid to the Western translator of canto 13 (and even to the would-be Chinese translator). Annotators like Carroll Terrell have excerpted the source passages for this and other cantos, so the job is already done in part. Though much of the fun in reading Pound is to find the sources for oneself. In the case of the 2012 translation of *XXX Cantos*, I did the necessary reading for the Italian sections, but regrettably I did not consult Pauthier for canto 13. This shows, as can be proved by some lines towards the end:

And even I can remember
A day when the historians left blanks in their writings,
I mean for things they didn't know,
But that time seems to be passing.

Terrell¹⁰ reproduces the source in Pauthier (論語 15.25) as follows:

Le Philosophe dit: J'ai presque vu le jour où l'historien de l'empire laissait des lacunes dans ses récits (quand il n'était pas sûr des faits) [...]; maintenant ces moeurs sont perdues.

Pound has really followed Pauthier very closely, even placing his parenthesis on a separate line, and rendering *le jour* as *a day* and *historiens* as *historians*. The 1961 translation reads:

E io ricordo che una volta
Gli storici lasciavan lacune, intendo
Per quel che ignoravano, ma
Quel tempo pare passi.¹¹

¹⁰ C.F. Terrell, *A Companion to the Cantos of Ezra Pound* (University of California Press, Berkeley, 1984) p. 63.

¹¹ De Rachewiltz (ed.), *I Cantos, op. cit.*, p. 133.

In contrast, the 2012 translation offers:

E persino io ricordo
Un tempo in cui gli storici lasciavano spazi nei loro scritti,
Voglio dire per le cose che non sapevano,
Ma quei tempi sembra stiano passando.¹²

This is very literal, and follows the original's end-stopped lines (while 1961 is more compact and provides some enjambments of its own). Had I checked Pauthier, or even the 1961 translation, I could have improved the 2012 text by writing: “*il giorno in cui gli storici lasciavano delle lacune nei loro scritti [racconti] [...] ma quel tempo sembra passato [perduto]*”.

From Pound's translation one can profitably return to his source for solutions to the everyday problems of rendering effectively and musically a poetic text. Translation is an endless undertaking, and in the case of Pound's ventriloquist or multi-layered text, it is even more so. At least, if there will be further editions of the 2012 *XXX Cantos*, I know some passages that need revision. The reader of the translation must collaborate with the author(s) just as much as the reader of the original.

5 Translating Names

Another question for Pound's Western translator is how to render proper names. In my preface to the 2012 text I explain that I have used standard spelling for names of places and persons, for example the many troubadours cited in the poem. So, for example, in a passage like

And from Mauleon, fresh with a new earned grade,
In maze of approaching rain-steps, Poicebot –
The air is full of women
And Savaric Mauleon... (canto 5)

names are standardized as follows:

¹² Bacigalupo (ed.), *XXX Cantos, op. cit.*, p. 151.

E venendo da Malleon, fresco di nuova investitura,
In un intrico di passi di pioggia, Puicibot –
L'aria era piena di donne –
E Savaric de Malleon...¹³

Checking the text against its source in current spelling prompted the variants in proper names, which should make it easier for the reader to find the sources and places mentioned in the real world beyond the poem. Pound might object what he wrote Achilles Fang when the latter too scrupulously revised the proper names in *The Confucian Odes*:

NO!

No, my very dear ACHILLES, almost sole comfort to my declining years.
The PENalty for altering a VOWEL in verse is DEATH.
You are reprieved because of your love of exactitude, but don't do it
again.¹⁴

Note the Johnsonian vigor and rhetoric of these lines. My defense would be that I changed the vowels not in the original, but in the translation, that has a different music anyhow. And the reader again can learn from comparing the English and Italian: see how a certain name appears usually, and how Pound has transformed it.

To be consistent, one could apply the same method to canto 13, and in translating the opening lines replace Khieu, Tchi and Tian with their Pinyin equivalents: Qiu, Chi, and Dian. This would allow for cross reference. One could object that in the original the names given in Pauthier's transliteration are pointers to the source text. I agree that this is so, and it would be obviously laughable to correct the original. But there could be a good argument for using the current and more common spelling in a translation. The reader could always proceed from translation to original to Pauthier to the *Lun Yu*. Thus texts lead to other texts and, ambiguously and misleadingly, to the real world. A translator is always

¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴ Z. Qian (ed.), *Ezra Pound's Chinese Friends: Stories in Letters* (Oxford University Press, Oxford, 2008) p. 141.

negotiating form and its autonomy and the inescapable fact that things, places and characters often have an independent existence. The poem draws life from these intersections.

6 Conclusion

Pound's *Cantos* are very much "work in progress". He published various installments labeling them "Drafts". The full title of the 1930 volume was *A Draft of XXX Cantos*, which the 2012 translation reproduces in the half title on page 33. Pound's books often have this provisional air about them, the ongoing product of his workshop. Thus, canto 41 terminates with the line "ad interim 1933". Nothing is final though in the event the drafts were republished with minor corrections and became the record with which readers, if not faint-hearted, have to deal. Sketch and magnum opus are one and the same.

Also, as suggested above, Pound's other works and translations can be seen as offshoots from the main trunk. His translation of 詩經 *Shijing* or Book of Songs is a good example. *The Classic Anthology Defined by Confucius*,¹⁵ published by Harvard in 1954, was intended very much as a trial edition, offering Pound's English text alone. As we discover from the correspondence with Achilles Fang collected in *Ezra Pound's Chinese Friends*, Pound had been persuaded that this would be an interim edition preparing for publication of a volume containing the stone-classic Chinese text, its phonetic transcription, and Pound's translation, revised as need be. This mammoth project never materialized, to Pound's furor. So what we have in the book published now as *Confucian Odes* is a torso of a larger project on which Pound expended endless labors around 1950 – his most extensive and sustained undertaking as a translator.

¹⁵ E. Pound, *The Classic Anthology Defined by Confucius* (Harvard University Press, Harvard, 1954); rpt. as *The Confucian Odes* (New Directions, New York, 1959).

Why did he insist that the Chinese and the phonetic transcription be printed with his tentative (draft) translations? Again, because his was a scholar's work, howbeit erratic. He tried to account for the rhymes in the Chinese, for its folksy feeling; and the Chinese original would have shown the reason for some of his departures from more conservative readings. As we saw with 灵 ling, he believed that the characters could be read etymologically for further non-verbal information that could be used to color or direct the translation. The result is often remarkable, though very uneven. Languages and styles mix and change as abruptly as in *The Cantos*, and private references abound. We even meet a "Strip-tease?" (ode 63) and a "Madone de Wagons-lits" (ode 105). This is E.P. at his most rambunctious and genial, over all of 305 odes (alternative versions are provided of several). The *Shijing* is made part of the Pound System. Still, to read and fully appreciate the *Confucian Odes*, we probably need to check the original, in the sources actually consulted by Pound while detained in St. Elizabeths Hospital.

As with his ample use of Italian materials and quotations, the poet-scholar wants to direct the reader to his sources. He reminds us often that Erigena, one of his persecuted heroes, left "greek tags in his excellent verses" (canto 83). Likewise, Pound leaves Italian, Greek, Latin, Chinese and even Naxi tags and pictograms in *his* verses. In this practice there's an element of showing off but also of wonder at the magic of writing. And it implies the notion, on which he insisted, that Confucius was essential reading – and so was Chinese, the language. One learns Italian to read Dante, but it is also Italian itself that cannot be ignored if one is to understand one's position in history or develop one's "sensibility". Pound, with his usual assertiveness, button-holes us and insists that there is an "immediate need of Confucius", but above all that Chinese is at the center of human culture.

In poetry written during his incarceration in Pisa, Kung and his texts were indeed the prisoner's life-giving sustenance:

directio voluntatis, as lord over the heart
the two sages united

志

Starting from China

and Lord Byron lamented that he (Kung)
had not left in metric
(Canto 77)

Since Kung did not see fit to write his thoughts in verse form, apparently Pound decided he would try to do so himself. The result is, to some extent, *The Cantos*.

L'EURASISMO NELLA TRADIZIONE RUSSA.

N. TRUBECKOJ, V. CHLEBNIKOV E LA GEOPOLITICA ATTUALE DELLA FEDERAZIONE RUSSA

Claudia Lasorsa Siedina

Il presente contributo intende richiamare alcune costanti della cultura russa per aggiornarle allo stato attuale della autocoscienza identitaria e alla geopolitica della Russia.

Nel 1848 il poeta russo Fëdor Tjutčev compose una poesia, *Russkaja geografija* (La geografia russa) che suona così:

Mosca, e la città di Pietro e la città di Costantino –
Ecco del regno russo le agognate capitali...
Ma dove sono i suoi confini, dove le sue frontiere –
A Settentrione, a Oriente, nel Sud e in Occidente?
Ai secoli venturi chiarire il lor destino ...

Sette mari interni e sette grandi fiumi...
Dal Nilo alla Neva, dall'Elba alla Cina,
Dal Volga all'Eufrate, dal Gange al Danubio...
Eccolo il russo regno ... esso non passerà,
Come provvide lo Spirito e profetò Daniele.¹

¹ La traduzione è mia (C.L.S.). A proposito di “geografia russa” è interessante osservare che nell’aprile del 2012 è stato ufficialmente commemorato il bicentenario della fondazione nel 1812 ad opera di Ivan Kuskov (1765-1823) di una colonia russo-aleutina a Fort Ross in California, non lontano da San Francisco, presso il fiume Slavjanka (attualmente Russian River). Fort Ross, che si trova a poca distanza dalla cittadina di Bodega Bay (Zaliv Rumjancev), è attualmente Museo storico statale della California

Erano gli anni in cui la Russia, impero caratterizzato da un contatto assai stretto di etnie diverse tra di loro, la cultura e la società russa, che aveva intrapreso la propria modernizzazione a partire da Pietro il Grande, viveva l'aspra polemica tra l'utopia conservatrice degli slavofili e l'utopia progressista degli occidentalisti: e l'*intelligencija* si interrogava sulle vie da percorrere nel proprio futuro sviluppo.²

La coscienza di sé, come di portatori di una peculiare europeità, o più precisamente di una propria europeità asiatica, riemerge intensamente nei grandi momenti di svolta della storia russa e soprattutto nello sconvolgimento rivoluzionario del 1917. È quanto si osserva nel cosiddetto eurasismo russo degli anni Dieci-Venti del Novecento, nonché in quello attuale, ossia dopo il collasso del sistema sovietico (1991).³

(Fort Ross History Park). È una delle località della cosiddetta “America russa” sulle coste occidentali degli USA.

² Successivamente, Nikolaj Danilevskij in *La Russia e l'Europa*, 1871, riconoscerà alla Russia il carattere di una cultura autoctona e indipendente da quella europea occidentale.

³ Cfr., ad esempio, A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa* (Libri Scheiwiller, Milano, 2003); gli interventi del Colloquio internazionale Occidente – Russia – Oriente. *L'eurasismo ieri e oggi*, Università degli Studi di Bergamo, 14 aprile 2005: A. Ferrari, *Evrazijskaja paradigma russkoj kul'tury: problemy i perspektivy* (Il paradigma eurasista della cultura russa: problemi e prospettive); S. Panarin, *Lokus evrazijstva v sovremennoj rossijskoj kul'ture* (Il “locus” dell'eurasismo nella cultura russa contemporanea); M. Larjuèl, (*Neo)evrazijscy i politika: vchoždenie v gosstruktury i bezralicje k občestvennomu mneniju?* (I (neo)eurasisti e la politica: ingresso nelle strutture statali e indifferenza verso l'opinione pubblica?); A. Polonskij, *Russkij jazyk meždu "lesom" i "step'ju"* (La lingua russa tra “la foresta” e “la steppa”); U. Persi, “*Kara-Bugaz*” e “*Kolchida*” Konstantina Paustovskogo: *proverka evrazijskikh predposylok* (“Kara-Bugaz” e “La Colchide” di Konstantin Paustovskij: verifica dei presupposti eurasisti); R. Casari, *Literaturnyj “vzgljad iz Rossii” na Sibir: postanovka voprosa* (“Lo sguardo dalla Russia” sulla Siberia nella letteratura: come impostare la questione), in *Acta Eurasica* (2005) pp. 5-69. Cfr. altresì: D. Čitati, “*Similia cum similibus: nasledie Gumiľeva kak preodolenie ètnocentrizma i mul'tikul'turalizma*” (*Similia cum similibus: l'eredità di Gumiľëv come superamento dell'etnocentrismo e del multiculturalismo*) in *Nasledie L.N. Gumiľeva i sud'by narodov Evrazii: istorija, sovremennost', perspektivy. Sbornik statej meždunarodnogo naučnogo kongressa, posvjashčennogo 100-letiju so dnja roždenija L.N. Gumiľeva*, Sankt-Peterburg, 1-3 oktjabrja 2012, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo RGPU im. A.I. Gercena, 2012, pp. 269-274; D. Citati, *Lev Gumiľev e la geopolitica*

Rifacendoci ad alcune recenti ricostruzioni-interpretazioni di V. Veststejn e di A.E. Parnis⁴ tratteremo i seguenti punti:

1. L'eurasismo degli anni Dieci-Venti del Novecento. N. Trubeckoj (1890-1938) e V. Chlebnikov (1885-1922).
2. Dalla visione geostorica alla geopolitica. Tra Europa e Asia, ovvero l'attuale politica estera della Federazione Russa.
3. La collocazione della Russia nella “Grande Europa”.

1 L'eurasismo degli anni Dieci-Venti del Novecento. N. Trubeckoj (1890-1938) e V. Chlebnikov (1885-1922)

Più in particolare tratteremo di due figure rilevanti del primo eurasismo storico, ovvero del grande linguista Nikolaj Trubeckoj e del poeta futurista Velimir Chlebnikov. Quest'ultimo, che si definisce “figlio dell'Asia”, nacque ad Astrachan', ossia dove il Volga si getta nel Caspio, alla giuntura di Europa e Asia, “accampamento di nomadi Mongoli (i Calmucchi,⁵ C.L.S.) di fede buddista, nel quartiere generale del Chanato”; Astrachan', dove si incontrano le grandi onde della Russia, della Cina e dell'India, porta marittima verso il Caucaso, nonché verso l'Asia centrale, la Persia e l'India. Benché non si abbia notizia di un loro contatto, né di un

contemporanea, “Geopolitica. Rivista trimestrale dell'ISAG”, vol. 1, n. 3, Autunno 2012, pp. 119-136.

⁴ V. Veststejn, “Trubeckoj i Chlebnikov” in Vjač Vs. Ivanov, *Evrazijskoe prostranstvo. Zvuk, slovo, obraz (Lo spazio eurasiatico. Suono, parola, immagine)*, (Jazyki slavjanskoy kul'tury, Moskva, 2013) pp. 237-248; A.E. Parnis, *Evrazijskie konteksty Chlebnikova: ot "kalmyckogo" mifa k mifu o "edinoj Azii"* (I contesti eurasisti di Chlebnikov: dal mito “calmucco” al mito dell’“Asia unita”), *ivi*, pp. 299-322. A questi testi rimandiamo per le citazioni da noi tradotte nel presente contributo.

⁵ Popolo emigrato dall'Asia centrale in un'epoca relativamente recente, che Chlebnikov chiamava “le grandi onde della Cina”, venuto a insediarsi al di qua degli Urali (i Calmucchi, oirati, “scheggia” europea del Nord-ovest della Cina). Cfr. Cl. Hagège, *Storie e destini delle lingue d'Europa* (La Nuova Italia, Scandicci, Firenze, 1995) pp. 123, 244-245.

loro reciproco apprezzamento, si possono rilevare straordinari paralleli nelle loro vedute. Richiameremo fedelmente, anche riportando singole citazioni, e in parte integreremo gli spunti evidenziati da V. Veststejn, ovvero i seguenti ambiti:

l'eurasismo; lo studio della lingua; l'*etnosofia*; il loro singolare significato, non adeguatamente conosciuto; la rivolta e la rivoluzione.

1.1 L'eurasismo

L'eurasismo di N. Trubeckoj e dei suoi sodali e compagni di idee, uomini tutti di notevole valore, come il geografo Pëtr Savickij, il giurista Nikolaj Alekseev, lo storico Georgij Vernadskij, il teologo e storico Georgij Florovskij, il musicologo Pëtr Suvčinskij ed altri, costituiva una novità rispetto allo spirito europeo dei primi slavofili. Essi attribuiscono al popolo russo uno statuto etnico che lo pone nella famiglia dei popoli turanici, cioè uralo-altaici. La prima pubblicazione collettanea *Ischod k Vostoku. Predčuvstvija i sveršenija. Utverždenie evrazijcev. Kniga 1* (*Esodo verso Oriente. Presentimenti e realizzazioni. L'affermazione degli eurasisti. Libro 1*) uscì a Sofia nel 1921. In *L'Europa e l'umanità*, il primo opuscolo sull'eurasismo (Sofia, 1920), “opera meramente negativa”, come scrisse Trubeckoj a Jakobson, Trubeckoj sottolinea il grave pericolo dell'europeizzazione del mondo, del dominio della civiltà romano-germanica, che si considera superiore alle altre culture e che promuove la propria cultura come cultura sovranazionale, mondiale. Con questo egocentrico sciovinismo romano-germanico che si cela sotto la maschera del cosmopolitismo, l'Europa occidentale infrange l'equilibrio tra le varie culture del mondo, che sono fondamentalmente di pari valore. “L'europeizzazione è assolutamente un male per qualsiasi popolo non romano-germanico”. Contro questo male è indispensabile lottare. “Come dunque combattere questo incubo dell'ineluttabilità di una europeizzazione generale? [...] Se l'umanità [...] si unisse in una lotta comune contro gli oppressori – i romano-germanici, non è escluso che prima o poi riuscirebbe a rovesciare l'odioso giogo e a cancellare dalla

faccia della terra questi predatori e tutta la loro cultura. [...] Di tutto ciò è necessario prender coscienza interiormente, fino in fondo, in maniera vissuta e sofferta". È necessaria, secondo Trubeckoj, una rivoluzione nella coscienza dell'*intelligencija* dei popoli non romano-germanici, perché essi mutuino da queste culture, che si spacciano per "universali", non tutto integralmente, bensì singoli elementi che si adattino alla propria cultura, per conservare di quest'ultima l'unità e la specifica originalità. Rispondendo alla domanda di Jakobson se non fosse stata di fatto la rivoluzione russa una rivolta generale contro la cultura romano-germanica, Trubeckoj risponde nella sua lettera che, benché sia stato il popolo russo a insorgere, le guide, ossia l'*intelligencija*, seguita a orientarsi verso i tipici pregiudizi europeo-occidentali, come il progresso scientifico e tecnico. "Lo stato comunista, come lo intendono e vogliono costruire i nostri bolscevichi, [...] non solo non è la rivolta contro i romano-germanici, ma, al contrario, è il più potente mezzo di europeizzazione perfino dei popoli che fino ad oggi hanno eluso l'europeizzazione".

Nell'Eurasia convivono varie popolazioni: russa, mongolica, turca, finnica ed altre; attualmente gli elementi principali sono quello russo e quello mongolo-turco (Savickij). Il giogo tataro-mongolico ebbe, secondo Trubeckoj, una funzione storica positiva nell'ordinamento statale e sociale della Russia: Gengis-Khan per la prima volta riuscì a sottomettere l'enorme territorio dell'Eurasia, un'originaria unità geopolitica.⁶ "La monarchia moscovita di Ivan il Terribile, sostenuta dall'ideologia ortodossa, è uno Stato orientale, costituisce un periodo "asiatico", entità autonoma e autarchica, periodo aureo, secondo il Nostro, dello sviluppo russo auspicato per la futura Russia-Eurasia. Per Trubeckoj la forma più adatta di governo dell'Eurasia non è la meccanicistica moderna democrazia, bensì l'*ideocrazia*, ossia una grande idea o ideologia organica nazional-popolare, ovvero "demotica", con la quale nella società dominano non il capitale privato e la libertà di stampa, bensì il governo di

⁶ N. Trubeckoj, *Nasledie Čingis-chana. Vzgljad na istoriju ne s Zapada, a s Vostoka* (*L'eredità di Gengis-khan. Sguardo sulla storia non da Occidente, ma da Oriente*), 1925; anche Eksmo, Moskva, 2007.

una idea comune, riconosciuta e vissuta nella quotidianità dei costumi del popolo, tipica del cristianesimo orientale,⁷ al quale è più estraneo il cristianesimo cattolico e protestante che non l'islam:

Ah, musulmani sono gli stessi russi.
E russo può essere l'islam!
(Chlebnikov, *Chadži-Tarchan*)

1.2 Lo studio della lingua

Emigrato nel 1923 in Austria, Trubeckoj insegnò all'Università di Vienna lingue e letterature slave, collaborando con il Circolo linguistico di Praga (che è all'origine della fonologia: *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, *Grundzüge der Phonologie*, Praga, 1939; e N.S. Troubetzkoy *Principes de Phonologie*, Parigi, 1949, *Grammatika cerkovnoslavjanskogo jazyka*, I ed., Vienna, 1954). Trubeckoj, creatore insieme a R. Jakobson, della scuola dello strutturalismo slavo in linguistica elaborò la teoria dell'Unione linguistica eurasiatica e della dottrina eurasiatica della lingua. La linguistica storica indoeuropeistica è il tentativo di ricostruzione della protolingua attraverso la messa a nudo delle radici linguistiche. Gli studi di fonologia si occupano del livello funzionale dell'espressione, diverso da quello della fonetica. I fonemi di una lingua formano un sistema a sé stante, in cui si costituiscono opposizioni e correlazioni. Tale sistema è chiuso e non suscettibile di allargarsi a volontà. Chlebnikov sognava di tornare alla protolingua, per creare sulla sua base una lingua universale, e

⁷ La ricerca dell'“idea russa” è una costante della cultura russa: L’“idea nazionale”, intensamente cercata negli anni Novanta del secolo scorso, sembra essersi attestata oggi sulla “lingua russa”, come patrimonio principe dell’identità nazionale. Va però sottolineato che anche se la storia moderna della Russia è intessuta di contrasti stridenti e il cammino che ha avvicinato il Paese alla società occidentale è stato accidentato, ciò non toglie che durante tutta la sua storia la Russia si è considerata europea almeno quanto asiatica. Basti considerare il mito di “Mosca Terza Roma”. Infine la Russia si è fatta patria del marxismo, pensiero nato in Occidente e assolutamente non concepito per essa, come ha acutamente rilevato Hagège, *op. cit.*, p. 226.

attribuiva un grande significato ai singoli elementi della lingua (in particolare, alle lettere dell’alfabeto), in *Svojasi*:

Rinvenire, senza spezzare il cerchio delle radici, la pietra magica della trasformazione di tutte le parole slave l’una nell’altra – fondere liberamente le parole slave, ecco il mio primo rapporto verso la parola [...] Avendo visto che le radici non sono che larve, dietro le quali si celano le corde dell’alfabeto, rinvenire nell’insieme l’unità di tutte le lingue mondiali, costruita con le unità dell’alfabeto – è questo il mio secondo rapporto verso la lingua.⁸

1.3 L’*etnosofia*

Nella lettera della fine del 1926 a Jakobson, Trubeckoj scriveva dell’evidente parallelismo nello sviluppo delle diverse sfere della cultura e che, pertanto, esiste una legge che è la condizione base di questo parallelismo. Tra la politica,⁹ la religione, la letteratura, la cultura, la lingua e così via, esiste una determinata connessione, una determinata somiglianza che si potrebbe studiare con l’ausilio di una apposita scienza, l’*etnosofia*. Fondandosi sulle sue idee dell’Eurasia, Trubeckoj riteneva che tutti i più importanti fenomeni della società sono collegati tra di loro e considerava il mondo come un tutt’uno unitario, soggetto ad evolversi in una determinata direzione: per cui la storia gli appariva non frutto del caos o del caso, bensì come una catena di avvenimenti che si verificano rispondendo a un determinato piano e soggetta a determinate leggi.¹⁰ Per

⁸ V. Veststein, “Trubeckoj i Chlebnikov” in Vjač. Vs. Ivanov (a cura di), *Evrazijskoe prostranstvo. Zvuk. Slovo. Obraz* (Jazyki slavjanskoy kul’tury, Moskva, 2003) p. 239.

⁹ Cfr. quanto scriveva A. Blok nel 1921 nell’articolo “Bez božestva, bez vdochnovenija” (Senza divinità, senza ispirazione): “La Russia è un paese giovane e la sua cultura è una cultura sintetica. [...] Come in Russia la pittura, la musica, la prosa e la poesia sono inseparabili, allo stesso modo inseparabili da queste e tra di loro sono anche la filosofia, la religione, le organizzazioni sociali e perfino la politica. Insieme esse formano un’unica potente corrente che sostiene il prezioso peso della cultura nazionale”.

¹⁰ Nell’articolo “Vavilonskaja bašnya i smešenie jazykov” (La torre di Babele e la confusione delle lingue), *Evrazijskij Vremennik*, Berlino, 1923, Trubeckoj delinea

Chlebnikov tutto ciò che è particolare, unico e finito rimanda all'unità e all'infinito. Nell'opera del poeta Chlebnikov individuava nessi universali e nitide norme del cosmo, costruito dal ritmo e dall'armonia. Immensi sforzi il poeta consacrò alla ricerca delle leggi della storia e del tempo.

1.4 Singolare significato di Trubeckoj e Chlebnikov

È singolare l'osservazione di Dmitrij Čiževskij relativa a un tratto simile delle due personalità: mentre Trubeckoj si occupava di un campo speculativo quale l'eurasismo collegandolo costantemente con gli studi di linguistica, Chlebnikov si occupava di scienza immettendola nella sua poesia. A proposito della personalità di Trubeckoj, Dmitrij Čiževskij nel necrologio del 1938 (ossia prima della pubblicazione postuma dei *Grundzüge der Phonologie (Fondamenti di fonologia)*, Praga, 1939), osservava che questi, morto relativamente giovane, costituiva una combinazione di grande valore e di scarsa notorietà, come capita spesso in Russia.¹¹ Lo stesso può dirsi di Chlebnikov, morto anch'egli giovane a 37 anni, la cui notorietà è certamente inferiore al suo significato.

un'immagine quasi mistica del sistema armonico di tutte le lingue del mondo. "Si può dire che tutte le lingue del globo terrestre rappresentano come una rete ininterrotta di anelli che trapassano l'uno nell'altro, come un'iride. E proprio in forza di questa ininterrotta rete linguistica iridata e in forza dei graduali passaggi da un suo segmento ad un altro, il sistema complessivo delle lingue del globo terrestre nonostante tutta la sua variopinta multiformità presenta un tutt'uno unitario, attingibile, in verità, solo intellettualmente. In tal modo, nell'ambito della lingua l'azione della frammentazione porta non a una dispersione anarchica, bensì a un elegante, ben strutturato sistema armonico, in cui ogni parte, fino alla più piccola, conserva la sua netta, non ripetibile individualità, mentre l'unità del tutto si raggiunge non con la spersonalizzazione delle parti, ma con la continuità ininterrotta della stessa iride della rete linguistica" (Veststejn, *op. cit.*, p. 240).

¹¹ Anche se al primo Congresso dei linguisti del 1929 A. Meillet definì Trubeckoj grandissima mente della linguistica contemporanea.

1.5 Affinità tra Trubetskoy e Chlebnikov in relazione alla rivolta e alla rivoluzione

In *Esodo verso Oriente* si inneggia alla rivolta di Pugačëv: che nel XVIII secolo era diretta contro il potere romano-germanico fondato da Pietro il Grande. Pietro il Grande persegua lo scopo di servirsi dell'Europa: "L'Europa ci serve per cento anni, ma poi le volteremo le spalle", secondo il detto attribuito allo zar. Ma sotto i di lui successori – in particolare la "tedesca" Caterina II – il contatto con l'Europa aveva contagiato la società russa, lacerandola tra una élite europea e un popolo attaccato ai valori tradizionali.

Chlebnikov come futurista era costituzionalmente un ribelle.¹² Nella poesia *Canto di battaglia* contro la cultura borghese e la tecnica meccanica ciò si esprime attraverso le radici *slav'-* e *nem'* (slavo, slavità; e germano, germanità):

"Racconta, racconta, come l'onda del *germano* che furiosa incalza da
occidente ha imprigionato le tue *slavie* ...

¹² Majakovskij definì Chlebnikov "uno dei nostri maestri in poesia, il più grandioso e il più onesto cavaliere nella nostra battaglia poetica", "questo Colombo di nuovi continenti poetici"; Mandel'stam disse di lui: "Chlebnikov lavora lentamente i vocaboli come farebbe una talpa, e così facendo ha scavato nella terra gallerie per tutto un secolo"; Tynjanov disse di Chlebnikov che determinò una rivoluzione del linguaggio poetico, che costruì al tempo stesso un ordine inedito nella struttura del verso. Cfr. J-Cl. Lanne, "Velimir Chlebnikov" in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman, V. Strada (a cura di), *Storia della letteratura russa*, vol. III, Il Novecento. 1. Dal decadentismo all'avanguardia (Einaudi, Torino, 1989) pp. 665, 675. La posizione antioccidentale di Chlebnikov si manifesta anche nella sua reazione all'arrivo di Marinetti in Russia nel 1914. Cfr. la dichiarazione da lui scritta insieme a B. Lifšic: "Oggi alcuni indigeni e il villaggio italiano sulla Neva per considerazioni personali cadono ai piedi e piegano il nobile collo dell'Asia sotto il giogo dell'Europa. [...] Gli uomini di buona volontà sono restati in disparte. Essi ricordano la legge dell'ospitalità, ma il loro arco è teso, e la fronte si corruga per lo sdegno. Straniero, ricorda il paese in cui sei venuto!".

L'eurasismo nella tradizione russa

Alzerei verso occidente la mano della maledizione, ma raccolgo tutta
la mia amarezza, tutti i miei veleni per annunciare all'Occidente e al Sud
la mia novella, la mia fede, il mio ardore e il mio appello.

Il mio grido di guerra, di vittoria e di sdegno:
“L'impeto della *slavità* integra e unita contro la *germanità*!”
[...]
La *slavia* vittoriosa inceda.
Avanz!
Che nei secoli e nei fiumi riecheggi la melodia:
“La *slavia* incede! La *slavia* incede! La *slavia* è insorta ...”

“Ci è cara l'epopea di Pugačëv,
il cosacco con orecchino e orecchio scuro.
Ci è noto per sentito dire.
Allora il bellico coltello
lottava contro i germani e i loro paraorecchi”.

Chlebnikov si identificava con la rivolta di Razin, la rivolta popolare slavo-asiatica contro l'altrui estraneo governo “europeo”. *Nizar'* (cioè nativo del basso Volga, come definiva se stesso il poeta) è lo stesso che Razin al contrario: “Io sono Razin al contrario, io sono Razin alla rovescia”. Questa parola ispirò Chlebnikov nel suo *tour de force*, il poema *Razin*, costruito tutto di palindromi. Come un Razin alla rovescia, Chlebnikov non era solo un demolitore, ma anche un edificatore-creatore.

Razin la fanciulla
nel fiume annegò.
Che farò io? Il contrario – la salverò!
(*La tromba di Gul-mullà*)

La lingua transmentale, il numero, principio unificatore dei fenomeni più eterogenei, la ricerca inesausta della formula matematico-poetica; la *paronomasia*,¹³ figura retorica che caratterizza al massimo la poesia di

¹³ Cfr. l'esempio del ben noto procedimento: *Eto šestvujut tvorjane, / zamenivši d na t, / Ladomira soborjane / S trudomirom na šeste* (Questo che incede è il corteo degli artigiani,

Chlebnikov come variazione casuale di un concetto, declinazione interiore della parola: “Attraverso le leggi dell'esistenza umana ho aperto una finestra verso le stelle”. La poesia di Chlebnikov è contrassegnata da una serie di contraddizioni, e ha un carattere altamente patetico.¹⁴

I progetti politici di Trubeckoj contro i pregiudizi europei-occidentali erano finalizzati a un'opposizione al progresso esclusivamente scientifico e tecnico. Chlebnikov aveva stilato un progetto utopico, intitolato *I Presidenti del globo terrestre*, e sognava una Comunità mondiale panasiatica. Chlebnikov è autore di proclami diretti ai popoli oppressi dell'Asia, da lui formulati ad Astrachan' (12-17 settembre 1918), il cui testo riportiamo nella nostra traduzione in Appendice.

2 Dalla visione geostorica alla geopolitica. Tra Europa e Asia, ovvero l'attuale politica estera della Federazione Russa.

Gli eurasisti furono, più che geopolitici, geostorici che portarono la geografia sul piano dell'ideologia e della storiosofia (già il grande storico V.O. Ključevskij aveva affermato che la geografia russa è la storia russa), “creando un quadro globale della civiltà, in cui a quella russo-eurasiatica era assegnato un luogo e un ruolo autonomo ed essenziale”.¹⁵

“Gli obiettivi della nostra politica estera hanno un carattere strategico non congiunturale e riflettono la collocazione unica della Russia sulla carta politica mondiale, il suo ruolo nella storia, nello sviluppo della civiltà”.¹⁶ E in effetti la Russia attuale si percepisce, pensa ed agisce

che hanno sostituito CO con A (Cortigiani con Artigiani, C.L.S.), / la comunità del Mondo dell'armonia (Ladomir) / col mondo del lavoro innestato sull'asta).

¹⁴ Lanne, *op. cit.*, pp. 665-676.

¹⁵ V. Strada, “L'eurasismo russo tra geostoria e geopolitica” in *Il mondo slavo tra rivoluzione ed evoluzione*, Atti del Simposio internazionale (Milano, 1999) p. 73.

¹⁶ Vl. Putin, “La Russia e il mondo che cambia”, articolo del 27-02-2012. “La Russia si è formata e successivamente sviluppata nel corso dei secoli come Stato plurinazionale. La valorizzazione di immensi territori, che caratterizza tutta la storia della Russia è stata opera comune di numerose popolazioni. [...] Il popolo russo si è autodeterminato come civiltà multietnica, saldata da un nodo culturale russo. E il popolo russo ha confermato

principalmente come potenza europea: la sua parte più sviluppata e più densamente popolata, infatti, si trova in Europa, la sua storia politica, diplomatica, economica, scientifica e culturale negli ultimi tre secoli è stata collegata prima di tutto con l'Europa. La Russia ha espanso la civiltà europea per milioni di chilometri quadrati dagli Urali all'Oceano Pacifico, diffondendola a suo tempo non solo in Siberia, ma anche in Asia centrale. E, come evidenzia lo storico e politologo A. Gromyko, vicedirettore dell'Istituto d'Europa dell'Accademia delle Scienze Russa (Gromyko 2012), proprio l'interesse che essa nutre per altre regioni del mondo, le sue "ambizioni", diciamo così, transregionali e globali confermano la tesi secondo cui la Russia si comporta come grande (nel caso specifico il più grande) Paese europeo. Allo stesso tempo, il suo territorio si estende prevalentemente in Asia, dove vivono molte decine di popolazioni autoctone non europee. Di qui la sua netta originalità, che costituisce un suo vantaggio concorrenziale, unico nel suo genere, rispetto ad altri Paesi

questa scelta in ogni momento – non attraverso un plebiscito o un referendum – ma col proprio sangue nel corso della sua storia millenaria. Questa modalità di sviluppo dello Stato russo è un esempio unico. Noi siamo una società multietnica, ma siamo un solo popolo. Ciò rende il nostro Paese complesso e pluridimensionale. Ciò offre anche immense possibilità di sviluppo in numerosi campi" (Dal discorso di Vl. Putin, "Nezavisimaja gazeta", 21-01-2012). Sulle peculiarità del processo di colonizzazione interna della Siberia è significativa l'esortazione che il governatore della Siberia orientale Nikolaj Murav'ëv-Amurskij rivolgeva a un colono: "Lavora la terra, rendila russa!" (A. Franco, "Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento - inizio Novecento)" in *Studi slavistici, Rivista dell'Associazione Italiana degli Slavisti*, vol. VIII (2011) p. 68). È precisamente questo carattere che ha contraddistinto la struttura statale russa che il filosofo Ivan Il'in (1882-1954) evocava nei suoi scritti: Non sradicare, non schiacciare, non asservire genti di sangue diverso, non soffocare la vita delle popolazioni straniere e non ortodosse, bensì donare a tutte il soffio di vita e la nostra grande Patria. ... Rispettare tutti i popoli, armonizzarli, lasciarli pregare come vogliono, lasciare che lavorino alla loro maniera, e attrarre i migliori alla edificazione dello Stato e della cultura. L.N. Gumilëv, dal canto suo, sottolinea l'assenza di ogni etnocentrismo, a cui egli ascrive il successo dell'Impero russo: "L'idea di un esclusivismo nazionale era estranea alla popolazione russa: che non si stupiva in alcun modo del fatto che sul soglio patriarcale sedesse il morduino Nikon, né del fatto che a capo degli eserciti russi ci fossero i discendenti dei ceremissi Šerem'ëtevy e dei tatari, Kutuzov" (Čitati, *op. cit.*, p. 273).

europei. Infatti la Russia fisicamente con il suo enorme territorio asiatico confina, o per terraferma, o per mare, con la Turchia, la Transcaucasia, l'Asia centrale, la Cina, la Mongolia, la Penisola coreana, il Giappone ed altri Paesi. E a differenza dell'esperienza dell'unificazione delle etnie degli USA e di altri Paesi dell'Occidente europeo, la Russia oggi non può che sviluppare quelle vie di avvicinamento originariamente presenti, quelle comuni visioni del mondo che sono esistite in Russia per secoli. Modello di convivenza può esser fornito dall'esperienza dei popoli del Volga e dell'Eurasia settentrionale in cui l'ortodossia russa e l'islam convivono.

Come ha sottolineato il già citato A. Gromyko nella sua recente relazione al Convegno “Challenges and Perspectives of Contemporary Russia”, *La Russia tra Europa e Asia*, Università di Padova, 9-10 novembre 2012,¹⁷ “gli interessi della Russia, che occupa un ottavo del territorio del nostro pianeta, con tutte le risorse minerarie, umane, del suolo, dei boschi, delle acque, impongono oggettivamente che essa mantenga relazioni strategiche con l'Europa, l'Asia, in altri continenti: ossia che persegua una politica estera transregionale, con elementi di globalità”, fuori da schemi eurocentrici, come pure banalmente antieuropcentrici.

Spesso negli ultimi tempi la Russia viene sollecitata a trasformarsi in un “normale Paese europeo”. Ma la necessità di rafforzare il vettore orientale della politica estera della Russia non significa affatto distanziarla dall'Europa, ciò che è assurdo se non altro per il fatto che essa non può distanziarsi da se stessa. Né si tratta di trasferire il centro di gravità dell'economia e della politica mondiale dalla Regione euroatlantica alla Regione Asia-Pacifico. Si tratta piuttosto di un riassetto dell'equilibrio delle forze nel mondo, dell'affermazione di una multipolarità del mondo. Alla Russia in queste condizioni conviene mantenere e sviluppare le sue posizioni sia in Occidente, sia in Oriente, sia nel Sud. Solo rafforzando il suo ruolo in Europa, la Russia potrà diventare attraente per i Paesi asiatici; così com'è vero il contrario. “Sono due facce della stessa medaglia”, conclude il politologo.

¹⁷ Gli Atti del Convegno sono in corso di pubblicazione in versione on-line e a stampa. Cfr. <http://www.virtualmeeting.info/unipd/russia/index.html>.

La Russia ha recentemente applicato ingenti sforzi, come in passato nella “corsa al Pacifico”, nella direzione Asia-Pacifico, coronati dal XXIV Vertice dei Paesi dell’APEC (creata nel 1989, conta attualmente 21 Paesi membri), vertice che si è svolto a Vladivostok, 8-9 settembre 2012. Ma, prosegue, spiegando, Gromyko, colossali sono le difficoltà, interne ed oggettive, che si intravedono in quella direzione: lo spopolamento della Siberia e dell’Estremo Oriente, il fatto che la parte del leone delle risorse naturali di questi territori vada a vantaggio dei mercati europei; e megaprogetti al di là degli Urali non si intravedono. Mentre Skolkovo, la progettata Silicon Valley russa, le Olimpiadi invernali, i Campionati mondiali di calcio e di hockey, la creazione di un centro finanziario internazionale a Mosca: tutto è prerogativa della parte europea della Russia. Allo stesso tempo i progetti BRICS, l’Organizzazione per la Cooperazione di Shanghai, l’Unione Economica EurasiatICA, l’inserimento della Russia nelle diverse strutture della Regione Asia-Pacifico mostrano che il dilemma Europa-Asia è un falso dilemma: la Russia attrae e collega i progetti di questo e quello spazio postsovietico. I rapporti della Russia con vicini come la Bielorussia e l’Ucraina sono non meno, se non più importanti dell’interazione con i Paesi asiatici.

3 La collocazione della Russia nella “Grande Europa”

Realismo e pragmatismo, fondati su una lettura attenta delle attese e delle esigenze del nostro tempo, richiedono che la Russia rafforzi il suo ruolo nella “Grande Europa”, dove ha già da tempo occupato “un posto al sole”:¹⁸ il mercato dell’UE è il principale mercato per la Russia, che da qui riceve la parte del leone degli investimenti e attraverso la collaborazione dei partner europei si viene creando la maggior parte della produzione

¹⁸ Ciò che la Russia è attualmente impegnata a potenziare attraverso il notevole impiego della *soft power* soprattutto in Europa. Cfr., in Italia, l’istituzione di Centri di ricerche russe della Fondazione “Russkiy mir” presso le Università di Roma “La Sapienza”, Pisa, Milano e prossimamente “L’Orientale” di Napoli; nonché del Centro Russo di Scienza e Cultura del “Rossotrudnichestvo” a Roma.

russa; proprio in Europa la Russia partecipa ai megaprogetti scientifici. Solo come partner strategico dell'Europa la Russia diventerà fulcro dei processi d'integrazione nello spazio postsovietico e nella Regione Asia-Pacifico. Si conferma così l'esperienza storica, il *počveničestvo* (ritorno al suolo) della Russia, come "casa dei popoli che la abitano", la sua specificità, il suo statuto culturale particolare nella civiltà europea, l'essere "un enorme ponte tra Europa e Asia, la cui cultura unisce popoli europei e popoli asiatici" (Lichačëv). Il ruolo centrale che occupa nel grande spazio continentale dell'Eurasia, l'essere "il continente di mezzo" nella visione geopolitica "classica" di Halford Mac Kinder e di Karl Haushofer richiedono alla Russia di essere Europa in Asia. È quanto confermò in una celebre intervista del 1992 Gumiľëv: "vi dico in segreto che se la Russia sarà salvata, lo sarà solo come potenza eurasiatica".¹⁹ Ciò che apre nuovi orizzonti all'attuale crisi europea, offrendo elementi per una lettura lungimirante del presente, confermando ciò che circa centocinquant'anni fa preconizzava Herzen, profondo conoscitore dell'Europa: il futuro della Russia è l'Europa, e il futuro dell'Europa è la Russia.

"Noi aspiriamo e ci impegnneremo a far sì che la formazione di un nuovo sistema mondiale, fondato sulla realtà geopolitica contemporanea, avvenga in maniera piana, senza inutili scosse", ha dichiarato il Presidente della Federazione Russa il 27 febbraio 2012.²⁰

Non è un caso, dunque, che in quanto dal 1 dicembre 2012 Paese che presiede il G-20, la Russia è interessata fin d'ora, come partner altresì dei Paesi BRICS, a formulare l'ordine del giorno dell'Incontro al vertice che si terrà nel settembre del 2013. Si tratterà di innalzare la quota del voto dei Paesi BRICS nel Fondo Monetario Internazionale e nella Banca mondiale. Punti prioritari dell'ordine del giorno dovranno essere la stabilizzazione del sistema finanziario mondiale, il superamento della crisi dell'indebitamento dell'Eurozona, i problemi dell'economia americana, e la creazione di condizioni in cui le economie dei PVS BRICS possano diventare locomotive della crescita mondiale.

¹⁹ Cfr. Citati, *op. cit.*, p. 132.

²⁰ Putin, "La Russia e il mondo che cambia", *op. cit.*

Non appare questa oggi la dinamica forma realistica dei profetici auspici poetici di Chlebnikov da lui esposti nel 1918 nei proclami che riportiamo in Appendice?

Appendice²¹

Nell'autunno del 1918 ad Astrachan' si stava lavorando all'istituzione della riserva naturale (Primo Parco Nazionale repubblicano), organizzatore del quale fu il padre del poeta V.A. Chlebnikov, noto studioso, ornitologo e botanico. Alla breve spedizione scientifica alla foce del Volga per una cognizione del luogo in cui sarebbe dovuto sorgere il Parco nazionale e per l'individuazione del rizoma del loto, la cosiddetta "rosa del Caspio", parteciparono anche Chlebnikov e il poeta R.A. Ivnev, i cui ricordi *Velimir Chlebnikov v Peterburge, Moskve i Astrachani* (Velimir Chlebnikov a Pietroburgo, Mosca e Astrachan') furono scritti nel 1965. Per Chlebnikov la breve spedizione era di stimolo per la sua concezione creativa, legata al fiore del loto nella tradizione poetica dell'antica India: al suo simbolismo di energia creativa, purezza della nascita magica, illuminazione e compassione, mentre la struttura del fiore simboleggia l'interazione dei principi maschile e femminile. Ivnev nel ricordo rievoca la spedizione con Chlebnikov come un viaggio fiabesco fuori del tempo e dello spazio in luoghi affascinanti, incantati nel silenzio e al di fuori del mondo.

Sopra di noi veleggiavano nubi, che modificavano continuamente i loro contorni, sia spuntando di nuovo, sia quasi ricreando le ombre di chissà quali sconosciuti continenti un tempo realmente esistiti. [...] Chlebnikov parlava, come sempre, con frammenti di pensiero e attraverso allusioni, di ciò che allora lo occupava maggiormente. Dei suoi presentimenti e dei futuri rapporti tra Oriente e Occidente. In quei momenti mi appariva non come 'Presidente del globo terrestre', ma come giudice supremo, chiamato a risolvere la disputa tra le due civiltà del mondo. A questo proposito egli variava la sua diletta teoria dei numeri, a me nota fin dai

²¹ Riportiamo in forma concisa l'informazione introduttiva di Parnis, *op. cit.*, pp. 321-324.

tempi degli incontri sulle rive della Neva, di quella Neva che adesso ci sembrava come una visione fantastica e quasi ultraterrena.²²

Nella forma più completa e accuratamente ponderata il programma “eurasista” fu formulato da Chlebnikov in due proclami, *L’Unione indo-russa* (*Indo-russkij sojuz*) e *L’Unione asiatica* (*Asosojuz*) e fu dettato da lui a R. Ivnev durante la spedizione di due giorni al delta del Volga sul piroscafo “Počin” (L’iniziativa) in cerca della pianta del loto. A questi proclami aderisce anche un terzo testo senza firma – le tesi della relazione *L’Asia come liberatrice del mondo* (*Azija kak osvoboditel’nica mira*), che si è staccato da questi proclami, ma evidentemente appartiene anch’esso a Chlebnikov. Li riportiamo nella nostra traduzione (C.L.S.).²³

L’Unione Indo-Russa (*Indo-Russkij Sojuz*)

1. L’Unione (Alleanza) si prefigge lo scopo di difendere le coste dell’Asia dai pirati del mare e di creare un unico confine marittimo.
2. Noi sappiamo che la campana della libertà russa non sfiorerà l’orecchio dell’europeo.
3. Come anche le singole classi, gli stati si dividono in stati oppressori e stati oppressi.
4. Finché in tutti gli stati i proletari non si sono impadroniti del potere, gli stati si possono suddividere in stati proletari e stati-borghesi.
5. Agli stati oppressi vanno ascritti i grandi popoli del continente Assu²⁴ (Cina, India, Persia, Russia, Siam, Afghanistan).

²² Veststejn, *op. cit.*, p. 324.

²³ Sui proclami eurasisti di Chlebnikov, “eurasista prima dell’eurasismo”, pubblicati tre volte: una prima volta nel 1990 e due volte nel 2001, e le relative considerazioni sulla mancata correttezza testuale, cfr. Parnis, *op. cit.*, p. 331. Il testo che riportiamo in traduzione è basato sulla trascrizione integrale riveduta e ortograficamente aggiornata di Parnis (pp. 336-341). A queste pagine altresì rimandiamo il lettore per le ricche note illustrative ed esplicative.

²⁴ La decifrazione del mitologema “Assu”, cui sono arrivati come la lezione più fondata, pur se da posizioni diverse, sia Parnis che Lanne è: *Aziskij Sojuz Svobodnych Udelov*,

6. Le isole sono gli oppressori, i continenti gli oppressi.
7. Il massimo dei confini marittimi, la completa assenza di confini terrestri.
8. Dalle ceneri di una grande guerra è nata un'unica Asia.
9. Noi, rivestiti delle pesanti corazze delle scienze positive, veniamo in soccorso della nostra madre comune.
10. Ad Astrachan' che congiunge tre mondi, quello ariano, quello indiano e quello caspico, triangolo di Cristo, Budda e Maometto, per volontà del Destino si è costituita questa Unione.
11. L'originale è stato tracciato sulle foglie del loto e si conserva a Čatalgaj. Per disposizione dei tre ne è stato designato custode il Mar Caspio.
12. Noi ci presentiamo come i primi asiatici che sono coscienti della propria unità insulare.
13. Che il cittadino della nostra isola trascorra dal Mar Giallo al Mar Baltico, e dal Mar Bianco all'Oceano Indiano senza incontrare confini.
14. Che il tatuaggio degli stati sia cancellato dal corpo dell'Asia per volontà degli Asiatici.
15. Principati dell'Asia, riunitevi in isola.
16. Noi, cittadini del nuovo mondo, liberati e uniti dall'Asia, passiamo davanti a voi in corteo di festa. Ammirateci, stupefatti.
17. Fanciulle, intrecciate corone e ponetele ai piedi dei vincitori del futuro.
18. Le spine, con cui si affretteranno a graffiare le gambe di coloro che avanzano verso l'unità, noi ci affretteremo a trasformarle in rose.

Unione Asiatica di Liberi Principati (Parnis, *op. cit.*, p. 331). Il poeta sognava l'eliminazione dei confini tra gli stati di tutto il continente dell'Eurasia, come pure l'eliminazione dell'istituto dello stato come struttura sociopolitica. Di ciò aveva parlato in dettaglio nell'*Appello dei Presidenti del globo terrestre* (*Vozzvanie Predsedatelej zemnogo šara*), 1917. Nel proclama "L'Unione Indo-Russa" Chlebnikov delinea nettamente i confini marittimi "allargati" della megaisola "Assu": dal Mar Giallo al Mar Baltico e dal Mar Bianco all'Oceano Indiano" (Parnis, *op. cit.*, p. 330).

19. Il nostro cammino è diretto all'unità della Stella attraverso l'unità dell'Asia e attraverso la libertà del continente verso la libertà del Globo terrestre.
20. Noi avanziamo su questo cammino non come seminatori di morte, ma come giovani Vishnu in camicia di operaio.
21. Le canzoni e la parola, ecco la nostra arma magica.
22. Guardate, l'Asia è solo una, ma ha tanti pretendenti – giapponesi, inglesi, americani.
23. La nostra risposta sarà l'arco teso di Odisseo.
24. Iniziando la nostra vita, noi strappiamo l'India dagli artigli della Gran Bretagna. India, tu sei libera. I tre primi uomini che si sono denominati asiatici, ti liberano.
25. Rammenta i precetti di Ceylon, così anche noi bussiamo alla tua ragione, isola Assu.
26. Noi ci siamo gettati nella profondità dei secoli e abbiamo raccolto le firme di Budda, di Confucio e di Tolstoj.
27. Popoli dell'Asia, pensate di più alla vostra unione ed essa non vi abbandonerà.
28. Noi accendiamo la fiaccola.
29. Popoli dell'Asia, inviate i vostri figli migliori a sostenere la fiamma accesa.
30. Noi convochiamo il congresso dei popoli oppressi presso il grande lago. Grandi pensieri nascono presso grandi laghi. Qui, presso il più grande lago del mondo è nato il pensiero della più grande isola del mondo.
31. Noi chiamiamo la Russia ad unirsi immediatamente alla Cina meridionale per formare il corpo mondiale della grande Svizzera dell'Asia.
32. Noi portiamo in sacrificio il Δ^{25} dei nostri cuori al proclamato Δ delle razze. Ciò facendo, immortaliamo i nostri nomi e li infiggiamo nella criniera dei secoli fuggenti.

²⁵ Qui si allude non soltanto alla contrapposizione del triangolo poetico (S. Budancev, R. Ivnev e lo stesso Chlebnikov) al triangolo delle razze, bensì anche alla poetica dei futuristi, probabilmente alla poetica degli artisti innovatori del gruppo "Triugol'nik" (Il Triangolo), fondato nel 1908 e diretto dall'artista N.I. Kul'bin.

33. Popoli, seguiteci!

(12 settembre 1918 alle ore 5 e 27 minuti (57 secondi), Astrachan')

L'Unione Asiatica (Azosojuz)

I. L'Unione si pone come obbiettivo l'avvicinamento dei popoli dell'Asia e organizza il ballo di gala dei popoli asiatici.

- a) Cause della nascita dell'Unione. La necessità sempre più impellente dell'autodifesa per le parti lacerate di una unica entità, la sacra isola Assu.
- b) In questo grandioso disegno dell'Asia noi vediamo il posto dell'Europa come satellite, che ruota attorno all'astro principale.
- c) L'Unione dei popoli dell'America. Cemento: i principi della rivoluzione francese.

II. L'Asia deve creare propri principi più perfezionati, attorno ai quali possano unirsi i suoi popoli.

Quali sono questi principi?

- 1. L'irradiazione²⁶ politica come fondamento della visione del mondo della giovane Asia (ossia dei principi che devono stare alla base della sua vita).
- 2. L'unione del movimento di rotazione dell'umanità e del movimento di avanzamento crea la luminosità radiale.
- 3. Fondazione del laboratorio dello studio del tempo.
- 4. Il laboratorio del tempo è il Consiglio supremo della Governo dell'Asia.
- 5. Il silenzio è il principio fondamentale nelle relazioni tra le persone. L'uomo può dire all'uomo una parola quando ha qualcosa da dire.
- 6. L'uomo deve esser vestito in modo leggero e semplice. L'uomo non può essere interiormente libero se ne è impedito dalle condizioni esterne. Guerra a tutte le convenzioni di carattere materiale e non materiale.
- 7. Culto della Coscienza. Una sera alla settimana condurre un colloquio con la Coscienza.

²⁶ Questa ci sembra la corretta traduzione del termine di Chlebnikov *lučizm* (C.L.S.).

8. La Coscienza Individuale sfocia nella Coscienza Sociale. La Coscienza è l'anima dell'Asia.

(13 settembre 1918, Astrachan')

L'Asia come liberatrice del mondo (*Azija kak osvoboditel'bica mira*)

1. Storia della formazione dell'Unione indo-russa e dell'Unione panasiatica.
2. Le isole e i continenti. L'oppressione dei continenti da parte delle isole.
3. Gaurizankar. (Allora era considerata la più alta montagna del mondo)
4. Tre specie di spartiacque, come tre aspetti della schiavitù. La schiavitù dell'India, la schiavitù della Cina, la schiavitù della Russia.
5. Astrachan' come punto di congiunzione di tre culture: ariana, indiana e cinese.
6. Significato dell'unione dei popoli dell'Asia in un unico stato.
7. L'unità (l'unicità) del confine marittimo asiatico. Abolizione dei confini sulla terraferma.
8. Attraverso l'affrancamento dell'India verso l'affrancamento dell'Asia, e attraverso l'affrancamento dell'Asia verso la liberazione del mondo.
9. La rapacità predatoria degli isolani. L'unità dell'Asia nella lotta contro la rapacità insulare.

(13-17 settembre 1918, Astrachan')

IMMIGRATION AND WENDY LAW-YONE'S THE COFFIN TREE: A NOVEL

Meldan Tanrisal

Alas, yellow souls suffer under the brute force of the white race!

.....
Like a pig chased into a basket, we are sternly locked in.

Our souls languish in a snowy vault;

we are really not even the equal of cattle and horses.

Our tears shower the icy day; we are not even equal to bird and fowl.¹

These are the lines written by an early Chinese immigrant on the walls of the cell where he was detained at Angel Island. While Ellis Island in New York Harbor was where the European immigrants entered the United States, Angel Island, situated in the middle of San Francisco Bay, was both a gateway and a barrier for Asian immigrants. Modeled after Ellis Island, Angel Island immigration station was officially opened on Jan. 21, 1910 and was used as a “filtering center” to hold Asian immigrants until their admissibility could be verified. The procedure lasted from several days to a number of weeks depending on the processing of the documents required for entry. The process could last several months or even two or three years, if the applications had been denied and were awaiting decisions on their appeals.² Europeans were separated from other races

¹ J. Gjerde (ed.), *Major Problems in American Immigration and Ethnic History* (Houghton Mifflin, Boston, 1998) p. 37.

² Cf. X. Yin, *Chinese American Literature since the 1850s* (University of Illinois Press, Urbana, 2000) p. 36.

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

while Chinese were kept apart from Japanese and other Asian immigrants. Not only men and women, but also, husbands and wives were separated and were not allowed to communicate with each other until they could enter the country.³ During the three-decade-long existence of the immigration station, many detainees at Angel Island went through an extremely painful interrogation by immigration officials. Due to the strict enforcement of the exclusion laws by the US government and illegal immigration among the Chinese, the interrogations could be described as “cat-and-mouse games”. In one extreme case an immigrant was asked nine hundred questions.⁴ The questions could be as absurd as the following:

Q: When you left for the U.S., what kind and color clothes did your mother wear?

A: She wore plain black Chinese clothes for women, made from cloths woven in China.⁵

Some inspectors went further and tried to intimidate and even threaten to test applicants. The exchange below is a good illustration of how far some inspectors could go:

Q: Which direction does the front of your house face?

A: Face west.

Q: Your alleged father has indicated that his house in How Chong Village faces east. How do you explain that?

A: I know the sun rises in the front of our house and sets in the back of our house. My mother told me that our house and also the How Chong Village faces west.

Q: Cannot you figure this matter out for yourself?

A: I really don't know directions ...

Q: How many rooms in all are there on the ground floor of your house?

³ Cf. E. Lee, *At America's Gates* (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003) p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 197.

A: Three; (changes) I mean there is a parlor, two bedrooms and a kitchen. There are five rooms downstairs. The two bedrooms are together, side by side, and are between the parlor and the kitchen.

Q: Do you wish us to understand you would forget how many bedrooms are in a house where you claim to have lived seventeen years?

A: Yes, I forgot about it.⁶

The immigrants expressed their distress in the poems they scribbled on the walls of the detention center. Over a 135 poems Chinese immigrants had carved on the wooden walls have survived to this day. They not only give voice to the common feelings of the immigrants, but they also constitute the early literature of the immigrants and prove that they were not illiterate people.

Chinese immigrants called Angel Island a “Devil’s Pass” because of the sort of treatment they received there as expressed by another detainee:

I am distressed that we Chinese are detained in this wooden building.
It is actually racial barriers which cause difficulties on Yingtai Island.
Even while they are tyrannical, they still claim to be humanitarian.
I should regret my taking the risk of coming here in the first place.⁷

Another immigrant thus voices his sorrow and the fact that he was there because he had no other choice.

This place is called an island of immortals,
When, in fact, this mountain wilderness is a prison.
Once you see the open net, why throw yourself in?
It is only because of empty pockets I can do nothing else.⁸

Gam Saan, “Gold Mountain” is the name given by the Chinese to western regions of North America. After gold was first discovered in the state of California in 1848, thousands of Chinese began to travel there in search of gold during the California Gold Rush. The future in the United

⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁷ Yin, *op. cit.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

States had seemed promising as in the following lines when they left their villages:

If you have a daughter, marry her quickly to a
traveler to Gold Mountain,
For when he gets off the boat, he will bring
hundreds of pieces of silver.⁹

In one of the many similar poems from *Island: Poetry and History of Chinese Immigrants on Angel Island, 1910-1940*, an immigrant expresses their pathetic state:

The gold and silver of America is very appealing.
Jabbing an awl into the thigh in search of glory.
I embarked on the journey.
Not only are my one-thousand pieces of gold already depleted, but
My countenance is blackened. It is surely for the sake of the family.

For what reason must I sit in jail?
It is only because my country is weak and my family poor.
My parents wait at the door but there is no news.
My wife and child wrap themselves in quilt, sighing with loneliness.
Even if my petition is approved and I can enter the country.
When can I return to the Mountains of Tang with a full load?
From ancient times, those who venture out usually become worthless.
How many people ever return from battles?¹⁰

According to the members of the Asiatic Exclusion League, Asians could not be assimilated. They argued that a new race conflict, the “Yellow Peril from Asia”, threatened America and it was “infinitely worse” than the one they were struggling with, that is, the “negro” conflict. The “Proceedings of the Exclusion League”, July 1911 illustrates the racialization of immigrants:

⁹ R. Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America* (Little Brown, Boston, 1993), p. 218.

¹⁰ Gjerde, *op. cit.*, p. 184.

The nationality of our immigrants is of trifling importance provided they are of the white race, because in such case they, or at all events their children, become assimilated and indistinguishably blended with the mass of our population; but if they are of a different race marked physical and perhaps mental characteristics which are perpetuated through successive generations and thus keep them a separate and distinct people with us but not of us, they become a source of trouble and possible danger.

Conflict is inherent in the situation whenever and wherever two races so diverse that they do not readily amalgamate dwell in large numbers in the same community, for history proves that the invariable result is closely drawn social and other lines of distinction attended with jealousy and discord culminating in a contest for race supremacy. Therefore it is of the utmost importance for a nation, and especially in case of a republic, to have a homogeneous population.¹¹

Thus, disillusionment awaited the immigrants when they arrived in the New World. Another Chinese immigrant describes the racism they encountered and the hardships they went through:

Oh, So-and-so's going to Gold Mountain! Gold Mountain! It sounds so beautiful, as if it is a place full of gold. You could just "pick up the gold" once you get there. Well, that was what the villagers thought of America. Never would they imagine that we in Gold Mountain only had an iron in our hand, ironing clothes day in and day out! Or that we, soaked in sweat, were just stir-frying noodles in a kitchen! Never would they know that foreigners called us "Chinaman" and "Chink!" Not in their wildest dreams would they realize that the so-called "gold" was really earned with our blood and sweat—working in hardship for over then ten hours a day.¹²

Unfortunately, there are even undocumented reports of suicides among the Chinese detained at Angel Island. According to the recollections of the Rev. Edward Lee, who worked as an interpreter for the immigration service in the San Francisco Bay area in the 1920s and

¹¹ *Ibid.*, p. 278.

¹² *Ibid.*, p. 358.

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

1930s, a newly arrived woman whose entry was denied and was told that she might be deported back to China, committed suicide. “Feeling that would be a shame, she sharpened a pair of chopsticks, thrust them in her ear through her brain, and died”.¹³

The unnamed narrator of Wendy Law-Yone’s *The Coffin Tree* (1987), also attempts suicide, but is unsuccessful and remains in a mental hospital for a while. Whether it is done voluntarily or involuntarily, immigration is a painful, even traumatic experience for the majority of immigrants. Unwelcome in the United States, immigrants from Asia were confronted with exclusion and shared similar experiences of suffering. All immigrants went through the difficult process of change and displacement. *The Coffin Tree* also deals with the immigration experience of two young Burmese in America.

The Coffin Tree which can be labeled as a Bildungsroman, begins in Burma with the childhood of the narrator prior to her immigration to New York with her half-brother Shan. The contrast between her life in Burma and America provides the reader with a deep understanding of why she almost goes insane.

The well-to-do girl grows up in a house that is only heirloom left from her family’s wealthy, upper-class past. Her mother dies in giving birth to her and she is raised mostly by servants, two spinster aunts and a senile grandmother, “the old tyrant” who holds her responsible for causing the death of her lovely daughter. Even after she dies, the grandmother continues to haunt her in her dreams: “Happy you killed your mother? Happy she died giving birth to you? Happy now, little mother killer?”¹⁴ Since she blames herself for the death of her mother, she thinks her father’s frequent absences are because he is angry with her. Her father, a leftist general in the People’s Army fought for “Independence for the Hill States, Freedom from Oppression, Liberation from the Tyranny of the Central Government”.¹⁵ However, following the 1962 military coup by

¹³ Yin, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴ W. Law-Yone, *The Coffin Tree* (Northwestern University Press, Evanston, IL, 1983) p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

the new dictatorial government, that is when Prime Minister U Nu was toppled by General Ne Win, his political views became inconvenient to the party he helped to power and the power was forced underground. He now spent his life plotting insurrection or hiding in the hills where his guerilla armies were raised. The narrator states:

I had seen that fear could simulate courage, but it didn't work that way for me. Instead it made me shrink. I shrank from the endless family discussions about the damages done by the coup: nationalization; demonetization; surveillance; censorship; curfews; confiscations; rations; midnight arrests. I shrank from puzzling out my father's disappearance, and simply accepted the secret, sovereign nature of his mission. I shrank from the contemplation of any protest: That was my father's business.¹⁶

There are headhunters in the hills and the Burmese world is hostile. When "oppression became the only reality"¹⁷ the father sends his children, the twenty-eight year old Shan and his eighteen year old sister, away to safety "because war and bloodshed were in the wind, and he wanted us safely in America..." "It's only for a while, just for a while", he kept saying. "You'll be free in America. You'll be out of danger".¹⁸ Nevertheless, the movement from oppression to freedom proves to be problematic.

The narrator declares "Even when times were hard, the life we left behind had run along a groove cut by tradition, familiarity and habit",¹⁹ following which she describes their arrival in New York as "my brother and I fell out of that groove, and finding our footing was nearly as awkward as the astronauts' first steps in the atmosphere of the moon".²⁰ The narrator adds: "We landed in America three months after they landed on the moon".²¹ She draws parallelism between their arrival and the astronauts' landing on the moon. Just like the moon was a strange,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

undiscovered place for the astronauts, so was New York for the two. Having found themselves penniless in New York, with no proper clothes fit for the cold weather, or any knowledge of American ways, only with a phone number that answered them with a recording, America was no less alien than the moon for the two siblings. To put it in simpler terms, they were like fish out of water. The narrator continues:

In those early days it seemed as if we had been thrown into a colossal obstacle course where machinery, gadgetry, and mystery one sort or another stood in our way at every turn. All around us, hordes of people were breezing through the same obstacles without a second thought: waiting for the right buses, running down the right entrances to the subways, dropping the right change into the right slots, not even needing to look up from their papers to get off at the right stops, pushing the right buttons on elevators....We had had glimpses of these marvels in the movies back home, but seeing an elevator on film is inadequate preparation for stepping into one for the first time without getting crushed by the heavy, ineluctable doors, and then recovering in time to press the right button.²²

Even the simplest things in daily life can become “colossal obstacles” for the newcomers.

Being completely ignorant of the American ways, they try to apply their Oriental customs to New York reality in order to survive. At the women’s shoe department of a Fifth Avenue store, they try to bargain “bazaar style”:

“How much are these?”
“Twenty-five dollars”.
“I’ll give you seventeen”.
“Excuse me?”
“All right, twenty”.

The saleswoman began to treat us as morons, shouting, “Twenty-five! Twenty-five! Twenty-five!” Red-faced we abandoned the sandals and the store.²³

²² *Ibid.*, pp. 45-46.

²³ *Ibid.*, pp. 44-45.

They have a hard time trying to contact Morrison, the only person they know from previous times in Burma, who now is a married man. Although they are in desperate need of money, they receive no support, but hostility from the Morrisons. Invited to dinner that was three weeks away, they spend the little they have to buy clothes for that evening. “When I was growing up, Morrison had been an occasional visitor, always arriving crumpled and sweaty from the long ride in from the airport, but full of laughter and loaded with presents. Now, on his turf, he greeted us at the door with brisk handshakes—not the exuberant embraces we were used to”.²⁴ The narrator states, “Morrison seemed at a loss for words. We were faces out of a past he didn’t appear eager to recall. Perhaps he no longer wished to dabble in the politics of our country”.²⁵

On arriving at Morrisons’ Park Avenue address, the narrator describes their “bumbling stabs at presentability”: “Shan in his shiny suit that drooped at the shoulders, I in my lime green dress with shoes to match—a pair of bumpkins singing a song of our country”.²⁶ Throughout the dinner where there are other guests, they are ill-at-ease, they cannot follow the conversation and feel out of place.

We made our escape as soon as we could, refusing a cab with the excuse that we preferred to walk. The coats we still couldn’t afford we claimed to have left home. (“No, no, we like the cold!”—we who have grown up in tropical heat.)

Outside, we shivered in the autumn wind and walked with bowed heads all the thirty blocks home.²⁷

Being the brasher of the two, the next day she has to make the telephone call to inquire about the money their father was supposed to have sent to the Morrisons. Over the telephone, “Mrs. Morrison’s voice

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pp. 46-47.

²⁷ *Ibid.*, p. 48.

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

had the unfaltering resonance of a radio announcer".²⁸ She is patronized by Mrs. Morrison who humiliates her with her words:

"You know, my dear", she said, her voice taking on the coziness of a nanny reading a bedtime story, "Mr. Morrison and I have not been involved with your part of the world for many years now. We've no contact financial or otherwise. We certainly know nothing about these funds from your father. Surely you don't think we'd be sitting on it if we had it? Now, we know it isn't easy for you and your brother here, so far away from home. You come from a proud family; it must be hard for you to ask for help. But I personally believe it is always better to speak openly and directly. Why not come right out and say you need money? Then maybe we could work something out".²⁹

Due to their fear and insecurity, the two go together in search for work but they are rejected repeatedly. They wash dishes and wait on tables at any restaurant that would hire them as a pair. They are reduced to a state that causes them to do absurd things:

I remember one giddy afternoon when, more broke than usual, we wandered through a giant grocery store, wheeling two carts which we filled indiscriminately with every expensive item we fancied: cheeses and meats, caviar and canned asparagus, jams and teas, melons and berries, and cakes and pies. When the carts were full, we left them in the aisles, walked out of the store, and ended the fantasy empty-handed, feeling poorer than ever.³⁰

The brother and sister have to move from one temporary address to another, from cheap hotels occupied by drug addicts, prostitutes and pimps, to the basement of one of their father's political contacts for whom they work as caretakers to his children and pets. From New York the siblings move to South Carolina and Florida looking for work. Unfortunately, she is given away by her shoes and clothes. The female

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

³⁰ *Ibid.*, p. 79.

boss of an employment agency proclaims: “Those shoes! You shouldn’t be seen dead in them, much less to go to an interview wearing them. They’d fire you before they hired you.... Here, take those shoes off and wear mine”.³¹

However, other than the unbearable pain they cause, the borrowed shoes bring no success at the job interview. As Bella Adams emphasizes, “the American shoes do nothing to enhance her social mobility”, but just like the newly purchased giveaway outfits the brother and sister bought to the dinner at the Morrison’s, the shoes “make her more Third World”.³² The shoes are a metaphor for whatever they did, they could not fit in. They always stood out as immigrants, they were outsiders, the other. Critic Ebony Adams observes: “The narrator and Shan... experience first-hand the indifference, or utter cruelty of an American society ill-equipped to deal with indifference”.³³ As justified by the narrator’s words: “Exiled from the past, I faced a future without welcome”.³⁴

The nameless narrator’s brother Shan fails to thrive in the adopted country and she becomes like a mother to him: “I was turned into the mother of the child he had become”.³⁵ Although he is ten years older than she is, Shan cannot adapt to life in the hostile new world. She is able to make a little progress after two difficult years following their arrival as immigrants:

It was at the point when I was beginning to feel some mastery of life in America, when I had learned to drive a car and file a tax return, when I had found steady work and made acquaintances, when I could look around me and consider all the possibilities the new world had to offer—it was at this point, two years after our arrival in the States that I was taken captive for the next two long years in which my brother fell apart.³⁶

³¹ *Ibid.*, p. 64.

³² B. Adams, *Asian American Literature* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008) p. 135.

³³ Quoted in D. Cowart, *Trailing Clouds: Immigrant Fiction in Contemporary America* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006) p. 179.

³⁴ Law-Yone, *op. cit.*, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, p. 74.

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

Unemployed, Shan is taken over by paranoia, contracts malaria and dies from a stomach ailment. As his mental and physical health deteriorate, she becomes increasingly critical of him: "I hated his necessary lies—his need to paint the world in colors grim enough to justify his own crumbling will. I hated his nostalgia for a past that never was, his view of the world we'd left behind as an idyll destroyed by the present".³⁷ Even though she describes herself as her "brother's keeper and healer",³⁸ she cannot help expressing her negative feelings: "Underneath all my dutiful concern and care I raged at his illness, seeing it as nothing more than a breakdown of courage".³⁹ She begins to suspect Shan's entire past and looks down upon him: "I began to see his sickness as an outgrowth of both weakness and stupidity. It was weak and stupid of him not to be able to find a way out of his predicament".⁴⁰

Unlike her brother, she more readily adapts to her unfamiliar new social and cultural environment. She not only learns to drive, but also, starts to work as a bank teller. Yet, after Shan's death she falls into a depression. His wished-for-death becomes an unbearable burden of guilt and loss for her. When she hears of the death of her father, she is totally alone in a fearful hostile world, without any continuity between past and future her family provided in the traditional culture.

Fleeing from one oppressive situation in Burma, "fear, privation, arrests, confiscations, deaths, despair",⁴¹ to another leads the nameless narrator into a suicide attempt and an asylum. The last section of the novel takes place in 3 East, the ward of a mental hospital. The narrator goes insane which is a way of letting go of everything. In her article,

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 149.

“Newcomers in New York”,⁴² short story writer and critic Edith Milton claims that *The Coffin Tree* is “a novel about madness”. Milton further states: “*The Coffin Tree*, describes a universe where madness goes beyond the personal, beyond the political and historical. It is cosmic”. In his book *Trailing Clouds: Immigrant Fiction in Contemporary America*, David Cowart also stresses the subject of madness. He states: “Law-Yone suggests that every immigrant must experience a kind of lunacy; a taking leave of reason. She or he must spend a season in quarantine” where she or he can emerge from only when he or she can “come to terms with his or her situation”.⁴³ This can also be interpreted as death. In other words, every immigrant undergoes a death, and the period during which he struggles to be reborn, to be reincarnated as the citizen of another country.

As painful as the story was, the narrator uses the “coffin tree”, a myth from her home to frame the story to eventually find a place, an identity in the United States. The heroine had not understood the myth of the coffin tree when her brother Shan took her to the “old coffin tree merchant”,⁴⁴ an “opium addict”,⁴⁵ and “soothsayer”⁴⁶ who had told her fortune. Although there was a time when she looked down upon her brother, after reading the coffin tree legend in the book he had urged her to read, she realizes that Shan was pursuing something spiritual and she was mistaken. According to the legend, a spirit in the coffin tree “... A spirit that knows/ The after-death secrets./ It will guide your suffering soul/ Through the shadow world,/ The world between death and resurrection”⁴⁷ will “lead you/ To the home you choose”⁴⁸ in life and death. The narrator admits that she had

⁴² Cf. E. Milton, “Newcomers in New York” in *The New York Times*, 15 May 1983, <http://www.nytimes.com/books/99/02/21/specials/hijuelos-house.html> (last accessed 6 December 2012).

⁴³ Cowart, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁴ Law-Yone, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 190.

Immigration and Wendy Law-Yone's The Coffin Tree

considered the book as “a piece of chicanery, a fake map leading to a bogus treasure” and had treated her brother with contempt, “I had pitied Shan for being a cripple, but on his own he found a crutch in the legend”, whereas she, “once able-bodied and now disabled, had nothing as yet to lean on”.⁴⁹ She reaches a realization:

If I accepted the world, it was this rootless, chaotic world I inhabited and knew; no other. If I believed in life, it was not life after death, but *this* life; nothing less, nothing more.

Yet it was clearer to me now that just to continue in this immediate world, this terminal life, I needed my own version of the coffin tree—some story to tell myself, some illusion to shape the future, some dream to lighten the days”.⁵⁰

The book ends in verses from a funerary text, *The Tibetan Book of the Dead*, which describes the journey of the soul from death to rebirth, a version of the Bardo, “intermediate state”. Cowart accurately entitles his chapter “Immigration as Bardo” in his book and elaborates on how Law-Yone interprets immigration as Bardo, the journey from death to rebirth which her nameless narrator goes through. Bardo can be clarified as the state of existence intermediate between two lives on earth. The Tibetan text describes and attempts to guide one through the interval between death and the next rebirth. Thus, the narrator as an immigrant undergoes death before she is reborn in her new country. The verses refer to the “coffin tree”. The coffin tree in the narrator’s dream which turns out to be a juniper tree, however, still has the revelatory power of the coffin tree. She finally finds the crutch to lean on, “... this truth that offered itself as a beginning: *Living things prefer to go on living*”.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 195.

WANDERING EYES FOR TURKISH DELIGHTS UPON AN ASIAN AND MIDDLE EASTERN AXIS: CULTURAL AND TRAVEL APPEALS FOR TURKEY

Annessa Ann Babic

Turkey is geo-graphically positioned as a bridge between Europe and Asia. Her heritage is rich with Asian and Middle Eastern influences. Yet, within the western mind Turkey is Eurasia, the Middle East, and sometimes Europe. The United States has courted her attention, and love via financial partnerships, in earnest since the birth of the Cold War. Though, of course, the west's relationship with Turkey's geographical location began centuries before explorations from the Royal Crown sent the Levant Company into what is now modern day Turkey. In 1581 Queen Elizabeth gave the royal approval for the charter company to regulate trade. In this instance, concerns for monetary wealth, the continual search for gold, and global prosperity prevailed in the early colonial period. This company sought to establish trading centers throughout Asia, not colonial exploits, which with the historian's lens this seemingly regular action acts as a lip service for irony. Of course, the role of irony only plays well in fiction or works of literature merit. One such work of literature is Orhan Pamuk's *Istanbul*.

Orham Pamuk's *Istanbul* paints the city, and perhaps the larger ideal of the Turk, in a light of romance and – in a roundabout way – splendor. His words seamlessly take the reader through his memories of the city once known as Constantinople, and the astute reader will note that his work is not Middle Eastern nor Asian. Perhaps, if it had to stand within a category

it serves as a western gaze upon his own *trompe l'oeil*. Yet, when looking at travel guides, and travel literature like Pamuk's, Turkey takes upon the feel of an Asian country lauded for its cultural splendor and rich sights and heritage. Of course within politics (US, of note) she takes on the scope of a Middle Eastern country: a country of question, possible scorn, and on the edge of the western range of ideals and design. She stands for trade, a gateway to the Middle East, and on occasion a political ally held at arm's length. Accordingly, this paper will look at US based travel guides juxtaposed to travel literature to examine Turkey's place within the world Axis. Does she stand as an Asian friend of cultural allure and cheap goods to be sold in US stores, or is she a Middle Eastern friend-foe who serves as a portal of entry with cheap amusements to possibly be found? Montreal serves as a comparative core in this discussion as she has sought independent nation-state status and is a foreign land in her own country.

This brief study uses Orhan Pamuk's *Istanbul* and Taras Grescoe's *Sacré Blues*. These two books are written by natives of their respective countries/cities, have achieved best seller status, and they both serve as sentimental memoirs and explorations of identity and place. The concept of travel also plays into the perception of a locale because no matter a person's class at home at destination a tourist transforms into an "upper-crust traveler that is reminiscent of the grand tour". Travel provides a metaphorical and literal excursion into a person's sense of status.¹ Unlike the coast of Spain – or even the city of light and love of Paris – Montreal and Istanbul are not long celebrated stops on The Grand Tour. Sales pitches for Paris fall under a different category, as young girls dream of going to Paris (as the stereotype says) and Paris consistently makes for the one of the most popular honeymoon destinations for US travelers.²

¹ N.D. Bloom (ed.), *Adventures in Mexico: American Tourism beyond the Border* (Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, etc., 2006) p. 5.

² Paris is number ten with US News. "Best Honeymoon Destinations", http://travel.usnews.com/Rankings/Best_Honeymoon_Destinations/ (last accessed 7 December 2012); Paris also stands as a romantic destination, showcased on the popular wedding site The Knot. "50 Best Honeymoons 2001: To Move Romantic",

Thus, Paris confident in its own identity, and firmly placed within the western mind of discourse, needs little of a sell. However, Canada – or French Canada to be more precise – stands as an almost misnomer in the Western traveler's mind.

1 Posing Quebec

Not a nation, itself, but rather a province within Canada; positioned as a northern neighbor to the United States the Quebec Province holds a bounty of cultural wealth. Montreal – the capital – bursts with Old World and Modern fantasies. Its waterfront, with walkways, quadcycles, and accordion players all add layers to the ambiance. Of course, as tourists (or locals) experience these tokens questions of experience and expectation arise. For instance, is the accordion native or is it an expected element of Montreal because of its French heritage? A romantic notion, if you will, that plays into the capitalism of tourism and the exotic desire. Yet tourists depend on authenticity, but with the presence of the traveler the authentic become performance. The natives adopt their behavior for the foreign, blurring the line between authentic, constructed, and exotic delights.³ These performances of the local and tourist act, as Eric Hobsawm notes, as invented traditions. These traditions create a sense of community, symbolic nature and ritual, and provide a tangible connection with the past and sense of place.⁴

<http://wedding.theknot.com/honeymoons/honeymoon-planning/articles/50-best-honeymoons-2011.aspx?page=35> (last accessed 7 December 2012).

³ M.K. Norkunas, *The Politics of Memory: Tourism, History, and Ethnicity in Monterey, California* (SUNY Press, Albany, NY, 1993) pp. 2-3.

⁴ E. Hobsawm, "Introduction: Inventing Traditions" in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1983-2000) pp. 1-9.

Sampling current guidebooks shows the obvious marker of historic sites, neighborhoods, dining out, etc.⁵ Then, of course, guides with photos are sleek, colorful, and at the peak of design and season. All, not surprisingly, are designed to intrigue and excite the reader showcasing the best of a locale. Montreal, circa 400 years old, is given cursory treatment for history and nods as a metropolis. Oddly, this urban center lost its baseball team; a note that is probably more in tow with the American reader, as the Montreal Expos became the Washington DC Nationals. Yet, the city abounds with cultural points of view, with architectural structures, and with celebrated names like Notre-Dame Basilica in Vieux-Montreal (Old Montreal). Its Gothic Revival style pays homage to the Notre Dame de Paris with its Gothic style.⁶ This church, one of a plethora of historic buildings in Montreal, stands in the center of old town. A once dilapidated district, filled with crime and disarray until the 1960s when the city spent a considerable amount of time and effort into refurbishing its splendor is now celebrated for heritage, culture (kitsch and highbrow), and as a larger community space. Now, the cobblestone streets wind along warehouses of artists shows, grassy expanses, and paths along the St. Lawrence River.⁷ Of course, the river adds an air of intrigue and nature to the urban space. Quebec Provence's use of language and refurbishing historical markers mirrors Europe's renovating its own cities and towns for the rise of tourism post World War II. Yet, within French-Canada it

⁵ *Montreal and Quebec City: Insight Guides* (Discovery Channel, APA Publications, Singapore, 2006); *Turkey: Insight Guides* (Discovery Channel, APA Publications, Singapore, 2005); V. Campbell, *Istanbul Encounter* (Lonely Planet Publications, Footscray, Australia et al., 2007); D. Drake, *Turkey* (Thomas Cook Publishing, Peterborough, UK, 2005); Ch. McPherson, *Culture Smart! Turkey: A Quick Guide to Customs and Etiquette* (Graphic Art Books, Portland, OR, 2005); L.A. Levine, *Frommer's Istanbul* (Wiley Publishing, Inc., Hoboken, NJ, 2008); E. McKay (ed.), *Montréal and Québec City*, Third Edition (Formac Publishing Company Limited, Halifax, Nova Scotia, Canada, 2005); and B. Ireland (ed.), *The New York Times 36 Hours: 150 Weekends in the USA and Canada* (Taschen, China, 2012).

⁶ *Montreal and Quebec City, op. cit.*, pp. 138-139.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

serves a larger purpose to show global place and design. A sense of recognition, a distinct identity, for a land without a state of its own.

Quebec is the largest province in Canada, three times the size of France (with sixty percent of its 7.5 million inhabitants living along the narrow corridor of the St. Lawrence River). French speaking Quebecers – call themselves francophone Québécois – are now eighty-four percent of the province and twenty percent of Canada's total population. They control two-thirds of the province's economy, and they have dominated politics since the Confederation. In 1995 a controversially worded question posed to Quebecers asking them if they wanted to negotiate independence from Canada received 49.4 percent of the vote.⁸ Thus, the French-Quebec voice is there and keeping itself alive is, of course, a challenge. But, in a place without a separate home how is this done? Modernity and technology do enable the proliferation of identity in easier fashions. Here, sense of identity perpetuate via the television.

A cultural joke – per se – in Quebec is that the proliferation of French television shows and cultural markers is thought to “keep abreast” of the mother-country. Of course, in the midst of this keeping abreast of cultural creations, Quebec seeks her own identity through the continual use of the French language (albeit in her own dialect) and the attainment of nationhood.⁹ Taras Grescoe put these sentiments best:

If Europe's identity is literary, America's cinematic, and English Canada's radiophonic (the ethereal static of the CBC on the Trans-Canada), then Quebec's is televisual. This a *tivi* nation. If you're not watching French-language television in Quebec, on a fundamental level you're just not getting the place.¹⁰

For Anglophone Canadians, Quebec is a land of solitude, a distinct society. For Americans she provides Old World Charm with mansard

⁸ T. Grescoe, *Sacré Blue: An Unsentimental Journey Through Quebec* (Macfarlane Walter and Ross, Toronto, 2000) pp. 2-3. Those for independence are dubbed separatists, indépendantistes, or souverainistes. Those against are federalists.

⁹ *Ibid.*, p. 51 and Montreal and Quebec City, *op. cit.*, pp. 89-100.

¹⁰ Grescoe, *op. cit.*, p. 124.

roofs, accordions, and the clicks of another tongue. For Europeans her strip malls, fast food restaurants, in-line skaters, and summer festivals mark her as a Latin Rio de Janeiro in the summer, and the winter with pale faces and endless cold days leaves tales of the Nordics. Yet within all of these descriptions notions of being “American” and – certainly – not European affront the world traveler’s mind.¹¹

Montreal, for the North American, can be deduced as a quasi-inexpensive European getaway. Comparable, Montreal (or even the larger Quebec Providence) serves as a highbrow version of Mexico. As Nicholas Bloom notes most scholars are dazzled by the juxtaposition of wealth and poverty along the US-Mexican border. The powerful neighbor (obviously, the United States) entices with her weighty dollar. Her visitors – to Mexico – ensure heavy spending and jobs in constant supply. Places like Cancún have grown up as tourist destinations; whereas Europe reshaped its towns and cities with refurbished ruins and tourist centers with high end restaurants, cheap goods (even strips with American labels and products), and craftsmen adapted ancient arts to modern techniques and desires.¹² These historic cities provide more than a warm, sandy respite from winter months. They provide culture, place, and the perceived knowledge of another.

2 Tourism Itself

Tourism – with the popularity of the automobile and the affordability of the plane – has morphed into an increasingly omnipresent industry making local fêtes part of the global vernacular. Its economic, social, cultural, and environmental changes redefine perceptions of space requiring a deeper understanding of contemporary society. The industry has clearly grown past The Grand Tour (catalyzed by the railroad). In the latter half of the eighteenth century tourism stood as a refined form of

¹¹ *Ibid.*, pp. 1-3.

¹² Bloom, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 2-5.

pleasure providing social status and a display of means and wealth. Tourism also became a means to view nature and provide a tangible excursion of spiritual and romantic displays.¹³ These desires of romanticism coincide with Orientalism – the Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. The British and French cultural enterprises – a constructed concept of identity and space, via colonization and industrialization – expanded leisure time and class dynamics.¹⁴

Majority of the world is excluded from tourism in the western context, as holiday or vacation time free from work or home life is not a universal norm. The thought of travel not only brings intrigue, but it also encourages a heightened sense of class and space. By the end of the nineteenth century tourism developed a place within scholarly study, as the Industrial Revolution catalyzed the distribution of wealth and leisure time.¹⁵ Yet, the rise of urbanization caused a sense of need and concern for tourism. It prompted “the separation of people from nature and the land for the first time in human history”. Life became structured with the factory, and city growth expanded at accelerated rates. For instance, in 1901 eighty-percent of England and Wales lived in cities versus twenty percent in 1801. The United States, slightly slower with urban growth, as her industrial revolution occurred after Britain’s, saw in 1850 San Francisco with less than 50,000 people and in 1891 the city boasted 364,000.¹⁶ New York City – the largest of the US cities – did not become its metropolis until the civil war era, with it then booming in population by the 1880s. By the turn-of-the-century it had solidified itself as a leading world city for population, industry, and possible design. Ironically, one trend these numbers show is that with the rise of disposable income and urban life, people became closer yet more distant. They lived in closer proximity to one-another, but as they left the country for the city they

¹³ A. Holden, *Tourism Studies and the Social Sciences* (Routledge, London and New York, 2005) pp. 7 and 19-22.

¹⁴ E. Said, *Orientalism* (Vintage Books, London and New York, 1979) pp. 11-12.

¹⁵ Holden, *op. cit.*, pp. 6-12 and 16.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

became more distant from family units and neighbors. These changes fell alongside the rise of tourism as a leisure activity, as wealth gave position and exotic trinkets and stories provided an air and position of authority in social circles.

This understanding suits well for how the nation-state, and the nineteenth and twentieth century rise and proliferation of nationalism, and how tourism – and (in this case) its birth of literature shape and define a place. Just as with the history of kings and queens, individuals were subjects of the monarchy, yet citizen replaced subject, particularly as identity and nationalism rose with fervor into the twentieth century.¹⁷ These new, and expanded, identities manifested with the expansion of the city and with the increased interaction of people across locales and boundaries. The idea and concept of home stood to mean more, on a physical and spiritual level, as literal and metaphorical travels expanded boundaries.

3 Identity within Istanbul

Voyeurism of “old world” delights and the physical expansion of space through touristic play, particularly with the exotic, comes alive in Orhan Pamuk’s *Istanbul*.

Istanbul has never been the colony of the Westerners who wrote about it, drew it, or filmed it, and that is why I am not so perturbed by the use of Western travelers have made of my past and my history in the construction of the exotic. Indeed, I find their fears and dreams beguiling – as exotic to me as ours are to them – and I don’t just look to them or entertainment or see the city through their eyes but also to enter into the full-formed world they’ve conjured up.¹⁸

¹⁷ B. Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East* (Schocken Books, New York, 1998) pp. 14-15 and 17.

¹⁸ O. Pamuk, *Istanbul: Memories and the City* (Vintage International, New York, 2004) p. 228.

As Pamuk eloquently notes Istanbul has a unique place within western tourism eyes. Even though she is now part of the modern Turkey her spot within the famed Byzantine and Ottoman Empires and in a Muslim land makes her a parcel of intrigue and subtle desire for the predominantly Judeo-Christian West. Yet Turkey – similar to Quebec – has a place of exception on the global political platform. Quebec teeters with nationhood; Turkey vies for a seat at the European Union. Both places struggle with a sense of identity, as French-Canada with its television, Francophile attitude, and position as a foreign land within its own country and in Turkey with a balance of keeping itself and its heritage as opposed to becoming a western territory of a metaphorical sense via consumption.

Some scholars like Gülriz Büken claim that the influence of western and American goods devalue Turkish culture.¹⁹ Since the end of the Cold War, Turkey saw the rise of conservative Islamic movements, inflation reach 120 percent in 1994 (in 2008 it hovered at twelve percent), and approval ratings for the United States dropped to single digits during the George W Bush years. Yet, the presence of American goods continued to increase, and Turkey continually seeks to receive EU recognition and American diplomatic support. How do these seemingly contradictory actions fit into the context of Turkish nationalism and consumer culture? Dressing in western style puts the wearer within the realm of the western gaze, but the headscarf removes senses of normalization and holds the wearer as the other. This sense of the other is one of the key aspects of defining nationalism and explaining the rise and perceived value of western goods within Turkey, and non-US societies. These goods act in similar ways that Europeans (and perhaps even Canadians) argue that Montreal – and even the larger Quebec – has been bastardized with American goods.

Istanbul stood as the capital for the Byzantine and Ottoman Empires for more than 1500 years, and as legend states its creation from the

¹⁹ Gülriz Büken, "Backlash: An Argument Against the Spread of American Popular Culture in Turkey" in R. Wagnleitner and E. Tyler May (eds.), "*Here, There, and Everywhere*": *The Foreign Politics of American Popular Culture* (University Press of New England, Hanover and London, 2000) pp. 242-250.

Megaran leader Byzas occurred in the seventh century BC.²⁰ This history, seeping with layers of empire, strife, and religion create a multi layered city, a prime breeding ground of tourist delights. As little remains of the original Istanbul – or Constantinople, depending on which side of the historical line you stand – the occasional building of a city representing unprecedented wealth and grander emerges from the seven hills, winding streets, taxis, and fog horns of the Bosphorus. Celebrated buildings like the Aya Sofya provide markers of Western influence and even domination.²¹ Of course, the location of Istanbul, literally on the bridge between Europe and Asia adds to its multi layers, lure, and history. Just as Montreal, in French Canada, a British possession, a harbor home for Brits fighting the rebellious American colonists, and in the New World adds to its layers of dimension and design within the global and figurative mind Istanbul's history and design do the same.

These juxtapositions make Istanbul an ideal and peculiar portrait for voyeurism and imaginary identification. British Art Historian Mary Roberts provides us with an analogy or portal of comparison, if you must. Roberts's uses the classic *Arabian Nights* tome of travel literature to analyze Victorian travel readings. *Arabian Nights* and other writings of the genre provide exotic adventure by mixing fact with fantasy, creating a sense magic and supernatural imagery emerging of the Ottoman Empire. Hence, these readers could become undressed by harem "fairies", creating "imaginary transgression of Victorian proprietorial taboos, precisely because she knew that there was no possibility of its happening during their visit".²²

Hence, the movement between national boundaries acts metaphorically for class and perception. Much like Montreal is a glimpse of Europe for a fraction of the price – and if you are in North America a sliver of the airfare – Istanbul (and the larger Turkey) act as a glimpse of

²⁰ Turkey, *op. cit.*, p. 117.

²¹ Aya Sofia originally stood as an Orthodox Greek basilica, then a mosque. Now it serves as a museum and tourist site in Istanbul.

²² M. Roberts, *Intimate Outsiders: The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature* (Duke University Press, Durham and London, 2007) pp. 63-67.

the Mid East. Similar to Roberts's assertion that the harem in literature liberated feminine desire through its depiction of forbidden treasures, its portrayal allowed imagined and so-called illicit riches into the lives and minds of those who symbolically entered. Roberts notes:

Feminine fantasy is not just premised or the writer narrating herself into the harem; it also has a strong visual and multisensory aspect that lends the fantasy a unique tangibility. Just as there is a feminine narrative equivalent to imaginary male adventures in harems in these travel diaries there is also an indulgence in scopic pleasures which is evident in the numerous lengthy descriptions of the beauty of the harem women.²³

Hence, just as these women entered into another world via the harem, feeling they now knew a culture, the literature of travel serves the same purpose. It provides a pathway, a sense of culture, and a status within one's class. This is what glimpses of literature do, and as we know, they entice and create desire. A constructed ideals form, similar to Hobsawm's argument for communal identity with relative connections to the past, creating a continuity and (in this case) an international appeal and expectation.

Orman Pamuk's writings are not the only literary images of Turkey, but they do provide a melancholy with a side of peaceful calm embrace for the reader. I read my copy on the New York City subway lines, in early fall as the leaves began to change and a cool crispness began to cut the air. As my subway cars rocked, and I trudged home from long days of teaching, museum splunking, and sometimes aimless wander my perception of Pamuk may have been swayed by my inhabiting a city often noted as "impossible to leave" or by my own trips to Istanbul and the larger Turkey. The last, my flight from the city was near poetic as I climbed watching the city whirl below me in a blanket of late December snow, mostly devoid of the western Christmas tokens and lights. I landed, I landed in New York's JFK, amid delays, and splayed with weary travelers and Christmas garb from ceiling to floor. Of course, those are my own

²³ *Ibid.*, pp. 65-67.

memories. Pamuk, on the other hand, tells his reader that his story is peppered with his youth, watching his family's wealth fade away, his parent's turbulent marriage, and of course his urban sense of nature with boat rides and walks along the Bosphorus. As Pamuk wanders along his Bos, describing lights and boat horns, he says it almost provides a city without a context.²⁴ This context presumably refers to its multi layered past.

Pamuk also remarks that Istanbul has given birth to numerous writers, with four taking precedent in his story. Yahya Kemal (a poet), Reşat Ekrem Koçu (a popular historian), Tanpinar (a novelist), and Abdülhak Şinasi Hisar. He also notes that these "four melancholic writers have been attacked for fretting too much about the Ottomans and the past during the first four decades of the Republic when, according to these same critics, they ought to have been constructing westward-looking utopias". These writers were branded "reactionary". A common fear was that Turkey would become a colony of the West, even though the Republic had already been born.²⁵

Instead of becoming a Western colony, Turkey has flourished as a gateway to the Middle East. Trade and economic resources abound, as American designers use Turkish plants for construction (and even design of pieces). Turks have continuously prided themselves on modernity and cosmopolitan growth, which they use to strengthen their EU bid. Particularly in urban design, Turkey has risen to the west with building malls of great design and stature. These malls, filled with an array of products (like their US mothers and European cousins), provide a glimpse into Europe via perceived lifestyle and allure. The first chain in Turkey – the Swiss supermarket Migres in 1954 – took a standard approach of selling its goods to the middle-class.²⁶ Of course as popularity

²⁴ Pamuk, *op. cit.*, pp. 107 and 114.

²⁵ *Ibid.*, pp. 113-115.

²⁶ T.E. Tunc, "How I Tried to Leave the Mall and Why the Mall Wouldn't Leave Me': Thoughts on American Consumer Culture and the Mallification of Turkey" in T.E. Tunc and B. Gursel (eds.), *The Transnational Turn in American Studies: Turkey and the United States* (Peter Lang, Bern, Berlin, et al., 2012) pp. 226-227 and 230.

expanded – or markets age – products value often decreases. Changes in diet and technology also push newer, more expensive products on the market.²⁷ There is no concrete answer for what the consumption of goods says, but placement and design do provide some attributes. Mavi jeans, for instance, is a Turkish brand. These jeans represent western fashion in the Mid-East and Turkey while in the west they denote class and status.²⁸ These jeans are around sixty lira in Turkey (35 USD or 26.77 Euros), and in the United States they are nearly 100 USD (76.48 Euros or 178 Liras). These jeans, of western fashion, metaphorically sell an ideal of modernity.²⁹

4 The Crux of Identity

This ideal of modernity is also bought and sold via tourism and travel literature like Pamuk and Grescoe's. Advertisements sell a product, design, and lifestyle – and even a sense of nationalism – and they reflect the culture of their creation.³⁰ Pamuk and Grescoe have sold their locales within the gaze of travel. Both locales are comfortably their own, while struggling to expand their reach, and they are still foreign and exotic. Yet, Turkey still stands on a periphery because as she strives for EU recognition, local customs, and specialties confine her to the exotic other, of romantic desire. As Pamuk eloquently states, "Caught as the city is between traditional and western culture, inhabited as it is by an ultra-rich minority and an impoverished majority, overrun as it is by wave after wave

²⁷ For an interesting look at changed tastes, see D. Barry, "Back When a Chocolate Puck Tasted, Guiltily, Like America" in *New York Times*, online edition, 16 November 2012 (last accessed 14 December 2012).

²⁸ A.A. Babic, "Eastern Eyes for Western Goods, Western Eyes for Eastern Markets: Consumer Goods, National Identity, and US-Turkish Relations" in T.E. Tunc and B. Gursel (eds.), *The Transnational Turn in American Studies: Turkey and the United States* (Peter Lang, Bern, Berlin, et al., 2012) pp. 265-268.

²⁹ Conversation rates on 13 December 2012.

³⁰ Babic, *op. cit.*, p. 268.

of immigrants, divided as it has always been along the lines of its many ethnic groups, Istanbul is a place where, for the past 150 years, no one has been able to feel completely at home".³¹

In some ways consumption has brought Turkey into the view of the West – a western like gaze with Starbucks and Tommy Hilfiger. Yet, she remains her own culture of identity of Whirling Dervishes, Black Sea Dancers, and a domestic fast food of kümpfer that really can not be called fast food because trying to compare a baked potato filled with pickles, cheese, and pure goodness to a McDonald's over-processed burger is equitable to saying that Coca Cola is a healthy alternative to purified water. Absurdity at its finest. But mosques and minarets gives notes of a non-western land. In many ways, she remains "the other" as Montreal is "the other" within the French mind as she struggles for her own identity while maintaining her French roots. Istanbul is an exotic land, but with consumption comforts of imperialism so that the traveler and viewer will not have to "sacrifice" their own desires to experience new ones. She is then on a crux of parody between the west and east.

³¹ Pamuk, *op. cit.*, p. 115.

LA PARTIZIONE DELL'INDIA: DALLA STORIA ALLE STORIE

Elisabetta Marino

1 La Partizione dell'India nella Storia

Il concetto di *partizione*, l'idea di una unità territoriale e culturale artificialmente divisa da nuove frontiere riporta alla mente le immagini dolorose ed inquietanti dell'Irlanda del Nord, della Berlino prima della caduta del muro, della ex-Jugoslavia, di Cipro o, spostandosi in contesto asiatico, della Corea e dell'India.

Passando dagli eventi storici alla loro rivisitazione letteraria (e dunque dalla Storia alle storie), questo studio si propone di analizzare le conseguenze di quella scissione che, nell'agosto del 1947, a conclusione di una lunga lotta che portò alla fine del *Raj*,¹ generò delle alterazioni profonde nella fisionomia politica, religiosa e sociale del Subcontinente indiano. La Partizione dell'India condusse, infatti, alla nascita dello stato musulmano del Pakistan (a nord-ovest) e alla frattura della regione del Bengala in Bengala Occidentale (di prevalenza induista) e Bengala Orientale, provincia del Pakistan (con il quale condivideva l'orientamento religioso), pur essendo separato dalla sede centrale del potere da più di 2000 chilometri di territorio indiano. Il Bengala Orientale, denominato Pakistan Orientale nel 1955, si sarebbe poi trasformato nell'attuale stato

¹ Con il termine *Raj* si intende l'impero coloniale britannico. Per un approfondimento, si consulti il testo di Lina Unali intitolato *Stella d'India, temi imperiali britannici, modelli di rappresentazione dell'India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993).

del Bangladesh nel 1971, a seguito di conflitti sanguinosi per l'affermazione della propria identità linguistica e culturale.²

Come Urvashi Butalia ha acutamente sottolineato, il momento dell'indipendenza, della sospirata "costruzione della nazione",³ coincise paradossalmente con la sua lacerazione, con lo smembramento del corpo di *Mother India*. Tale soluzione di compromesso, sostenuta dagli antichi colonizzatori britannici per appianare le tensioni frequenti tra musulmani e induisti, rivelò ben presto i suoi limiti: l'effettiva pluralità di confessioni religiose nel Subcontinente non era stata adeguatamente valutata, così come le divergenze e i contrasti etnici tra chi pure aderiva allo stesso credo.

Le ricadute delle decisioni politiche sul piano umano assunsero toni foschi e drammatici: nell'arco di pochi mesi, circa dodici milioni di persone furono protagoniste di un esodo forzato – forse il più grande della storia – che vide i musulmani migrare dall'India verso il Pakistan e gli induisti seguire il percorso inverso. Odio e violenza furono gli immancabili corollari dell'esilio: si conta almeno un milione di morti (per gli scontri, le epidemie, l'inedia) e si registrano un alto tasso di suicidi (per evitare di cadere in mani nemiche),⁴ innumerevoli saccheggi, e il rapimento di circa centomila donne, spesso stuprate in nome della fede da uomini che professavano una religione diversa dalla loro. Al senso di smarrimento per la perdita di radici e punti di riferimento si unì un dolore misto a frustrazione e amarezza per l'abbandono obbligato della propria abitazione, del bestiame, dei raccolti, che vennero lasciati marcire dopo che i campi erano stati lavorati a lungo e con fatica. Gli anziani, incapaci di

² Il nome scelto per la neonata nazione (*Bangla-desh*, paese del bengalese) fa intuire che una tra le ragioni principali che portarono alla guerra per l'indipendenza dal Pakistan fu proprio il desiderio di preservare la propria individualità linguistica (l'urdu era infatti stato imposto come unica lingua ufficiale).

³ Urvashi Butalia, "Il silenzio delle donne: alcune questioni sullo stupro di massa durante la Partizione dell'India" in *Deportate, esuli, profughe*, n. 10 (2009) p. 1.

⁴ Oltre al suicidio, era pratica comune anche l'uccisione dei propri cari, per sottrarli alle angherie degli avversari qualora fossero stati fatti prigionieri. Si consulti il saggio di David Lester intitolato "Suicide and the Partition of India: A Need for Further Investigation" in *Suicidology Online*, n. 1 (2010) p. 2.

intraprendere un viaggio così arduo e rischioso, rimasero indietro, legati al passato col corpo e con la mente, mentre i loro familiari fuggivano verso luoghi ritenuti più sicuri, utilizzando qualsiasi mezzo avessero a disposizione, dall'autobus, all'automobile, al treno. La maggioranza dei profughi era, tuttavia, costretta dalla povertà a spostarsi a piedi: ci si incamminava verso i confini componendo delle lunghe file ordinate chiamate *kafilas*, che potevano estendersi anche per decine di chilometri.⁵

Le due nuove linee di demarcazione furono teatro di un esodo dalle caratteristiche assai diverse, come nota Pablo Bose. Mentre a nord-ovest il flusso migratorio fu intenso, di breve durata e si affiancò a episodi di brutalità, a sollevazioni popolari e a fenomeni di accesa ribellione (disciplinati in tempi relativamente stretti, grazie all'intervento congiunto dei due governi),⁶ i movimenti umani verso la frontiera a est assunsero un andamento più graduale (a tratti impercettibile) e duraturo (fino ai giorni d'oggi), pur presentando nella fase acuta una violenza analoga.⁷ La scrittrice bengalese scozzese Bashabi Fraser (sul cui lavoro si avrà modo di ragionare a breve) definisce, pertanto, quella che tuttora divide il Bengala come una barriera altamente permeabile, una “porous’ border”.⁸

⁵ Per un approfondimento, si legga il già citato saggio di Urvashi Butalia e il capitolo iniziale del suo volume intitolato *The Other Side of Silence, Voices from the Partition of India* (Penguin Books, New Delhi, 1998) pp. 3-26.

⁶ La “northwest-centric preoccupation in the post-Independence period” (63) di cui scrive Bose potrebbe esser stata determinata dal fatto che i centri nevralgici del potere indiano e pakistano erano posizionati a nord e a ovest. P. Bose, “Dilemmas of Diaspora: Partition, Refugees, and the Politics of ‘Home’” in *Refuge*, vol. 23, n. 1 (2006) pp. 58-68.

⁷ C’è da notare che il Bengala non era nuovo a questo tipo di divisioni: un primo tentativo era stato realizzato nel 1905, con lo scopo di separare induisti e musulmani. L’esperimento, ostacolato principalmente dagli induisti, si era concluso miseramente nel 1911 (si confronti il testo di Bose, p. 62).

⁸ B. Fraser, “Introduction. The Bengal Partition Relived in Literature” in B. Fraser, *Bengal Partition Stories, an Unclosed Chapter* (Anthem Press, Londra, 2008) p. 5.

2 La Partizione dell'India nelle storie

Per la Storia ufficiale, la Partizione dell'India è un capitolo centrale di un libro ormai chiuso e riposto, espressione di un passato dal quale la nazione sembrerebbe essersi felicemente affrancata. Le esperienze traumatiche di migliaia di rifugiati sono state ricomposte in una serie di dati numerici, impersonali e asettici, in statistiche tanto rigorose quanto distaccate e sterili. Ma per chi l'ha vissuta e ne conserva ancora le ferite, la Partizione, definita da Butalia come “*a division of hearts*”,⁹ è un capitolo aperto, appena abbozzato, un capitolo che la letteratura ha la responsabilità e il dovere di completare, indagando tra le pieghe della Storia, rivelandone il volto nascosto, facendo emergere storie personali e vicissitudini familiari altrimenti condannate a essere lentamente inghiottite dal tempo.

Il silenzio ha attutito le voci e ottenebrato i ricordi fin verso il 1997, anno in cui alcuni intellettuali e artisti hanno scelto di commemorare il cinquantesimo anniversario dell'Indipendenza con la pubblicazione di una serie di volumi aventi per sfondo o per oggetto la Partizione, assieme a riflessioni variamente articolate sull'identità dell'India moderna. Sravasti Guha Thakurta interpreta questo singolare vuoto informativo durato mezzo secolo come un meccanismo di difesa messo collettivamente in atto per tacitare memorie ancora troppo dolorose per essere verbalizzate: “silence was possibly the only way known to the victims of Partition to start life afresh and contain bitterness, a way of establishing community life and interpersonal trust”¹⁰ I contenuti lungamente rimossi hanno quindi preso forma in numerose opere,¹¹ come *Stories about the Partition*

⁹ Butalia, *The Other Side of Silence*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ S. Guha Thakurta, “Partition and Bengal: the Enmity and the Amity” in *Ms Academic*, vol. 1, n. 2 (2011) p. 56.

¹¹ La lista di pubblicazioni è certamente più ampia; in questa sede vengono citate solo alcune tra le opere più rappresentative. Un elenco piuttosto esaustivo, compilato da Vinay Lal (UCLA), può essere consultato a questo indirizzo http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Independent/partition_bibliography.html (21 giugno 2013).

of India in tre volumi (un testo precursore a cura di Alok Bhalla, pubblicato già nel 1994), *The Other Side of Silence, Voices from the Partition of India* (1998) di Urvashi Butalia (che ha trascritto e rielaborato testimonianze orali) e *India Partitioned: the Other Face of Freedom* (1997), un'antologia in due volumi, curata da Mushirul Hasan, che comprende poesie, racconti, interviste e brani tratti da scritti autobiografici e romanzi.

Fino ad anni recenti, quasi tutte le pubblicazioni si sono concentrate principalmente sulla migrazione verso la frontiera a nord-ovest che, come si è già osservato, per via dei suoi caratteri distintivi aveva catalizzato l'attenzione anche dei governi centrali di India e Pakistan. Per compensare la carenza di storie sulla divisione del Bengala (alle quali era spesso riservato un ruolo puramente accessorio nelle raccolte), Bashabi Fraser ha deciso di comporre l'antologia dal titolo *Bengal Partition Stories, an Unclosed Chapter*, presentata al pubblico dei lettori nel 2008.

Docente di letteratura inglese e scrittura creativa alla Edinburgh Napier University, Bashabi Fraser ha contribuito con la sua ampia produzione critica e artistica a costruire ponti solidi tra la comunità indiana in Scozia e la *mainstream society*, elaborando testi in cui il contatto tra culture differenti, lunghi dal costituire motivo di disagio, è fonte di crescita e mutuo arricchimento¹². Nata nel 1954 nel Bengala Occidentale, Fraser ha trascorso la sua esistenza tesa tra l'India e la Gran Bretagna, dove ha infine optato di risiedere. Mantenendo, tuttavia, un legame stretto e profondo con le proprie origini, ha avvertito l'urgenza di completare un importante *unclosed chapter* della storia della sua regione di provenienza. Con pazienza e passione, ha quindi riunito storie concepite da scrittori affermati e meno noti, uomini e donne di età molto diversa tra di loro, che ritraevano personaggi di ogni estrazione sociale e levatura culturale, musulmani e induisti, provenienti da entrambi i lati di una linea di confine tanto crudele quanto inammissibile, segnando una cesura netta tra due parti di uno stesso corpo. Anche l'ampio arco temporale scelto per

¹² Per un approfondimento sulle sue opere, E. Marino, "Quando l'India incontra la Scozia: la scrittura di Bashabi Fraser" in F. Brancolini, C. Fimiani, A. Langiano (a cura di), *Identità (testo-arti-metodologia-ricerca)* (Universitalia, Roma, 2011) pp. 425-434.

la selezione dei testi tradisce la precisa volontà di includere piuttosto che separare, e manifesta l'intento di intrecciare un dialogo tra passato e presente, scoraggiando distinzioni pericolose e fratture insanabili tra antico e moderno: si va, infatti, dalla fine dell'Ottocento (dunque molto prima della Partizione) alla contemporaneità. Inizialmente scritte in bengalese, le trentanove storie di cui il volume si compone sono state tradotte e raccolte in inglese per poter essere meglio condivise, offrendo così alle singole narrazioni una visibilità e una circolazione internazionale che difficilmente avrebbero avuto in lingua originale.

Pur nella diffidenza di stile, contesto e trattazione, in *Bengal Partition Stories* è possibile individuare dei nuclei tematici ricorrenti, che verranno analizzati nella seconda parte di questo studio: la violenza che si accompagnò all'esodo, la perdita d'identità e il senso di alienazione, il concetto di frontiera, la solidarietà tra gli uomini (capace di sconfiggere qualsiasi differenza) e le figure femminili, cui è simbolicamente affidato il compito di rigenerare la terra e ristabilire un clima di armonia e sostegno reciproco.

2.1 La violenza

L'antologia si apre di fatto con “Mob Fury”, un componimento di Bashabi Fraser in cui si evoca con orrore la “mindless violence”¹³ della massa informe e senza nome, animata dal solo desiderio di depredare e annientare chi è ora percepito come nemico.

Il tema è ripreso nelle battute d'esordio della storia di Atin Bandyopadhyay intitolata “Infidel (Kafir)”. Con una linguaggio scabro e diretto, l'autore ricorda le immancabili carneficine (“horrible bloodbath[s]”),¹⁴ i lamenti lontani dei feriti, che riecheggiano per i campi abbandonati (“[the] wails of human beings reverberat[ing] through the

¹³ Fraser, *op. cit.*, p. 91. Il volume presenta tre poesie di Bashabi Fraser: una in apertura, una al centro e una in conclusione di testo.

¹⁴ *Ivi*, p. 165.

empty fields”),¹⁵ l’odore nauseabondo della carne umana bruciata (“the stench of burnt flesh”),¹⁶ inequivocabile segnale di tortura, e i rapimenti delle giovani donne, “disappearing, never to be found again”.¹⁷ Ciò che più gli ripugna e lo lascia sgomento è, tuttavia, il piacere perverso che la folla impazzita prova nel mero atto di distruggere (“the ecstatic jubilation of destruction”),¹⁸ l’ebbrezza di poter uccidere rimanendo impuniti, sentimenti innaturali e disumani, che cozzano contro i fondamenti di qualsiasi professione di fede (non sfugga che uno dei presupposti della Partizione era stato proprio quello di favorire tolleranza e rispetto religioso tra musulmani e induisti):

Humanity was experiencing the most horrifying of times. People had forgotten the essence of religion. They were possessed only by an intense hatred and a mad drive to kill, as this seemed to engulf the whole region like an evil shadow.¹⁹

Un richiamo tristemente ironico ai pellegrinaggi è presente nell’*incipit* di “The Crossing (Epar Ganga Opar Ganga)” di Jyotirmoyee Devi, in cui il viaggio verso un luogo sacro, compiuto per devozione e ricerca spirituale, lascia il posto alla fuga per la sopravvivenza di una popolazione atterrita e ridotta al silenzio:

A dark night. Off the beaten track and through the jungle path. They know the easier route but it is best not taken. They are terrified of danger lurking on the usual route.

They mode on. In small, large and split-up groups—all moving together towards the same destination.

No, they are no pilgrims. [...] They haven’t set out to conquer a difficult terrain on a pilgrimage.

[...] They walk in silence. Terrified.²⁰

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 169.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 247.

2.2 La perdita d'identità

In quasi tutti i racconti si avverte un'atmosfera fastidiosa di estraneità e disorientamento, dalla quale emergono i sentimenti contrastanti che i protagonisti provano nei confronti della loro terra di origine, passata troppo rapidamente dall'essere grembo accogliente a luogo da ritenersi ostile e antagonista. In “Refugee (Udbastu)” di Debesh Roy viene descritta la situazione quasi kafkiana vissuta da una tra le tante famiglie rifugiatesi in Bengala Occidentale dopo la Partizione. Marito, moglie e figlia si trovano nella necessità di addurre prove atte a confermare la propria identità, scegliendo tuttavia fra una delle tre alternative che vengono loro prospettate dagli agenti di polizia (precedentemente impegnati in tanto accurate quanto improbabili ricostruzioni della loro storia). Inutile dire che nessuna delle possibili versioni corrisponde effettivamente alla verità, ma qualsiasi obiezione è inammissibile: incapaci di reagire in alcun modo, paralizzati dal timore di essere cacciati anche da quella terra, i personaggi rimangono quindi sospesi in un limbo di incertezza, impotenti di fronte a un'autorità che si dimostra sorda al dialogo e cieca all'evidenza. Come amaramente chiosa l'autore, attraverso la riflessione sconsolata degli interpreti principali di questa tragedia umana,

the ground on which a man had his existence firmly rooted, he would have to leave that ground, the family amidst which he had felt his acceptance, he would have to leave that family, and go to the *thana* [police station] either today or tomorrow, to prove the existence of his soul; today or tomorrow, he would have to prove his very existence, today or tomorrow.²¹

In un altro racconto, “The Debt of a Generation (Ek Janmer Hrin)” di Dipankar Das, la mente di uno dei protagonisti sembra ribellarsi allo spostamento fisico da Dacca a Calcutta di cui era stato involontario oggetto. L'uomo smarrisce la ragione e si trasforma in un fantasma, in

²¹ *Ivi*, p. 402.

un'ombra pallida proiettata dal passato: “haunted by his past, he had [...] become a shadow of his former self. He hadn't been able to wipe out from his memory the scars of the blood and the death they had had to wade through”.²² Nel nuovo contesto, spende tutto il denaro accumulato negli anni senza riuscire a procurarsi una fonte di sostentamento alternativa. Privo di mezzi economici, si spoglia progressivamente anche della dignità, finché un giorno l'esule scompare misteriosamente, tentando una folle corsa verso quella frontiera che desiderava attraversare per poter tornare finalmente a casa. Come una trappola mortale, la linea di confine lo fagocita, cancella ogni traccia della sua esistenza: di lui, nessuno saprà mai più nulla. Sua figlia, prostrata dalla vergogna, isolata, incapace di intrecciare rapporti con i suoi nuovi compatrioti, sceglie quindi di togliersi la vita come unica soluzione praticabile, quasi un antidoto alla sofferenza: “when you have no ground beneath your feet, it is not possible to build bridges”.²³

2.3 La frontiera

Come si è potuto già intuire, le linee di demarcazione sono spesso percepite come spazi liminali in cui i personaggi si perdono, come se la Partizione decretasse una frattura anche nella coscienza e nel pensiero di individui sopraffatti dal troppo orrore e dalle umiliazioni. È questo il caso del già citato “The Crossing (Epar Ganga Opar Ganga)”, nel quale Sudam, un marito premuroso, è costretto a lasciare sua moglie Durga²⁴ all'ingresso del Bengala Occidentale: potrà ricongiungersi a lei solo quando avrà messo insieme una quantità di soldi sufficiente a corrompere

²² *Ivi*, p. 419.

²³ *Ivi*, p. 421.

²⁴ Non sfugga il significato del nome, scelto in modo ironico dall'autrice del racconto. Nelle parole di James J. Preston, la dea Durga (in sanscrito, “inaccessibile”), madre dell'universo, “represents the conquest of good over evil and promises hope where there is doubt and despair”. J.J. Preston, *Mother Worship: Theme and Variations* (University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1982) p. 220.

le guardie, assicurandosi così un accesso sicuro al paese ospite. L'operazione risulta, tuttavia, più complessa del previsto e la prolungata assenza del coniuge, unita alle profferte continue e agli insulti verbali degli agenti, spinge Durga al gesto estremo del suicidio, preferibile alla condizione avvilente in cui si trova. Quando finalmente Sudam torna con la somma pattuita, viene messo a conoscenza dei tristi eventi ma rifiuta di accettare l'accaduto. Nei suoi folli vagheggiamenti è convinto che la sua compagna sia stata rapita. Rimane quindi bloccato al confine, consumando la sua esistenza spettrale in un *non-luogo* tra Bengala Orientale e Occidentale, nella vana speranza che la donna gli venga un giorno restituita.

Il senso di sradicamento si affianca spesso alla negazione degli affetti più cari, come si evince in “The Border (Shimanta)” di Salam Azad. A un padre anziano, prossimo alla morte, viene proibito di incontrare per l'ultima volta sua figlia, rifugiatisi nel Pakistan Orientale. Tra le lacrime che gli offuscano lo sguardo, può solo scorgere la sagoma lontana della ragazza, al di là del fiume che li divide. Pur nella paradossale assurdità di una frontiera liquida, disegnata sulle acque, *the border* appare come una barriera invalicabile, contro la quale i protagonisti della storia si scontrano, pronunciando parole di sdegno e di sconfitta: “Alas Politics! Alas Religion! Alas Partition! Alas, this Border”.²⁵

2.4 La solidarietà

Nonostante gli aspetti negativi della Partizione, ampiamente documentati in *Bengal Partition Stories*, l'antologia racchiude sinceri messaggi di speranza, che poggianno sulla solidarietà tra gli abitanti di una regione che pare aver rifiutato la lacerazione innaturale cui è stata sottoposta. Come Sravasti Guha Thakurta ha sottolineato, “in Bengal the sense of a shared life was never completely lost”.²⁶ Del resto, come

²⁵ Fraser, *op. cit.*, p. 287.

²⁶ Guha Thakurta, *op. cit.*, p. 59.

Bashabi Fraser stessa ha posto in rilievo nell'introduzione, l'obiettivo del volume era anche quello di gettare luce su “a syncretic society of interdependence before factional politics disturbed this socio-economic fabric”.²⁷

Esempi di autentica empatia, di mutua assistenza e superamento di ogni sospetto e diffidenza verso il prossimo sono molteplici nel testo. In “Boatman (Majhi)” di Parafulla Roy, il barcaiolo Fazal sceglie di donare tutti i suoi risparmi (originariamente destinati a placare la sete di denaro del padre della sua futura sposa) a una giovane vedova in fuga verso Calcutta: “Fazal hesitated for a moment. His heart trembled a little. And then forcing himself to turn his back on his own life, he dived into the sea of humanity to buy a ticket for Kolkata”.²⁸ In “Loss (Jahajae)” di Gour Kishore Ghosh, un negoziante musulmano offre asilo e protezione nella sua bottega a una donna induista, durante uno dei numerosi episodi di violenza armata che funestavano ogni città e villaggio del Bengala ai tempi della Partizione. È soprattutto nel già menzionato “Infidel (Kafir)”, tuttavia, che il sentimento di fratellanza si fa realmente toccante, tanto da poter parlare di *religiosità dell'umanità*, capace di elevarsi sopra ogni confessione e particolarismo. Mettendo a repentaglio se stesso e la sua famiglia, il musulmano Hasim guida coraggiosamente l'amico induista Paran verso il confine, spronato dalla ferma volontà di difendere la sacralità della vita umana:

Hasim now felt like a true pilgrim—on his way to Mecca and Medina. To a place where there was love for humanity, where there were no differences amongst mankind, where everything was accepted as God's gift, where all creatures could demand sympathy, and where not wanting to live was a sin.²⁹

²⁷ Fraser, “Introduction. The Bengal Partition Relived in Literature”, *op. cit.*, p. 2.

²⁸ Fraser, *op. cit.*, p. 187.

²⁹ *Ivi*, p. 170.

2.5 Le figure femminili

Molti racconti dell'antologia ritraggono il dolore delle donne, offese più di ogni altro essere vivente dalla ferocia dei conflitti politici; come osserva Sravasti Guha Thakurta, “women, conceptualised as symbols of honour of a nation, were routinely raped, abducted, and mutilated by male members of the other nation, in an attempt to communicate their victory over the other nation”.³⁰ Come già notato, le storie sono popolate da donne suicide, o costrette a ritornare da quei carnefici che avevano abusato del loro corpo poiché il gruppo di appartenenza le aveva ripudiate, ritenendole irrimediabilmente contaminate dal nemico (è questo il caso di “The Striken Daughter (Karun Kanya)” di Ramapada Chaudhury). Ciò nonostante, abbondano anche esempi di profonda solidarietà femminile, espressione di un'amicizia che non conosce frazionamenti né frontiere. Pur non condividendo la stessa confessione, infatti, le madri di due ragazzi, Ram e Rahim, nella storia di Mahasweta Devi dal titolo “Of Ram and Rahim (Ram Rahimer Katha)”, si sostengono e si consolano a vicenda per la perdita dei loro figli, uccisi per mano di estremisti facenti capo a fazioni religiose antagoniste.

Ma è nella storia di Sayyed Mustafa Siraj intitolata simbolicamente “India (Bharatbarsha)”, che meglio si coglie il desiderio di sanare le ferite inferte dalla Storia e di dar sollievo al corpo straziato di *Mother India* attraverso la letteratura. Protagonista è un'anziana mendicante che, arrivata in città, è subito sottoposta al consueto interrogatorio, per capire la sua provenienza, l'orientamento religioso, le ragioni che l'avevano condotta proprio in quel luogo. Ignorando ogni domanda, con fare scontroso e irriferente, la donna coperta di stracci si raggomitola sulle radici di un albero dove rimane così a lungo, in assoluta immobilità, che tutti la credono morta. Induisti e musulmani si contendono allora il suo funerale, ognuno affermando di averla sentita recitare sottovoce i propri testi sacri. La situazione degenera rapidamente: la folla curiosa, accorsa a

³⁰ Guha Thakurta, *op. cit.*, p. 58.

vedere quello strano spettacolo, si tramuta in una “belligerant mob”,³¹ pronta come da copione allo scontro armato. Quando il conflitto pare ormai inevitabile, tra lo stupore generale, il corpo d'un tratto si rianima e sembra aver acquisito nuova forza e un insospettabile vigore. “Buri, are you Hindu or Muslim?”³² le viene immediatamente chiesto. La risposta indignata e sprezzante dell'anziana signora non tarda ad arrivare: “Can't you see? You devils of hell, you vulture-eyes! Can't you see for yourself what I am? Run! Get out of my sight or I'll have your eyes plucked out!”.³³

In questa immagine di donna risorta, temprata dalla sofferenza e rigenerata, una donna integra e volitiva, che rifiuta di prendere le parti ora di un gruppo ora di un altro, si racchiude lo spirito della nuova India auspicato sia dall'autore della narrazione che dalla curatrice di *Bengal Partition Stories*, opera in cui, una volta ancora, i fili delle storie individuali si intrecciano alla trama della Storia, rendendo il suo disegno più complesso e più vivo.

³¹ Fraser, *op. cit.*, p. 293.

³² *Ibidem*. La parola *buri* significa donna anziana.

³³ *Ivi*, p. 294.

ALLA RICERCA DELLA “VERA INDIA”: CONFLITTO DI CULTURE E PERDITA DELL’IO IN *A PASSAGE TO INDIA* DI E.M. FORSTER

Stefano Lo Verme

Only connect: è il motto, ormai famosissimo, riportato da Edward Morgan Forster in apertura di uno dei suoi capolavori, *Casa Howard*. Una massima che, nella sua semplicità, racchiude non soltanto uno dei messaggi principali del romanzo a cui appartiene, ma in una prospettiva più ampia esprime anche quel senso di incrollabile umanitarismo che si può rintracciare in tutta l’opera di Forster. La necessità di una reale connessione fra popoli, fra classi sociali, ma innanzitutto fra esseri umani emerge con estrema forza da ogni pagina di Forster, ed è un concetto inscindibile dalla poetica dello scrittore inglese.

Abbiamo preso in prestito il motto di *Casa Howard* per introdurre l’analisi di un altro classico della narrativa di Forster, *Passaggio in India* (*A Passage to India*), l’ultimo romanzo dell’autore londinese, nonché l’ultimo pubblicato nel corso della sua vita.¹ All’uscita di *Passaggio in India*, nel 1924, Forster ha quarantacinque anni ed è già uno degli autori più acclamati della scena letteraria: il suo successo è legato soprattutto a due romanzi di enorme popolarità, *Camera con vista* (*A Room with a View*, 1908) e *Casa Howard* (*Howards End*, 1910).

Il legame tra Forster e l’India è molto stretto: lo scrittore ama profondamente la terra indiana, che già dal 1857, dopo la sconfitta nella Prima Guerra di Indipendenza Indiana, era diventata a tutti gli effetti una

¹ Maurice (id.), scritto in precedenza, uscirà postumo soltanto nel 1971.

colonia della Gran Bretagna. L’interesse di Forster per l’India era germogliato all’incirca intorno al 1906: in quell’anno Forster aveva iniziato a dare lezioni private ad un giovane indiano residente in Inghilterra, Syed Ross Masood. Tra i due era nata subito un’intensa amicizia – che per Forster si era poi tramutata in un sentimento d’amore, pur senza esserne ricambiato – accompagnata dalla crescente curiosità di Forster verso quel continente sconosciuto.

Alcuni anni più tardi, nell’ottobre 1912, Forster, nel pieno di una grave crisi d’ispirazione, parte per il suo primo viaggio in India, scoprendo un paese dal quale rimarrà totalmente affascinato. Forster torna per la seconda volta in India nel 1921, in veste di segretario del Marajà del Dewas, Senior; lì, lontano dalla Gran Bretagna, riacquista una rinnovata serenità e ritrova la propria vena creativa (non a caso Virginia Woolf, sua intima amica all’interno del Gruppo di Bloomsbury, lo aveva soprannominato la “farfalla vagabonda”). Tuttavia lo scrittore subisce anche il turbamento per la complessa situazione politica indiana, caratterizzata dalla tensione crescente fra le autorità britanniche e la popolazione locale, nonché dalle divisioni interne fra indù e islamici.

È in questa cornice che prende forma *Passaggio in India*, frutto dell’esperienza diretta di Forster a contatto con la difficile realtà sociale e politica del subcontinente indiano sotto il dominio del cosiddetto British Raj. A differenza di molti suoi connazionali in visita in India, Forster intrattiene intensi rapporti sia con gli ambienti induisti sia con quelli musulmani, abbracciando così i due principali rami dell’India e tentando di comprenderne gli usi e la cultura. Un atteggiamento diametralmente opposto rispetto a quello degli inglesi rappresentati nel romanzo, i quali tentano di ricostruire l’Inghilterra sul suolo asiatico, trapiantandovi le proprie convenzioni e abitudini e mantenendo rigide distanze dalla popolazione indiana.

A trasformare *Passaggio in India* in un autentico caso letterario, fin dalla sua prima edizione, contribuiscono anche il clamore derivante dal Movimento d’Indipendenza Indiano, che proprio in quegli anni metteva in discussione l’autorità britannica dopo essere riuscito a inglobare le diverse anime del subcontinente indiano, nonché lo scalpore per il ritratto

tutt’altro che lusinghiero dei dominatori inglesi offerto nel libro. Nonostante il successo di *Passaggio in India*, da quel momento Forster abbandonerà definitivamente il genere del romanzo di finzione.

Passaggio in India ha conosciuto una rinnovata fortuna, nei decenni successivi, anche grazie all’adattamento teatrale firmato nel 1960 dalla scrittrice indiana Santha Rama Rau. *Passaggio in India* è stato inoltre il primo romanzo di Forster ad essere portato sul grande schermo, nel 1984, con il film omonimo diretto e sceneggiato da David Lean e interpretato da Judy Davis, Peggy Ashcroft ed Alec Guinness. L’eccellente accoglienza riservata dalla critica e dal pubblico a *Passaggio in India* contribuirà a rinverdire l’interesse attorno alla narrativa di Forster: un interesse incrementato anche dalle tre apprezzatissime trasposizioni cinematografiche realizzate dal regista americano James Ivory in collaborazione con il produttore Ismail Merchant, ovvero *Camera con vista* (1985), *Maurice* (1987) e *Casa Howard* (1992), oltre a quella di *Monteriano – Dove gli angeli non osano metter piede* (1991), per la regia di Charles Sturridge.

Passaggio in India si apre con la descrizione del luogo che farà da scenario agli eventi, Chandrapore: una città inventata dall’autore, dipinta come un malinconico simbolo della decadenza della civiltà indiana. Caratterizzata da “strade sordide”, “templi abbandonati”, in cui “persino il bosco sembra fatto di fango, e la gente di fango animato”,² Chandrapore è immersa in un’atmosfera di faticenza e di squallore assoluti. L’India misera, caotica e abbandonata a se stessa, in cui sembra sparita ogni traccia dell’antica eleganza e sacralità, è contrapposta al centro amministrativo che sorge sull’altura, il quale offre una visione di Chandrapore come una “città di giardini”, “un parco tropicale bagnato da un nobile fiume”,³ a voler esemplificare due visioni speculari dell’India. In lontananza, nel paesaggio, si stagliano i maestosi monti Marabar, che avranno un ruolo fondamentale nel corso della storia.

² E.M. Forster, *Passaggio in India* (Mondadori, Milano, 2007) p. 4.

³ *Ivi*, p. 5.

Nel corso della sua carriera di scrittore, Forster si era sempre dimostrato attratto dai conflitti: conflitti fra classi sociali, conflitti fra culture, conflitti fra diverse visioni del mondo e dell'esistenza. Nel suo libro d'esordio del 1905, *Monteriano (Where Angels Fear to Tread)*, Forster metteva in scena lo scontro fra le convenzioni dell'alta borghesia britannica e l'anticonformismo liberatorio e il richiamo dei sensi sperimentati attraverso il “viaggio in Italia”. Il confronto fra Inghilterra e Italia sarà anche al centro di *Camera con vista*, in cui la vacanza in Toscana della protagonista Lucy Honeychurch segna per la ragazza il principio di un'educazione sentimentale basata proprio sulla dicotomia fra un puritanesimo tipicamente borghese e la capacità di prestare ascolto alle ragioni del cuore. Il conflitto fra ceti sociali assume una funzione preminente, invece, in *Casa Howard*, in cui Forster contrappone tre classi ben distinte nei rispettivi gradi di potere economico: i Wilcox, esponenti della ricchissima borghesia capitalistica, gli Schlegel, membri della media borghesia intellettuale, e i coniugi Bast, appartenenti alla piccola borghesia impiegatizia.

In *Passaggio in India* il conflitto si accentua e si fa ancora più complesso, dato che si esplica su diversi livelli: sul piano culturale ed etnico con la difficile convivenza fra inglesi e indiani, ma anche, in filigrana, con la latente rivalità fra indù e musulmani; sul piano sociale, con i consueti dissidi fra la classe dirigente e i ceti inferiori; ed infine, sul piano spirituale, fra chi è disposto ad aprirsi al contatto con l'altro (*only connect*, appunto), a comprenderne le ragioni, e chi invece punta a mantenere barriere invalicabili fra gli esseri umani.

Forster, con una scelta che all'epoca sarà sembrata indubbiamente controversa, pone al centro del romanzo un personaggio indiano: Aziz, un medico di servizio presso l'ospedale britannico di Chandrapore. Brillante e carismatico, Aziz si sforza di intrattenere buoni rapporti con gli occupanti inglesi, pur tollerando con difficoltà angherie ed umiliazioni, e non sempre riesce a conciliare la propria sensibilità con un carattere fiero e impulsivo. Il suo malessere, spesso represso, emerge in alcune sottili notazioni tracciate da Forster: nel momento in cui giunge nei quartieri amministrativi britannici, Aziz “cadde in preda a un improvviso

scoraggiamento. Le strade che portavano i nomi di generali vittoriosi e si intersecavano ad angolo retto, erano il simbolo della rete che la Gran Bretagna aveva steso sull'India. Egli si sentì preso in quelle maglie".⁴

Forster sottolinea però anche il forte senso di appartenenza di Aziz alle proprie radici etniche e culturali, nonché alla religione musulmana, grazie alla quale riesce sempre a trovare una ragione di serenità: "Qui c'era l'Islam, la sua patria, più di una fede, più di un grido di battaglia, di più, molto di più... l'Islam, un atteggiamento verso la vita squisito e durevole insieme, nel quale il suo corpo e i suoi pensieri trovano la loro dimora".⁵

Proprio all'interno della moschea, che per Aziz costituisce il luogo in cui l'armonia interiore si manifesta in maniera tangibile, avviene l'incontro fra il medico indiano e la signora Moore, la madre di Ronny Heaslop, il magistrato civile di Chandrapore. Appena arrivata dall'Inghilterra dopo un lungo e faticoso viaggio, la signora Moore risponde al subitaneo moto di collera di Aziz, che l'ha sorpresa a tarda sera dentro la moschea, con un'inusitata gentilezza, ma soprattutto con una frase emblematica: "Dio è qui". L'intimo rispetto di Mrs. Moore per la religione di Aziz e per la sacralità del luogo in cui si trovano è una qualità sorprendente, che rende possibile instaurare un'immediata connessione fra l'anziana donna inglese e il medico indiano.

Aziz, che agisce in base agli impulsi di quella che Forster definisce la "segreta intelligenza del cuore", avverte un'istintiva complicità nei confronti della signora Moore, al punto da renderla la propria confidente. Mrs. Moore, donna mite caratterizzata da straordinarie sensibilità e benevolenza, forse anche in virtù della propria veneranda età, è uno dei personaggi forsteriani in cui si esemplifica il principio dell'*only connect*. In questa prospettiva, la sua figura è accostabile in parte a quella di Ruth Wilcox, la moglie del ricco Henry Wilcox, nel romanzo *Casa Howard*. Entrambe donne mature, sia Mrs. Moore sia Ruth Wilcox sono personaggi che, facendo perno su una sensibilità femminile diametralmente opposta rispetto alla rigidità di vedute dei rispettivi

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ *Ivi*, p. 17.

parenti maschi (il figlio Ronny nel caso di Mrs. Moore, il marito Henry e i loro figli nel caso della signora Wilcox), sono in grado di innescare un’inaspettata congiunzione fra due realtà inizialmente distanti. A questo proposito, Annamaria Lamarra ha scritto:

gli eroi di Forster si dividono in due gruppi: i sognatori, presentati come i detentori della verità dello spirito e della vita segreta della psiche, a cui si contrappongono i rappresentanti dell’establishment, della borghesia vittoriana.⁶

A questa prima categoria dei “detentori della verità dello spirito” appartengono Ruth Wilcox e Margaret Schlegel, che in *Casa Howard* instaurano un’intima e sincera amicizia nonostante i rapporti freddi tra le rispettive famiglie, creando i presupposti per una successiva unione fra le sorelle Schlegel e i Wilcox. Mentre in *Passaggio in India* Mrs. Moore, un personaggio in grado di cogliere tale “verità dello spirito”, compie un atto decisamente anticonformista: l’amicizia offerta spontaneamente ad Aziz sintetizza la possibilità di un autentico legame fra Oriente e Occidente, fra l’Asia e l’Europa. Nel rapporto fra Mrs. Moore e Aziz non c’è traccia del senso di superiorità e di sudditanza esistente fra gli occupanti inglesi e gli indiani; non si tratta di un’amicizia regolata dalle convenzioni, dai formalismi o dagli interessi contingenti, come la maggior parte dei rapporti descritti all’interno del libro.

La componente di “scandalo” nella simpatia fra Aziz e Mrs. Moore è legata proprio all’inammissibilità di un rapporto paritario fra inglesi e indiani, come dimostra la reazione stupefatta di suo figlio Ronny. Il confronto fra madre e figlio, al cospetto di Miss Adela Quested, è uno dei momenti emblematici del romanzo: Forster alterna di volta in volta due punti di vista opposti dell’Occidente rispetto al continente colonizzato dalla Gran Bretagna. E agli occhi della signora Moore, Ronny appare colpevole di una “passività” e di una “concreta soddisfazione” per la situazione in India:

⁶ A. Lamarra, *Invito alla lettura di Forster* (Mursia, Milano, 2003) p. 71.

La patina di umanitarismo giovanile si era scrostata, e adesso lui parlava come un bambino intelligente e amareggiato. Quelle parole senza la sua voce avrebbero potuto colpirla, ma nell'udire la loro cantilena così soddisfatta di sé [...] lei sentì al di fuori di ogni ragione logica che l'ultima parola sull'India non era quella. Una punta di rammarico – non già un cauto surrogato, ma il vero rammarico del cuore – avrebbe fatto di lui un uomo diverso, e dell'Impero britannico un'istituzione diversa.⁷

La replica di Mrs. Moore, di fronte alle argomentazioni di gelido e sprezzante pragmatismo del figlio, fa appello all'intelligenza del cuore e dello spirito, e si richiama a principi universali che trascendono le gerarchie e le logiche di potere:

Perché l'India fa parte della terra. E Dio ci ha messi sulla terra per esser gentili l'uno con l'altro. [...] Dio ci ha messi sulla terra per amare il nostro prossimo e dimostrarlo, ed Egli è onnipresente, anche in India, per vedere come ci riusciamo.⁸

La signora Moore è giunta in India in compagnia di Adela Quested, una ragazza inglese in procinto di sposare Ronny. Se Mrs. Moore può ricordare per certi versi la Ruth Wilcox di *Casa Howard*, la figura di Adela richiama inevitabilmente la protagonista di *Camera con vista*, Lucy Honeychurch. Adela e Lucy sono due giovani donne prossime alle nozze, che intraprendono un percorso di formazione personale basato sulla sperimentazione di nuove e differenti concezioni dell'esistenza. Adela dichiara più volte di essere alla ricerca della "vera India", manifestando il desiderio di conoscere l'intima natura della terra che sta visitando. La sua ansia cognitiva la predispone ad un'apertura totale e priva di pregiudizi nei confronti del continente asiatico: Adela è una donna occidentale che non esita a stringere amicizia con Aziz e con i suoi conoscenti indiani, con gran disappunto del fidanzato Ronny. Nella parabola narrativa della signorina Quested, Forster lascia intravedere la possibilità di un vero incontro fra l'Asia e l'Occidente.

⁷ Forster, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁸ *Ivi*, p. 52.

Forster, tuttavia, non è un autore schematico e non scrive romanzi a tesi. Gli elementi narrativi di *Passaggio in India* sono assai più complessi, e al discorso del confronto fra nazionalità e culture differenti si intrecciano anche aspetti psicologici, legati alla ricerca della propria identità e del proprio posto nel mondo. Questa ricerca, se per Mrs. Moore è legata alla percezione del senso del divino, all'approssimarsi della morte e agli interrogativi sul senso della vita, per la giovanissima Adela Quested assume un carattere diverso: si tratta di un'indagine su se stessa, sul proprio universo emotivo e sentimentale, sul futuro che la aspetta. In India, in una terra a lei completamente sconosciuta, per la prima volta Adela mette in discussione l'idea di sposare Ronny: il viaggio in un paese straniero si riflette, sul piano psicologico, in un corrispettivo percorso di decostruzione del sé e della propria identità.

Questa decostruzione raggiunge un punto di rottura durante la visita alle grotte dei monti Marabar: è il momento in cui la visita di un continente estraneo e l'analisi del proprio mondo interiore convergono drammaticamente in un'epifania traumatica, consumata sul precipizio di un abisso di allucinazione e di oblio. Il segreto tormento di Adela esplode proprio mentre lei e Aziz si trovano sulle rocce dei monti Marabar: "Mentre si inerpicavano su una roccia che pareva un piatto capovolto pensò: "E l'amore?". [...] Quella scoperta era stata così repentina che Adela si sentì come un alpinista a cui si sia spezzata la corda". Subito dopo, nel corso di una formidabile ellissi narrativa, Adela entrerà da sola in una delle grotte e vivrà un'esperienza misteriosa, allucinatoria, in seguito alla quale, sconvolta, accuserà Aziz di aver tentato di abusare di lei.

In queste pagine, l'India dipinta da Forster si svela come un luogo di contraddizioni e di mistero, e assume sfumature simboliche che si riflettono nelle inquietudini delle due donne inglesi, due straniere per la prima volta a contatto con il continente asiatico. Scrive Forster:

L'India è terra di campi, campi, poi monti, giungla e ancora campi. [...] Come può la mente venire a capo di un paese così? Generazioni di invasori hanno tentato, ma rimangono in esilio. Le città importanti che costruiscono non sono che rifugi, le loro controversie non sono che il disagio di gente che non riesce a sentirsi a casa propria. L'India conosce la

loro inquietudine. Conosce l'inquietudine di tutto il mondo, in tutta la sua profondità. Essa grida "Vieni" con le sue cento bocche, con parvenze ridicole e anguste. Ma vieni a che cosa? Questo non l'ha mai precisato. L'India non è una promessa, è solo un richiamo.⁹

L'India, come desumiamo dalle parole di Forster, rimane misteriosa ed inafferrabile: sia per il popolo indiano, diviso tra differenti fedi religiose, sia per gli inglesi, che pretendono di dominare o di comprendere questa terra, di sottometterla alle loro regole e alla loro logica. E proprio le grotte dei monti Marabar si configurano come la massima proiezione spaziale di tale senso di mistero, una sorta di centro simbolico strettamente legato al tessuto della narrazione; un simbolo, tuttavia, polivalente ed ambiguo, come dimostra anche la reazione della signora Moore allorché mette piede all'interno della grotta. Come scrive Annamaria Lamarra:

Il loro duplice significato di vita e di morte sfugge al razionalismo occidentale, abituato a tracciare categorie che separano, come dimostra la tempesta emotiva in cui precipita Mrs. Moore, che riesce a cogliere solo un aspetto del simbolo e non la sua totalità; l'impossibilità occidentale ad accedere alla concezione indiana che vede bene e male come poli tutt'altro che inconciliabili [...]. È questo senso di connessione che viene a mancare del tutto all'anziana signora inglese che nelle cave avverte solo la presenza della morte, percepita come separazione ineludibile tra le cose e gli esseri viventi, un baratro in cui sprofonda anche il suo Dio.¹⁰

A proposito del concetto di India come spazio romanzesco e simbolico, carico di suggestioni che soprattutto gli occidentali devono decifrare con estrema difficoltà, nonché come "luogo dell'anima" che può produrre sgomento, in cui l'identità rischia di frantumarsi o di subire una scissione, Lina Unali afferma:

L'India è un quadrivio di echi. La paura che gli echi producono nell'ascoltatore è di carattere esistenziale, non controllabile, lascia in balia di se stessi. [...] Un punto di partenza nel romanzo sembra essere che le

⁹ *Ivi*, pp. 143-144.

¹⁰ Lamarra, *op. cit.*, pp. 161-162.

Alla ricerca della “vera India”

persone, in particolare gli inglesi, vivono vite illusorie che non permettono loro di stabilire un contatto né con il loro io interiore, né con la realtà esterna.¹¹

Il tema del “contatto” è declinato in *Passaggio in India* in questa duplice dimensione: sul piano collettivo in senso storico-culturale, sul piano privato in senso psicologico e di ricerca di un’armonia interiore. Nello stesso saggio Lina Unali sottolinea come “l’India e la realtà umana stessa sono identità parallele, possono giungere a coincidere; la scoperta dell’una equivale alla rivelazione dell’altra”.¹² Ed è proprio ciò che accade, con effetti dirompenti, al personaggio di Adela quando si addentra nelle grotte: “Le caverne sono soglia invalicabile, racchiudono il mistero e la conoscenza. Penetrarvi può significare perdere il proprio senso d’identità e sprofondare nella disperazione del non essere”.¹³

Spostando l’attenzione da Aziz e dai due personaggi femminili, l’altro grande protagonista del romanzo è senza dubbio Cyril Fielding, direttore di un istituto scolastico di Chandrapore: un uomo di estrema cortesia e delicatezza, che vive in India da molti anni e si è integrato perfettamente con la società indiana, al punto da incarnare il vero modello positivo di amalgama fra popoli e culture professato da Forster. La sua vicinanza all’India, tuttavia, in qualche modo ha finito per alienargli le simpatie dei suoi connazionali, che lo hanno identificato come un fastidioso elemento di trasgressione e di disturbo rispetto allo *status quo*:

La sensazione che il signor Fielding fosse una forza disgregatrice prese piede, e giustamente perché le idee sono fatali alla casta, ed egli usava le idee col più formidabile dei mezzi: lo scambio. Non essendo né un missionario né uno scienziato, trovava la massima gioia nel dono reciproco di una conversazione privata. Era convinto che il mondo è un globo di uomini che si sforzano di raggiungersi a vicenda e che possono

¹¹ L. Unali, *Stella d’India. Temi imperiali britannici, modelli di rappresentazione dell’India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993) p. 167.

¹² *Ivi*, p. 168.

¹³ *Ivi*, p. 167.

riuscirci molto meglio con l'aiuto della buona volontà sommata all'intelligenza e alla cultura.¹⁴

Durante una conversazione, Fielding parla della decadenza della moralità in Inghilterra, e i suoi interlocutori indiani gli domandano con quale diritto dunque l'Inghilterra tenga sotto occupazione l'India. Fielding rifiuta di dare la risposta canonica ed ipocrita, ovvero "L'Inghilterra occupa l'India per il suo bene", ma invece replica, con spontaneità: "Anch'io sono felice di essere qui... ecco la mia risposta, e questa è la mia unica scusa". I suoi amici indiani, spiazzati da tale schiettezza, gli domandano allora quale scusa abbiano gli inglesi che non sono contenti di essere in India, e Fielding risponde: "Nessuna. Buttateli fuori".¹⁵

Passaggio in India è anche e soprattutto la storia dell'amicizia tra Fielding ed Aziz: un'amicizia solida e sincera, nonostante le incomprensioni che rischiano di volta in volta di minarne le fondamenta. Quando Aziz viene arrestato con l'accusa di aver aggredito Adela Quested, Fielding non esita a ribadire la propria fiducia nell'innocenza del suo amico, e rivendica tale convinzione anche di fronte alle autorità britanniche. Fielding si rivolge al signor McBryde, sovrintendente distrettuale di polizia, il quale lo invita a schierarsi sul fronte britannico. In sostanza, un caso giudiziario si trasforma in una sorta di "scontro fra civiltà", in un conflitto che spezza definitivamente qualsiasi prospettiva di convivenza armonica fra inglesi e indiani. Nella struttura del romanzo, è il momento in cui una vicenda privata viene trasferita un piano pubblico; come afferma il professor Godbole, richiamandosi alla filosofia indiana: "Quando il male succede, esprime l'intero universo".

Il conflitto, in Forster, è un fenomeno che acceca non solo i più importanti sentimenti di solidarietà umana, ma anche la stessa ragione, cedendo il posto ad un odio forsennato:

Niente irrita l'Ango-India più che la lampada della ragione quando viene agitata anche per un solo attimo dopo che è stato decretato di spegnerla.

¹⁴ Forster, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵ *Ivi*, pp. 114-115.

Per tutta Chandrapore quel giorno gli europei mettevano da parte la loro solita fisionomia individuale e si immergevano nella comunità. Erano pieni di compassione, di rabbia, di eroismo, ma la capacità di ragionare a fil di logica era annientata.¹⁶

Il caos e il risentimento collettivi trovano pieno sfogo nel corso del processo ad Aziz, quando, in una delle pagine più famose del romanzo, la folla di indiani comincia ad invocare in coro il nome di Mrs. Moore, trasformato in “Esmis Esmoor” e ripetuto nelle strade come una formula magica, un puro significante tramutato in salmodia. Nel frattempo, Adela Quested si rende conto di aver commesso un errore, di essere rimasta vittima di un’esperienza onirica e allucinatoria, e in tribunale ritira le accuse contro Aziz, anche a costo di subire l’ostracismo dei propri connazionali. L’unico inglese che, in nome di un sentimento di solidarietà e di comprensione, prova ammirazione nei suoi confronti e le offre sostegno e rifugio è proprio il signor Fielding, che era stato anche l’unico inglese a non credere alle accuse della donna.

La situazione, tuttavia, ormai è compromessa, e l’*only connect* non è più realizzabile, sebbene il processo contro Aziz porterà un’inaspettata intesa fra la popolazione indù e quella musulmana: quasi un preludio a quell’alleanza fra le varie componenti della terra indiana che, di lì a pochi anni, determinerà l’inizio della lotta per l’indipendenza dal dominio britannico.

Dopo l’uscita di scena di Adela e la morte della signora Moore, gli ultimi capitoli del romanzo sono dedicati interamente ad Aziz e al professor Fielding. Per Aziz, il risentimento contro gli inglesi sfocia in un rinnovato senso di appartenenza all’India: “i monti Marabar lo spinsero verso di essa. Socchiudendo gli occhi, cercò di amare l’India. Essa doveva imitare il Giappone. Solo quando fosse diventata una nazione i suoi figli sarebbero stati trattati con rispetto”.¹⁷ Al contempo, incomprensioni e sospetti danneggiano la sua amicizia per Fielding, che si imbarca per l’Inghilterra, dove prenderà in moglie Stella, la figlia della signora Moore.

¹⁶ *Ivi*, p. 174.

¹⁷ *Ivi*, p. 281.

Nell'epilogo del romanzo assistiamo tuttavia al ritorno di Fielding in India insieme alla sua nuova famiglia. Nel corso di un bizzarro dialogo fra Aziz e il figlio minore della signora Moore, Ralph, si verifica una sorta di ideale “chiusura del cerchio” della struttura narrativa: “Capite sempre se un estraneo vi è amico. [...] Allora siete un orientale” dice Aziz al giovane Ralph, per poi rendersi conto di aver pronunciato le stesse parole che aveva rivolto alla signora Moore durante il loro primo incontro. Nonostante il proprio malanimo nei confronti degli inglesi, Aziz viene spinto a mostrare la sua istintiva benevolenza verso l'individuo che ha di fronte, a prescindere dalla sua nazionalità.

Proprio questo, in fondo, è il messaggio centrale che ci trasmette Forster, espresso con straordinaria forza in *Passaggio in India* come negli altri suoi romanzi: ciò che ci permette di elevarci come esseri umani, di sperare di poter essere felici, è la nostra capacità di entrare in comunicazione con gli altri, di riversare la nostra solidarietà e, cosa più importante, il nostro affetto su chi abbiamo di fronte, su quelle persone con le quali riusciamo ad instaurare una rara connessione. Una connessione che trascende le barriere sociali, culturali e geografiche e si rivela davvero la cosa più preziosa al mondo.

Non sempre, però, tale connessione riesce a resistere alle pressioni esterne, al dramma delle contingenze storico-politiche, e questo è ciò che rende *Passaggio in India* il romanzo forse più amaro di Forster. Nelle ultime pagine del libro Aziz e Fielding, finalmente ricongiunti, cavalcano l'uno accanto all'altro; ma il paesaggio attorno a loro, la giungla indiana, è impervio, e gli ostacoli del terreno impediscono ai due cavalli di procedere fianco a fianco. Come dichiara Aziz, soltanto quando l'India si sarà liberata dagli inglesi lui e Fielding potranno tornare ad essere davvero amici. “Perché non possiamo esserlo subito?” gli ribatte Fielding, con affetto. È il narratore a rispondere: “I cavalli non volevano [...] non voleva la terra [...]. Non volevano, dissero con le loro cento voci: ‘No, non ancora’, e il cielo disse: ‘No, non qui’”.¹⁸

¹⁸ *Ivi*, p. 341.

“HEAVEN ON EARTH”: DISPLACEMENT, LOSS, AND LOVE IN THE POETRY OF LI-YOUNG LEE

Linda Strom

I believe that heaven on earth is possible. As far as if you go to heaven after you die, I have no idea about that. But I think heaven on earth is not only possible, it's a mission. And that's part of the mission of poetry: to help build heaven on earth.¹

—Li-Young Lee, Interview

There's no telling where home starts and where it ends.²

—Randa Jarrar, *The Map of Home*

My interest in Li-Young Lee’s poetry began while I was serving as an exchange professor at Lunghwa University of Science and Technology in Taiwan. I was asked to give a lecture on American literature and culture, and I wanted to end my talk with a poem that would demonstrate our cross-cultural connections. I chose Li-Young Lee’s “Eating Together” because of its cultural references to Chinese cooking, family ties, and respect for elders.³ I knew the following description of the family’s shared meal would resonate with the students: “The trout/ seasoned with slivers of ginger,/ two sprigs of green onion, and sesame oil”. The exquisitely prepared fish marks the occasion of his father’s death, emphasized by

¹ L. Logan, “An Interview With Poet Li-Young Lee”, 11 February 2008 (last accessed 18 November 2012).

² R. Jarrar, *The Map of Home* (Penguin, New York, 2008) p. 193.

³ Li-Young Lee, Poets.Org, 16 October 2012 (last accessed 18 November 2012).

“Heaven on Earth”

Lee’s mother eating the fish head, a delicacy once reserved for his father: “my mother who will/ taste the sweetest meat of the head,/ holding deftly, the way my father did/ weeks ago”. The poem’s accessible language and sparse imagery economically covey the family’s grief and Lee’s rich Chinese-American background that threads through his work.

As I read more of Lee’s work, I become intrigued with his use of personal history to represent the emotional, and he would add, spiritual experience of exile, displacement and assimilation. He is probably one of the best-known American poets writing today. His notoriety has lead to numerous interviews, including an appearance on Bill Moyers prestigious “The Power of the Word” series on the National Public Broadcasting Network.⁴ In the many interviews, he, at times, speaks eloquently about his poetics; other times he is delightfully obtuse and other times grandiose. For example in a 1996 interview with Carolyn Alterio, he describes his personal memories and history in transcendentalist terms, using words such as “transpersonal” and “cosmic” to weave his personal experience into the larger history and experience of human kind:

The kind of remembering I’m trying to achieve is a memory of my own source. Ultimately, I don’t locate my own source in a personal history. What I’m trying to do in my poems is remember the transpersonal context; the greater, even cosmic context within which my personal history is embedded.⁵

On a less grander scale, in an interview with Liz Logan, he describes his poetics as attempting to create safe places in the world through the use of language and silence: “I want to get to a safe place to contribute to the world being a safe place, so I don’t contribute more fear and more terror or insecurity”.⁶ He goes on to explain, “when I was younger, I was emotional and volatile”. He contrasts his personality with his two sons,

⁴ See Li-Young Lee, “The Power of the Word” (PBS video, 1989).

⁵ C. Alterio, “An Interview with Li-Young Lee”, The Site of Big Shoulders, 10 May 2005 (last accessed 18 November 2012).

⁶ Logan, *op. cit.*

commenting that they are better adjusted than he was at their age. He adds, though “they didn’t have my history either. People weren’t trying to kill them since the day they were born”.⁷

His family’s persecution and exile are the Ur-story of many of his poems and figure prominently in “Self-Help for Refugees” and “Immigrant Blues”. In these two poems, Lee explores the loss that occurs through displacement and the recovery through love. While he doesn’t consider himself a political poet, in these two poems, as in many other poems, he can be seen as telling the larger story of diaspora, taking place everyday around the world. The experience of diaspora and exile and their shaping of Lee’s hybrid identity dominate critical discussions of his work, as evidenced by how often the words “diaspora”, “exile”, and “identity” appear in the titles of the critical essays.⁸ Discussions of exile and identity crystallize around his long poem, “The Cleaving”, a poem imbued with memory, racial prejudice, ethnic beauty, and philosophical musings on love and death. Critics such as Xiaojing Zhou, Jefferey F.L. Partridge and Wenyi Xu argue different points but come to similar conclusions that the poem reflects Lee’s complex poetics, rooted in his hybrid identity as a Chinese American.⁹ Their arguments address the ethnocentric problem that they identify characterizes earlier criticism of Lee’s work, in which critics placed too much emphasis on his Chinese identity. Zhou writes, commenting on previous criticism, “Li-Young Lee’s poems cannot be fully understood or appreciated by tracing his heritage, which is

⁷ *Ibid.*

⁸ For example, see M. Malandra, “Fugitive Visions: Exile, Silence, and Song in Li-Young Lee’s ‘Furious Versions’” in A. Gutthy (ed.), *Exile and the Narrative/Poetic Imagination* (Cambridge Scholars, New Castle, 2010) pp. 61-73; W. Xu, “Diaspora, Transcendentalism, and Ethnic Gastronomy in the Works of Li-Young Lee” in *Eating Identities: Reading Food in Asian American Literature* (University of Hawai’i Press, Honolulu, 2008) pp. 94-126; and “Ethnicity and the Southeast Asian Diaspora in Li-Young Lee’s *The Winged Seed*” in R.B.H. Goh (ed.), *Narrating Race Asia, (Trans)Nationalism, Social Change*, (Rodopi, Amsterdam, 2011) pp. 69-88.

⁹ X. Zhou, “Inheritance and Invention in Li-Young Lee’s Poetry” in *MELUS*, vol. 21, n. 6, (1996) pp. 113-132; S.G. Yao, *Foreign Accents: Chinese American Verse from Exclusion to Postethnicity* (Oxford University Press, Oxford, 2010) pp. 143-86; and Xu, *op. cit.*, pp. 94-126.

“Heaven on Earth”

mistakenly categorized as exclusively Chinese”. She writes, “Lee learned to love poetry from his exposure to Chinese classical poetry and Psalms”.¹⁰ Partridge and Xu point out his link to the American transcendentalist poets, with Xu concluding that he is an “Asian diasporic American transcendentalist poet”.¹¹

I imagine that Lee would find Xu’s label amusing since he is uncomfortable with efforts to categorize his poetry according to his ethnicity or subject matter.¹² He sees himself as a cosmic poet who writes poetry with universal themes grounded in the specificity of his personal history, as he suggests in the interview with Alterio: “Memoir is a way to work through personal material in order to get to something beyond the personal, something that is the ground of the personal”. He goes on to add that his use of personal material is his attempt to “discover the absolute origin of reality itself. My personal origin is linked to the origin of reality”.¹³ His mystical poetics seem at odds with the criticism of his poetry, which tends to focus on the political themes in his work, as mentioned earlier (ethnocentrism, racism, and diaspora). These are rich veins to work in his poems and are also themes I will address in my analysis of “Self-Help for Refugees” and “Immigrant Blues”. These two poems focus on the immigrant experience and diaspora, but with different outcomes for the speakers. In “Self-Help for Refugees”, the speaker, after offering enigmatic self-help advice, rejects it, with the line “it doesn’t matter” and advises his listeners to seek “heaven on earth” and love while the speaker in “Immigrant Blues” remains trapped in past memories of

¹⁰ Zhou, *op. cit.*, p. 115.

¹¹ Xu, *op. cit.*, p. 95.

¹² See his interview with Tod Marshall, “To Witness the Invisible: A Talk with Li-Young Lee By” in *Kenyon Review*, vol. 22, n. 1 (Winter 2000) pp. 129-47. When Marshall brings up Lee’s strong objection to the label “Asian-American poet” and asks him, “do you think that was your ‘cultural phrase’ and you’ve gone beyond that?” Lee responds, “Where do you stand as an Asian-American writer’ – is a question about one’s dialogue with cultural significance. Culture made that up – Asian-American, African-American, whatever I have not interest in that. I have an interest in spiritual lineage connected to poetry – through Eliot, Donne, Lorca, Tu Fu, Neruda, David the Psalmist” (p. 132).

¹³ Alterio, *op. cit.*

displacement, represented by the academic-sounding titles interspersed throughout the poem, and alienated from himself and his lover.

Lee begins “Self-Help for Fellow Refugees” with a zero conditional construction: “If your name suggests a country”, a grammatical pattern he repeats four more times in the poem. In English, this type of sentence is used to express a general truth or something that always happens. His general truths for refugees eschew the maxims found in self-help books and advice columns, replacing the often-facile language of popular self-help works with personal memories, puzzling statements and contradictory ideas. His first tip offers seemingly straight-forward advice to fellow refugees on how to avoid being noticed when you first arrive in the United States “If your name/ suggests a country where bells/ might have been used for entertainment/ or to announce/ the entrances and exits of the seasons/ and the birthdays of gods and demons,/ it’s probably best”, he advises, “to dress in plain clothes/ when you arrive in the United States,/ And try not to talk too loud”.¹⁴ His advice mixes sly humor, dress plainly and speak softly, with a more serious theme of cultural loss, represented by the bells used to entertain, to mark changing seasons, and to celebrate national holidays. The opening line, “if your name” is the first marker of difference for the immigrant and a link to his or her former homeland.

In the fourth stanza, Lee recalls the details of his father’s arrest, and at this point in the poem, he seems to be addressing himself. He writes, “if you happen to have watched armed men/ beat and drag your father/ out the front door of your house/ and into the back of an idling truck”.¹⁵ The lines refer to his father’s arrest by President Sukarno in Indonesia. Lee’s family was living in exile in Jakarta after his father, who served as the personal physician to Mao Tse-tsung, fell out of favor with the leader and had to flee with his wife to Indonesia. Lee was born in Jakarta in 1957. One year later, his father was imprisoned during an anti-Chinese campaign. After his release, a year later, the family, once again, was forced

¹⁴ Lee, *Behind My Eyes* (Norton, New York, 2008) p. 16.

¹⁵ *Ibid.*

"Heaven on Earth"

into exile, first to Macau, then Hong Kong and then, finally, to the United States.

As stated earlier, Lee's past experiences of displacement, especially the events leading up to his father's arrest and the family's exile from Indonesia serve as a rich source for many of his poems. Experiencing trauma at such a young age heightens his awareness of the world around him, but also provides another source for his poetry, the mystery of death, a dominant theme in his work. In an interview with Logan, he says, "I felt like there was death all around me, in a good and bad way". He describes, the neighbors "being hauled off and executed" while they were in Indonesia and "hear[ing] news of close people we loved that had died at the hands of Sukarno and Mao Tse-Tung". Closer to home, he explains that his father's health was a source of worry. He writes, "... his death was always there, very present, and it became a source of mystery and anxiety for me. Even a source of richness".¹⁶ In "Self-Help", the specifics of his personal story resonate with the experiences of other immigrants who have made a similar journey and experienced similar feelings of loss. The most poignant moment in the poem occurs in the lines that follow "if you happen to have watched armed men", in which he describes his mother pulling him "from the threshold" and hiding his face in "her skirt folds". He advises the refugee not to "judge your mother too harshly" for "turning a child's eyes/ away from history/ and toward that place all human aching starts".¹⁷ The reference to "the place all human aching starts" is mysterious and doesn't easily translate into a specific idea but implies the relation between self and other. As Lee suggests in the stanzas that follow, the human aching leads to misrecognition of the other.

In the seventh and eighth stanzas, he cautions against trying to find what you have lost in the face of the other. He writes, "And if you meet someone . . . and think you see in the other's face/ an open sky, some promise of a new beginning". He quips, "it probably means you're standing too far". He gives similar advise in stanza eight, cautioning, "if

¹⁶ Logan, *op. cit.*

¹⁷ Lee, *op. cit.*, p. 16.

you think you read in the other, as in a book/ . . . the story of your own birthplace/ . . . it probably means you're standing too close". He concludes in the ninth stanza, "[i]n any case, try not to let another carry/ the burden of your own nostalgia or hope".¹⁸ Zhou in her insightful discussion of Lee's use of the lyrical "I" describes his unique relation to the other as he refusal "to assume sameness as or unity with the other". When he addresses the other in his poetry, she argues, he "maintains its irreducible otherness – an alterity that undermines the illusion of the autonomy of self, pluralizing its world and rendering its intentionality insufficient for knowing the other".¹⁹ His advice in these lines maintains the difference between self and other. Trying to find your past, "the story of your birthplace", or your future, "some promise of a new beginning", in the face of the other, is a misrecognition of the other and represents a collapsing of self and other.

He continues to focus on the face in stanzas ten and eleven but shifts from the face of the other to the face of the immigrant: "[a]nd if you're one of those/ whose left side of the face doesn't match/ the right". He explains, it might be a clue, "looking the other way was a habit/ your predecessors found useful for survival". In these lines, he describes another version of "turning away", possibly linking his mother's gesture of turning his eyes away from history with other immigrants' histories of keeping silent to survive. He ends "if you're one of those" with the line: "Don't lament not being beautiful".²⁰ Are these immigrants' faces marred by the years of ignoring what they saw, left side of the face doesn't match the right, or are their faces not considered beautiful in the Western world because they are not Caucasian? It's unclear, but in the stanza that follows "looking away" translates into "seeing while not seeing", as he explores the contradictions of the immigrant experience.

He follows up "don't lament not being beautiful", in the twelfth stanza, with three statements of opposition: "Get used to seeing while not

¹⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁹ X. Zhou, *The Ethics & Poetics of Alterity in Asian American Poetry* (Iowa City, University of Iowa Press, 2006) p. 28.

²⁰ Lee, *op. cit.*, p. 17.

seeing./ Get busy remembering/ while forgetting/ Dying to live/ while not wanting to go on".²¹ The contradictory advice represent the sacrifice the immigrant makes to become culturally fluent in the adopted culture. Perception and memory are altered and part of the self dies. "Dying to live" can be read two ways as having a strong desire to go on or as losing a part of yourself. Nothing in the immigrant's former life has prepared her or him for this transition from one culture to another. Lee emphasizes this point in the next stanza. He writes that cultural artifacts, "decorated bells" etched with "elaborate calendars/ and diagrams of distant stars systems", referred to in the first stanza, offer no direction, "no maps", for "scattered descendants".²²

He returns, in the fourteenth stanza, to the memory of his father's arrest, highlighting the opposing views of his parents. His mother, as the speaker explains in a previous stanza, wants to protect him by "turning" his eyes away from history while his father wants his son to witness the event, telling her to "let the boy see!". The preceding lines question the speaker's memory of the event. He seems either unable to decipher or to remember the language used by his parents when he states, "And I bet you can't say what language/ your father spoke when he shouted to your mother". In the next stanza, he posits, "maybe it wasn't the language you used at home" or "maybe it was a forbidden language" or "maybe there was too much screaming and weeping". Similar to other lines in the poem, he seems to be talking to himself and challenging his own memory of the event. The lines illustrate the idea in the previous stanza of what it means to see "while not seeing" and to remember "while forgetting".

He emphasizes forgetting in the next stanza with an abrupt transition in subject and in tone with the line, "it doesn't matter". Turning away from the painful memory mimics his mother's gesture of turning his eyes away from history and the immigrant looking away, but instead of finding loss "the place all human aching starts", the speaker turns toward the richness of the present moment and to love: "The kingdom of heaven is

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

good./ But heaven on earth is better./ Thinking is good/ But living is better” and finally, “alone with a book/ is fine. But spooning/ is even better”.²³ His return to the lighter tone of the opening stanzas consoles the listener. His final advice to the refugee provides a simple formula for finding peace through living and loving in the present moment. Lee likes using opposing viewpoints as a vehicle for showing the reader the complexity of human nature, as he explains in an interview with Alterio: “I do think the practice of poetry is a way to find a path of negotiation between all of our opposing tendencies – good and bad, the demonic and the angelic, the spiritual and the material – to find exactly that center and suffer right there all the contradictions of our human nature”.²⁴ “Self-Help for Refugees” negotiates between the opposing notions of remembering and forgetting; living and dying; thinking and acting, and isolation and connection. These pairs of oppositions represent the complexity of immigrant life. As the Indian-American writer, Jhumpa Lahiri, so aptly explains, “the immigrant’s journey, no matter how ultimately rewarding, is founded on departure and deprivation, but it secures for the subsequent generation a sense of arrival and advantage”.²⁵ The deprivation of one generation benefitting the next generation of immigrants threads through “Immigrant Blues”.

In “Immigrant Blues”, Lee uses the notion of inside/ outside to register the speaker’s inability to leave the scars of the past behind and live in the present moment, as the speaker advises in the closing stanzas of “Self-Help for Refugees”. He begins the poem with a father telling his son: “People have been trying to kill me since I was born”.²⁶ As protection against the violence he experienced, the father advises the son to study the language of his adopted country until “you feel/ the language inside you”. Years later the son finds himself telling his son a similar story:

²³ *Ibid.*, p. 18.

²⁴ Alterio, *op. cit.*

²⁵ J. Lahiri, “My Two Lives”, *Newsweek World News*, March 2006 (last accessed 24 November 2012).

²⁶ Lee, *op. cit.*, p. 28.

"Heaven on Earth"

It's an old story from the previous century
about my father and me.

The same old story from yesterday morning
about me and my son.²⁷

The stanzas intertwine personal memory with academic-sounding titles that comment on the father/son relationship. For example, the titles "Survival Strategies and the Melancholy of Racial Assimilation"; "Psychological Paradigms of Displaced Persons"; and "The Child Who'd Rather Play than Study" suggest a generation gap.²⁸ The father's wisdom isn't fully understood or, necessarily, appreciated since the son would rather play than study.

The son expresses his doubts in the eighth stanza when he questions his father's wisdom: "But what does he know about inside and outside/ my father who was spared nothing/ in spite of the language he used?".²⁹ Having the language inside didn't save the father from the violence, nor has it saved the son, who like his father carries the scares of the past inside him, as illustrated in the exchanges with a lover that occur in stanzas nine through twelve. He asks his lover two times, "Am I inside you?". Both times, she reassures him that he is inside her, answering, "you're always inside me". His questioning of his lover springs from his "confusion about the flesh and soul". She, in contrast to his confusion, feels at peace "with the body's finitude" and "with the soul's disregard/ of space and time". When he asks her the second time, "confused/ about the body and the heart", he, once again, contrasts inside and outside. He's inside her, "lying between her legs", but he feels outside her love. The lovers' exchange represents "another ancient story" expressed in the titles that follow the exchange: "Patterns of Love in Peoples of Diaspora", "Loss of the Homeplace and Defilement of the Beloved" and "I want to Sing but I Don't Know Any Songs".³⁰ The last title seems to refer to Walt Whitman's

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 29.

“I Hear American Singing”. In the familiar poem, Whitman catalogues the unique voices and songs of America: the woodcutter, the mother, etc. Langston Hughes, in another well-known poem, “I, Too Sing America” adds African American voices to Whitman’s list of singers, but unlike the conclusion of Hughes’s poem that inserts his voice into American history with the line “I, too, am America”, Lee’s poem ends on a less hopeful note.

Lee explains that he intended “Immigrant Blues” to be a poem about love and the emotional and spiritual cost of traumatic experiences: “The act of love requires so much courage, so much faith, that if one’s faith and courage is destroyed by persecution or terror or violence, it makes the experience of love almost impossible”.³¹ The speaker carries the emotional scars of his and his father’s past and unlike the speaker in “Self-Help for Refugees”, he is unable to feel safe or at peace with the contradictions of exile. The titles in the poem accentuate his alienation from himself and his lover, reducing his pain and suffering to academic sound bites, devoid of feeling. The title “Immigrant Blues” seems ironic since the last line of the poem states that the speaker wants to sing, but doesn’t know any songs. New songs might be the vehicle for reconciling “the ancient stories” with new ones, thus restoring his faith, courage, and his ability to love.

“Self-Help for Refugees” and “Immigrant Blues” intertwine Lee’s violent memories of the past with his vision of love. The poems circulate around the theme of diaspora and address the other that according to Lee is “everybody”. His search for a safe place in the world is not a retreat from or a forgetting of the past but rather a remembering and remaking of violence into his cosmic vision of sacred poetry, “poetry that sends the reader to a sacred place or calls a sacred place inside the reader”. For the poet the past, the present, and the future coalesce in his poetic vision, making “the whole world” his home, a home “saturated with meaning and presence, [in which] everything sounds like a poem, everything is in the beginning of a poem”.³²

³¹ Logan, *op. cit.*

³² *Ibid.*

UNDER EASTERN EYES: HOW TO FACE THE WAR IN KAZUO ISHIGURO'S NOVELS

Carla Fusco

Ishiguro's narrative has been often associated to what Bruce King defines as 'New Internationalism',¹ namely to the work of those non-Anglo writers who have been playing a significant role in the contemporary literary world. Although Ishiguro has to be considered as a well-off immigrant since his father was invited to go and work in England as an oceanographer, his fiction is dense of cross-cultural dialogues. Like Salman Rushdie, Timothy Mo, Ishiguro shares their condition of being both an insider and outsider in England and his native country. That is a highly controversial issue, as Ishiguro himself points out in an interview: "the idea that somebody who is racially Japanese could go to England and have lost his Japaneseness in some way is, at the same time, fascinating and I think rather threatening".² It is not by coincidence that his fiction raises questions concerning identity and yearning of cosmopolitanism. Nevertheless, this is never an easy task as his protagonists are always victims of self-deception.

Mostly in his earlier works, Ishiguro concentrates on the perspective to build a symbolic bridge between the two countries and the two cultures. Japan is not, however, a real place, but an imaginary one – a place of

¹ B. King, "The New Internationalism: Shiva Naipaul, Salman Rushdie, Buchi Emecheta, Timothy Mo and Kazuo Ishiguro" in James Acheson (ed.), *The British and the Irish Novel since 1960* (St. Martin's Press, New York, 1991) pp. 192-211.

² A. Vorda, "An Interview with Kazuo Ishiguro" in *Mississippi Review*, vol. 20, n. 1-2 (1991) pp. 131-154.

memory and desire in which the protagonists' feeling of nostalgia indulges. His interest is to describe daily routine even though set in specific and crucial historical periods. Yet, that becomes an intellectual challenge as Ishiguro left Japan for England (where he still lives) when he was only six, so his standpoint towards the East and the West is in a way corrupted and lies more on imagination than on experience.

The aim of my paper is to show, through the analysis of Ishiguro's first and fifth novel, this relationship and how characters share a biased and utopian vision of the western world which eventually turns out to be very disappointing. The two novels analyzed are *A Pale View of Hills* of 1982 and *When We Were Orphans* of 2000. Both novels present some recurrent features of Ishiguro's macrotext; they are fictitious autobiographies told by an unreliable narrator caught up in a difficult existential moment. That is the framework from which the bulk of his narration originates and goes on through a long series of recollections made of discontinuous flashbacks.

A Pale View of Hills has a middle-aged Japanese woman as a narrator named Etsuko. Etsuko is a widow who tries to weigh her life after the suicide of her daughter Keiko. This is the occasion to revive memories of her previous life in Nagasaki just after the explosion of the atomic bomb which caused the death of all her family, and her consequent moving to Ogata-san's house. At the latter's house Etsuko meets her first husband Jiro. Her reflections give rise to a traumatic, but vital past that contrasts with the greyness of her present life in Manchester. She also recounts her friendship with an enigmatic and troubled woman, Sachiko and her daughter Mariko. After a while, we realize that this friendship is the figuration of a Doppelgänger able to mirror an ambiguous parallel in Etsuko and Sachiko's lives as well as in Keiko and Mariko's. The creation of Sachiko as the protagonist's *alter ego* is fundamental for the development of Etsuko's personality. According to Lacan's three registers of human reality,³ the identity of the self is always split, therefore

³ See D. Cosenza, *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, http://youneed.altervista.org/LACAN_E_IL_PROBLEMA DELLA_TECNICA_IN

alienated. In bringing into being the “I” (the Mirror Stage) who will play the protagonist in the subject’s life story forming a link between the subject’s psyche and the world outside, the resulting image estranges the subject by the truth of one’s own desire when one is compelled to enter into the symbolic order. Sachiko works indeed as an unusual Double. The creation of a Double⁴ is always the symptom of latent narcissism, but, specifically, it doesn’t deal with the Double of a person physically and temperamentally equal to the protagonist, but most with the creation of the protagonist’s contrary self. Etsuko identifies herself in Sachiko both introjectively and projectively and, in doing so, she creates a relationship of complicity and secrecy with her other self. Etsuko as a Japanese wife has to attend a series of strict behavioural rules which the social code imposes on her. On the contrary, Sachiko embodies Etsuko’s dark side, she lives alone and leads a transgressive life, physically secluded in a run-down area of Nagasaki from which she dreams to escape and go to the United States. To achieve her goal she even accepts the courtship of an American man named Frank. The two women are respectively metonyms for the East: Japan, a country devastated after the explosion of the atomic bombs and obliged to face an humiliating defeat; in the words of Peter Duus:

Tokyo, once a metropolis that rivaled London and New York, was a wasteland of rubble and ash, and Hiroshima and Nagasaki lay flattened by atomic blast. The country was prostrate economically, its factories at a standstill and its food supplies barely sufficient to keep its people alive. The mass of the population were exhausted, disillusioned, and apprehensive, glad that the suffering was at an end but fearful of what was to come next.⁵

On the other hand, we have the West epitomized by the USA which constitutes a binary opposition with the former not only geographically, but also and, above all, culturally. It is the unnatural progression against

_PSICANALISI.pdf

⁴ See E. Funari, *Il Doppio. Tra patologia e necessità* (Raffaello Cortina Editore, Milano, 1986).

⁵ P. Duus, *The Rise of Modern Japan* (Houghton Mifflin Company, Boston, 1976) p. 238.

an old hierarchical society of which values are called into question. Japan was actually conquered at the end of World War II and in 1952 the Americans withdrew the forces, but from the point of view of the influence of civilization and institutions – the Japanese Constitution itself was conceived and written by the Americans – therefore the West remained in Japan. The idea that Japan is separated between the Japanese and the West and between the traditional and the modern, is rooted in history. Throughout the late 19th century, Japan began radical transformations that most historians agree are arduous to compare to the changes in any other contemporary country. In this period, there was a sense of division, what some scholars have described as the ‘schizoid nature’ of Japan, as there were evident distinctions between Japan’s traditional past and its modern ‘Westernizing’ ambitions. While Japan had been nearly completely isolated for approximately three centuries, in 1853 American ships forced it to engage with the rest of the world. The period to follow was one of huge political, economic, social and cultural change. In this period, Japanese people became worried about their relationship with the West and with other western countries, and with the problems between reconciling what they saw as radically opposed: traditional Japanese culture and modern Western culture.⁶ The Americanization of Japan is also a topic of Ishiguro’s second ‘Japanese’ novel: *The Artist of the Floating World* in which the protagonist, Masaji Ono, observes bewildered the post-war change in Japan and, more closely, his grandson Ichiro enthralled by American cultural icons such as the ‘Lone Rangers’:

“[...] Ichiro. But tell me, who were you pretending to be?”

“You guess, Oji.”

“Hmm. Lord Yoshitsune perhaps? No? A samurai warrior, then? Hmm.

Or a ninja perhaps? The Ninja of the Wind”.

“Oji’s completely on the wrong scent”.

“Then tell me. Who were you?”

“Lone Ranger!”

“What?”

⁶ See E.O. Reischauer and A. Craig, *East Asia: The Modern Transformation*, vol. II (Houghton Mifflin, Boston, 1978).

“Lone Ranger! Hi yo Silver!”

“Lone Ranger! Is that a cowboy?”

“Hi yo Silver!” Ichiro began to gallop again, this time made a neighing noise.

I watched my grandson for a moment. “How did you learn to play cowboys, Ichiro? I asked eventually, but he just continued to gallop and neigh.⁷

In this respect, the Japanese sociologist Toshiaki Kosakai wonders if the Japanese are western. In his analysis⁸ Kosakai indeed records an opposite phenomenon to what highlighted by Edward Said about oriental people, the latter were perceived as the negative representation of the western ones. From the Japanese standpoint, instead, the reversal occurs: the Westerner is the idealized depiction of the Japanese. They make themselves seduced by western civilization while they are still faithful to the ancient picture of the Japanese. They project this positive image on the Westerner who is therefore the ideal image of the Japanese. In this regard, *A Pale View of Hills* [...] tracks the protagonist’s heroic migration to the West.⁹ As I said before the stories of the two women overlap and the novel never clarifies Sachiko’s ontological status. Etsuko eventually moves to England where she marries for the second time, but this choice turns out to be the wrong one. Recollecting her daughter Keiko in the person of Mariko allows Etsuko to bear and cope her pain of having forced her daughter to leave Japan for the West without her consent:

“Everything will turn out very well, I promise”.

The child said nothing. I sighed again.

“In any case”, I went on , “if you don’t like it over there, we can always come back”.

This time she looked at me questioningly.

⁷ K. Ishiguro, *An Artist of the Floating World* (Faber & Faber, London, 1987) p. 30.

⁸ T. Kosakai, *Les Japonais sont-ils des occidentaux?* (L’Harmattan, Paris, 1991).

⁹ Wai-chew Sim, *Kazuo Ishiguro* (Routledge, London and New York, 2010) p. 31.

Under Eastern Eyes

“Yes, I promise”, I said. “If you don’t like it over there, we’ll come back straight back. But we have to try it and see if we like it there. I’m sure we will”.¹⁰

Yet Etsuko doesn’t keep that promise which she now regrets:

I feel only regret now for those attitudes I displayed towards Keiko. [...] But then I never imagined she could vanish beyond my reach; all I saw was my daughter, unhappy as she was at home, would find the world outside too much for her¹¹.

Loss and failure frustrate the initial hope of a happy new start in the West.

Another Japanese character, Akira, acts as the protagonist’s secret sharer in *When We Were Orphans*. Ishiguro’s fifth novel presents even more complex multi-cultural aspects starting from its setting which is an international settlement in Shanghai during the 30s. The novel tells the story of a successful English detective named Christopher Banks born in China, but raised in England where he moves to, still a child, after the mysterious disappearance of his parents. Like in *Pale View of Hills*, the narrator feels the urgency to recollect his memories which become clues to go back to China and solve the most important case in his life, that is to find out what really happened to his parents. His life seems to be stuck in that tragic period of his childhood, thus, he needs to tackle that taboo event in order to survive. Akira is a side, but fundamental character for the psychological development of his identity. They have been friends since their childhood and Akira actually supports Christopher in his quest. In this regard, some critics have defined *When We Were Orphans* a *Bildungsroman* sharing several analogies with Dickens’s *Great Expectations*. Banks and Akira seem to be the two faces of the same coin: opposite, but complementary, two foreigners abroad who share the elitist environment of the International settlement while outside the Sino-

¹⁰ K. Ishiguro, *A Pale View of Hills* (Faber & Faber, London, 1991) pp. 172-173.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

Japanese war rages. Once again Ishiguro is interested in showing the fate of individuals involved in historical forces and moments such as Japanese imperialism. Japanese people looked to England as a role model to become a great nation: "they know the Western powers are watching and they fear ruthlessness will have a cost".¹² The logic of Empire focuses its attention on glories and considering the true costs, namely the sacrifice of many human beings. Christopher and Akira epitomize respectively England and Japan. Ishiguro [...] presents for consideration a slice of the economic logic connecting different parts of the world. He figures the relationship between the global South and the North, suggesting that the lopsided dimension of that relationship need to be addressed. [...] The expatriate enclave that Banks and Akira stay in – the International Settlement – stems from that process of imperial encroachment.¹³ Akira indeed shows a boasting attitude towards the role of Japan in the international scene. He is proud to say that Japan has become a great country just like England and to emphasize Japanese military and economic headway. Consequently, Akira is a dominant figure in the eyes of Christopher:

I tended to regard Akira as a worldly authority on many aspects of life, and so I listened to him that day with great care. My parents stop talking to one another, he told me, whenever they became deeply unhappy with my behaviour – and in many cases, this was on account of my not behaving sufficiently like an Englishman.¹⁴

There are some crucial points in the novel in which this relationship becomes a sort of symbolic challenge between the two nations. Akira starts arguments about who cries the easiest, the Japanese or the English and stubbornly waits until Christopher yields to tears. However, the rivalry turns out to be an alliance when the two children decide to steal a bottle of medicine from the room of a Chinese servant who they believe

¹² K. Ishiguro, *When We Were Orphans* (Faber & Faber, London, 2000) p. 278.

¹³ Wai-chew Sim, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁴ Ishiguro, *When We Were Orphans*, *op. cit.*, pp. 86-87.

to be a kind of warlock. Christopher at first hesitates, but Akira spurs him: “Come on, old chap. We go together”. This episode becomes the emblem of Great Power collaboration that led to the partitioning of China into various European and Japanese spheres of interests in a development known as the “scramble for concessions”.¹⁵ Thus Japan gets as equal authority as the other Western countries. Historically China and Japan have been always rivals as they both long for becoming superpower of the Asian scene able to challenge and compete with the West. The two Sino-Japanese wars and the II World War are of course the most critical events in their contrasting relationship. The second Sino-Japanese war, in particular, was the biggest Asian conflict in the 20th century. The war put the British in a quandary. [...] the war disrupted British economic interests in China, and in the Japanese-controlled areas there were concerted moves to discriminate against and drive out British trade.¹⁶ Despite China was supported by England, in the novel the conflict doesn't affect the friendship between Christopher and Akira. As a matter of fact, when Christopher undertakes a long expedition through the slums warren of the old city in Shanghai in the confused fighting between the Chinese communist, Chiang Kai-Shek's army and the invading Japanese, he finds Akira, soldier in the Japanese army, wounded and alone, and saves him from the rabble. He also finds out the truth about his parents both involved in the opium trading: “the Great Opium Dragon of China”.¹⁷ The novel suggests considering the economic implications of Eastern and Western nations and the two men's inability to choose which side to stand as they don't feel to belong to any side in particular. This aspect clearly emerges when Christopher's uncle Philip would like him to behave more as an Englishman, Christopher says that he really can't. The reason lies, according to Uncle Philip, in the International Settlement:

¹⁵ Wai-chew Sim, *op. cit.*, p. 71.

¹⁶ R. Bickers, *Britain in China* (Manchester University Press, Manchester, 1999) pp. 53-54.

¹⁷ Ishiguro, *When We Were Orphans*, *op. cit.*, p. 60.

Well, it's true, out here, you're growing up with a lot of different sorts around. Chinese, French, Germans, Americans, what have you. It'd be no wonder if you grew up a bit of a mongrel... You know what I think, Puffin? I think it would be no bad thing if boys like you all grew up with a bit of everything. We might all treat each other a good deal better then. Be less of these wars for one thing.¹⁸

The reflections suggest that East and West could cooperate for a better world instead of fighting each other. Actually, “the population of the International Settlement, then, was predominantly Chinese, and substantial holdings of property were owned by Chinese too, and these residents remained of the Qing and the republic. Despite this the Shanghai Municipal Council worked hard to exclude Chinese authority from the Settlement and to extend own authorities over its Chinese subjects”.¹⁹

Ishiguro’s epilogues are as usual characterized by a sense of disillusion and pessimistic realism. The orphans mention in the title are indeed not only war victims (the Chinese Revolution increased the number of migrants and orphans, Christopher Banks is an orphan too) but they become metaphors of the lost ideals of a free and democratic society. In an interview Ishiguro explains: “When I say ‘orphan’, it’s in that very broader sense of having left the protective world of childhood that I am referring to”.²⁰ Akira’s words confirm this regret: “When we nostalgic, we remember. A word better than this world we discover when we grow. We remember and wish good world come back again”.²¹ A gap still remains, between illusion and dry reality, which cannot be filled.

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹ Bickers, *op. cit.*, p. 128.

²⁰ Cf. C.F. Wong, “Like Idealisms is to the Intellect: An Interview with Kazuo Ishiguro” in *Clio*, vol. 30, n. 3 (2001) pp. 309-25.

²¹ Ishiguro, *When We Were Orphans*, *op. cit.*, p. 263.

WHERE CHINA MEETS INDIA: BURMA AND THE NEW CROSSROADS OF ASIA

Daniela Coramusi

Barack Obama è stato nominato per la seconda volta presidente degli Stati Uniti il 7 novembre 2012. Dopo due soli giorni dalla rielezione, ha annunciato una imminente visita in Oriente, e in particolare in Birmania, indicando in modo esplicito come l'Asia sia diventata prioritaria nelle strategie della Casa Bianca.

La Birmania, o piuttosto il Myanmar, secondo la denominazione in vigore dal 1989, è stato un paese a lungo trascurato dalle cronache, caduto, negli ultimi cinquanta anni, in un oblio politico e storico di proporzioni spaventose. Durante le poche ore di permanenza di Obama a Yangon, la nazione è balzata alla ribalta mediatica mondiale, ha svelato la centralità della sua posizione all'interno degli equilibri di forze in Oriente, ed è stata definita il catalizzatore di un cammino di emancipazione verso la democrazia.

Nello spazio di un giorno, e in una successione paradossale di incontri, il Presidente ha ripercorso i momenti culminanti del recente passato birmano: ha reso omaggio a Aung San Suu Kyi che ha trascorso gli ultimi venti anni della sua vita agli arresti domiciliari, e lo ha fatto nella sua ‘casa-prigione’; poco prima aveva incontrato il Primo Ministro Thein Sein, che fu il responsabile di quegli arresti; presso l'università di Yangon, un tempo roccaforte del pensiero di regime, ha tenuto un discorso sulle ‘quattro

libertà’ di Franklin Delano Roosevelt;¹ ha attraversato le strade della città, più volte teatro di sanguinose repressioni, fra ali di folla osannante, libera di festeggiare l’illustre ospite occidentale.

Si tratta di un evento memorabile che corona più di tre anni di politica di riavvicinamento fra Stati Uniti e Birmana, affidata all’attività tenace del Segretario di Stato Hillary Clinton; è il risultato di una inversione di tendenze strategiche miranti ad arginare l’influenza di quella nazione mai nominata nei colloqui, ma sempre presente come un ‘convitato di pietra’: la Cina.

D’altra parte, l’immagine stereotipata di una Birmania stretta fra India e Cina, e pressoché sottomessa a quest’ultima, è quella diffusamente accettata in Occidente. In realtà, se vista da una prospettiva più ravvicinata e da un’angolazione diversa, la situazione è molto più intricata e sfaccettata di quello che potrebbe sembrare. Il saggio di Thant Myint U, *Where China meets India, Burma and the New Crossroads of Asia*, pubblicato nel 2011, analizza la complessità di rapporti fra queste nazioni, cercando di far emergere le relazioni e le influenze politiche, sociali e culturali che i tre paesi hanno esercitato l’uno sull’altro nell’arco di millenni.

Le origini, la formazione e le esperienze dell’autore appaiono particolarmente adatte per permettergli questo riassetto e approfondimento di visione. Thant Myint U è nato a New York negli anni ’60 da genitori birmani nati e cresciuti in Birmania quando questa faceva parte dell’Impero britannico. Ha compiuto i suoi studi ad Harvard e svolge da molti anni lavori di collaborazione con le più prestigiose università americane e inglesi. Il suo campo di ricerca è la storia dei paesi dell’Impero britannico, e ha pubblicato vari libri fondamentali per un’analisi politica e culturale della Birmania.²

¹ La quarta delle libertà imprescindibili nominate da Roosevelt nel discorso del 8 dicembre 1941 è “freedom from fear” che è anche il titolo di una famosa opera di Aung San Suu Kyi: un riferimento certamente molto gradito alla platea.

² Possiamo ricordare: *The Making of Modern Burma* (2000) e *The River of the Lost Footsteps: a Personal History of Burma* (2006).

Infine, si deve ricordare che il nonno paterno dell'autore fu U Thant, il segretario generale delle Nazioni Unite dal 1961 al 1971. Mentre la Birmania si incamminava verso l'emarginazione, un birmano partecipava alle negoziazioni più delicate del secolo scorso. La funzione di primo piano rivestita da U Thant, le sue decisioni di risonanza mondiale, ispirate alla democrazia e alla tolleranza, non furono mai accettate dal regime birmano, che alla sua scomparsa gli negò i funerali di stato.³

Tali precedenti culturali e familiari pongono l'autore in una condizione privilegiata per poter offrire un quadro non banale della sua terra di origine.

Where China meets India trae ispirazione da un lungo viaggio intrapreso negli anni 2009 e 2010 attraverso Birmania, Cina e India.

Sbarcato a Yangon, ex capitale del Myanmar, lo scrittore è risalito lungo la valle dell'Irrawady fino al confine nord orientale, alla frontiera con la Cina, seguendo la *Burma Road*. Ci viene ricordato che la geografia della Birmania ha notevolmente influito sull'evoluzione storica e sociale del paese. Il delta del fiume e le pianure circostanti, fertili e di facile accesso, sono state la culla della civiltà nazionale: a partire dal 2500 a.C. sono state abitate dai mon, provenienti dall'Asia centrale, e portatori di una cultura fortemente influenzata da quella indiana; seguirono i pyu, popolazione di ceppo mongolico, che prosperò grazie alla posizione dei suoi territori, lungo la via dei commerci fra India e Cina: costoro furono gli antenati dei birmani, che giungevano dalla zona dell'attuale Yunnan e avevano cominciato a migrare verso l'Irrawady già dall'inizio del settimo secolo a.C.

L'amalgama etnico e culturale della Birmania centrale risale dunque a epoche remote ed è proseguito con immigrazioni successive: quella indiana fu facilitata dai colonizzatori britannici desiderosi di avere alle loro dipendenze, in campo amministrativo e militare, un popolo più collaborativo e disciplinato dei birmani. Mentre l'insediamento indiano è

³ A seguito della sollevazione popolare che ne scaturì nel 1974, più di un centinaio di persone furono uccise dalla polizia. Cfr. Cecilia Brighi, *Il Pavone e i generali* (Baldini e Castoldi, Milano, 2006).

avvenuto via terra, la grande diaspora cinese si è svolta via mare, ed è partita dalle provincie del sud est: i cinesi di Yangon o Mandalay, infatti, non parlano mandarino, ma prevalentemente cantonese.

Nelle varie città visitate, Thant Myint U alterna visite culturali e colloqui con personaggi di spicco a dialoghi informali con amici o persone incontrate casualmente: si intrattiene piacevolmente con loro, perché da quei discorsi spontanei è in grado di tastare il polso di una nazione in rapido ed enigmatico cambiamento. Quando è libero da impegni, ama perdersi in vagabondaggi per le strade secondarie delle grandi città: osserva i tratti del volto dei passanti, e dal profilo di un naso o di una mascella individua la provenienza etnica della persona, dal modo di vestire o camminare deduce il suo status economico; getta uno sguardo curioso all'interno di case e cortili valutando il grado di benessere raggiunto dalle famiglie. Sono forse questi i momenti migliori della sua scrittura: quando, con l'abilità che gli deriva da conoscenze pregresse, fotografa la condizione politica e sociale di un capoluogo o di un villaggio. La quantità di informazioni che ci offre, però, unita all'urgenza con cui partecipa alle attuali difficoltà della sua nazione, provoca un affastellarsi di notizie che talvolta nuoce alla sistematicità e alla chiarezza del saggio.

A Yangon, metropoli dalla mescolanza razziale intensa e consolidata, ci ricorda che contiene la maggior concentrazione attualmente esistente di palazzi di origine coloniale inglese. Le costruzioni giacciono in uno stato di quasi completo abbandono, mentre il resto della città sta sperimentando una timida modernizzazione, soprattutto negli ultimi anni. Si sofferma sulla bellezza della Pagoda Shwedagon e ne sottolinea l'importanza cruciale nella storia birmana; ricorre anche a due note citazioni, una da Kipling⁴ e l'altra da Somerset Maugham.⁵

Questi sono i primi dei molti riferimenti che Thant Myint U fa, nel corso del saggio, alla letteratura inglese: l'autore non tratta, volutamente, del periodo coloniale, ma si serve spesso dell'ausilio di scrittori britannici

⁴ Cfr. R. Kipling, *From Sea to Sea and Other Sketches, Letters of Travel*, 1889 (Cosimo, New York, 2005).

⁵ Cfr. W. Somerset Maugham, *The Gentleman in the Parlour*, 1930 (Vintage, Londra, 2001) p. 6.

per descrivere un'atmosfera o sottolineare un aspetto particolare della sua terra. Le citazioni o anche le semplici allusioni a opere che mostrano conoscenza, amore e rispetto per la Birmania aggiungono autorevolezza al suo studio e, nello stesso tempo, agiscono da utile filtro per la sensibilità del lettore straniero. Al totale rifiuto della cultura coloniale operato dai generali, Thant Myint U risponde con l'accettazione e la rielaborazione del passato come fase necessaria per costruire il futuro.⁶ A suo avviso, questo processo è stato seguito in India: a Calcutta, ad esempio, la *Asiatic Society*, fondata da William Jones, è ancora attiva e prospera, mentre a Yangon la *Burma Research Society*, fondata dall'accademico J.S. Furnivall, non esiste più da lungo tempo. L'India sembra aver scelto un cammino più maturo e fruttuoso.

Proseguendo nel suo viaggio, a Mandalay descrive il famoso palazzo reale, distrutto nella Terza Guerra Anglo-birmana e ricostruito solo nella parte esterna dal regime militare. È un vuoto guscio in cemento, simbolo di una antica maestà, che oggi racchiude un deserto culturale. Il rimpianto per la passata grandezza e la condanna dell'ottusità della dittatura ricordano molto da vicino le reazioni di dolore espresse da James George Scott nei suoi diari, o da Fryniwyd Tennyson Jesse in *The Lacquer Lady* (1929) in occasione dell'assalto e della spoliazione del Palazzo delle Gemme da parte dell'esercito britannico. La città di Mandalay ha recentemente assistito a una intensa e rapida immigrazione dalla Cina: fino a venti anni fa, gli abitanti cinesi erano il 5%, oggi sono più di un terzo. La convivenza è spesso tesa, come rileva Thant Myint U nelle sue interviste con i locali: il possesso di moltissime attività commerciali in mano straniera è mal tollerato.

Dall'ex capitale imperiale, l'autore si dirige in macchina verso gli splendidi altipiani Shan, tanto amati dagli inglesi, e arriva a Maymyo, nota stazione climatica frequentata dai funzionari dell'Impero britannico. Il sollievo provato nel passare dalla calura opprimente della pianura alla fresca aria di montagna viene espresso con parole che riecheggiano quelle

⁶ Sul concetto di accettazione e rielaborazione della cultura dominante nei paesi colonizzati, cfr. B. Ashcroft, *The Empire Writes Back* (Routledge, Londra, 2002).

usate da George Orwell quando, in *Homenaje a Cataluña* (1938), fa cenno a un'esperienza simile.⁷ Thant Myint U osserva che in questa regione dal clima dolce e più simile a quello della loro patria, i coloni cercarono di superare lo sradicamento fisico e culturale⁸ tentando, senza successo, di riprodurre un'atmosfera britannica negli ambienti abitati.⁹

L'autore trascorre parecchi giorni nella vastissima regione degli shan, il secondo gruppo etnico della nazione, detentore di una civiltà assai raffinata e molto ammirata dagli inglesi: James George Scott dedicò loro uno studio smisurato nel *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States* pubblicato nel 1901; Maurice Collis, in *Lords of the Sunset* del 1938, esprimeva affetto e venerazione per quel popolo.

Thant Myint U ricorda come la fusione fra etnie, assai diffusa nella Birmania centrale e pianeggiante, non si è verificata nella vasta area settentrionale, montuosa e di difficile comunicazione interna: qui, le minoranze si sono mantenute separate, come è avvenuto, per esempio, per i palaung, i kachin, i wa o gli shan; si tratta di comunità restate a lungo sostanzialmente indipendenti, che hanno accettato di rendere tributo ora all'impero birmano ora a quello cinese, adattando spesso la loro politica alle necessità del momento. Per questo motivo, mentre i birmani considerano i cinesi del tutto estranei, ciò non avviene per altre etnie, che sono molto più propense ad accettare transazioni commerciali con loro. A questa apertura agli scambi con la Cina, si aggiunge però una progressiva perdita delle tradizioni locali: le città di Hsipaw, ma anche Keng Tung e Bhamo, ammirate da Somerset Maugham¹⁰ e da Aldous Huxley¹¹ nelle

⁷ G. Orwell, *Homenaje a Cataluña*, 1938 (Penguin, Londra, 2002) cap. 9.

⁸ Per un'analisi delle reazioni psicologiche che accompagnarono gli inglesi nella loro permanenza nelle colonie asiatiche, cfr. Lina Unali, *Stella d'India. Temi imperiali britannici, Modelli di rappresentazione dell'India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993) e in particolare cap. 2, par. 2.1 Associazione-Differenziazione.

⁹ A tal proposito, Beth Ellis riferisce, in tono divertito, dei suoi infruttuosi tentativi di costruire nella colonia "a real English garden" in *An English Girl's First Impressions of Burmah*, 1899 (White Orchid Press, Bangkok, 1997) cap. 6.

¹⁰ Per Keng Tung, cfr. Somerset Maugham, *op. cit.*, pp. 75-89.

¹¹ Per Bhamo, cfr. A. Huxley, *Jesting Pilate, the Diary of a Journey*, 1926 (Chatto & Windus, Londra, 1948) pp. 166-168.

loro relazioni di viaggio degli anni '20 e '30, hanno subito un grave depauperamento culturale a causa della cosiddetta ‘birmanizzazione’ voluta dal governo centrale. Arrivato a Lashio, l’autore è ormai vicino ai territori dei wa, che rivestono un ruolo fondamentale negli scambi fra Birmania e Cina: in possesso di un esercito potentissimo, negli anni '90 erano i più grandi produttori di eroina del mondo; attualmente sostengono il loro piccolo stato con il traffico di anfetamine, cui partecipano largamente i commercianti cinesi. Per entrare nelle loro terre, i birmani sono sottoposti a controlli, mentre i cinesi vi hanno libero accesso. In mezzo a un vasta regione ancora assai povera e in massima parte senza elettricità, nelle *enclave* wa la rete elettrica, informatica e di telefonia mobile è molto efficiente perché collegata a quella cinese. Strano percorso storico quello dei wa, popolazione isolata e ribelle contro la quale combatté a lungo James George Scott che li ricordava nei suoi diari, con un mix di ironia e affetto, come dei feroci tagliatori di teste, dei bevitori impenitenti, scarsamente inclini alla pulizia personale.¹² I loro territori, un tempo arretrati, ora sono più moderni di Yangon: in un singolare capovolgimento geografico, ciò che era periferico ora diventa più vicino al cuore della modernità e dell’attività produttiva, che hanno sede nella adiacente Cina.

Al viaggiatore birmano non viene però consentito di varcare la frontiera: è costretto a ritornare a Yangon, prendere un aereo per Pechino e da lì incamminarsi via terra verso lo Yunnan, meta della seconda parte del viaggio. Ci ricorda la storia della provincia, che fu controllata dalla sovranità cinese nel III secolo durante la dinastia Han, poi divenne centro del potente regno di Nanchao, cadde sotto il dominio mongolo nel XIII secolo, e in seguito sotto quello dei Ming.¹³ Sottolinea più volte la

¹² Cfr. *Scott's Journals*, citati in A. Marshall, *The Trouser People* (Penguin, Londra, 2002) p. 256.

¹³ Per informazioni storiche sul Yunnan, osservazioni sulle sue relazioni con il Raj e con la letteratura britannica, cfr. L. Unali, “Verso la provincia cinese del Yunnan”, <http://ebookbrowse.com/unali-viaggio-nella-provincia-del-yunnan-0207-pdf-d142913208>; inoltre, della stessa autrice, *Rapporto sulla Cina* (Editori Riuniti, University Press, Roma, 2012) par. 2.2, p. 80 e par. 2.15, p. 105.

propensione della regione, già nelle epoche passate, ad aprirsi alle terre d'occidente: dall'India e dalla Birmania ha accolto la religione buddista e tutta l'eredità culturale ad essa legata. Anche ai nostri giorni lo Yunnan può rappresentare nuovamente il ponte che la Cina getta verso l'Occidente ed in particolare verso la Birmania, ma per ragioni diverse. La zona deve diventare l'area protetta attraverso la quale passa il grande oleodotto che i cinesi hanno cominciato a costruire nel 2000 e che dalla costa occidentale della Birmania raggiunge Mandalay, risale fino alla frontiera con la Cina per poi arrivare a Kunming: i lavori sono quasi al termine. Yunnan da una parte e Birmania dall'altra sono, come è evidente, le aree sensibili di tale programma. Ciò che non sempre l'osservatore occidentale tiene presente, osserva Thant Myint U, è il fatto che la Birmania confina con la più grande concentrazione di minoranze etniche della Cina: nello Yunnan sono presenti ben venti delle cinquantasei etnie riconosciute. La politica di riavvicinamento di Pechino alla giunta birmana è stata dunque dettata, in questi ultimi tempi, anche dai problemi specifici dello Yunnan: qualunque attrito tra le minoranze e tra queste e i confinanti birmani si rivelerebbe fatale per il passaggio della gigantesca arteria di approvvigionamento. Dalla assoluta ostilità cinese nei confronti del regime birmano ai tempi della Guerra Fredda, si è passati a un esplicito appoggio. Inoltre, il desiderio di favorire l'avanzamento economico dello Yunnan si accompagna alla facilitazione degli scambi commerciali con la Birmania che può, a sua volta, usufruirne. L'autore ricorda che Kunming, ma anche Dali, Lijiang e Ruili, negli anni '90 erano solitarie e immerse nel passato. Ora sono piene di audaci grattacieli, alberghi mastodontici e affollati ritrovi che testimoniano un balzo repentino e violento nella modernità.

La risposta della Birmania a tale politica non è sempre univoca: da una parte continua a nutrire, come ha sempre fatto nei secoli passati, un mix di ammirazione e timore per la grande potenza confinante e accetta di buon grado i vantaggi che ne possono derivare; dall'altra non dimentica l'inimicizia che è stata presente fino a poco più di venti anni fa, e mantiene un atteggiamento guardingo. Oltre a ciò, comincia ad essere consapevole del fatto che le nuove infrastrutture di cui può godere grazie all'intervento

cinese, dalle strade alle condotte alle centrali idroelettriche,¹⁴ si uniscono a uno sfruttamento privo di scrupoli del territorio, a uno sconvolgimento sociale e culturale senza precedenti.¹⁵

Ancora miracolosamente intatte sono invece le coste orientali del Golfo del Bengala: l'autore menziona Moulmein, città portuale dalla seducente atmosfera ottocentesca che probabilmente non è molto dissimile da quella che George Orwell trovò quando vi svolse il suo incarico per la *Royal Imperial Police*: dall'esperienza nacque il racconto denso e drammatico, *Shooting an Elephant* (1936), del quale viene citato per intero l'*incipit*.

L'ultima fase del viaggio porta Thant Myint U nell'Assam e nel Manipur, le due regioni dell'India del nord-est adiacenti alla Birmania. Sono aree depresse, fortemente isolate dal resto del paese dal punto di vista delle comunicazioni, morfologicamente e culturalmente più simili alla nazione contigua che non a quella di reale appartenenza. Nelle città di Gauhati e di Imphal lo scrittore respira un'aria di decadenza e di reminiscenza di antichi splendori, assai simile a quella di Yangon. Ci ricorda che Assam e Manipur furono due stati indipendenti: il primo fu governato da dinastie hindu e buddiste a partire dal IV secolo; il secondo raggiunse il periodo di maggior splendore nella prima metà del XVIII secolo, ma entrambi fecero parte del Terzo Impero Birmano nella seconda metà del '700 e finirono sotto il dominio britannico alla fine della Prima Guerra Anglo-birmana, nel 1826. Nella Seconda Guerra Mondiale, il Manipur, in particolare, si trovò in prima linea nello scontro fra giapponesi e Alleati e dovette assistere a ingenti e drammatici esodi di rifugiati indiani che dalla Birmania tornarono in patria all'inizio e alla fine

¹⁴ Sono in corso lavori, con partecipazione cinese, per la creazione di colossali sbarramenti sui fiumi Salween e Irrawady.

¹⁵ Le costruzioni di grandi dighe comportano sempre devastazioni territoriali, culturali e umane. Arundhati Roy ne scrive in *The Cost of Living* (1999), a proposito della grande diga sulla Narmada, in India. Le conseguenze della realizzazione della Diga delle Tre Gole sul fiume Yang Tze in Cina hanno ispirato il toccante racconto di Lina Unali, *Il Piccolo Taoshi, con immagine dell'affluente giallo* in *Prospektiva*, n. 29, anno VII (Marzo Aprile 2005), <http://www.sunmoonlake.net/newsml/taoshiit.html>.

del conflitto e ancora al momento dell'insediamento del regime militare nel 1962.

Anche queste due regioni sono abitate da numerose minoranze come quelle dei mizos o dei naga, le cui sanguinose rivolte contro il governo di Nuova Delhi vengono raramente ricordate dalle cronache. Porzioni di questi eserciti ribelli si sono rifugiate nelle foreste birmane di confine e hanno contatti con il *Kachin Independence Army*, la maggiore compagnia indipendentista del Myanmar.

In una sorta di specularità, i territori più prosperi dell'India sono a ovest, mentre quelli più deppressi e tormentati da frazionamenti etnici sono nel nord-est, al confine con la Birmania; in Cina, le zone più avanzate sono a est, mentre più arretrato ed etnicamente variegato è il sud-ovest, sempre alla frontiera con la Birmania. Qui, però, la contrapposizione simmetrica si ferma: la Cina si spinge con intraprendenza verso l'Occidente, al contrario dell'India, molto più cauta e timorosa. Nonostante la politica del *Look East*, inaugurata negli anni '90, che l'ha condotta ad essere una delle maggiori economie emergenti, la delicatissima situazione del nord-est indiano, consumato da lotte interne e corruzione dilagante, ne intralcia le comunicazioni verso lo stato confinante. La Cina ha già progettato una linea ferroviaria veloce che dallo Yunnan raggiungerà Mandalay, poi il Manipur e infine il Bangladesh; invece, chi oggi dal Manipur vuole arrivare a Mandalay percorre una strada che è poco più che una mulattiera. D'altra parte, la necessità di controbilanciare la vicinanza crescente della presenza cinese, unita a quella di ottenere il sostegno birmano contro i ribelli indiani rifugiati nel Myanmar, ha provocato anche in India un ribaltamento della politica in vigore nella Guerra Fredda: da sostenitore della lotta democratica di Aung San Suu Kyi, il subcontinente è diventato un alleato del regime militare. Inoltre, la recente scoperta di giacimenti di gas naturale davanti alla costa birmana ha trasformato il Myanmar in un potenziale, allettante *partner*.

Di fronte a questa mutazione continua di schieramenti, cui Thant Myint U assiste con l'atteggiamento disincantato del buddista consapevole dell'“impermanenza” del reale, una forte e ripetuta critica dell'autore va alla politica europea e statunitense: le sanzioni occidentali, come il blocco dei prestiti da parte della Banca Monetaria Mondiale e del

Fondo Monetario Internazionale, inaspritesi all'inizio degli anni '90, proprio quando la Birmania si stava volgendo ad Ovest, hanno contribuito a farne uno degli stati più poveri del mondo. Washington ha ridimensionato la sua presenza militare ed economica in Asia, e il vuoto lasciato dall'America, come in una abile mossa di *taiji*, viene presto riempito dalla Cina.

La Birmania rappresentò la protezione orientale dell'Impero britannico nel '800; la sua posizione strategica fu colpevolmente sottovalutata dagli Alleati all'inizio della Seconda Guerra Mondiale, esponendola a indicibili massacri; ora riemerge da un lungo isolamento riacquistando un ruolo cruciale fra India e Cina. Secondo l'autore, il proseguimento delle sanzioni avrebbe solo conseguenze negative: ulteriore povertà, dipendenza forzata dalle economie straniere, soffocamento del cammino democratico, intensificarsi dei conflitti sui due confini. Una maggiore apertura dell'Occidente consentirebbe invece uno sviluppo produttivo più bilanciato e schiuderebbe la strada alla democrazia; le tregue vacillanti sulle due frontiere si consoliderebbero a vantaggio di tutte e tre le nazioni.

Ora dipende anche dalla Birmania saper approfittare di un momento storico delicato, contribuire a operare un nuovo orientamento delle linee di forza in Asia, riuscire a sfruttare le diversità etniche e culturali al suo interno e nei due paesi vicini, trasformandole da problema in nuova ricchezza. Uno scrittore inglese che amò molto la Birmania, Norman Lewis, così scriveva già negli anni '50:

The Burmese nation stands upon foundations, both economic and psychological, of peculiar solidity. [...] all that remains is to avoid [...] all alliances that may lead to the country's being crushed between the millstones of the East and West [...] Herein lies a simple blue-print for Utopia.¹⁶

¹⁶ N. Lewis, *Golden Earth* (Eland, Londra, 1951) pp. 280-281.

LA COMPAGNIA DELLE FILIPPINE

TRA LETTERATURA E STORIA

Daniele Silvi

1 Premesse

In questo intervento si vuole ricostruire la fisionomia di una delle più famose compagnie commerciali spagnole, operante alla fine del '700, ed indagare quali fossero le sue funzioni ed i rapporti con le compagnie concorrenti. Ci chiederemo quale sia stata la reale concretezza e rilevanza storica della Compagnia delle Filippine, come questa poteva configurarsi, sia dal punto di vista delle potenzialità navali che da quello burocratico e organizzativo. Di quante navi era composta la sua fotta? Su quali mari e in quali città operava? Chi la dirigeva e ne traeva profitto? La Cina ha veramente infastidito i suoi commerci? La "Compagnia" ha avuto un peso culturale, oltre che economico? Queste sono alcune delle domande a cui si tenterà di fornire una risposta, conducendo prima una cognizione storica, e poi una letteraria delle testimonianze inerenti.

2 Profilo storico

La Real Compañía de Filipinas fu una impresa commerciale marittima, fondata il 10 marzo 1785, con un decreto reale di Carlo III,¹ e diretta

¹ Real Cédula de erección de la Compañía de Filipinas de 10 de marzo de 1785.

inizialmente da Francisco Cabarrús.² Subentra alla Compañía Guipuzcoana de Caracas, e ne assume tutti i compiti e le funzioni. Principalmente la sua esistenza era volta a promuovere il commercio tra la Spagna e le Filippine, e di fatto rappresenta una testimonianza storica di attività di scambio tra Asia e Spagna. Le norme relative alla sua regolamentazione economica e in genere a tutti i termini legali che la riguardavano, si possono leggere nel documento *Real Cédula de erección de la Compañía de Filipinas de 10 de marzo de 1785*, dove il re precisa che:

Deseoso Yo de estimular a mis amados vasallos a que emprendiesen el tráfico directo a Filipinas, mandé diversas expediciones a Manila. [...] Convenidos los interesados, solicitaron mi Real aprobación para proceder a su práctica [comercio entre America y Filipinas], de modo que participen mis demás vasallos, especialmente los de las Islas Filipinas, de la utilidad y ventajas que ofrece su comercio.³

La scarsa documentazione al riguardo è motivata dalla brevissima attività della compagnia: un totale di 49 anni, che però sostanzialmente si riducono ad un quindicennio: dalla fondazione (1785) agli inizi del XIX secolo, quando la Spagna non riuscì più a competere con l'aggressivo commercio inglese, che si avvaleva della sua Marina militare (Marina britannica, risalente al 1692). Le imprese commerciali della Compagnia divennero quindi sempre più costose e meno redditizie, già a partire dal 1800. La situazione si trascinò per un altro trentennio, fino allo scioglimento per bancarotta, avvenuto nel 1834, sotto il regno di Isabella II.

L'Inghilterra, infatti, si appropriò del commercio a livelli mondiali dapprima con la conversione di Singapore in porto franco (1819) e poi

² Francisco Cabarrús Lalanne (1752-1810), fu un commerciante e uomo d'affari francese, naturalizzato spagnolo. Fu costretto a rimanere in Spagna, dove si era trasferito diciottenne e si era sposato, poiché il suo matrimonio non veniva riconosciuto in Francia. Si ipotizza che dietro la nascita della Compagnia delle Filippine ci sia realmente il suo operato, piuttosto che quello del Re. Lui avrebbe redatto lo statuto e suggerito al Re l'idea di questa impresa. Fu sicuramente un personaggio di spicco dell'epoca, tanto che fu ritratto da Goya.

³ Real Cedula, *op. cit.*, p. 2.

con l'apertura del Canale di Suez (1869); in realtà la Compagnia delle Filippine va in crisi prima del 1834, come abbiamo già detto, e ci sarebbe da domandarsi perché fu tenuta in piedi così a lungo. Singapore era porto franco già 15 anni prima dello scioglimento e le difficoltà economiche iniziarono nei primissimi anni del secolo.

Di certo essa godeva di benefici economici provenienti direttamente dal Re, che aveva destinato un ingente fondo economico per la fondazione e la gestione della Compagnia. Destinò inizialmente un milione di pesos; una cifra folle, se consideriamo che oggi la stessa cifra equivale a circa 50.000 euro. Rapportiamo il tutto a 2 secoli fa e ci troveremo di fronte davvero ad una vera e propria fortuna. Inoltre gli azionisti che parteciparono all'impresa erano sicuramente destinatari di diversi privilegi, di cui emergono le tracce in alcuni articoli della *Gaceta de Madrid*, di cui riportiamo alcuni estratti:

Se leyeron varias indicaciones del Sr. Bahamonde, relativas al expediente de permisos particulares, en las que solicitaba se anulasen los concedidos á la compañía de Filipinas.⁴

A las comisiones de Hacienda y Guerra reunidas se mandó pesar un oficio del ministro de hacienda , en el que proponía varios medios para que no quedase ilusoria la libre extracción de frutos en buques españoles, con respecto a los que tocaseren en Gibraltar: á la de Hacienda y Comercio reunidas un expediente remitido por el expresado ministerio de Hacienda sobre los privilegios de las compañías de Filipinas y del Guadalquivir.⁵

Di certo si sottintendono i privilegi commerciali (il poter sfruttare certe rotte o determinati porti), ma si ha notizia anche di privilegi diretti agli azionisti, i quali potevano eludere diverse tasse per proprietà immobiliari, nelle colonie o nella madrepatria. Inoltre, alcuni storici, hanno avanzato l'ipotesi di attività di contrabbando gestite dalla Compagnia. Per questi motivi, è lecito supporre che la forzata longevità di

⁴ *Gaceta de Madrid*, vol. 3, 18 agosto 1820. Sottolineature nostre.

⁵ *Gaceta de Madrid*, vol. 3, 18 luglio 1820. Sottolineature nostre.

questa organizzazione, può forse essere giustificata dai privilegi che il suo statuto garantiva a chi ne faceva parte.

La Compagnia delle Filippine importò grandi quantità di beni dall’Oriente e ne esportò altrettanti (tabacco, cotone, riso, zucchero, pepe, cannella, ecc.), creando per la prima volta un ponte diretto con le isole delle Filippine e stabilendo un collegamento tra i commerci dell’Asia e delle Americhe, poiché in seguito il suo raggio di azione si estese anche al Messico e al Perù, fino alla Cina. Alcune considerazioni interessanti a questo proposito, è possibile leggerle dall’unico lavoro monografico completo esistente, il testo di María Lourdes Díaz-Trechuelo López-Spínola:

La Real Compañía, cuyo proyecto y concreción expresa el pensamiento económico español del siglo XVIII, fue establecida tras las huellas de las que Inglaterra y Holanda habían creado anteriormente, pero con un marco de acción más a el intercambio comercial directo entre Filipinas y España mas amplio que comprendía promover y sobre todo, unir el comercio de Asia con el de América. La actuación de la Real Compañía se extendió a México, Perú, Venezuela y la región del Río de la Plata, China e India. La Real Compañía contribuyó eficazmente al desarrollo económico del archipiélago y permitió que fuera establecida de manera regular la comunicación directa con las islas a través de la ruta del cabo de Buena Esperanza, al sur de Africa. Una empresa surgida cuando España era todavía un gran imperio y desaparecida en un momento que la metrópoli ya había perdido casi todas sus colonias en América.⁶

Una impresa commerciale, quindi, di grande respiro che si aggiungeva alla già consolidata tradizione delle altre imprese di questo genere che, non a caso, erano chiamate “Compagnie privilegiate”.⁷

La Real Compañía de Filipinas perseguía favorecer el desarrollo agrario e industrial de las Islas por medio de la exención de derechos de entrada y

⁶ M.L. Díaz-Trechuelo López-Spínola, *La Real Compañía de Filipinas* (EEHA, Sevilla, 1965).

⁷ Si veda in proposito: J.M. Delgado Barrado, *Fomento portuario y compañías privilegiadas: los “diálogos familiares” de Marcelo Dantini (1741-1748)* (Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999).

salida de productos. Esta nueva compañía gozaría libremente de todo el comercio del mar del sur, y con la exclusividad de comerciar con Filipinas. La derrota que efectuaban los buques de la Compañía de Filipinas era la vuelta el mundo, ya que salían de Cádiz, cruzaban el Atlántico doblando el cabo de Hornos con escala en Perú, atravesando el Pacífico hacia las Indias Orientales y regresar desde Manila a Cádiz por el cabo de Buena Esperanza. El Primer viaje de esta Compañía lo realizó el navío “Nuestra Señora de los Placeres” al mando del capitán Juan Antonio de Zabaleta, partiendo del puerto de Cádiz el día 1 de octubre de 1785 realizando la ruta del Cabo de Hornos efectuó escala en el puerto del Callao siguiendo viaje hacia Manila. Tras una actividad comercial durante cincuenta años la compañía se extinguió en el año 1834.⁸

Una piantina servirà a chiarire meglio la rotta, che comunque poteva subire cambiamenti di minore importanza, quando necessario.



ROTTA DELLE NAVI DELLA COMPAGNIA DELLE FILIPPINE

⁸ J. Molina Font, *Cádiz y el Vapor-Correo de Filipinas “Carlos de Eizaguirre”, 1904-1917: Historia de un Naufragio* (Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003) p. 26.

Ma come e perché il governo centrale di Madrid scelse proprio questa rotta? Le ragioni vanno ricercate nel passato coloniale spagnolo, che qui riassumiamo brevemente. La conquista delle Filippine, che rimase sempre incompleta a causa della resistenza dei Moros musulmani a Mindanao e nelle Isole Sulu, si era da subito configurata come di tipo religioso. L'intento era la cristianizzazione degli indigeni, operata a tutto campo da un vero e proprio esercito di frati francescani, agostiniani e domenicani. La conseguenza fu una subordinazione politica al potere religioso, che di fatto si avvalse anche della ripartizione delle terre e dell'opera degli indigeni, piuttosto che i privati o l'economia pubblica. Insomma, possiamo affermare che il potere religioso fu quello che gestì tutta l'impresa coloniale spagnola al suo inizio. Da un iniziale intento missionario, il clero spagnolo passò a dare la peggior immagine di sé, divenendo avido e corrotto, nel 1800. Inoltre sul campo che più sarebbe stato di sua competenza, cioè quello religioso, il clero spagnolo ebbe un'altra grave colpa, quella cioè di non favorire lo sviluppo di una classe sacerdotale filippina, i cui adepti venivano invece tenuti ad un livello infimo di preparazione. Tutto questo ebbe nefasti influssi anche sull'aspetto economico, poiché proprio in queste terre il colonialismo spagnolo fallì quasi del tutto sul fronte dello sviluppo dell'economia locale, poiché sia la ripartizione delle terre che l'amministrazione di queste, rimasero sempre subordinate al potere religioso (provocando spesso scontri aperti, anche con il vescovo di Manila). Di fatto la gestione delle colonie si ridusse ad uno sfruttamento intensivo della terra, a scapito delle condizioni di vita degli indigeni. Questa estrema arretratezza agricola poteva essere risollevata solamente dal commercio, ed è qui che fanno la loro comparsa le compagnie commerciali. Le frontiere più immediatamente eligibili a questo titolo sembrarono la Cina e le Indie orientali olandesi, ma tutta l'operazione si rivelò un altro fiasco per la Spagna. Si trattava di un commercio di seta e spezie in cambio di oro e argento, che si svolgeva tra Manila e Acapulco, e che ricadeva quasi interamente nelle mani dei messicani e delle loro rotte; inoltre, sul territorio, il piccolo commercio era lasciato completamente nelle mani dei cinesi. Tutto questo, seppur apparentemente comodo per mantenere in

vita le colonie senza troppo sforzo da parte della Spagna, ne minava costantemente il dominio. Solo alla fine del '700 il governo di Madrid si decise a riformare completamente i rapporti commerciali con le Filippine e a riportare le rotte su vie più naturali e dirette, cioè la Spagna, passando per il Capo di Buona Speranza.⁹

3 Testimonianze letterarie

Una delle principali fonti di attestazione della reale esistenza della compagnia è rappresentata dalla letteratura dell'epoca (e di poco successiva). La scarsa reperibilità delle fonti storiche ci ha, infatti, spinto a cercarne le tracce all'interno delle opere della letteratura spagnola, che si è rivelata sorprendentemente ricca di riferimenti. Gli autori che terremo in considerazione in questo breve saggio sono: Benito Pérez Galdós,¹⁰ José Rizal,¹¹ José Luis Munárriz¹² e Tomás de Morla.¹³

Inizieremo la disamina letteraria dalla figura forse più prolifica tra quelle elencate, Benito Pérez Galdós, personaggio molto attento ai movimenti culturali del suo secolo, ne filtra la temperie attraverso i suoi scritti. Autore di *Fortunata y Jacinta*, romanzo realista che descrive la borghesia della Madrid di fine '800, non poteva non citare una realtà che aveva avuto un impatto così importante proprio nella classe sociale che gli stava tanto a cuore. Riassumerne la trama non è impresa semplice, e di certo travalica i limiti di questo scritto, quindi ci limiteremo a citare gli

⁹ Sull'argomento si veda l'interessante saggio di F. Lamendola, *José Rizal e la lotta per l'indipendenza delle Filippine* (Arianna editrice, 2007) http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=14829.

¹⁰ 1843-1920, letterato spagnolo, membro del Partito Repubblicano, fu eletto deputato al Parlamento per Madrid nel 1906. Una delle figure più emblematiche della letteratura realista della Spagna ottocentesca.

¹¹ 1861-1896, scrittore, poeta e rivoluzionario filippino.

¹² 1752-1830, scrittore, traduttore e critico letterario spagnolo. Fu segretario (1796) e direttore della Compagnia (1815).

¹³ 1748-1812, militare e scrittore spagnolo.

ingredienti principali di una delle opere più importanti dello scrittore canario: una storia d'amore clandestina, un matrimonio di convenienza e le vite di molti personaggi della Spagna di metà ottocento, tra quartieri poveri e benestanti, mercati di quartiere e residenze sontuose. Il protagonista è il simbolo del maschio latino, Juanito Santa Cruz che, sposato con Jacinta, ha una relazione clandestina con Fortunata, dalla quale avrà un figlio. Tutto il romanzo ruota attorno alle loro alterne vicende, e ci presenta numerosi luoghi e paesaggi della Spagna. Ci interessa un personaggio in particolare: Gumersindo Arnaiz, padre di Jacinta e fratello di Barbarita, la madre di Juanito Santa Cruz. Possiamo, infatti, leggere tra le pagine del romanzo:

Había sido [Arnaiz] dependiente y socio de la Compañía de Filipinas, liquidada en 1833, y al emprender por sí el negocio de pañolería de Cantón, creía conocerlo mejor que nadie. En verdad que lo conocía; pero tenía una fe imprudente en la perpetuidad de aquella prenda, y algunas ideas supersticiosas acerca de la afinidad del pueblo español con los espléndidos crespones rameados de mil colores.¹⁴

Los de Santa Cruz vivían en su casa propia de la calle de Pontejos, dando frente a la plazuela del mismo nombre; finca comprada al difunto Aparisi, uno de los socios de la Compañía de Filipinas.¹⁵

Da questi estratti possiamo ricavare importanti notizie, veniamo cioè a sapere che alcuni funzionari e dipendenti della Compagnia vivevano a Madrid, e Madrid è anche teatro dell'inizio della guerra di indipendenza spagnola, in cui uno dei protagonisti sarà Tomás de Morla, di cui parleremo diffusamente più avanti.

Il secondo autore che trattiamo è José Rizal, considerato un eroe nazionale nelle Filippine, poiché la sua vita e le sue opere furono ispiratrici del movimento nazionalista filippino. Attesta l'esistenza storica della Compagnia in alcuni suoi scritti; infatti ambienta il suo romanzo principale a Binondo (la città produttrice del tabacco che la Compagnia

¹⁴ B. Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta* (Cátedra, Madrid, 2004) p. 135.

¹⁵ *Ivi*, p. 246.

importava in Spagna).¹⁶ Inoltre, cosa più importante, riconosce agli scambi avviati dalla Compagnia, la nascita delle prime idee liberali ed indipendentiste, proprio in virtù del respiro di abbattimento delle frontiere e di contatto con culture più emancipate. Sono interessanti anche alcune note biografiche dell'autore: José era di lontana ascendenza cinese-filippina, e precisamente discendente di 6^a generazione di Domingo Lam-co, un imprenditore cinese arrivato nelle Filippine dalla regione di Jinjiang, Quanzhou, verso la metà del XVII secolo. Lam-co sposò Inez de la Rosa, una nativa di Luzon di origini cinesi. Per evitare una sinofobia delle autorità spagnole nei confronti dei suoi discendenti, Lam-co cambiò il suo cognome e decise di utilizzarne uno spagnolo, scelse Mercado (mercato) per indicare appunto le rotte commerciali cinesi. Il nome completo dello scrittore è infatti José Protasio Rizal Mercado y Alonso Quintos.

José Luis Munárriz fu direttamente coinvolto nelle questioni riguardanti la Compagnia, poiché pubblicò il *Suplemento al Correo Universal de Literatura y Política, o Refutación de sus números 1 y 2 en lo relativo a la Compañía de Filipinas* (Madrid, 1820, fechado el 30 de junio).¹⁷ Si tratta di un corposo articolo di 32 pagine, dove egli difende l'attività e l'onestà della Compagnia e dei suoi funzionari. Ricordiamo che il *Correo Universal* era un periodico che veniva stampato a Madrid, sede importante della Compagnia delle Filippine e che José Luis Munárriz fu egli stesso segretario della Compagnia dal 1796, fino a diventare il direttore nel 1815.

L'ultima figura di spicco letterario (ed in questo caso, storico e militare) che analizziamo è Tomás de Morla, nato a Jerez de la Frontera (città molto vicina a Cadice) nel 1748.¹⁸ Egli lamenta il contrabbando che

¹⁶ Binondo era di fatto il più importante e ricco paese delle Filippine, e la sua vera capitale commerciale. Qui vivevano la maggior parte dei cinesi di Manila. Il romanzo di cui si parla è *Noli me tangere*.

¹⁷ J.L. Munárriz, *Refutación de sus números 1 y 2 en lo relativo a la Compañía de Filipinas* (Imprenta de Ibarra, Madrid, 1820).

¹⁸ Ricordiamo, con l'occasione, le sue opere: *Tratado de Artillería para el uso de Caballeros Cadetes del Real Cuerpo de Artillería* (1784), *El Arte de fabricar pólvora* (1800),

gli inglesi facevano dei manufatti cinesi nella costa meridionale della Spagna danneggiando, di fatto, la Compagnia delle Filippine. Di lui sappiamo anche che operò a Madrid, sede di alcuni funzionari della Compagnia delle Filippine, ma anche a Cadice, principale base portuale di partenza delle navi della Compagnia.

La vita politica e militare in cui si trovò inserito, devono averlo fatto molto riflettere anche sulla gestione delle colonie da parte del governo centrale, tanto da interessarsi anche all'attività della Compagnia, forse proprio in quegli aspetti meno noti, del contrabbando. Scrive a questo proposito Lina Unali:

Dopo il trionfo di Cadice egli si era interessato anche di altri problemi del paese, aveva espresso per iscritto sue forti preoccupazioni, non sempre strettamente connesse con l'andamento della guerra. Egli aveva contestato, ad esempio, la permissività delle autorità spagnole nei confronti del contrabbando dei manufatti cinesi che, a suo parere, avrebbero col tempo portato l'industria tessile alla decadenza.¹⁹

Infine ci preme citare qui un dipinto di Francisco Goya. Va premesso che Goya sostenne il governo di Giuseppe Bonaparte, tuttavia, al suo ritorno in Spagna, nel 1814, Ferdinando VII lo riabilitò, tanto da commissionargli un dipinto che lo raffigura durante il suo primo impegno ufficiale: si tratta della “Assemblea della Compagnia delle Filippine”, oggi conservato nel Museo Goya di Castres. Il dipinto raffigura re Ferdinando VII che assiste al Consiglio della Compagnia Reale delle Filippine, presieduto da Don José Luis Munarriz, presidente dal 1815 (di cui si è già parlato in questo intervento). Riportiamo l'immagine del prezioso dipinto:

Reconocimiento de los Pirineos, Memoria sobre la nulidad de las fortificaciones del Castillo de Figueras, Noticias de la constitución militar prusiana, Noticias de las piezas de artillería llamadas carronadas con planos figuradas.

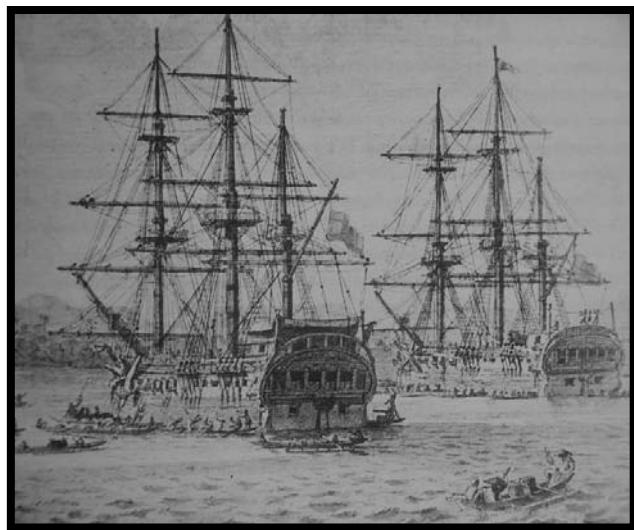
¹⁹ L. Unali, *Generale andaluso* (Editrice Democratica Sarda, Sassari, 2006) pp. 81-82.



ASSEMBLEA DELLA COMPAGNIA DELLE FILIPPINE (F. GOYA)

Questo dipinto, secondo noi, più di tutte le altre testimonianze, lascia un segno indelebile nella memoria storica circa non solo la reale esistenza della Compagnia delle Filippine, ma anche e soprattutto riguardo al suo peso nella vita economica del Paese e nell'immaginario collettivo stesso.

Concludiamo l'intervento con la menzione di un'altra figura storica, quella di Alessandro Malaspina, militare di carriera nella Real Armada, italiano di nascita. Passò la sua infanzia tra Palermo e Roma, per trasferirsi poi a Cadice. Qui conobbe vari funzionari della Compagnia delle Filippine; infatti i direttori della Compagnia – profittando di un recente decreto reale – chiesero al ministro A. Valdés y Bazán di noleggiare una nave dell'Armada e di affidarne il comando al Malaspina, che accettò e si dispose a navigare per le Filippine, seguendo la rotta del Capo Horn all'andata e quella del Capo di Buona Speranza al ritorno. Si trattò, di fatto, di un giro del mondo.



LA DESCUBIERTA E L'ATREVIDA, NAVI DELLA COMPAGNIA

4 Brevi conclusioni

A conclusione di questo breve saggio, cerchiamo di riprendere le domande che ci eravamo posti all'inizio, sperando di aver fornito se non le risposte complete, almeno dei validi spunti per approfondirle. Possiamo evidenziare i seguenti punti, dopo le disamine svolte: la Compagnia delle Filippine, storicamente attestata sia da fonti letterarie che dalle cronache del tempo (riviste), rappresentò un forte legame tra Asia e Occidente; ebbe una importanza soprattutto culturale, piuttosto che economica, diffondendo idee liberali e indipendentiste; da queste idee prenderanno le mosse le rivolte per l'indipendenza filippina.

LA DIMENSIONE STORICO-DIPLOMATICA NEI RAPPORTI TRA L'EUROPA, IL GIAPPONE E L'ASIA ORIENTALE. IL DIBATTITO TEORETICO

Oliviero Frattolillo

1 Premessa

Quando il Giappone riacquisì completamente la propria autonomia politica dal Comando Supremo delle Forze Alleate (SCAP) nel 1952, lo scenario strategico ed economico internazionale con cui dovette confrontarsi era notevolmente mutato rispetto a quello che aveva lasciato alcuni anni prima. La trasformazione della Cina continentale in uno stato comunista e il successo del primo test nucleare sovietico aveva introdotto trasformazioni radicali. La politica americana di contenimento globale, fedele alle indicazioni contenute nel NSC-68, aveva decretato un nuovo scenario della Guerra Fredda.

Oltretutto, Pechino e Tokyo erano separati politicamente ed economicamente a causa dei limiti strutturali imposti dal sistema bipolare e le posizioni di entrambi i paesi nel sistema internazionale erano ben definite: il Giappone era uno stretto alleato degli Stati Uniti, da cui dipendeva totalmente in fatto di politica estera, mentre la Cina era un vicino fidato dell'URSS.

I contorni appena descritti del contesto politico internazionale in cui operò il Giappone a partire dagli anni Cinquanta rimase più o meno immutato nel corso dell'intero periodo bipolare.

Nel tentativo di comprendere le relazioni nippo-europee durante la Guerra Fredda si potrebbe tentare una reinterpretazione – da una prospettiva teoretica – della storia delle relazioni tra i due attori.¹

2 La costruzione della partnership nippo-europea

Dal secondo dopoguerra e fino agli anni Ottanta, le relazioni tra il Giappone e l'Europa furono contraddistinte da una dimensione duale: una certa freddezza in termini di dialogo diplomatico si andava alternando a pesanti controversie commerciali. La natura geopolitica della Guerra Fredda aveva, in effetti, esercitato un contributo decisivo nel privare il Giappone di una politica estera efficace e indipendente: la maggior parte delle misure adottate da Tokyo su questioni di sicurezza internazionale tendeva a dipendere dagli orientamenti di Washington.

La natura del sistema bipolare dalla quale è scaturita la “risposta nippo-europea” (ciò che si potrebbe considerare qui come “variabile dipendente”) ha certamente rappresentato la cosiddetta “variabile sistemica” (o “variabile indipendente”). Nella pura anarchia realista, in particolare quella relativa alla prima fase bipolare, l’asse transpacifico divenne infatti l’espressione di un bilateralismo in cui alle questioni di *high politics* si andarono gradualmente accompagnando quelle di *low politics*. Il bilateralismo e l’economicismo della Dottrina Yoshida finì inevitabilmente con l’influire sulla qualità delle relazioni diplomatiche tra l’Europa e il Giappone, che furono per diretta conseguenza spesso sacrificiate in funzione del superamento delle dispute commerciali. Tuttavia, andrebbe osservato che, in una prospettiva di lungo periodo, il

¹ Per una trattazione specifica a questo riguardo si rimanda a Oliviero Frattolillo, *Diplomacy in Japan-EU relations. From the Cold War to the post-bipolar era* (Routledge, London-New York, 2013).

Giappone è riuscito a risolvere con successo una serie di questioni relative all'Europa proprio grazie al suo approccio di *low profile* e al proprio nazionalismo pragmatico – una combinazione di relativismo etico e di particolarismo culturale, che è una caratteristica distintiva della politica estera giapponese. Questo ha evitato che Tokyo si basasse su una serie di principi prefissati, consentendo al paese di perseguire l'interesse nazionale conformemente alle condizioni internazionali del momento. Il nazionalismo pragmatico è un elemento culturale intrinseco alla cultura politica nipponica e come tale può essere considerato un fattore costante. Il Giappone è stato spesso criticato per la sua esponenziale crescita economica, per la quale sembrava disposto ad agire quasi senza scrupoli. Nel 1960, Charles De Gaulle definì il premier giapponese Ikeda Hayato un semplice “venditore di transistor”, scandalizzando i giapponesi. A partire dai primi anni Settanta, però, Bruxelles mosse alcuni tentativi, seppur tiepidi, per considerare, in qualche misura, la possibilità di cooperare con Tokyo nella gestione di una economia che stava diventando ormai sempre più interdipendente e globale. Nel corso della decade successiva, poi, il Giappone e l'Europa poterono riavvicinarsi notevolmente e cominciare a diventare partner a livello politico. Come è evidente, il peso della struttura del sistema internazionale aveva svolto un ruolo particolarmente significativo nella mancanza di un dialogo diplomatico, ma i vari tentativi registrati precedentemente in tal senso avevano finito quasi col generare un nuovo modello di comprensione o di conoscenza reciproca.

Nel *Diplomatic Bluebook* del 1985 il Ministero giapponese degli Affari Esteri (MOFA) ha dichiarato che:

While Japan's relations with the countries of Western Europe were friendly enough, they were not, at least until the late 1970s, such as to facilitate cooperation on international political issues of importance. However, as Japan became an increasingly important member of the international community, it became increasingly crucial that Japan and Western Europe cooperate in dealing with international political issues of mutual concern, including such issues as the Afghan problem in 1979, the Polish problem in 1980 and beyond, and the stepped-up Soviet

deployment of SS-20s in the late 1970s and early 1980's, and efforts were made on both sides to strengthen the political dialogue between Japan and Western Europe.²

Quattro anni più tardi, il panorama geopolitico mondiale era sensibilmente cambiato: il crollo del muro di Berlino aveva rappresentato uno spartiacque irreversibile nei rapporti tra il Giappone e la futura Unione Europea. L'incertezza politica che aveva dominato gli ultimi anni della Guerra Fredda spinse Tokyo a guardare all'Occidente. Nonostante le persistenti tensioni commerciali con l'Europa e gli Stati Uniti, il Giappone ora tendeva a pensare in termini di sicurezza globale e optò per una diversificazione della propria strategia internazionale che gli avrebbe garantito di sedere nel club delle "grandi nazioni bianche" come mediatore verso i paesi in via di sviluppo.³

Di fronte alla profonda trasformazione dell'ordine mondiale verificatasi tra il 1985 e il 1992, il Giappone dovette misurarsi con un dilemma preciso: restare nell'ombra del club delle nazioni che dominano il nuovo panorama geostrategico, oppure abbandonare il ruolo di "nano politico" e diventare più assertivo in politica estera.

Durante questo periodo di transizione, il Giappone ha perso il suo ruolo storico come un bastione del capitalismo in Estremo Oriente e, alla fine della Guerra Fredda, questo portò Tokyo a riconsiderare il suo ruolo internazionale. Le modifiche riguardano tutti gli aspetti che hanno caratterizzato l'alleanza USA-Giappone e che erano rilevabili a livello politico, economico e militare. Il declino del potere politico e ideologico su cui si basava l'opposizione Est-Ovest ha concluso anche il confronto tra due diversi modi di organizzare la vita politica. In parallelo, questo periodo ha visto la fine di un certo modello di competizione economica segnalata dalla comparsa e la diffusione di dibattiti circa lo sviluppo e l'impatto della globalizzazione e regionalizzazione, e il discredito del modello previsto di economia di mercato. Infine, il confronto militare

² See Ministry of Foreign Affairs of Japan (MOFA), *Diplomatic Bluebook* (Japan's Ministry of Foreign Affairs, Tokyo, 1985).

³ A. Iriye, *Shin-Nihon no gaikō* (Chūkō Shinsho, Tokyo, 1991).

rappresentato dalla corsa agli armamenti tra USA e URSS è stato sostituito dai negoziati sul disarmo nucleare.⁴

Sopravvivere a questa nuova realtà voleva dire per il Giappone integrarsi il più possibile nel consesso delle nazioni occidentali e i tentativi di consolidare con queste i propri rapporti diplomatici hanno avuto generalmente una base economica e commerciale. Tale approccio è stato particolarmente evidente nelle relazioni di Tokyo con Bruxelles, dominate come noto da incomprensioni e una certa indifferenza almeno fino agli anni Ottanta. Il peso diplomatico esercitato dagli Stati Uniti è stato determinante nel plasmare questo fenomeno, in quanto entrambi, sia il Giappone che la Comunità Europea, si sono concentrati sul rafforzamento delle loro relazioni con la Casa Bianca, penalizzando ogni tentativo di costruzione della loro partnership politica. Il contesto globale dominato dalla logica di confronto bipolare certamente aiuta a spiegare gli elementi strutturali di questo fenomeno.

3 La dimensione teoretica: problemi e prospettive

Un approccio tradizionale, basato sulle teorie neorealisti e neoliberalisti, è difficilmente in grado di descrivere esaustivamente le ragioni della debolezza politica dell'Europa in Asia orientale: né il concetto di equilibrio di potenza né le teorie di cooperazione internazionale fra partner economici riescono a incontrare un'applicazione efficace. In un ambiente internazionale contraddistinto da una crescente globalizzazione delle tecno-strutture e in cui – già nelle parole di Samuel Huntington – la *cortina vellutata della cultura* potrebbe rimpiazzare la *cortina di ferro dell'ideologia*,⁵ chiavi di lettura come “civiltà”

⁴ Cfr. G. Hook, J. Gilson, C. Hughes, H. Dobson, *Japan's International Relations, Politics, economics and security* (Routledge, New York, 2005) p. 35.

⁵ S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (trad. it., p. 25), citato in C.A. Kupchan, *La fine dell'era Americana* (Vita e Pensiero Università, Milano, 2003) p. 62.

e “identità”, care ai costruttivisti, possono probabilmente fornire interpretazioni più convincenti.

L’identità con cui l’Europa si autorappresenta, e il modo in cui essa è percepita dal Giappone come dagli altri principali attori dell’Asia orientale, hanno finito con l’incidere sui loro rapporti politici.

Proprio al fine di intensificare le relazioni politiche ed economiche con l’Asia orientale, l’Unione Europea partecipa fin dal 1996⁶ ai vertici ASEM (*Asia-Europe Meeting*) con i tredici paesi dell’ASEAN+3, e all’ARF (*ASEAN Regional Forum*), nella cui agenda sono altresì contemplate *issues* relative alla sicurezza.⁷

Come si evince chiaramente dai documenti della Commissione Europea,⁸ la volontà politica è volta al rafforzamento del dialogo con l’Asia orientale e al potenziamento del ruolo politico, oltre che economico, dell’UE in una regione che, con l’Europa e gli Stati Uniti d’America, costituisce un triangolo strategico destinato a rivestire un ruolo guida negli affari globali.⁹

Tuttavia, sebbene discreti risultati siano stati ottenuti nel settore economico e negli scambi culturali, va rilevato – d’accordo con quanto sostenuto da Pacheco Pardo – che a Bruxelles sia toccata la parte dell’*esclusa*: non si sono registrati seri tentativi di includerla nei cosiddetti “negoziati a sei” (*six-party process*) per la risoluzione della crisi nucleare

⁶ ASEM1, *Chairman’s statement Of the Asia-Europe Meeting*, <http://www.aseminfoboard.org/summit-statement.html?start=15>.

⁷ Cfr. R. Pacheco Pardo, “The Political weakness of the EU in East Asia: a constructivist approach” in *Asia Europe Journal*, vol. 7, n. 2 (2009) p. 266.

⁸ Cfr. Pacheco Pardo, *op. cit.* L’autore esamina in particolare i seguenti documenti: Commission of the European Communities, “*Toward a New Asia Strategy*”, Brussels, July, 1994, e Commission of the European Communities, “*Europe and Asia: A Strategic Framework for Enhanced Partnerships*”, Brussels, September 2001, disponibili sul web ai seguenti indirizzi:

<http://www.madrid.es/UnidadWeb/Contenidos/EspecialInformativo/RelacInternac/InversonAsia/Ficheros/TowardsNewAsiaStrategy.pdf>,

http://ec.europa.eu/development/icenter/repository/strategy_asia_2001_en.pdf.

⁹ *Ivi*, p. 266.

nord-coreana, né si può apprezzare un ruolo di rilievo nella risoluzione della questione di Taiwan.

Nella visione neorealista, l'immodificabile struttura anarchica del Sistema Internazionale (SI) condiziona, come ben noto, la politica degli Stati: obiettivo ultimo di ogni attore diviene la preservazione e l'incremento del potere nazionale a discapito degli altri attori. Situazione, questa, dalla quale scaturisce inevitabilmente il cosiddetto “dilemma della sicurezza” (*self-help*).

In un SI unipolare, ma tendente al multipolarismo,¹⁰ com’è quello attuale, la classica letteratura riconducibile agli studiosi simpatizzanti per la scuola neorealista insegna che una grande potenza dovrebbe cercare di bilanciare la superpotenza americana ricercando l’alleanza e la collaborazione di altre grandi potenze, allo scopo di bilanciarne il potere.

Considerato lo stretto rapporto che lega Tokyo e Washington (che in termini realisti si potrebbe descrivere come una strategia di *bandwagoning* del primo nei confronti dell’ultimo), ci si sarebbe potuti aspettare forse che la Cina ricercasse una forte intesa politica con l’Europa, contrariamente a quanto verificatosi. I rapporti fra Pechino e Washington continuano a rivelarsi più intensi e proficui di quelli che la Cina ha saputo o potuto costruire con Bruxelles.¹¹ In questo caso, le aspettative realiste appaiono dunque disattese.

Secondo i costruttivisti,¹² l’approccio neorealista è di per sé inadeguato dal momento che privilegia la struttura (l’anarchia del SI) sulle interazioni e i comportamenti degli attori, che deterrebbero invece un ruolo essenziale nella creazione delle strutture sociali: il dilemma della sicurezza altro non sarebbe che una delle possibili strutture (o istituzioni) attraverso le quali gli stati si costruiscono (e, in seguito, si relazionano)

¹⁰ C.A. Kupchan, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹¹ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 267.

¹² È seguita, in particolare, l’interpretazione di Alexander Wendt. Cfr. A. Wendt, “Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics”, in *International Organization*, vol. 46, n. 2 (Spring 1992).

reciprocamente.¹³ Una volta codificate, le istituzioni possono essere difficilmente modificabili, pur non essendo elementi immutabili ed eterni, come presuppongono i neorealisti.¹⁴

Rilevante può essere l'esempio dell'integrazione europea: attraverso la partecipazione a nuove forme e strutture sociali, gli stati europei che hanno dato vita alla UE non sono più, probabilmente, gli stati westfaliani degli anni Cinquanta:¹⁵ sulla logica hobbesiana su cui si fonda il realismo classico sono prevalse i principi kantiani della cooperazione: cercare di spiegarne le direttive e gli interessi politici servendosi della prima si rivela poco produttivo.

Allo stesso modo dei neorealisti anche i neoliberali vedono il SI regolato dall'anarchia, ma postulano che essa possa essere progressivamente ridotta dalla crescente collaborazione fra gli stati, principalmente attraverso la creazione di istituzioni internazionali.

L'intensificarsi dei rapporti economici, la partecipazione ad organismi internazionali (ASEM, ARF), gli incontri bilaterali (summit bilaterali UE-Giappone e UE-Cina) dovrebbero indurre i paesi dell'Asia orientale quantomeno ad incentivare la partecipazione e il peso politico di Bruxelles nella regione.¹⁶

Questo processo, tuttavia, non si è compiuto: il ruolo dell'UE nella questione nord-coreana, dopo un discreto coinvolgimento negli anni Novanta, e nonostante il suo crescente impegno in seno a organismi e

¹³ Wendt, *op. cit.*, pp. 403-407. Wendt ricorre a molteplici esempi per illustrare questo concetto, fra i quali si può ricordare l'ipotetico incontro con una civiltà aliena. "Se dovessimo venire in contatto con i membri di una cultura extra-terrestre", scrive Wendt, "saremmo certamente in uno stato di forte allerta", ma risponderemmo con le armi soltanto nel caso interpretassimo le azioni dell'altra parte in un'ottica "ostile". Sono quindi i "comportamenti" e le "azioni" perpetrate dagli attori e "reiterate nel tempo", e le percezioni di queste azioni, a determinare le strutture attraverso le quali gli attori regolano le loro relazioni.

¹⁴ *Ivi*, pp. 423-425.

¹⁵ *Ivi*, pp. 417-418.

¹⁶ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 267.

istituzioni internazionali, si è ridimensionato.¹⁷ Nemmeno l'approccio neolibrale sembra saper offrire ragioni soddisfacenti per l'analisi del ruolo politico dell'UE con il Giappone, in Asia orientale.

Definire il costruttivismo può rivelarsi cosa ardua: studiosi quali Alexander Wendt, Friederich Kratochwil e Nicholas Onuf hanno espresso talvolta opinioni e posizioni differenti.¹⁸ Più facile forse può essere servirsi di alcuni dei concetti chiave del pensiero costruttivista, innanzitutto il concetto di *identità*, particolarmente utile ai fini della presente analisi.

Nonostante alcune divergenze, la maggior parte dei costruttivisti converrebbe nel definire l'esistenza di due tipi differenti di "identità": un'identità intrinseca all'attore, con la quale esso si auto-rappresenta, ed una seconda identità che esiste in relazione ad un contesto o una struttura esterni (*la identità sociale* per Wendt, *le identità sociali* per studiosi quali Cederman e Daase).¹⁹

Nel caso dell'Unione Europea, l'identità intrinseca (*corporate identity*) è definita da una serie di documenti, trattati, accordi e dichiarazioni delle sue autorità politiche. Fra questi, particolare rilevanza può rivestire il trattato di Lisbona, che tra l'altro stabilisce "le eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza e dello Stato di diritto".²⁰

L'immagine con la quale l'UE si auto-costruisce è basata sui valori di democrazia, rispetto dei diritti umani, uguaglianza, libertà, e stato di

¹⁷ H. Kim, "Inter-Korean relations and the roles of the US and of the EU" in *Asia Europe Journal*, vol. 1, n. 4 (2003) pp. 503-509.

¹⁸ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 267.

¹⁹ Ivi, pp. 268-269. A. Wendt, in *Social theory of international politics* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009), distingue quattro tipi di identità: corporative identity (intrinseca), social identity, type identity e collective identity. In un saggio di approfondimento ad opera di L.E. Cederman, C. Daase, "Endogenizing corporate identities: the next step in constructivist IR theory" in S. Guzzini, A. Leander (eds.), *Constructivism and international relations: Alexander Wendt and his critics* (Routledge, Oxon, 2006) pp. 118-139, le ultime tre sono riassunte in un'unica categoria, le "social identities".

²⁰ <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2004:310:0003:0010:IT:PDF>.

diritto: ideali definiti “universal” e originatisi in seno alla civiltà europea, posti a fondamento del suo agire politico. Una definizione efficace, coniata dalla politologa Lisbeth Aggestam, descrive la UE come una “potenza etica” (*ethical power Europe*),²¹ che ha come priorità la difesa e la promozione di valori che ritiene universali.

L’identità sociale proiettata in Asia è in sostanza identica all’immagine intrinseca: la UE ricerca la difesa e la diffusione dei principi precedentemente elencati e stimola la cooperazione e il dialogo. Se il Giappone è percepito dalla UE come una potenza con valori e principi comuni, la Cina è vista sì come una grande potenza, ma con differenti valori politici, implicitamente subordinati ai valori universali di democrazia, libertà ed uguaglianza.²²

Diversa è, tuttavia, l’identità europea percepita da Cina e Giappone; e questa costruzione identitaria incide in misura non irrilevante sulle relazioni politiche euro-asiatiche.

Com’è stato rilevato dagli studiosi Peruzzi, Poletti e Zhang,²³ le autorità politiche cinesi attribuiscono grande importanza, nei discorsi e documenti ufficiali, alla partnership europea (come esempio è addotta la questione iraniana); ma al di là di una prospettiva “retorica”, non ci sono stati tentativi di incentivare i rapporti politici multilaterali fra Cina e UE.

Le dichiarazioni del ministro degli affari esteri Yang Jiechi possono fornire un interessante chiarimento: Pechino e Bruxelles sono percepiti dalle autorità cinesi come “parte di differenti civiltà, che devono essere trattate con pari dignità e imparare a coesistere”.²⁴ La presa universalità dei valori di democrazia e uguaglianza è circoscritta da Pechino ad un ambito particolaristico.

²¹ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 270.

²² *Ivi*, pp. 271-272.

²³ R. Peruzzi, A. Poletti, S. Zhang, “China’s views of Europe: a maturing partnership” in *Europe Foreign Affairs Review*, vol. 12, n. 3 (2007) pp. 311-330.

²⁴ Yang Jiechi, “Statement by H.E. Yang Jiechi Minister of Foreign Affairs of the People’s Republic of China at the Eight ASEM Foreign Ministers’ Meeting”, Hamburg, 29 May 2007.

Con toni più sfumati, anche le autorità giapponesi parlano di Europa e Giappone come di “differenti civiltà”²⁵ (che condividono alcuni valori).

Il concetto di “civiltà”, assieme a quello di “identità”, gioca un ruolo chiave nel definire la debolezza politica dell’UE in Asia orientale secondo l’approccio costruttivista. L’identità etica dell’Europa quale paladina di valori considerati universali stride con le identità corporative di Cina e Giappone, che distinguono Asia ed Europa come culture diverse con valori differenti.

L’Europa è percepita come parte della cultura occidentale, di cui un altro membro rilevante, gli USA, intrattiene relazioni politiche intense con Cina e Giappone. Poiché gli Stati Uniti, nei confronti dei paesi dell’Asia orientale,²⁶ hanno costruito un’identità sociale più “pratica”,²⁷ tesa alla ricerca delle somiglianze e dei punti di contatto, e, nel caso del Giappone, vantano una tradizione molto antica di intensi rapporti politici (risalente al trattato nippo-americano degli anni ’50), sono considerati un valido rappresentante della cultura occidentale in Asia.²⁸

Il ruolo politico dell’UE, membro della stessa cultura occidentale (le cui posizioni, quindi, non ci si attende siano molto differenti da quelle statunitensi),²⁹ sembra essere limitato da ragioni culturali e identitarie.

4 Cenni conclusivi

Nell’ambito della storia diplomatica delle relazioni nippo-europee, e per quanto riguarda il periodo analizzato in questa sede, è possibile affermare che tre sono gli elementi che hanno interessato tale processo: la struttura del sistema internazionale; il nazionalismo pragmatico; il

²⁵ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 275. L'affermazione è tratta dall'analisi degli studi di Chaban e Kauffman, e Tanaka, Fukui e Bain sulla percezione della UE in Giappone.

²⁶ Differenti può essere considerato l’atteggiamento degli USA nei confronti di altre potenze areali, in special modo nel mondo musulmano.

²⁷ Pacheco Pardo, *op. cit.*, p. 277.

²⁸ *Ivi*, p. 278.

²⁹ *Ibidem*.

discorso identitario. A seconda dei momenti storico-politici e dei singoli casi, questa dimensione triadica ha finito con l'esercitare una certa influenza facendo leva sui suoi vari elementi, alternatamente o contestualmente.

L'approccio teoretico tradizionale, per differenti motivi, non riesce a spiegare in maniera soddisfacente la debolezza politica dell'UE in Asia orientale.

Le grandi potenze areali (Giappone e Cina) non hanno perseguito una politica di bilanciamento (approccio neorealistico), né hanno stretto più forti relazioni politiche a seguito dell'intensificarsi delle relazioni economiche (neoliberalismo).

Il costruttivismo e il concetto di *identità* possono chiarire alcuni aspetti di questo processo: l'identità con cui la UE si autorappresenta incide sui rapporti con gli altri stati, e l'immagine che di essa assimilano Tokyo e Pechino condiziona la loro politica. I valori della democrazia, dell'uguaglianza e della tutela dei diritti umani, che l'UE proclama universali e pone a fondamento del suo agire politico, sono di fatto stati relegati sia dalla Cina sia dal Giappone ad una dimensione *culturalmente particolaristica*.

L'UE, inoltre, è percepita da entrambi come parte di una cultura differente che include anche gli USA, meno velleitari dal punto di vista ideologico (identità "pratica") e che già rappresentano – e abbondantemente – l'Occidente nell'immaginario collettivo, in particolare giapponese.

Nella sfera globale, la partnership con Bruxelles rimane largamente auspicata sul piano politico, economico e culturale, ma in Asia orientale il suo ruolo appare limitarsi con tutta evidenza agli ultimi due aspetti.

RELAZIONI INTERASIATICHE NEL VOLUME DI LINA UNALI *RAPPORTO SULLA CINA*

Antonella Amato

1 Introduzione

Trattandosi di un libro di recentissima pubblicazione (dicembre 2012) sul quale ancora non si è potuto dire molto, l'argomento specifico delle relazioni interasiatiche sarà preceduto da una presentazione generale del volume.

Nei sette capitoli di *Rapporto sulla Cina*, in brevi paragrafi scorrevoli, si presentano elementi storici, culturali, filosofici, religiosi, collegati al territorio o alla cultura cinese e a rapporti tra la Cina e l'Occidente. Un particolare accento è posto sull'Italia e su paesi anglofoni, pur non mancando una parte su autori tedeschi. L'arco temporale interessato dallo studio va dalla fine del '700 ai nostri giorni. Sono inoltre presenti frequenti incursioni nell'antichità e riferimenti ad antichi testi quali *I Ching*, o *Libro dei mutamenti*, risalente a vari secoli avanti Cristo, il *Tao-te-ching*, di datazione incerta, e a personaggi come Lao Tse (VI secolo a.C.) e Confucio (551-479 a.C.).

Insieme alla presentazione di una varietà di dati abbiamo anche collegamenti tra gli stessi – secondo il motto di Edward Morgan Forster (1879-1970) spesso citato da Unali: “only connect”. Questi collegamenti, che s’innestano sulla frequentazione di molti ambiti disciplinari da parte dell’autrice, su esperienze d’insegnamento e di vita in molti Paesi e sulla familiarità con il territorio e la lingua cinese, sono il frutto di una mente sempre in movimento, abituata ad aggregare dati per creare nuova conoscenza.

Nonostante la ricchezza dei contenuti, la scrittura è semplice. Talvolta si procede per immagini ed è presente anche un certo ricorso all'oralità, grazie alla quale è possibile imparare qualcosa di originale e trasmettere nuovi contenuti. L'utilizzo di fonti orali presuppone attenzione e ascolto. Unali, infatti, invita spesso i suoi studenti a muoversi nel mondo prestando ascolto. L'importanza dell'ascolto era già stata sottolineata dall'autrice nell'intervista che fa da prefazione al suo libro del 2009 *Viaggio a Istanbul* quando suggerisce un “attento ascolto del discorso degli altri”.¹ E forse non è un caso che l'ultimo paragrafo di *Rapporto sulla Cina* s'intitoli proprio: “Stare a sentire un maestro”.

Più nello specifico il testo contiene dunque:

Letteratura. Vi è una certa presenza di letteratura cinese, per esempio si parla del poeta Li Bai (701-762), che scrisse molte composizioni d'ispirazione guerresca, e della poesia sotto la dinastia Tang (618-907), ma sono numerosissime anche le pagine dedicate alla letteratura italiana, americana, inglese e tedesca. Sono approfonditi testi letterari ed evidenziati aspetti poco noti o nuovi relativi a opere e autori.

Elementi culturali. Il libro, per esempio, si apre con l'enunciazione dei principi dello Yin e dello Yang, definiti in un altro passo del testo come “il sistema binario portante di ogni esplicazione [dell'esistenza]”², senza i quali non è possibile nessuna comprensione della realtà cinese. L'autrice pone l'accento sul fatto che lo studioso deve essere consapevole “di trovarsi al cospetto di una cultura altamente integrata in cui non c'è separazione intrinseca tra i principi che informano la religione, la filosofia e le arti”³.

Elementi storici. Per quanto riguarda la storia della Cina, si legge per esempio dei rapporti di vassallaggio risalenti ai tempi antichi esistenti tra l'Impero cinese e i paesi asiatici vicini. Si trattano inoltre i tentativi di penetrazione ed espansione nel continente asiatico messi in campo dalle potenze occidentali negli ultimi due secoli dello scorso millennio.

¹ L. Unali, *Viaggio a Istanbul* (Editrice Democratica Sarda, Sassari, 2009) p. 12.

² L. Unali, *Rapporto sulla Cina* (Editori Riuniti University Press, Roma, 2012) p. 293.

³ *Ivi*, p. 13.

Elementi linguistici. Si parla della lingua cinese orale, con i suoi toni, e del pinyin, il sistema di traslitterazione della lingua cinese che ci consente di leggere e scrivere anche senza conoscerne i caratteri. Ma si affronta anche il tema della lingua scritta, con tutta la complessità e la ricchezza dei caratteri cinesi. La familiarità della scrittrice con il cinese consente di procedere per analogie e di semplificare perché il lettore possa accostarsi ad una materia di difficile comprensione.

Elementi territoriali e demografici. Tra i dati e le osservazioni di natura territoriale e demografica, per esempio, spiccano quelli raccolti dall'autrice durante un viaggio compiuto lungo un segmento dell'antica Via della Seta nelle province dell'Asia nord occidentale.

Elementi religiosi. Sono trattati i temi dell'introduzione del cristianesimo in Cina, del nestorianesimo e delle missioni della Compagnia di Gesù, avviate a partire dal XVI secolo. Ma si parla anche di buddismo, taoismo, confucianesimo. Vi sono diversi riferimenti all'islamismo e una breve menzione dell'ebraismo.

Riferimenti alle arti marziali cinesi. L'autrice del testo, che è istruttrice di Taiji Quan, individua allusioni alle arti marziali nella poesia del poeta cinese Du Fu (712-770). Nel corso di una conversazione con chi scrive Unali ha spiegato che la mescolanza di elementi culturali con la presenza del corpo rappresenta la novità principale di *Rapporto sulla Cina*, elemento che può fornire una nuova chiave di accesso e favorire una migliore comprensione di una civiltà ancora non abbastanza capita in Occidente. Così nel volume si legge:

La scoperta che questo secolo ha fatto della corrispondenza a livello fisico tra i principi della filosofia cinese e la funzionalità fisica, la fisicità, il corpo umano, la corporeità, [...] è qualcosa di nuovo che non ha precedenti nei secoli passati. È stata aperta all'Occidente, tramite la lettura o rilettura di antichi testi, l'esposizione di medici competenti in medicina cinese, l'insegnamento dei migliori maestri in arti marziali [...] un nuovo modo di esplorare e di capire che era completamente negato ai poeti e agli studiosi europei e americani di meno di cinquant'anni fa.⁴

⁴ *Ivi*, p. 293.

2 Relazioni interreligiose

Cito ancora le parole dell'autrice contenute in uno scambio di email con chi scrive “Il testo nasce anche da un forte interesse teologico e da una precedente analisi delle religioni”.⁵ Sono numerose, infatti, le relazioni interasiatiche di natura religiosa trattate nel testo.

2.1 Buddismo, Taoismo e Confucianesimo

Per spiegare in modo conciso al lettore gli effetti dell'incontro tra buddismo, taoismo e confucianesimo sulla cultura della Cina, nel volume si cita l'introduzione di *Innamorati della Via, Poesie cinesi della dinastia Tang*⁶ (*In Love with the Way, Chinese Poems of the Tang Dynasty*), di Francois Cheng (nato nel 1929). L'autore commenta l'apporto di queste tre religioni alla cultura cinese spiegando che nelle loro differenze, nel loro essere opposte, ma anche complementari, queste hanno contribuito a far sì che il pensiero cinese non rimanesse statico e monodimensionale, rendendolo, al contrario, più ricco e molteplice.

2.2 Taoismo e Buddismo

L'autrice accosta la narrazione di due percorsi in direzioni opposte ma complementari nel continente asiatico per collegare territori e offrire una visione d'insieme. Nel noto romanzo cinese *Viaggio a Occidente* (*Xiyou Ji*), attribuito a Wu Cheng e pubblicato anonimo nel 1590, intitolato anche *La storia di Scimmia*, si riporta la relazione di un viaggio dove il termine Occidente si riferisce all'India, ovviamente a occidente rispetto alla Cina. Il racconto si basa sui *Documenti della Dinastia Tang* e narra del viaggio

⁵ Cfr. Unali, *Rivoluzioni a Harvard* (La Nuova Italia, Firenze, 1977) e *Stella d'India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993) in particolare il capitolo 7.

⁶ Unali, *Rapporto sulla Cina*, op. cit., p. 30.

intrapreso dal monaco taoista Xuanzang che si reca in India per prendere gli scritti del Buddha, il *Tripitaka* o *Canone buddista*, e portarli Cina.

Successivamente si riporta di un viaggio percorso in direzione opposta da Occidente a Oriente, cioè dall'India alla Cina. Il monaco buddista Bodhidharma (ventottesimo patriarca del buddismo e primo patriarca cinese che visse tra il 483 e il 540) sarebbe andato – secondo Nan Huai-Chin – in Cina dove avrebbe fondato il monastero di Shaolin. Lì sarebbe poi diventato istruttore dei monaci nelle arti marziali. A qualcuno che gli avrebbe chiesto perché si era recato in Cina, la risposta del monaco sarebbe stata che stava cercando qualcuno che “non fosse influenzato dall'inganno degli altri”.

“Dei due viaggi, quello di Xuanzang verso l'India e quello di Bodhidharma verso la Cina, si parla sempre scolasticamente, mai riuscendo a distinguere la direzione contraria in cui i due religiosi si mossero” – scrive Unali – “Considerando invece le due direzioni opposte e complementari, si ricava l'idea della formazione di un territorio culturale omogeneo, senza soluzione di continuità”.⁷

2.3 Cina e Nestorianesimo

Il terzo capitolo, intitolato “Scrittura di missioni”, si occupa di scritti attinenti alle missioni intraprese per portare il credo cristiano in Cina e in Estremo Oriente, con particolare enfasi su quelle avviate a partire dal 1582 dalla Compagnia di Gesù e sulle figure dei Padri Matteo Ricci (Macerata 1552 – Pechino 1620) e Athanasius Kircher (Geisa 1602 – Roma 1680).

Il Cristianesimo era però già arrivato in Cina molto prima. Un testo tratto dal *Journal des sçavans, du mois de Fevrier 1761*, intitolato *Histoire du Christianisme de la Chine depuis le VII Siècle jusqu'au XVII*, sottolinea che “il cristianesimo portato in Cina nei primi secoli dell'era cristiana vi fu ben presto alterato dalla mescolanza delle idee dei manichei e da altri gruppi

⁷ Unali, *Rapporto sulla Cina, op.cit.*, pp. 39-40.

settari provenienti dall’India. Vi fu talmente sfigurato [...] per ristabilirlo fu necessario predicare di nuovo, cosa che accadde nel VII secolo. Questa seconda predicazione del Vangelo in Cina si deve allo zelo dei patriarchi nestoriani stabilitisi a Bagdad”.⁸

E Unali descrive questo movimento dall’antica Mesopotamia alla Cina come un capitolo della storia umana che potrebbe essere intitolato “flussi religiosi in esilio”. Poi assimila il nestorianesimo, perseguitato a Costantinopoli che invade il territorio cinese, al buddismo tibetano, considerato come la reazione dei buddisti indiani spinti lontani dal territorio originario del Buddha.

3 Relazioni interculturali e letterarie

3.1 Cina e India

Prendiamo ora in esame il testo per quanto riguarda le relazioni tra i due grandi paesi del continente, Cina e India, anche se talvolta in presenza dell’elemento occidentale, che può fungere da elemento di congiunzione.

Si legge che la Compagnia delle Indie orientali, la *East India Company*, fondata nel 1599 e autorizzata nel 1661 da Charles II ad ampliare i propri scambi con tutti i territori asiatici, finisce per confinare le proprie attività alle sole India e Cina. E quando si trovò a far fronte a un “problema di liquidità nei suoi acquisti di tè dalla Cina, tentò di risolverlo esportandovi oppio indiano”.⁹ Sono quindi gli inglesi a portare l’oppio indiano in terra cinese.

Uno stretto collegamento tra i due paesi appare anche a Sir William Jones (1746-1794), “il grande scopritore delle lingue asiatiche”,¹⁰ il quale secondo il proprio biografo, così come riportato da Han Cunzhong nel suo articolo “Sir William Jones’s Chinese Studies”, “era in favore della teoria bramanica secondo cui i cinesi erano originariamente indù della

⁸ *Ivi*, p. 115.

⁹ *Ivi*, p. 61.

¹⁰ *Ivi*, p. 68.

casta *Kshatriya* che, a seguito dell'omissione di sacri riti, erano stati nella remota antichità spinti a vagabondare fuori dall'India".¹¹

E comunque tutti gli studiosi collegati alla *East India Company* si sono interessati ad argomenti relativi sia all'India che alla Cina. E per questi, così come per altre figure di rilievo, incluso Napoleone, l'India rappresentava l'avamposto di territori più vasti e lontani, leggasi Cina.

Anche il nostro Giacomo Leopardi era a conoscenza della rivoluzione culturale e linguistica attuata dagli studi della Asiatic Society of Bengal fondata a Calcutta nel 1784 da Sir William Jones e della Compagnia delle Indie, alla quale almeno una volta nello *Zibaldone* si riferisce con la locuzione Compagnia inglese¹². E, come gli altri studiosi inglesi, rivolge la sua attenzione alla Cina passando per l'India. Parlando della struttura familiare, il poeta di Recanati scrive: "Questa costituzione che si vede ancora sussistere fra gli indiani quanto alla distinzione di caste, e al divieto di passare dall'una all'altra o per matrimoni, o comunque; a questa costituzione che sussiste, credo, in parte anche nella Cina, dove il figlio è obbligato ad esercitare la professione del padre, e dove i ranghi, sono con molta precisione distinti".¹³

Il lungo paragrafo dedicato a Leopardi prosegue con materiale che prova quanta attenzione il celebre poeta avesse dedicato allo studio della cultura e della lingua cinese. Nei confronti del cinese il poeta espresse scarso gradimento, per la sua caratteristica di utilizzare i caratteri: "la scrittura chinesc non è una lingua, giacché quello che non ha a che fare colle parole non è una lingua, ma un altro genere di segni".¹⁴

Un altro collegamento culturale o meglio una commistione architettonica tra Cina e India è presente nel IV capitolo del libro intitolato "Fiori di cristallo colorato, madreperle e draghi nei palazzi reali d'Europa". Siamo in Inghilterra, a Brighton, dove Giorgio IV d'Inghilterra (1762-1830), dai gusti esuberanti, ai tempi in cui era ancora principe

¹¹ *Ivi*, p. 69.

¹² *Ivi*, p. 185.

¹³ *Ivi*, p. 186.

¹⁴ *Ivi*, p. 188.

reggente, fece costruire il Royal Pavilion. Dei lavori fu incaricato l'architetto John Nash. Il Palazzo esibisce uno stile definito indo-saraceno, una serie di cupole e minareti, che ricordano quelli dei palazzi indiani, compreso il famoso Taj Mahal. All'interno le decorazioni sono invece di stile cinese, con ornamenti che rappresentano draghi dorati, scale di finto bambù e candelabri a forma di fiori di loto, con una forte presenza dei colori imperiali della Cina: il rosso, il verde e l'oro. Questa mescolanza di stili indiani e cinesi era senza dubbio il segno di un gusto orientaleggiante, senza che ci fosse però una distinzione tra i due paesi che – riporta l'autrice – non risulta siano mai stati visitati né dal committente, né dall'architetto incaricato dei lavori. Ancora una volta sembra che un elemento indiano, in questo caso lo stile architettonico del Padiglione reale di Brighton, sia un primo passo, una tappa intermedia, che conduce alla scoperta di elementi cinesi, qui i meravigliosi interni, le ricche decorazioni e gli esotici arredi.

3.2 Cina e Giappone

È interessante rilevare che l'esperienza missionaria di Padre Matteo Ricci s'inserisce anche nel capitolo delle relazioni tra Cina e Giappone. Per lungo tempo la tradizione giapponese di studi della cultura cinese si era avvicinata ai testi cinesi tramite l'interpretazione dei commentatori della dinastia Song (960-1279). Sarà invece il missionario italiano a favorire il metodo dell'interpretazione diretta dei testi, secondo un principio tanto caro all'umanesimo europeo. Il pensiero di Ricci travalica quindi i confini della Cina e approda in Giappone, dove darà nascita al metodo del confronto testuale diretto.

Proseguendo nella ricerca di elementi di raffronto tra i due paesi, la Cina e il Giappone, nel capitolo dedicato alle composizioni letterarie, Unali riporta un saggio poco noto dello scrittore inglese Aldous Huxley (1894-1963), "Japan" (1960). Huxley mette a paragone le tradizioni artistiche dei due Paesi. La contrapposizione vede uscire vincente la Cina, a differenza del luogo comune secondo il quale l'arte giapponese sarebbe

più raffinata di quella della Cina. Così l'autore, nella traduzione di Unali, si esprime:

[...] caratteristiche dell'arte cinese [...] che danno al più economico pezzo di terracotta cinese, ai ricami più comuni [...] un'aria magistrale di importanza artistica e significato, sono del tutto assenti, così sembra a me, nell'arte del Giappone. I disegni dei tessuti giapponesi sono sgargianti e pretenziosi, [...] la ceramica che in Cina è così irrepreensibile sia per tonalità che per forma è sempre in Giappone semplicemente "non giusta".¹⁵

A pagina 283 troviamo un paragrafo dedicato ai rapporti di natura linguistica tra i due Paesi. Si parte da una scena del film *Mille miglia lontano* del regista cinese Zhang Yimou (n. 1951) in cui un giapponese arriva in Cina ed è in grado di capire le scritte che lo circondano. La scrittrice utilizza questo elemento per indicare le relazioni secolari tra i due paesi partendo proprio dalla scrittura alle sue origini.

Attorno all'anno 1000, infatti, il Giappone, a differenza della Cina, non aveva ancora una lingua scritta. I caratteri cinesi, gli *hanzi*, cominciarono a entrare in Giappone e con il tempo andarono a costituire una consistente porzione della lingua scritta giapponese, i *Kanji*, anche se non mantennero il loro significato originario. Si crede che i primi documenti giapponesi siano stati redatti da emigranti cinesi.

La presenza di Cina e Giappone insieme, o meglio una fusione e una confusione tra i due paesi, si ritrova anche con riferimento al poeta italiano Gabriele D'Annunzio (1863-1938), e in particolare alle sue *Favole Mondane* (1888). Tra questi racconti, ve n'è uno intitolato "Mandarina", soprannome della Marchesa Aurora Canale, a causa della sua tendenza ad assumere atteggiamenti orientali. Il nome, ci spiega Lina Unali, è ricollegabile alla classe intellettuale che si trovava al potere nell'antica Cina imperiale. Invece nel racconto la nobildonna non è collegabile al paese delle lanterne rosse, ma è descritta con "questa curiosa affettazione

¹⁵ *Ivi*, p. 239.

di giapponesimo, nelle vesti, nelle pose, persino nella voce".¹⁶ La Mandarina ha inoltre dimestichezza con il buddismo e conosce la norma secondo la quale non bisogna uccidere nessuna creatura vivente. Il suo salotto è arredato con suppellettili giapponesi. Insomma, i due paesi sono confusi, si fondono l'uno nell'altro.

3.3 Cina e Mongolia

Dei rapporti tra Cina e Mongolia si parla nel capitolo dedicato alle composizioni letterarie europee. Nello specifico, si tratta di una serie di testi che s'ispirano all'opera teatrale *The Orphan of Zhao*, con protagonisti l'orfano, il figlio dell'imperatore della Cina, e Gengis Khan, il leader dei mongoli chiamati genericamente tartari. Questo testo fu scritto da Jungxiang nel 1280, nell'epoca della dinastia Yuan, il periodo degli imperatori mongoli in Cina (1279-1368). Il testo fu tradotto per la prima volta dal gesuita francese padre Du Halde, e inserito nel volume *Description de la Chine* (1735). Sarà poi ripreso e adattato da Pietro Metastasio (1798-1782) in *Le Cinesi* (1735) e *l'Eroe Cinese* (1752), da Voltaire (1694-1778) in *L'Orphelin de la Chine* (1758) e in Inghilterra da Arthur Murphy (1727-1805) in *The Orphan of China* (1758).

L'elemento sottolineato in questi testi è proprio il rapporto conflittuale tra i due popoli, quello mongolo (o tartaro) e quello cinese. In particolare nell'opera di Voltaire sono rappresentati due contesti antitetici, in cui la Cina incarna una grande tradizione governata da principi di virtù, mentre Gengis Khan e i suoi seguaci sono barbari crudeli e sanguinari.

L'opposizione tra l'etnia cinese "predominante e imperiale" e "gli invasori di diversa etnia e cultura", meno civilizzati, come i mongoli¹⁷ è presente anche nella *Turandot* (1762) di Carlo Gozzi (Venezia, 1720-1806). Si ripercorre brevemente la trama: Turandot, figlia dell'imperatore della Cina, sposerà l'uomo che riuscirà a risolvere tre enigmi posti da otto

¹⁶ *Ivi*, p. 198.

¹⁷ *Ivi*, p. 180.

saggi. Chi proverà senza successo sarà però decapitato. Sarà Calaf, principe dei tartari in esilio, presentatosi in incognito, a sciogliere gli enigmi e ad avere la mano di Turandot.

Unali rileva che anche nella didascalia all'inizio dell'opera si evidenzia la contrapposizione tra le due etnie, declinata nell'abbigliamento dei personaggi. Mentre, infatti, tutti i personaggi sono vestiti alla cinese, fanno eccezione il principe Calaf, suo padre Timur e la schiava tartara Adelma. Un'altra differenziazione tra i cinesi e non cinesi è il nome islamico del principe, Calaf, nome illustre dei califfi discendenti da Maometto.

Lo stesso tipo di contrapposizioni si ritrova anche nel XXXII capitolo di *Rasselas, Prince of Abyssinia* (1759) di Samuel Johnson (1709-1784). Dopo aver fatto un'associazione tra la Piramide di Cheope e la Grande muraglia cinese, lo scrittore inglese spiega i motivi per cui era stata costruita:

Essa protesse una razione ricca e timorosa dalle incursioni dei Barbari, la cui inettitudine nelle arti aveva reso più facile soddisfare i loro bisogni con rapine piuttosto che con l'industria, e che [...] si riversavano sui luoghi di pacifico commercio come gli avvoltoi discendono sui piatti di pollame [...].¹⁸

4 Cenni su relazioni commerciali e politiche

4.1 La Via della Seta

Parlando di relazioni interasiatiche non si può trascurare la parte del libro dedicata alla Via della Seta, 8.000 km di percorsi per terra, per mare e per fiume lungo i quali erano fioriti gli scambi di merci e di idee tra la civiltà cinese e l'Occidente. E se “da Xi'an [...] c'erano diramazioni verso la Corea, il Giappone e, a Sud, verso l'India”,¹⁹ necessariamente su queste

¹⁸ *Ivi*, p. 223.

¹⁹ *Ibidem*.

direttrici deve essersi alimentato lo scambio e le relazioni non solo con l'Occidente ma anche tra gli stessi paesi del continente asiatico.

Per analizzare solo una tratta della Via della Seta, prenderemo in considerazione quella che è oggi la provincia autonoma dello Xinjiang, confinante con la Russia, il Kirghizistan, il Tagikistan, l'Afghanistan, il Pakistan, la Mongolia occidentale e la parte del Kashmir controllata dall'India.

Secondo fonti orali riportate nel testo, partendo dal Pakistan, con qualche notte di viaggio si può raggiungere “un mitico paese [...] dove non si riesce a capire bene la vera origine etnica degli abitanti”.²⁰ La regione è appunto quella dello Xinjiang, a maggioranza uygur, di religione musulmana, con capitale Urumqi, nella quale troviamo anche la città di Kashgar (in cinese Kāshí), in cui si erige il più alto Minareto della Cina. Urumqi e il Pakistan sono collegati dall'autostrada del Karakorum che segue lo stesso percorso di quella porzione dell'antica Via della Seta.

Questa regione vede la presenza di numerose etnie, oltre a quella uygur: vi abitano, infatti, kirkizi, uzbeki, kazaki, oltre a mancesi e russi. Questi e altri dati portano l'autrice alla considerazione che a partire dai tempi delle prime ondate di diffusione della religione musulmana, naturalmente successive a Maometto che morì nel 632, “popolazioni islamizzate provenienti da diverse parti dell'Asia, ivi inclusa la Mongolia, si trovarono a convivere con gruppi tibetani e cinesi, prevalentemente di etnia Han (il 90% della popolazione cinese), praticanti il taoismo o il buddismo, già presenti nel territorio [...] questi altri e il potere delle dinastie cinesi convissero per secoli, opponendosi gli uni agli altri, [...] ma non, a quanto sembra, irrimediabilmente dividendosi”.²¹ Ciò che emerge da quest'analisi è ancora una volta un territorio reso eterogeneo dalla presenza e dalle interazioni tra numerose etnie portatrici di tradizioni culturali e religiose diverse.

²⁰ *Ivi*, p. 45.

²¹ *Ivi*, p. 53.

4.2 Cina e stati vassalli

Sono molti i paesi del continente asiatico che per secoli hanno avuto rapporti di vassallaggio nei confronti della Cina. Ci si riferisce a Giappone, Corea, Vietnam, Cambogia, Borneo, Indonesia, Asia meridionale e Asia centrale.

Questi rapporti di vassallaggio consistevano in relazioni commerciali e culturali speciali che la Cina garantiva a questi stati, i quali come contropartita erano tenuti al pagamento di tributi. Si legge che il sistema cinese degli stati vassalli era molto antico ed era stato messo in piedi per poter amministrare il controllo sui paesi interessati, ma anche per creare rapporti commerciali esclusivi. È interessante apprendere che il sistema era modellato sugli schemi della filosofia confuciana. I cinesi lo assimilavano, infatti, al rapporto esistente tra i genitori e i figli: i genitori si occupano di proteggere i figli, i quali a loro volta si prendono cura dei genitori anziani, dedicando loro una parte dei propri averi.

Si fa notare che i paesi tributari non adottarono la stessa condotta nei confronti di tutte le dinastie sul trono e verso alcune si comportarono manifestando forte ostilità. In alcuni casi le relazioni furono tutt'altro che pacifiche.

5 Conclusione

Si sono passate in rassegna le relazioni interasiatiche presenti nel volume, essenzialmente relazioni tra la Cina e gli altri paesi del continente. La ricchezza del testo ha consentito di individuare rapporti di natura, religiosa, culturale e letteraria, commerciale, storica e politica.

Per concludere si potrebbe forse applicare all'autrice, quanto la stessa dice della scrittura di Malaparte sulla Cina:

In modo simile alla visione di Kipling dell'India in *Kim*, alcuni brani di Malaparte sono *whitmaneschi*. La lista di elementi diversi che lo scrittore

ama fare è un modo di abbracciare affettuosamente le varie componenti di un continente.²²

In modo analogo, infatti, Lina Unali, presenta materiali diversi e mette in luce collegamenti e relazioni tra paesi e popoli, dando l'impressione di voler abbracciare affettuosamente varie componenti di continenti a lei cari.

E se nel corso di questo lavoro ho ripetutamente posto l'accento sul termine collegamento, il termine abbraccio introduce un nuovo elemento, una componente affettiva che sembra presente nella scrittura e che ha reso più vive le relazioni interasiatiche esaminate.

²² *Ivi*, p. 207.

RAPPORTO SULLA CINA DI LINA UNALI: RECENSIONE DI UN'ALLIEVA

Valeria Vallucci

Rapporto sulla Cina è un'opera che attendiamo da diversi anni. Noi studenti l'abbiamo vista crescere, siamo stati testimoni delle scoperte. Come le altre opere della professoressa Unali, è composta con grande amore per la conoscenza, per le terre, per l'altro. È un'opera "generosa". Questa volta però ci sentiamo coinvolti in prima persona, entusiasticamente partecipi del legame profondo tra *Rapporto sulla Cina*, le lezioni interculturali presso l'Università di Tor Vergata e la pratica del Taiji Quan all'Accademia A-Waals di La Forma-Serrone. Riaffiorano alla mente i ricordi delle gite d'inverno al Royal Pavillion di Brighton, quando si prendevano appunti nella Sala della Musica e nella Sala dei Banchetti, ci si spostava sulla ventosa spiaggia per la pratica della "forma otto" per poi concludere con un cartoccio di "fish & chips" sul molo vittoriano. Riemergono i racconti dei viaggi di fine estate della professoressa in Cina durante le lezioni di Master, dove si prospettavano luoghi arcani e paesaggi meravigliosi come quelli dello Xinjiang verso il Karakorum. Ritornano le lezioni di lingua cinese, una componente fondamentale del libro. È ammirabile l'impegno profuso della professoressa nella diffusione dello studio del cinese. È un impegno che va oltre la cattedra e si svolge in tutte le condizioni (davanti alla zuppa di pollo del ristorante cinese dell'Esquilino o sulla linea disturbata di Skype!). Lo scopo è quello di superare le antiche avversioni o pregiudizi per i caratteri cinesi, quelli che Leopardi in modo dispregiativo usava chiamare "segnetti".¹

¹ L. Unali, *Rapporto sulla Cina* (Editori Riuniti University Press, Roma, 2012) p. 190.

Attendevamo forse un manuale in terza persona alla maniera di *Stella d'India*,² un manuale che abbiamo studiato e ristudiato negli anni e ha certamente influenzato il nostro modo di percepire il mondo. Ci siamo trovati di fronte a un “rapporto”, un testo che nella composizione appare forse più complesso di *Stella d'India*, appartiene a diversi generi e, a mio avviso, rappresenta forse la summa degli approcci letterari di Lina Unali. Benché condivida in parte la struttura, l'analisi critica e l'intento di *Stella d'India* di valutare modelli di rappresentazione dell'Asia, *Rapporto sulla Cina* lascia più spazio alla personalità dell'autrice. Si pensi, ad esempio, a incisi quali “si potrebbe fare [...] uno scherzoso commento linguistico” in riferimento alla produzione della seta nella località di San Leucio a Caserta (il nome “San Leucio” le ricorda il suono cinese “sī chóu” che vuol dire “seta”).³ Allo stesso modo, la frase “venivano chiamati secondo chi scrive, poeticamente, *semi serici*”, che arricchisce una testimonianza della bachicoltura italiana presso il Castello Bufalini di San Giustino, è indice di una passione personale per la parola ricercata.⁴ *Rapporto sulla Cina* lascia anche spazio alle “simpatie” – o antipatie – storiche della professoressa Unali: si pensi alla figura di Giorgio IV, un sovrano poco amato dalla sua gente, di cui l'autrice apprezza l'atteggiamento “etnico”, di “considerazione dell'altro”.⁵ Si erge a tempio degli affetti: mi riferisco, in particolare, alla lettera inedita del professor Garegnani alla figlia Piera.⁶ Dipana una scrittura erudita a tratti libera dalle regole accademiche, ricca di concetti ripetuti – per allenare e allertare la mente dello studente –, e un'esposizione a blocchi brevi che ricorda alcune poesie imagiste dei volumi *Materia Cinese* e *Winter in Pearl Street*.⁷ Di fatto, la parte su Ezra

² L. Unali, *Stella d'India. Temi imperiali britannici, Modelli di rappresentazione dell'India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993).

³ Unali, *Rapporto sulla Cina*, op. cit., p. 43.

⁴ Ivi, p. 151.

⁵ Ivi, p. 141.

⁶ Ivi, pp. 95-96.

⁷ Si vedano, ad esempio, Unali, *Materia Cinese Chinese Matter* (Ponte Invisibile Edizioni, Pisa, 2003) pp. 24-25 e *Winter in Pearl Street, Cambridge, Mass.* (Sun Moon Lake, Roma, 2006) p. 10.

Pound – e soprattutto su Pound a Rapallo – nel sesto capitolo è di grande interesse e dimostra l'influenza dell'imagismo di derivazione cinese sullo stile poetico e narrativo della professoressa.⁸ Tutti questi elementi creano l'impressione di un volume unico, che si pone tra ricerca accademica – profonda, continua nel tempo e originale – e il sé. Ciò è in perfetta sintonia con quella spontanea propensione all'equilibrio privilegiata dai Cinesi, che è forse uno dei più grandi insegnamenti che l'autrice trae dall'Asia e che, dunque, propugna nel libro.

Già nel titolo la parola “rapporto” ricorda una missione, un’ambasceria, come quella di Lord Macartney, evento chiave nella storia dei legami tra la Cina e l’Occidente, ben illustrata nel primo e nel secondo capitolo.⁹ Ma “rapporto” è anche un’interdipendenza, un’affinità come quella che sussiste tra le terre. Lina Unali slega e riallaccia una terra a un’altra con dei nastri di seta cinese, con delle “corde di creatività”.¹⁰ Tale messaggio appare altrove nella sua produzione letteraria. Ad esempio, in *Sardegna del Desiderio* l’autrice ha sostenuto che “le terre non sono isolate come sembrano”,¹¹ mentre nella prima pagina di *Viaggio a Istanbul* ha scritto “Parecchie volte ho pensato e detto confidenzialmente a qualcuno di aver sostituito l’amore degli uomini con l’amore delle terre”.¹² Nelle opere di Lina Unali la vitalità si esprime nel movimento, nei dislocamenti, negli scostamenti della mente. Come in *Generale andaluso*, in *Viaggio a Istanbul* e in *Sarde poesie della mente* l’autrice accompagna il lettore in un viaggio attraverso le terre avanti e indietro nel tempo e nello spazio. Si percepisce una spiccata sensibilità storica nel modo di proporre accostamenti tra epoche e vicende nazionali e internazionali diverse, nel partecipare vivamente ai successi e ai dispiaceri delle civiltà antiche e moderne. In *Rapporto sulla Cina*, in relazione a Italo Calvino, questo movimento è definito “instabilità geografica”.¹³ Non si tratta di una

⁸ Unali, *Rapporto sulla Cina*, *op. cit.*, pp. 263-76.

⁹ *Ivi*, pp. 76-80.

¹⁰ Unali, *La Sardegna del Desiderio* (Ripostes, Salerno, 1991) p. 29.

¹¹ *Ivi*, p. 30.

¹² Unali, *Viaggio a Istanbul* (Editrice Democratica Sarda, Sassari, 2009) p. 15.

¹³ Unali, *Rapporto sulla Cina*, *op. cit.*, p. 208.

semplice familiarità con i luoghi. È indice di agilità intellettuale, oltre che del superamento dei confini interiori e del tentativo di mappare la realtà fuori e dentro di sé.

All'autrice piace far posare il lettore – ma direi anche riposare, fare pausa – sulle descrizioni di piccoli oggetti. Sono piccoli momenti di lettura “yin” – se per *yin* consideriamo la definizione di “tranquillità”, “proprietà morbide”, “gentilezza” o di “*yang* in stato di riposo”.¹⁴ Sono momenti del testo in cui manca la tensione intellettuale dei discorsi teologici del primo e del terzo capitolo o dei conflitti politici del secondo. Questo metodo si attua, ad esempio, nel *Generale Andaluso* e in *Sardegna del Desiderio*, nella descrizione minuziosa ed evocativa delle piante mediterranee. In *Rapporto sulla Cina*, invece, questo genere di “miniatura” è realizzata tramite la descrizione delle porcellane cinesi presenti nei palazzi reali o nei padiglioni museali in un percorso affascinante e coinvolgente per l’Europa – realmente compiuto – che si potrebbe definire “via della porcellana cinese” (una “China Road” europea).

Per concludere, in *Rapporto sulla Cina* troviamo: tesori nascosti della letteratura occidentale; lo sconfinato amore per i viaggi; appunti o perle dell’oralità raccolti durante quelle che la professoressa chiama “gite della domenica”; la spinta verso l’Oriente come fonte di un sapere che non è più possibile ignorare; il culto degli antenati (si veda la breve apparizione del Generale Morla nel paragrafo sui rapporti tra la Spagna e la Cina).¹⁵ Questi cinque elementi generano – per usare un’immagine *unaliana* – un effetto “cassa di marenghi d’oro”,¹⁶ ovvero la ricerca di un tesoro o di una conoscenza perduta che va tramandata ai posteri. Questi elementi sono riassumibili in “gioia per la scoperta” e per me rappresentano la *legacy*, l’insegnamento, della professoressa Unali.

¹⁴ *Ivi*, pp. 15 e 246.

¹⁵ *Ivi*, p. 83.

¹⁶ Unali, *Generale Andaluso* (Editrice Democratica Sarda, Sassari, 2006) pp. 15 e 23.

LA PRESENTAZIONE DELLA LINGUA CINESE NEL MASTER E LA LEGGENDA DELLA CONCUBINA FRAGRANTE DALLA VALLE DI HUNZA ALLA CINA

Firouzeh Usufzay

These particular professional studies and the unique teaching methodology of Professor Unali led me to try new approaches towards the understanding of different cultures and languages. The distinctive approaches employed by Professor Unali in presenting Chinese to her students have benefited me to a great extent. Her lectures are a combination of audio-visual experiences, which makes learning Chinese language and culture easy and engaging. The lectures consisted of teaching Chinese language and culture by associating them with visuals (photographs) and interviews done during her visit to China and Kashgar. By doing so, she makes language learning much more memorable, captivating and manageable. I shall be employing her techniques in my further study of other foreign languages. The professional program also encouraged students to exchange cross-cultural views. It provided me with a platform to share part of my culture and languages (Pashto, Urdu/Hindi, English and a little bit of Arabic) with my Italian and Chinese counterparts. The course has been an enlightening cross-cultural venture for me. First and foremost, my sincere gratitude goes to Professor Lina Unali for her constant mentoring and encouragement. Last but not the least I would like to extend my appreciation to my friendly, helpful, funny Italian and Chinese Classmates.

Nel volume di Lina Unali, *Rapporto sulla Cina*,¹ è individuabile, tra la ricchezza dei materiali ivi presentati, uno spunto che mi interessa particolarmente mettere in evidenza, riguardante la leggenda della *Concubina Fragrante* come viene evocata nella città cinese di Kashgar e in genere in Cina. Nelle pagine di Unali leggiamo: “Il visitatore viene condotto fuori città, in uno spazio islamico magnifico, vagamente evocante i giardini di Cordoba intorno alla cattedrale, dove si erge il mausoleo della cosiddetta *Concubina Fragrante* dell'imperatore Qianlong [colui che ricevette la prima ambasceria inglese nel XVIII secolo] intorno alla cui tragica vicenda si è già letta un'iscrizione a Pechino sulle mura della Città Proibita in cui si menziona anche il suicidio della giovane uyghur indotto dall'imperatrice”.²

Con questa lettura, mi sono trovata a una curiosa intersezione tra la mia cultura pregressa, accumulata in momenti piacevoli di vacanza nella valle di Hunza, in Pakistan, nei pressi del confine con la Cina, dove andavo d'estate su invito di un compagno di università e di sua sorella, e il racconto della visita a Kashgar nell'agosto del 2012 compiuto da Lina Unali e riportato nel libro.

Mi sembra importante ricordare che il mio compagno di Università esportava dal Pakistan verso la Cina frutta secca, soprattutto le più deliziose albicocche della terra, e importava dalla Cina sete e stoffe. Sin dall'antichità gli scambi di merci erano accompagnati da scambi di idee e di informazioni.

Il racconto che mi avevano fatto i miei ospiti si svolgeva per molte ore e mi torna alla mente che una storia che anticipava quel che avrei appreso sulla *Concubina Fragrante* Xiang Fei mi era stata raccontata durante il viaggio in pullman, che durava 18 ore, da Lahore alla valle di Hunza. Se ora tento di riportare alla mente quel che mi veniva precisamente detto, giungo alla seguente sintesi.

Il personaggio della concubina fragrante aveva nelle storie da me udite a Hunza due aspetti principali che certamente lo precedettero, quello di

¹ L. Unali, *Rapporto sulla Cina* (Editori Riuniti University Press, Roma, 2012).

² *Ivi*, p. 50.

fata e quello di *guerriero*. Come fata, si muoveva volando da un monte all’altro e il suo esserlo si diceva fosse dimostrato dal profumo che da essa emanava. Era di grado inferiore alle *jinni* della mitologia araba. Per quanto poi il suo essere *guerriero* Lina Unali l’ha connessa con la figura della donna guerriero presente nella tradizione cinese (e cinese americana). Si riferiva a Mulan, per esempio, la donna guerriero che figura in numerose produzioni letterarie anche recenti.

Mi sono trovata a riflettere più a lungo e forse più profondamente su questo personaggio che si muove tra leggenda e storia, emergente al confine tra Pakistan e Cina, da fata-guerriero alla concubina dell’imperatore che, come scrive Unali nel suo libro: “l’aveva sognata, l’aveva descritta a un pittore italiano, il ritratto da questi prodotto era servito per rintracciare nelle province quelle forme femminili meravigliose e portare l’amata a corte”.³ Questa donna, al tempo dell’unificazione della Cina che includeva il Xinjiang, era stata trasferita alla corte imperiale, assegnata al secondo rango di concubina della corte dell’imperatore Qianlong, e da quel momento sarebbe stata sempre contesa da cinesi e musulmani, e da loro diversamente idealizzata.

³ *Ibidem*.

GIUSEPPE CASTIGLIONE

Zhang Caihong

Può essere interessante considerare la persona e l'attività artistica del pittore gesuita Giuseppe Castiglione (1688-1766), conosciuto in Cina anche per il ritratto della cosiddetta *Concubina Fragrante* in abbigliamento guresco.

Giuseppe Castiglione, il cui nome cinese fu Lang Shining, da lui assunto durante la sua permanenza in Cina, nacque a Milano il 19 luglio 1688 e morì a Pechino il 17 luglio 1766. Era divenuto missionario nel 1715 e fu gesuita-missionario e pittore in Cina per 50 anni. Aveva studiato pittura con Carlo Cornara presso una famosa bottega di stampatori. Il Papa, basandosi sulla fama da lui goduta in Italia come pittore, l'aveva inviato in Cina per diffondere il cattolicesimo.

All'imperatore Kangxi, suo predecessore, piaceva la pittura occidentale, ma prima dell'arrivo di Castiglione in Cina nel Palazzo della Purezza Celeste i missionari avevano praticato la pittura da semplici dilettanti e i loro dipinti convenzionali non l'avevano soddisfatto. Durante il suo primo incontro con Kangxi, Castiglione aveva dipinto direttamente in loco, conquistandosi l'apprezzamento dell'imperatore. Fu da allora che egli entrò nello studio del Palazzo della Purezza Celeste e divenne pittore professionista.

Durante la sua permanenza in Cina si succedettero gli imperatori Kangxi, Yongzheng e Qianlong. Dedicando Castiglione tutta la vita allo sviluppo del rapporto tra arte cinese e occidentale, il suo metodo di pittura, una volta introdotto, fu molto apprezzato e Castiglione divenne

uno dei rappresentanti della pittura della corte Qing. Egli dipinse una vasta gamma di temi, paesaggi, figure, animali, uccelli che sono i suoi capolavori. Il contributo dato da Castiglione all'integrazione della pittura cinese con quella occidentale fu coraggioso, e dette vita con successo a un nuovo stile di pittura. Castiglione capì che, per avere il sostegno del Palazzo della Purezza Celeste, doveva rendere la sua pittura adatta ai gusti dell'imperatore della Cina, senza perdere allo stesso tempo le peculiarità occidentali.

Così condusse una ricerca approfondita sul metodo della pittura cinese. Unì i nuovi elementi della pittura cinese all'abilità realistica e alle linee morbide, usando soliti strati di edificazione e il chiaroscuro nella pittura occidentale. Nella pittura di Castiglione la più grande caratteristica è l'integrazione della meticolosità cinese e la pittura tridimensionale europea. Il suo stile pittorico è la più grande espressione di un nuovo stile, frutto dello scambio dell'arte in quell'epoca. Giuseppe nella pittura della figura, con uno stile europeo e un senso tridimensionale forte, prestò attenzione all'anatomia delle varie parti del soggetto rappresentato.

All'inizio l'imperatore Qianlong non apprezzò il suo modo di dipingere definibile come realistico-occidentale. La sua abilità d'artista fu apprezzata solo dopo che egli apprese la tecnica della pittura tradizionale cinese. La Cina, in quanto paese patriarcale, prestava attenzione al rapporto monarcha padre figlio, i cui rapporti gerarchici erano già stabiliti. Tutto il paese è l'amplificazione del concetto della famiglia. Nella casa c'è il rispetto per gli anziani; nella famiglia si deve rispettare il patriarca; nella vita pubblica si devono rispettare i funzionari autorevoli; a livello nazionale si deve rispettare l'imperatore, considerato come il padre monarcha. I visi degli anziani, se realizzati con l'ombra, mostrerebbero i difetti, e in questo modo non si rispetterebbe più il rapporto patriarcale. L'insubordinazione e la mancanza di rispetto per gli anziani nei dipinti rendono la pittura trasgressiva, quindi contro la legge. Si può dire che in Cina dipingere i ritratti fosse una questione politica delicata, poiché al minimo errore si veniva puniti con la galera. Così nei ritratti tradizionali cinesi di solito si usava la tecnica della pittura piatta quando si dipingevano volti sotto la luce normale.

Ovviamente Castiglione comprese molto bene i punti sensibili dei ritratti cinesi e, riprendendoli nei suoi dipinti, divenne particolarmente favorito all'Imperatore. L'imperatore Qianlong apprezzò molto il ritratto imperiale che Castiglione dipinse di lui. Questo ritratto era costituito da una serie di dipinti in diverse forme, per esempio il ritratto a mezzo busto, il ritratto intero, nell'atto di camminare, di mangiare, in un incontro con il ministro e in visita della Regina Madre, ecc.

Il più grande contributo di Castiglione per lo scambio dell'arte cinese e occidentale è stato quello di insegnare i metodi della pittura cinese e occidentale ai pittori cinesi. Inoltre in Cina Castiglione formò un gruppo di esperti che conobbero il suo nuovo stile. Castiglione introdusse in Cina il metodo del disegno di chiaroveggenza prospettica occidentale, nato in Italia durante il Rinascimento come nuovo genere di pittura. Il pittore integra l'uso della conoscenza della geometria, fisica e ottica in un mondo piatto, riflettendo così la natura della tridimensionalità. Questo modo di dipingere, sconosciuto ai cinesi, fu introdotto da Castiglione. Nian Xiayao, è il primo cinese a seguire Castiglione nello studio del disegno di chiaroveggenza prospettica. Anni dopo, Nian Xiayao pubblicò il libro *Ispezione*. Questo fu il primo libro dedicato al disegno di chiaroveggenza prospettica, fu quindi essenziale per lo sviluppo della pittura cinese. Nella prefazione del libro, Nian Xiayao specificamente dice che il libro è stato completato sotto la guida di Giuseppe Castiglione.

Castiglione, dopo essere andato in Cina, non rientrò più in Italia. Egli ha contribuito nella sua vita allo scambio dell'arte cinese e occidentale dando un importante contributo alla pittura cinese, adattandola allo standard internazionale. Dovrebbe essere rispettato e ammirato dai posteri.

**BANANA YOSHIMOTO,
UN VIAGGIO CHIAMATO VITA,
JINSEY NO TABI WO YUKU**

Giulia Ricci

La mia tesi triennale presentata lo scorso dicembre è incentrata sulla figura di Banana Yoshimoto, scrittrice giapponese di grande fama internazionale. Il lavoro da me elaborato con il supporto prezioso della relatrice Lina Unali si è presentato come un viaggio attraverso l'universo letterario della scrittrice. Per questo motivo è stato scelto di intitolare la tesi *Banana Yoshimoto, una vita chiamata viaggio*, in riferimento al titolo italiano di un'opera della stessa Yoshimoto.

Grazie alla conoscenza della lingua cinese della professoressa Unali si è potuto osservare che il titolo originale e quindi giapponese dell'opera, *Jinsey no tabi wo yuku*, conteneva dei caratteri derivanti direttamente dal cinese pronunciati però secondo la fonetica giapponese.

Questa indagine ha portato a capire che il titolo era stato tradotto in italiano invertendo le parole *vita* e *viaggio*. Infatti l'opera è stata pubblicata in italiano con il titolo *Un viaggio chiamato vita*, con l'intento forse di romanizzare il primo approccio con il libro della Yoshimoto. Tenendo conto della struttura della tesi, si è preferito rimanere vicini al titolo giapponese traducendolo in italiano con *Una vita chiamata viaggio*, cercando di trasmettere già dall'intestazione del lavoro l'idea della vita in primo piano, avente in sé l'essenza del viaggio come avventura delle partenze, nostalgia nei ritorni e scoperta dell'interiorità dell'anima.

TOWARD AN AMERICAN HAUNTOLOGY: INTERMEDIAL GHOSTS IN MAXINE HONG KINGSTON'S *THE WOMAN WARRIOR* AND LOUISE ERDRICH'S *TRACKS*

Manlio Della Marca

We suffer not only from the living, but also from the dead
—Karl Marx, “Preface” to the first edition of *Capital*, 1867

1 Where Have All the Specters Gone?

Where have all the specters gone? Apparently, specters – especially those of communism – are no longer haunting Europe, but there is no doubt that specters are still haunting America and Chinese American writers. Well, in some sense, America has always been a land of ghosts, a nation obsessed with the spectral. Thus Cotton Mather, in 1692:

It was on the Second of May in the year 1687, that [...] Mr. Joseph Beacon, by Name, about Five a Clock in the Morning, [...] had a View of his Brother then at London, altho he was now himself at Our Boston [...]. This his Brother apper'd unto him, in the Morning about Five a Clock at Boston, having on him a Bengal Gown, which he usually wore, with a Napkin tyed about his Head; his Countenance was very Pale, Gasty, Deadly, and he had a bloody Wound on one side his Fore-head.¹

¹ C. Mather, *The Wonders of the Invisible World* (Kessinger, Whitefish, MT, 2006) pp. 53-54.

As the “pale” apparition in this passage from *The Wonders of the Invisible World* shows, ghosts have been a very common feature in American literature since its origins. Jumping to the nineteenth century, we have numerous ghost stories by iconic American authors such as Washington Irving, Edgar Allan Poe and Nathaniel Hawthorne, and at the end of the century Henry James’s *The Turn of the Screw*. In the early twentieth century, Ambrose Bierce, Edith Wharton and H.P. Lovecraft also centered some of their writings on ghosts. However, beginning in the 1970s there has been an unprecedented proliferation of specters both in literature and in literary theory, to the extent that – from a comparative prospective – I think it is fair to say that in late-twentieth- and early-twenty-first century American literature haunted narratives have played a much more central role than in any other national literature of the Euro-American literary system.² Take, for example, France, England, Italy or even Germany: in these countries, it is very unlikely to find contemporary high-brow authors who have included ghosts in their writings. But what about the United States? Here, not only such low-brow writers as Stephen King have written about specters, but you have a number of established, critically acclaimed authors such as Thomas Pynchon, Don DeLillo and T.C. Boyle, to quote only some of them, who have written haunted narratives. Moreover, since the publication of Maxine Hong Kingston’s *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts* in 1976, spectrality has become a privileged trope in contemporary American

² It goes without saying that we would get a completely different picture if we extended our analysis to other geo-cultural spaces. In fact, there is no doubt that in several Asian and Latin American literatures spectrality has played an important role in the last forty years. See L.P. Zamora, “Magical Romance/Magical Realism: Ghosts in U.S. and Latin American Fiction” in L.P. Zamora and W.B. Faris (eds.), *Magical Realism: Theory, History, Community* (Duke University Press, Durham, 1995) pp. 497-550; and A. Hock Soon Ng (ed.), *Asian Gothic: Essays in Literature, Film and Anime* (McFarland, Jefferson, NC, 2008).

ethnic literature.³ In fact, specters have appeared not only in the works of Chinese American authors (for instance, in Amy Tan's 1995 *The Hundred Secret Senses* and in Shawna Yang Ryan's 2007 *Locke* 1928) but also in the novels by African American writers (Toni Morrison's 1987 *Beloved*, Tina McElroy Ansa's 1989 *Baby of the Family*) and in those by Native American novelists (Leslie Marmon Silko's 1991 *Almanac of the Dead*, Louise Erdrich's 1998 *Tracks*).

As for the “spectral turn” of contemporary literary criticism, a discussion of the reasons why, as Jeffrey Weinstock puts it, “one may refer to contemporary academic discourse as, in some respects, ‘haunted’”⁴ would require a separate study; here, let me just mention some recent publications focused on haunting which, especially in the United States, have oriented the academic discussion: Jacques Derrida's *Specters of Marx* (1994), Jean-Michel Rabaté's *The Ghosts of Modernity* (1996), Avery Gordon's *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination* (1997), Kathleen Brogan's *Cultural Haunting: Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature* (1998), Peter Buse and Andrew Stotts's *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History* (1999), Peter Schwenger's *Fantasm and Fiction: On Textual Envisioning* (1999), Renée Bergland's *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects* (2000), Jeffrey Weinstock's *Spectral America: Phantoms and the National Imagination* (2004), and Colleen E. Boyd and Coll Thrush's, *Phantom Past, Indigenous Presence: Native Ghosts in North American Culture and History* (2011). I have included this list only to give you a taste of the variety of approaches that have emerged in the last few years. Now, much as I admire most of the studies mentioned above, it seems to me that they fail to produce a “unified” theory of spectrality which may be used to

³ I am well aware that the expression “ethnic literature” is, to say the least, problematic. However, it seems to me that literary criticism has yet to come up with a satisfactory replacement for this (potentially) discriminatory term.

⁴ J. Weinstock (ed.), *Spectral America: Phantoms and the National Imagination* (University of Wisconsin Press, Madison, 2004) p. 5.

catalogue (step 1) and explain (step 2) the wide range of cultural and political work performed by ghosts in recent American literature. It is exactly to speak to this gap that I am currently working on a study tentatively entitled *An American Hauntology, 1976-2001: Ghosts and the Literary Imaginary*.⁵

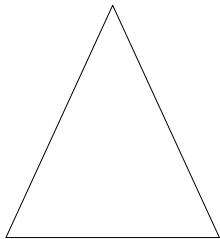
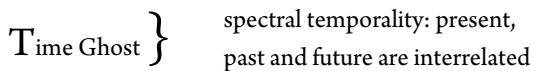
In what follows, I propose a condensed version of what in my study I call “the spectral triangle”, an interpretive grid on which I suggest to ground a “unified” theory of spectrality. Then, as a counterpoint to this theoretical moment, I test the heuristic potential of one facet of my theory – the one regarding the notion of the “intermedial ghost” and the nexus of orality, writing and spectrality – against two texts: “No Name Woman” (the first section from Maxine Hong Kingston’s *The Woman Warrior*) and the opening chapter of Louise Erdrich’s *Tracks*.

2 The Spectral Triangle

As Franco Moretti reminds us, “if we want to understand the system in its entirety, we must accept losing something. We always pay a price for theoretical knowledge: reality is infinitely rich; concepts are abstract, are poor. But it’s precisely this ‘poverty’ that makes possible to handle them, and therefore to know”.⁶ I suggest that in their fictional representation American ghosts tend to function on three main levels: the level of time, the political level, and the intermedial level (with the important corollary that not all three levels are always present in every haunted narrative). This interpretive matrix may be schematically represented as follows:

⁵ For the notion of “hauntology”, I am indebted to the work of Jacques Derrida in *Specters of Marx Specters of Marx: The Sate of Debt, the Work of Mourning and the New International* (Routledge, New York, 1994) pp. 10, 51. That said, the notion of “hauntology” I try to develop in my study differs in many ways from the one theorized by Derrida.

⁶ F. Moretti, “Conjectures on World Literature” in *New Left Review*, n. 1 (2000) pp. 57-58.



So we have the (T)ime ghost, the (P)olitical ghost, and the (I)ntermedial ghost, or T-P-I: we must now briefly characterize each of these interpretive levels.

It seems appropriate to begin our analysis with a discussion of the peculiar temporality produced by ghosts. In fact, in much of recent American fiction, the ghost seems to function as a catalyst for individual and collective memory,⁷ as well as unconscious contents. DeLillo's *The Body Artist* is valuable in showing how the ghost is often linked to a re-emergence of one's past and repressed sexual desires, while Toni Morrison's *Beloved* is an outstanding example of a ghost story in which individual and collective memory merge. Moreover, in many contemporary American ghost stories there is the sense that unless these submerged narratives are told – or written down (think of the “No Name Woman” section from *The Woman Warrior*) – ghosts will go on haunting us as individuals or America as a nation. Indeed, as Kathleen Brogan has

⁷ On the notion of "collective memory", see M. Halbwachs, *The Collective Memory* (Harper & Row, New York, 1980).

pointed out in *Cultural Haunting*, much of recent haunted literature by ethnic writers stages the movement from traumatic to narrative memory.⁸

While the close relationship between ghosts and the realms of memory and trauma might seem obvious, Derrida, in his *Specters of Marx*, proposes a much more intriguing reading of haunting and of its temporal architecture by calling attention to the fact that “at bottom, the specter is the future, it is always to come, it presents itself only as that which could come or come back”.⁹ It seems to me that Derrida’s acute intuition of the messianic power of haunting, of the capacity of specters to signal toward the future no less than toward the past, may open up new pathways to an understanding of why in the haunted narratives of many minority writers the figure of the ghost offers a paradoxical embodiment of a future possibility, a hope. Thus, Silko’s Native American ghosts in *Almanac of the Dead* “do not just represent reminders of the past, [but they] very often demand something of the future”:¹⁰

For hundreds of years white men had been telling the people of the Americas to forget the past; but now white man Marx came along and he was telling people to remember. The old-time people had believed the same thing: they must reckon with the past because within it lay seeds of the present and future. They must reckon with the past because within it lay this *present* moment and also the *future* moment. [...] Sixty million dead souls howl for *justice* in the Americas! They howl to retake their land as the black Africans have retaken their land! [...] You think there is no *hope* for indigenous tribal people here to prevail against the violence and greed of the destroyers? [...] The truth is the Ghost Dance did not end with the murder of Big Foot and one hundred and forty-four Ghost Dance worshipers at wounded Knee. The Ghost Dance has never ended.¹¹

⁸ See K. Brogan, *Cultural Haunting: Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature* (University Press of Virginia, Charlottesville, 1998) p. 9.

⁹ Derrida, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ P. Buse and A. Stotts, “Introduction: A Future for Haunting” in P. Buse and A. Stotts (eds.), *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History* (St. Martin’s, New York, 1999) p. 14.

¹¹ L.M. Silko, *Almanac of the Dead* (Penguin, New York, 1991) pp. 132, 723-724, my emphasis.

While the focus on the peculiar temporality produced by spectrality, “a temporal structure in which present, past and future are inter-implicated”,¹² is an important aspect of my interpretive model, Silko’s vengeful spirits, who rage against injustice and call for the return of the land, show how specters – at least in some cases – perform political work. This brings us to discuss the second vertex of the spectral triangle, the political ghost.

As Jeffrey Weinstock points out in *Scare Tactics* (2008), already at the turn of the twentieth century, ghosts were used by American women writers as an encoded form of cultural critique of the dominant male and patriarchal American society. By the same token, Kathleen Brogan suggests that “in contemporary haunted literature, ghost stories are offered as an alternative – or challenge to ‘official’ dominant history”.¹³ It seems to me that Weinstock and Brogan are absolutely right when they depict the ghost as a powerful political tool in the hands of authors from minority, oppressed, and non hegemonic groups (women, workers, African Americans, Native Americans and Chinese Americans); nevertheless, we should always keep in mind that the trope of spectrality has often been used to reinforce repressive structures at work within American society.¹⁴ In other words, ghosts and ghost stories are not inherently oppositional but stand at the shifting center of a polarity between the spectral as “a literature of subversion” – to borrow Rosemary Jackson’s expression – and the spectral as a literature of repression. Thus each haunting should be read on its own terms, according to its specific political functions and within a specific hegemonic configuration. It is only by developing this kind of critical sensibility that we can appreciate the differences between the political work that the trope of spectrality performs in the writing of, say, Stephen King (where ghosts are often

¹² P. Buse and A. Stotts, “Introduction: A Future for Haunting”, *op. cit.*, p. 8.

¹³ Brogan, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ R.L. Bergland, *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects* (University Press of New England, Hanover and London, 2000) pp. 4-5, 169.

deployed for nationalist purposes)¹⁵ and the counter-hegemonic political work executed by the ghosts in the novels by such authors as Toni Morrison, Leslie Marmon Silko and Maxine Hong Kingston.

Having discussed the first two vertices of the spectral triangle, we can now move on to theorize the interrelationship of haunting, writing and orality. But in order to do that, we need a tool for exploring this complex interplay. This tool, I argue, could be found in the concept of the “intermedial ghost”, for which I am indebted both to Brian Rotman and Alessandro Portelli.

3 Intermedial Ghosts: Orality, Writing and Spectrality

In a trenchant essay published in the 2011 issue of *Profession*, Rotman asks: “where do [...] the ghosts surrounding us come from?” The answer he gives is that they are “automedial ghosts”,

figures that emerge (in varying degrees, incarnations, and intensities) at a nexus, when two media interact and give rise to a new subjectivity [...]. Three instances of such coupled media and their ghosts [...] stand out. The first nexus is the encounter of speech, the precursor medium, with alphabetical inscription. [...] The second nexus is that of gesture [...] in its encounter with speech. [...] The third nexus is the confrontation of the alphabet, now become precursor medium, with the virtualizing forces of electronic media.¹⁶

Rotman lists three different types of “automedial ghosts”: the one which seems to be of particular interest to our discussion is that generated by the tension between orality and writing. Keeping in mind what Rotman says about automedial ghosts, I think it might be stimulating to read what the oral historian Alessandro Portelli writes in his groundbreaking work on the interplay between orality and writing in

¹⁵ For a discussion of the figure of the Native American ghost in Stephen King’s *Pet Sematary* (1983), see Bergland, *op. cit.*, pp. 20, 166-169.

¹⁶ B. Rotman, “Automedial Ghosts” in *Profession* (2011) pp. 119-122.

American literature and culture entitled *The Text and the Voice: Writing, Speaking, and Democracy in American Literature*. Orality and writing, Portelli points out,

are forever exchanging roles, functions, and meanings in a mutual relationship of seeking and desire rather than exclusion and polarization. Both orality and writing are capable of standing either for absence or for presence, for society or for the individual, for certainty and for doubt, for the spirit and for the body, for life and for death, according to which facet these pairs happen to present and to the connecting matter that holds them together.¹⁷

Here Portelli gives us five different configurations of the interplay between orality and writing: absence-presence, society-individual, certainty-doubt, spirit-body, life-death. I argue that there is a sixth possible configuration: past-present.

Combining Rotman's notion of the "automedial ghost" with my rereading of Portelli's interpretation of the interplay between orality and writing in American literature, I suggest the following interpretive hypothesis: in recent haunted literature by ethnic writers, specters tend to make their appearance in textual zones (openings, endings, or entire chapters) shaped by the tension between two media: voice (very often linked to a lost past or to tradition) on the one hand, writing (very often pulling toward the present or modernity) on the other. I would like to propose a new term – "intermedial ghost" – to capture just this phenomenon. By way of substantiating my claims about the heuristic potential of the notion of the "intermedial ghost", I have chosen to examine some passages from the works of two authors who are representative of the haunted moment in recent American ethnic literature, namely, Maxine Hong Kingston and Louise Erdrich.

I will take as my text "No Name Woman", the first section from Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts* (1976), a pioneering work (with immense influence on

¹⁷ A. Portelli, *The Text and the Voice: Writing, Speaking, and Democracy in American Literature* (Columbia University Press, New York, 1994) p. xiv.

subsequent Asian American Writers) that draws on autobiographical fact and combines it with Chinese legends. “No Name Woman” begins with the narrator’s mother telling Kingston the story of her aunt, a suicide:

“You must not tell anyone”, my mother said, “what I am about to tell you. In China your father had a sister who killed herself. She jumped into the family well. We say that your father has all brothers because it is as if she had never been born”.¹⁸

“No Name Woman” opens with a voice carrying a story from the past – a story coming not only from a distant place, China, but also from a distant time. Since “beginnings lead to endings, and endings determine how we understand beginnings”,¹⁹ let us jump to the ending of “No Name Woman”:

In the twenty years since I heard this story I have not asked for details nor said my aunt’s name; I do not know it. [...] My aunt haunts me – her ghost drawn to me because now, *after fifty years of neglect, I alone devote pages of paper to her*, though not origamied into houses and clothes. I do not think she always means me well. I am telling on her, and she was a spite suicide, drowning herself in the drinking water. The Chinese are always very frightened of the drowned one, whose weeping ghost, wet hair hanging and skin bloated, waits silently by the water to pull down a substitute.²⁰

While, as we have seen, the opening scene of “No Name Woman” foregrounds voice and links it to the past, the ending foregrounds writing

¹⁸ M.H. Kingston, *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts* (Vintage-Random, New York, 1989) p. 3. On the trope of spectrality in *The Woman Warrior*, see G.K. Sato, “Ghosts as Chinese-American Constructs in Maxine Hong Kingston’s *The Woman Warrior*” in L. Carpenter and W.K. Kolmar (eds.), *Haunting the House of Fiction* (University of Tennessee Press, Knoxville, 1991) pp. 193-212; and K. Brogan, *op. cit.*, pp. 21, 137-141.

¹⁹ A.K. Mortimer, “Connecting Links: Beginning and Endings” in B. Richardson (ed.), *Narrative Beginnings: Theories and Practices* (University of Nebraska Press, Lincoln, NE, 2008) p. 213, my emphasis.

²⁰ Kingston, *op. cit.*, p. 16.

and links it to a point in the temporal continuum closer to the present and to modernity. In fact, the last of the two passages I have just quoted not only dramatizes the narrator's decision to textualize the story she has heard from her mother ("I alone devote pages of paper to her") but also calls attention to the time gap between the past from which that oral story comes and the "now" of its textualization ("now, after fifty years of neglect, I alone devote pages of paper to her"). Looked at from this perspective, "No Name Woman" might be described as a textual zone pregnant with tensions, shaped by the interplay between two media: voice and writing. What is of extreme interest to us is the figure of the intermedial ghost, who emerges exactly at this nexus.

Let us now take another text, a passage from *Tracks* (1998), a novel by Louise Erdrich, together with Silko one of the most influential Native American writers of the last decades. In the opening paragraphs of the book, set on a North Dakota Chippewa reservation in the early twentieth century, Old Nanapush, an elder of the tribe, tells her adoptive granddaughter, Lulu, about her familial and tribal past:

My girl, I saw the passing of times you will never know. I guided the last buffalo hunt. I saw the last bear shot. I trapped the last beaver with a pelt of more than two years growth. I spoke aloud the words of the *government treaty*, and refused to sign the *settlement papers* that would take away our wood and lake. I axed the last birch that was older than I, and I saved the last Pillager. Fleur, the one you will not call mother. We found her on a cold afternoon in late winter, out in your family's cabin near Matchimanito Lake, where my companion, Edward Pukwan of the tribal police, was afraid to go. The water there was surrounded by the highest oaks, by woods inhabited by ghosts and roamed by Pillagers [...]. Pukwan did not want to enter, fearing the unburied Pillager spirits might seize him by the throat and turn him windigo.²¹

There are some striking similarities between this extract and the first section from Kingston's *The Woman Warrior* we discussed above. First, this passage, too, stages a tension between orality (Nanapush's voice

²¹ L. Erdrich, *Tracks* (Harper-Perennial, New York, 1998) pp. 2-3, my emphasis.

carrying a story from a lost tribal past) and writing (here appearing as the vehicle of a problematic transition toward modernity that risks to murder tribal culture: “the government treaty [and] the settlement papers that would take away our wood and land”). Second, also in this passage the interplay of orality and writing generates spectral figures.

So far so good: contemporary texts by ethnic writers seem to be haunted, to greater or lesser degrees, by what I have called intermedial ghosts. Still, there is a crucial question that needs to be answered: why do ghosts tend to crop up exactly at the nexus between orality and writing? Kathleen Brogan’s gloss on Pierre Nora’s notion of the *lieux de mémoire* could help us to answer this question:

stories of cultural haunting can be said to function as *lieux de mémoire*, historian Pierre Nora’s term for the “embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists” despite a “consciousness of a break with the past”. For Nora, these memory-sites differ from true “environments of memory” (*milieux de mémoire*) in their awareness of an alienation or distance from the past; they speak of both cultural persistence and estrangement. *Lieux de mémoire*, which can take the form of places, objects or texts, are not simply repositories of the past; these sites that serve to anchor collective memory are invested by the imagination with a symbolic aura, and they are always associated with ritual.²²

There are two crucial aspects that emerge from this dense passage. The first is that not only places but also texts can become *lieux de mémoire*. The second aspect is that *lieux de mémoire* tend to be characterized “by an awareness of simultaneous continuity and rupture”²³ with the past. Now, in light of our preceding discussion, it might be suggested that it is exactly the dialectic between voice (associated with the past or tradition) and writing (pulling toward the present and modernity) that transforms some textual zones into what Pierre Nora would call *lieux de mémoire*. And it is exactly at these sites that intermedial ghosts tend to emerge, in a last

²² Brogan, *op. cit.*, p. 140.

²³ *Ibid.*, p. 141.

desperate attempt to mediate between past and present, voice and text, tradition and modernity.

4 Spectral Coda

What I have tried to sketch out here in broad outline is only a first step toward a hauntology of recent American literature. Throughout the previous pages, my aim has been to create a grid on which other, perhaps equally important texts may be located. I am well aware that some of the theoretical premises I have tried to suggest should be more finely limned. I am also sure that some will harshly criticize my conclusions and the validity of my model. Still, I believe that a “unified” theory of spectrality, one with a greater explanatory power than those which have been proposed until now, may promote dialogue among scholars from different disciplines and open up new ways of dealing with past, present, and future ghosts.

MOVING ACROSS NATIONAL, LINGUISTIC AND CULTURAL BOUNDARIES: TRANSNATIONALISM AND THE LITERARY BILINGUALISM OF ELIF SHAFAK

Alice Leri

Bir dil bilen bir insan, iki dil bilen iki insan, üç dil bilen üç insandır¹
—Turkish saying

1 Introduction

In Istanbul some years ago, while indulging with some neighbors over too many glasses of çay,² almost by chance, I got to know one of my favorite sayings. Our chatter was interrupted when my phone rang. It was an Italian friend calling from Florence. Screaming on the phone is almost a necessity when you sit outside one of the coffee houses of Asmalimescit. As soon as I ended the call I was welcomed at the table again. Turks say that for every language one is able to speak he is a different person and actually, on that sunny afternoon, in less than ten minutes, I performed at least two different identities; almost like a superhero, I shifted from being an Italian girl who studies Turkish and does not really understand everything people say, to the student from La Spezia who won a summer scholarship to Istanbul despite the fact that her major was actually Arabic. This, however, is not an exceptional case. Anyone who is used to

¹ “Who knows a language is one person, who knows two languages”, however, “is two [different] persons and [still] who knows three languages, [on his turn] is three [different] persons” (my translation).

² Turkish tea.

commuting between different languages has probably experienced something similar; “who we are”, in fact, might considerably change according to the context within which we find ourselves and the linguistic resources we are eventually able to master.

Language certainly is not a homogenous system devoid of differences but rather it can be argued that, besides having normative features, it also presents a “complex and layered collection” of varieties that can be classified according to a number of criteria such as channel, domain, style or geographical and social origin.³ In this respect, therefore, the Turkish saying discussed so far is quite reductive. What is interesting about this proverb, nevertheless, is the link that it establishes between language use and identity.

Stuart Hall, twenty years ago, in *Cultural Identity and Diaspora* (1993), wrote that there are at least two fundamental ways of conceiving identities, and while some people define themselves and their belonging to specific groups and categories in terms of essential and a-priori samenesses, it is also possible to look at the issue from another, more dynamic – and far less dangerous – perspective.⁴ Identity, he explains, can be basically considered as an historical, social and cultural positioning. It is in view of this consideration, therefore, that the connection between language use and identity should be considered particularly interesting. Language use, in fact, is one of the practices through which a subject positions himself and is positioned by others within society(ies).⁵ Or, to use the words of the author Elif Shafak:

³ J. Blommaert, *Discourse* (Cambridge University Press, Cambridge, 2005) p. 10.

⁴ For the dangers that essentialist approaches might entail see P. Gilroy, “Diaspora and the Detours of Identity” in K. Woodward (ed.), *Identity and Difference* (Sage Publications, London, 1997).

⁵ N. Fairclough in *Language and Power* (Longman, London, 1989) and P. Bourdieu in *Language and Symbolic Power* (Polity Press, Cambridge, 1991) claim that language use is determined by the particular position people have within society. This hypothesis has also been further explored by scholars such as S. Hall in “The Work of Representation” in S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (The Open University Press, London, 1997), M. Bucholtz and J.K. Hall in “Identity and Interaction: a Sociocultural Linguistic Approach” in *Discourse Studies*, vol. 7, n. 4-5

Every language has its own labyrinth, its own rhythm. As a writer it fascinates me to discover that. It is a big challenge, not only a linguistic challenge, but also an existential one. In another language you have to rediscover your literary voice, start from scratch again. But despite the difficulties involved I enjoy commuting between languages because I'm fascinated with language in the most abstract sense. Just like a Jewish mystic or a Hurufi, an Islamic mystic in love with letters, I do not see language as an instrument and myself outside or above it, rather, I see language as a new continent and want to explore its meadows, precipices, mountains, and landscape: A new language gives you a new zone of existence. You become a different person as you switch from one language to another.⁶

As Shafak claims in the extract above, the identity a subject performs and is eventually attributed while commuting between different languages might considerably change. Language itself already provides a context within which individuals might be differently positioned. J.K. Hall observes that "when we use a language, we do so as individuals with social histories" and our histories are actually defined – at least in part – by the social groups to which we belong.⁷ The use of certain languages or certain language varieties, therefore, might bring us to identify or to be identified as members of specific social classes, cultures, religions, races or geographical areas. For instance, a cockney accent might be considered quite meaningful for what it denotes about the position of a language user within the British society. Similarly, certain words might suggest precise social and power relations among the participants in a conversation.

For obvious reasons of space in this article it is not my intention to go further discussing the relationship existing between language and identity.

(2005) pp. 585-614, and J. Blommaert, *op. cit.* From their perspective identity is conceived as something always multiple and dynamic that is constantly (co-)constructed in relation to the linguistic resources a subject is able to access in relation to specific contexts.

⁶ "A conversation with Elif Shafak", Penguin.com (USA) http://www.us.penguingroup.com/static/rguides/us/bastard_of_istanbul.html (last accessed 24 April 2013).

⁷ J.K. Hall, *Teaching and Researching Language and Culture* (Pearson Education Limited, London, 2002) p. 31.

In view of the considerations made so far, however, it is quite clear that bilingualism, intended as the ability of an individual to use two different languages on a regular basis regardless of the fluency one might have in both,⁸ is a very interesting phenomenon. The use of different languages necessarily requires a positioning of the subject in relation to different contexts and, therefore, it makes the multiple and heterogeneous character of individual identities very evident.

2 Literary Bilingualism and the case of Elif Shafak

Coming from the Turkish language into the English language was a trip to the language rather than to a continent. That's how I experienced it, and it was pretty difficult at the beginning because if you are a painter you can bring your own paintings with you. But if you are a writer and you have not been translated yet, you cannot bring your work with you. You leave it behind and you become a nobody. I was somebody in Turkey and I became a nobody in America. And I like that existential challenge. Rather than being a linguistic challenge it was an existential one. I came to America when my fourth novel was published in Turkey. I was the center of a lot of attention. But then I come to America and I'm nobody... You discover yourself in another language...

Elif Shafak⁹

A quite rare, but extremely interesting, phenomenon connected to bilingualism that has recently started to become more common, is

⁸ Cf. A. Pavlenko, “In the World of the Tradition I was Unimagined’: Negotiation of Identities in Cross-Cultural Autobiographies” in *The International Journal of Bilingualism*, vol. 5, n. 3 (2001) pp. 317-344.

⁹ E. Shafak, “Linguistic Cleansing” in *New Perspectives Quarterly*, vol. 22, n. 3 (2005). Shafak started her career as a literary author in Turkey, where she wrote and published her first book in 1994. She then moved to the US where she lived for a few years working as a researcher and an assistant professor. In the meanwhile she also wrote *The Saint of Incipient Insanities*, her first novel in English, and she probably started working on *The Bastard of Istanbul* – which was originally written in English. Back in her country of origin she kept commuting between English and Turkish and currently she lives between Istanbul and London.

certainly the one of bilingual writers. In their case, in fact, bilingualism is necessarily also connected to a professional repositioning. Before the case of Elif Shafak, another Turkish author, Halide Edip Adıvar, in the 20s already wrote her memoirs in English rather than in Turkish. Other very popular bilingual writers¹⁰ from the last century were Nabokov, Brodsky and Beckett. In the last decades, then, as a consequence of the global changes brought about by the development and the wide use of new media, mass migrations and the diffusion of faster and cheaper means of transportation, it has been possible to observe the emergence of other quite popular bilingual writers such as Milan Kundera, Nancy Huston, André Brink or Gustavo Pérez Firman. It would be wrong to conclude, however, that literary bilingualism has become a common phenomenon. Despite a recent increase in the number of bilingual authors, today, literary bilingualism still remains very rare. It is possible to observe, in fact, that, while a lot of writers might actually have access to two or more languages that they actually use in their personal lives, the number of authors who engage in writing in more than one language remains quite small.

What is particularly interesting about this phenomenon, as Elif Shafak claimed during an interview, however, is mainly the fact that language is fundamental to the activity of any writer, and, not only may some obvious professional issues arise when shifting, for instance, from Turkish to English, but it also requires a re-positioning of one's identity as a literary author.

In the case of "migrant" writers – especially for those who moved to the US – bilingualism has often been regarded in terms of bi-culturalism.¹¹ It can be claimed, in fact, that writing in the language of the Other implies a positioning within the Other's literary, cultural, and social framework that necessarily requires a certain degree of familiarity. As X. Li observes, literary bilingualism, nevertheless, is a very complex phenomenon that

¹⁰ In this paper, using the adjective "bilingual", I refer to authors who are used to writing in at least two different languages.

¹¹ See Pavlenko, *op. cit.*

hardly responds to broad generalization but requires case-by-case investigations.¹² This article, therefore, starting from the premises given above, will specifically focus on the literary bilingualism of Elif Shafak and the way her linguistic choices can be regarded in terms of “acts of identity”.¹³

3 Shafak as a transnational author

I started investigating the position of Elif Shafak as a bilingual author as in the last years I have mainly been interested in the making of Turkish American identities within different contexts. Contrary to what I expected on the basis of the considerations some scholars made on other bilingual writers who relocated to the US, I observed that Shafak can hardly be considered a “Turkish American” or a bi-cultural writer. Indeed, as Pultar¹⁴ also claimed when referring to Güneli Gün,¹⁵ in fact, today I would be skeptical to apply the term Turkish American to define any literary author. My concern, however, is not much about the existence or not of a contemporary “Turkish American” literary identity, but rather, it has to do with the applicability of national and cultural labels to authors in general and to Elif Shafak in particular. Not only do I claim, that categorizing authors on the basis of their background might actually lead to a quite questionable cultural essentialization of literature,¹⁶ but I also

¹² Cf. X. Li, “Souls in Exile: Identities of Bilingual Writers”, *Journal of Language, Identity and Education*, vol. 7, n. 4 (2007) pp. 259-275.

¹³ Pavlenko, *op. cit.*, p. 339.

¹⁴ G. Pultar, “Güneli Gün’s On the Road to Baghdad or Traveling Biculturalism” in G. Pultar (ed.), *On the Road to Baghdad or Traveling Biculturalism Theorizing a Bicultural Approach to Contemporary World Fiction* (New Academia Publishing, Washington, DC, 2005).

¹⁵ Güneli Gün is another writer of Turkish origins living in the US.

¹⁶ On this topic the TED talk entitled “The Politics of Fiction” that Elif Shafak gave in July 2010 is quite interesting (cf. “Speakers Elif Shafak: Novelist”, TED Ideas Worth Spreading, July 2010, http://www.ted.com/speakers/elif_shafak.html, last accessed 22 April 2013). A typical culturalist approach to literature is the one described, for instance,

maintain that that bilingualism in the specific case of this study should be regarded as a practice that positions Elif Shafak as a transnational writer operating across – and not within – the imaginary borders of languages, cultures and nations.

The biography sections of the British and American editions of Shafak's books are definitely interesting sites in terms of how the author's private life is characterized. Quite often, in fact, even if Shafak might be defined as a "Turkish author" or as an "author of Turkish origins", the transnational aspect of her life is almost always highlighted. For instance, inside the economic edition of *The Flea Palace* (2005) – one of the author's first books to be published in English – the following is written: "Elif Shafak was born in Strasbourg, France, in 1971 and spent her adolescent years in Spain before returning to Turkey".¹⁷ Similarly, then, on TED's website, the author's talk (see note 16) is introduced by a brief biography where Shafak is reported to have spent her life "in a very diverse range of cities, including Ankara, Cologne, Madrid, Amman and Boston"; furthermore, on her official website, added to the biographical information, is also that Shafak is currently living between Istanbul and London.¹⁸ As the daughter of a diplomat and as a scholar, the private life of the author has been ruled by continuous changes of residence and this is certainly very important to understanding the basis upon which Shafak's positioning as a transnational author is embedded. It can be observed that this kind of discourse is carried on through different means and modalities. The performing of a transnational identity, in fact, emerges also from the author's website, her social networks profiles, her interviews, her columns and her activity as a public intellectual in the magazines of several countries. Surfing on the home page of her website, for instance, it is quite interesting to notice that the background changes continuously, alternatively offering views of Istanbul, London and

by L.M. Rosenblatt in "Toward a Cultural Approach to Literature" in *College English*, vol. 7, n. 8 (1946) pp. 459-466.

¹⁷ E. Shafak, *The Flea Palace* (Marion Boyars, New York, 2005).

¹⁸ Cf. "Biography", Elif Shafak, <http://www.elifshafak.com/biography.asp> (last accessed 22 April 2013).

Boston: the three main cities where Shafak has actually been living as a literary author. Similar observations about the making and the performing of an identity transcending the borders of nations, cultures and languages can be made by analyzing, for instance, her *Pinterest* account.¹⁹ Looking at her profile, it can be immediately noticed not only that she writes both in English and/or Turkish (the same thing can be seen on her Facebook and Twitter accounts) but also that she constantly refers, through the use of images, to an extreme variety of places, cultural artifacts and people originating, located or produced within different countries. Within the gallery entitled “People I Worked with”, there are portraits of professionals mostly from Turkey, the US, the UK and France, while among “Cities dear to my heart”, pictures of the places where the author lived are again presented together with views of a few other places mostly in Europe and the US. Similar observations, furthermore, can be made from other galleries as well as the author’s posts on her *Facebook* or *Twitter* account. In this respect a very clear example of Shafak’s engagement as writer and public intellectual transcending and encouraging the breaking of the boundaries delimiting “traditional identities”,²⁰ is offered by one of her recent posts published on *Twitter*. There, in April 2013 the author shared a *YouTube* link commenting: “A Greek love song for an Egyptian Muslim woman & the title is in Turkish”, to which she added “Old Greek Rebetiko”,²¹ a song from the 1930s; at a time when Fear of the Other was escalating, this song was about cross-faith love.²² The original context was actually different, Shafak’s entextualization of the song within her blog immediately after the Boston marathon bombings, seems to suggest an interpretation of the post as a comment on current historical happenings and on the upsurge of new

¹⁹ Elif Şafak / Shafak, Pinterest, <http://pinterest.com/elishafak> (last accessed 23 April 2013).

²⁰ See S. Hall, “Old and New Identities, Old and New Ethnicities” in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991).

²¹ Rebetiko is a music genre typical of Greek music.

²² Elif Shafak, Twitter, 23 April 2013.

waves of cultural, national and religious hatreds. Shafak seems to suggest that the imaginary limits of essential classifications can and should be transcended and, as a song writer did it when racial theories and nationalisms were flourishing in Europe, people today can still do it so as to avoid more dramatic consequences. This kind of discourse is actually at the basis of many interviews and talks²³ by Shafak and, in this respect, the way the writer positions her work and herself as a literary author is extremely interesting. Shafak, started to define herself more explicitly as a universal author after her American years. Before, as it can be clearly seen below, in fact, she seemed to rather present herself as a writer working within and not across the boundaries imposed by geographical, cultural and linguistic positionings and this would actually explain – at least in part – the choice of scholars such as Parker to label Shafak as a “multicultural author”.²⁴

At the University of Tucson there are people from all over the world. They come from Iran, India, Japan, everywhere. The majority of them make a very strict division between their past and their present lives. They were Iranians, Japanese. Now they are Americans. It is different with me. I don't stop being Turkish when I'm in the U.S.A., and I'm also an American when I'm in Istanbul. I don't want to have to decide. Especially not between East and West. These are completely illusionary concepts. I love things that are multicultural, multilingual. I like to be able to combine things that are remote from each other”.²⁵

Shafak's approach to the boundaries imposed by linguistic and cultural categorizations slightly changes toward a transnationalism approximately when the author moves back to Turkey and starts spending her life between London and Istanbul. A few years after the interview above, in fact, still referring to her activity as a bilingual writer, she said:

²³ See for instance Shafak's TED talk.

²⁴ S. Parker, “Reading Turkish Novelists and Poets in English Translation: 2000 – 2004” in *Translation Review*, n. 68 (2004) p. 7.

²⁵ Shafak, “Linguistic Cleansing”, *op. cit.*

I am a Turkish writer and I feel deeply connected with my culture. But at the same time I am a world citizen. I commute between languages the way I commute between cultures. I am a commuter, a nomad. For me writing fiction is about “journeys” anyhow. It is possible to be local and universal all at once. Like a compass. One leg of the compass is fixed and stable, it is local. The other leg draws a huge wide circle and travels the world. It is universal. This is how I see my fiction.²⁶

In the quote above Shafak clearly positions herself as a transnational author; as an author, therefore, transcending the borders of national, linguistic and cultural belonging though maintaining a strong relationship with a more local context. In view of this, however, what is particularly interesting is especially the parallelism that the author draws between this attitude and her profession: storytelling as an extremely creative effort, in fact, seems actually to be what it makes her and her work universal. “Identity politics” said Shafak during her TED talk “divide us. Fiction connects”. In this respect, therefore, her moving across boundaries should be understood. Shafak is a transnational author not only because of her personal story, but also because of the identity she goes on performing in different contexts, of her being bilingual, of her novels being translated in more than thirty languages, and of her being a public intellectual in different countries. Shafak can be considered a transnational author, first of all because she is an author. Fiction, in fact, as the result of an act of imaginative freedom, transcends the boundaries of identity politics and positions the author as someone who, though belonging somewhere, is free from constraints of any kind. From this perspective, thus, not only Shafak, but literary authors in general might be considered transnational, as fiction gives them the possibility to use imagination to move across geographical, linguistic and cultural borders: the possibility of being basically anyone else.

²⁶ E. Shafak, “Creating the Story Together: An Exclusive Interview with Elif Şafak” in *Journal of Turkish Literature*, n. 6 (2009) pp. 9-20.

4 Conclusions

At the beginning of this article I claimed that the use of different languages presupposes a positioning within different contexts and, therefore, implies the performing of different identities. Language use can certainly be considered one of the practices through which Shafak's identity as a writer is formed. To better understand the relationship between literary bilingualism and identity, however, I also decided to take into consideration other relevant semiotic activities through which Shafak's identity as a literary author is also shaped.

As it concerns this specific case I came to the conclusion that bilingualism, rather than making Shafak a multi-cultural author, is rather positioning her as a transnational writer, rooted in "her" culture but at the same time transcending the boundaries imposed by categorizations of any sort. This "label", nevertheless, as I explained above, considering literature as an act of imaginative freedom, can – and perhaps it should – be applied to any author, and on this note I would like to make one last observation. There might be a substantial difference between the identity(ies) people perform and the way they are categorized by others. I am not writing here that all authors – bilingual or not – are actually performing transnational identities, but I am rather suggesting that freeing literature from the constraints of identity politics might be a first step to avoid cultural essentialization and discrimination.

LA SINDROME DI BUTTERFLY: LO STEREOTIPO DELLA DONNA ASIATICA E L'IMMAGINARIO OCCIDENTALE FINO A M. BUTTERFLY DI D.H. HWANG

Lino Belleggia

1 La Sindrome di *Butterfly*

In una sequenza del film *The World of Suzie Wong* (*Il mondo di Suzie Wong*) di Richard Quine uscito nelle sale nel 1960, Suzie, una prostituta di un bordello di Hong Kong, interpretata dalla stella nascente Nancy Kwan, viene picchiata da un marinaio che la vuole portare in camera; subito dopo corre a rifugiarsi da Robert Lomax, interpretato da William Holden, un pittore americano che si interessa a lei e che cerca di aiutarla con misurata condiscendenza. Robert è sconvolto dall'accaduto, mentre Suzie gli spiega tranquillamente che “sometimes sailors drink too much, get very mean. Like to beat up bar girls”. Subito dopo Robert le chiede come può aiutarla, e lei gli dice candidamente nel suo inglese convenientemente sgrammaticato: “You let me tell my girlfriends you beat me up? [...] Oh, please. I be very proud of you”. Poco dopo, quando racconta con tono ironico alle sue amiche che “he only hit me eight, ten times”, queste le rispondono: “That prove Robert very in love with you”, “Oh, you very lucky, Suzie”. Di contro, mentre le saluta per tornarsene in

La Sindrome di Butterfly

camera, Suzie aggiunge: “So sorry you not have nice man to beat you up”.¹

Questa scena fa ovviamente trasalire, ma al tempo stesso è estremamente funzionale a descrivere quella posizione orientalista che si vorrebbe definire la ‘Sindrome di *Butterfly*’,² una radicata tendenza espressiva di origini pucciniane che nel cinema come in televisione o in teatro avvelena con cliché sessisti e razzisti la rappresentazione dell’*Oriental woman*. E si perdoni questa categorizzazione così paleamente orientalista, ma in tal modo sono indistintamente identificate le donne asiatiche nell’immaginario imperialista occidentale. Difatti, sono proprio una serie di quelli che il critico Edward Said³ ha definito “orientalismi”, le fondamenta su cui poggia la rappresentazione dell’Asia che le culture di matrice europea hanno creato a proprio uso e consumo. Una pantomima messa in piedi per costruire a loro volta la propria identità di *Occidente*, e così ingabbiare le cosiddette culture orientali in formule e immagini stereotipate e generalizzanti. L’Asia è esotica, seducente, sensuale e permissiva, così come la fantasia che l’uomo occidentale si è creato della donna asiatica, caratterizzando il suo sistema di distinzione etnica con polarizzazioni di *gender* OCCIDENTE/UOMO e ORIENTE/DONNA.

A tutt’oggi, le grandi produzioni cinematografiche, televisive o teatrali non sono state in grado di liberarsi dalla formula hollywoodiana secondo la quale l’amore interrazziale può finire solamente in tragedia, con una sciagurata gravidanza della donna e/o il suo sacrificio finale. La storia di Suzie, la prostituta di Hong Kong innamorata di un pittore americano che alla fine del film le chiede di sposarlo, non prima della drammatica morte

¹ Dalla versione italiana del film: “Quando bevono troppo, i marinai sono cattivi e allora picchiano ragazza”. “Puoi dire a mie amiche che tu picchiato me? [...] Io sarò orgogliosa di te”. “Ha picchiato me solo cinque o sei volte”. “Allora lui proprio innamorato di te”, “Tu molto fortunata Suzie”, “Peccato no avete anche voi un uomo che vi picchia”.

² Nell’opera di Puccini, una donna giapponese, Cio-Cio-San, si innamora di Pinkerton, un ufficiale della marina degli Stati Uniti di stanza in Giappone che la seduce, e prima di partire le promette che tornerà a prenderla. Tornerà, ma con una moglie. Allora Madama Butterfly, che lo aveva aspettato fiduciosa, crescendo suo figlio, si suicida.

³ E. Said, *Orientalism* (Pantheon Books, New York, 1978).

del suo figlioletto, è diventata una delle più celebri manifestazioni della Sindrome sullo schermo grazie al grande successo del film e della sua protagonista, l'attrice cinese naturalizzata statunitense Nancy Kwan (1939). Sebbene il nodo centrale del film sia una critica all'atteggiamento orientalista secondo cui gli asiatici sono soltanto pedine, o soggetti da colonizzare ed esseri umani senza sentimenti, i principali ruoli femminili nel bordello sono esclusivamente asiatici, e tutti di prostitute che interagiscono solo con uomini bianchi. Inoltre, *The World of Suzie Wong* è stato accusato di aver rinforzato stereotipi legati all'immagine della donna asiatica come inesorabilmente devota all'uomo bianco al quale rimane legata, come dice Suzie nelle battute finali, “until you say, ‘Suzie, go away’”.⁴

Quasi trent'anni dopo, nel 1988, tutto questo verrà sovertito da David Henry Hwang, quando la messa in scena del suo *M. Butterfly* smaschera e decostruisce le patologie della Sindrome. Sebbene il dramma di Hwang abbia messo definitivamente a nudo la mascherata orientalista, la Sindrome di *Butterfly* continua ancora a inquinare gran parte delle produzioni con la frequente condanna delle relazioni interrazziali.

2 Cio-Cio-San e le sue sorelle

Madama Butterfly ha probabilmente prodotto l'immagine più riconosciuta di tutta la produzione operistica occidentale, tanto da essere un'opera piena di significato anche per coloro i quali non l'hanno mai vista sul palcoscenico o ascoltata a casa su un supporto audio, e che hanno solo una vaga idea della trama. Difatti la tragica storia pucciniana di Cio-Cio-San, la giovane e docile ragazza asiatica che muore di amore non corrisposto per l'ufficiale navale americano Pinkerton, è diventata un mito culturale occidentale. Non è esagerato dire che dopo il debutto di *Madama Butterfly*, il 17 febbraio 1904 alla Scala di Milano, la sua storia è

⁴ “[...] fino che tu dici ‘Suzie vattene’”.

La Sindrome di Butterfly

diventata parte della fantasia che l’Occidente si è creato dell’Oriente, e di conseguenza della donna asiatica. *Madama Butterfly* diventa una delle voci femminili asiatiche più conosciute al mondo, e il personaggio di Giacomo Puccini si cristallizza velocemente e in modo indissolubile, tanto che oggi l’espressione inglese “She’s pulling a Butterfly” indica una donna asiatica che si comporta come l’orientale docile e sottomessa.

A partire dalla prima *Madame Butterfly* cinematografica del 1915 di Sidney Olcott con Mary Pickford, si stabilisce una tirannica parabola narrativa che segnerà per sempre le opere che raccontano storie come quella fra Cio-Cio-San e Pinkerton. Madama Butterfly non solo rispecchia la diffusa fantasia della donna orientale esotica, sottomessa e sensuale, ma tramanda, con il suo silenzioso gesto finale di auto-cancellazione, il mito della purezza razziale dei bianchi insidiata dalla *miscegenation*. A questo pericolo pongono rimedio, nel 1930, i produttori cinematografici che decidono di auto-regolamentarsi attraverso un codice, il Motion Picture Production Code, conosciuto anche come Codice Hays, in cui vengono essenzialmente stabiliti i confini della moralità, e dunque quello che il pubblico deve o non deve vedere sugli schermi. Con una norma in cui si legge chiaramente che “miscegenation (sex relationships between the white and black races) is forbidden”,⁵ vengono sommariamente bandite tutte le pellicole che contengono storie interraziali. Il Codice viene applicato a partire dal 1934, e da quel momento il cinema stabilisce una serie di regole che plasmeranno la percezione dell’Altro degli spettatori seduti in sala e, vista la sua diffusione, anche quella dell’opinione pubblica fuori, nelle strade.

Prima dell’introduzione del Codice, nel 1929, Anna May Wong (1905-1961), la prima star cinematografica asiatica americana a diventare una celebrità internazionale, interpreta Lotus Flower, la protagonista di *The Toll of the Sea* di Chester M. Franklin. Il film narra la storia della giovane Lotus Flower che soccorre un americano in viaggio in Cina e se ne innamora, lasciandosi travolgere in una storia d’amore dal deciso sapore

⁵ Cf. Motion Picture Production Code (Codice Hays), <http://www.artsformation.com/a001/hays-code.html>.

pucciniano. Il protagonista maschile, Allen Carter (Kenneth Harlan), ricambia il suo amore e le promette che al momento del suo ritorno negli Stati Uniti la porterà con lui. Gli amici però riescono a dissuaderlo, e lui torna a casa da solo. Molto tempo dopo, proprio come Pinkerton, Allen torna in Cina con una moglie americana e rincontra Lotus Flower che nel frattempo ha partorito il figlio frutto della loro relazione. Lotus viene convinta che il bambino starà meglio con il padre in America, dunque glielo consegna, e una volta rimasta sola, va verso il mare e si annega, andando ad aggiungersi alla lunga lista di vittime sacrificali asiatiche del grande schermo.

Con la sua chiara condanna della *miscegenation*, *The Toll of the Sea* mette in scena una delle tante manifestazioni della Sindrome, che vent'anni dopo sembrano ancora ben visibili anche in *South Pacific*, uno dei più grandi musical della storia, scritto da Richard Rodgers e Oscar Hammerstein II. Andato in scena per la prima volta a Broadway nel 1949, *South Pacific* vince il Premio Pulitzer per il Teatro nel 1950 e dieci Tony Awards, e rimane in cartellone per cinque anni diventando il quinto show più longevo nella storia di Broadway. In seguito, nel 1958, viene adattato per il cinema in un film diretto dal regista del musical teatrale, Joshua Logan, con l'attrice cambogiana francese France Nuyen (1939) nel ruolo di Liat, e Juanita Hall (1901-1968) nel ruolo di sua madre, Bloody Mary.

La storia si svolge in Polinesia durante la Seconda Guerra Mondiale e intreccia i destini di due coppie che quelli del Codice Hays avrebbero definito ‘non regolamentari’ costituite da Nellie Forbush, infermiera della marina statunitense, ed Emile DeBecque, proprietario terriero francese, e dal luogotenente americano Joe Cable e l'avvenente polinesiana Liat. Quando Nellie scopre che Emile è vedovo di una nativa, con la quale ha avuto due figli, è costretta ad affrontare gli stessi pregiudizi razziali che sembrano spingere Joe a reprimere il suo amore per l'avvenente ragazza polinesiana, rifiutando di sposarla. Nel corso di una pericolosa missione di spionaggio ai danni dei giapponesi, Joe rimane ucciso, spezzando tragicamente la sua relazione interraziale con Liat, mentre Emile torna sano e salvo dai figli. Al suo rientro starà ad aspettarlo una nuova Nellie che, imparando da sventure a lei così vicine, ha vinto i suoi preconcetti e

La Sindrome di Butterfly

convive armoniosamente con i due bambini.

La strada timidamente aperta dal musical *South Pacific*, in cui si intravede almeno il superamento del pregiudizio di Nellie nei confronti dei bambini per metà polinesiani del suo compagno che, comunque, è europeo, viene percorsa con decisione nel film *Sayonara* (1957). Diretto sempre da Joshua Logan, con Marlon Brando nel ruolo del protagonista Lloyd "Ace" Gruver, il film vince quattro Premi Oscar, fra cui quello per la migliore attrice non protagonista per il ruolo di Hana-ogi all'esordiente Miyoshi Umeki (1929-2007), che diventa la prima attrice asiatica a ricevere l'ambita statuetta. Anche in questo caso la trama si muove su due binari di cui solo uno con *happy ending*: la storia del maggiore dell'aviazione statunitense Gruver, di stanza in Giappone, promesso sposo di Eileen, la figlia del comandante della base, ma innamorato dell'attrice giapponese Hana-ogi; e quella dell'aviere Joe Kelly (*Red Buttons*), sposato con una donna giapponese, Katsumi (*Miiko Taka*), nonostante la disapprovazione del Comando militare, che si rifiuta di riconoscere il matrimonio poiché non vede di buon occhio le unioni miste.

Inizialmente anche Gruver è della stessa opinione del Comando, ma, assistendo a uno spettacolo teatrale, rimane folgorato dalla bellezza e dalla purezza di Hana-ogi che riesce a conoscere grazie a Kelly. Nel frattempo quest'ultimo riceve l'ordine di rientrare negli Stati Uniti, senza però il permesso di portare con sé la sua moglie giapponese, anche se incinta. Gruver interviene in suo favore presso il comandante, ma invano, e ormai senza via d'uscita, Kelly e Katsumi si tolgono la vita. La tragica morte del suo amico spinge Gruver a dichiarare il suo amore per Hana-ogi chiedendole di sposarlo, e mentre il film volge al termine, a un giornalista dello *Stars and Stripes*, il quotidiano del Dipartimento della Difesa, che gli chiede cosa vorrebbe dire al comando supremo e ai vertici giapponesi, ugualmente contrari ai matrimoni misti, il maggiore risponde: "Tell them I said 'Sayonara'".⁶ Nel frattempo l'auto si allontana con la coppia che si dirige felice verso il matrimonio.

A differenza di molti drammi romantici degli anni Cinquanta,

⁶ "Ditegli 'Sayonara'".

Sayonara si occupa di temi quali il razzismo e il pregiudizio offrendo al pubblico una riflessione sulla questione razziale negli Stati Uniti senza immagini stereotipate o slogan populisti, una sorta di versione riveduta e corretta, e soprattutto antirazzista, di *Madama Butterfly*. In parte immune dalla Sindrome, il film rivela la propria essenza sovversiva in due momenti ben precisi: nel coraggioso finale, che capovolge quello del romanzo di James Michener in cui Gruver dice “Sayonara” salutando la sua ragazza giapponese prima di tornare da solo negli Stati Uniti, e nella battuta del Signor Nakamura (Ricardo Montalban) “Beauty is not confined to any one race”⁷ che a quei tempi deve aver certamente suonato come una vera e propria dichiarazione politica.

Di diverso tenore un altro musical, più recente, del West End, *Miss Saigon*, che dopo aver debuttato a Londra nel 1989 e a Broadway nel 1991, si è collocato tra i primi dieci più grandi successi della storia del musical. Scritto da Claude-Michel Schönberg e Alain Boublil, ed evidentemente ispirato a *Madama Butterfly*, ha scatenato non poche polemiche. Poco tempo dopo il debutto di *M. Butterfly*, *Miss Saigon* ripercorre pedissequamente la stessa strada pucciniana, spostando semplicemente l’ambientazione nel paese protagonista di una più recente operazione bellica americana: il Vietnam degli anni Settanta sul finire della guerra. La protagonista non è una geisha quindicenne come in *Madama Butterfly*, ma una diciassettenne vietnamita, Kim, che ha perso la famiglia in un bombardamento, e che per sopravvivere lavora in un locale equivoco dove incontra Chris, il protagonista americano che sembrerebbe dalla sua parte. La storia non riserva troppe sorprese ma, come sottolineato dai molti critici che si sono scagliati contro la produzione, evidenzia gravi sfumature razziste e sessiste nella rappresentazione del soggetto asiatico, e delle donne in genere. Quando Kim viene a sapere che Chris è tornato in Asia con una moglie americana, e vede così svanire le sue flebili speranze di riunirsi a lui, decide di garantire un futuro almeno a suo figlio seguendo la strada tracciata dalle tante *Butterfly* che l’hanno preceduta. Lo consegna a Chris e si toglie la vita.

⁷ “La bellezza non è confinata in una sola razza”.

3 *Butterfly & Beyond: M. Butterfly* di D.H. Hwang

Quando la sera del 10 febbraio 1988, *M. Butterfly* debutta al National Theatre di Washington, D.C., si consuma una delle tappe fondamentali dell'affrancamento da uno degli orientalismi più fastidiosi e radicati attraverso il rovesciamento dello stereotipo pucciniano. Al suo debutto a Broadway all'Eugene O'Neill Theatre, con le star B.D. Wong nella parte di Song Liling e John Lithgow in quella di Rene Gallimard, il dramma di David Henry Hwang (1957) riscuote un grande successo di pubblico e di critica tanto da vincere il Tony Award per il Miglior dramma e ottenere una nomination per il Premio Pulitzer.⁸

Il merito del dramma di Hwang – trasposto al cinema nel 1993 da David Cronenberg in un film con Jeremy Irons e John Lone – risiede nella stessa *M.* del titolo che, riferendosi al novello Pinkerton, Monsieur Gallimard, ha fatto calare il sipario sulla presunta superiorità del maschio europeo, esponendo tutta la fragilità e la cecità che hanno contraddistinto le rappresentazioni occidentali della donna asiatica. L'idea del dramma deriva da una conversazione casuale avvenuta nel 1986 durante una cena, quando un amico riferisce a Hwang del caso di Bernard Bouriscot da poco pubblicato sul *New York Times*.⁹ La storia d'amore e di spionaggio del diplomatico Bernard Boursicot e il suo amante Shi Pei Pu, cantante dell'Opera di Pechino, inizia nel 1964, e si conclude nel 1986 con un processo per spionaggio che li vede entrambi condannati, e poi amnestati. L'epilogo della loro storia sbalordisce tutto il mondo per una serie di rivelazioni che hanno dell'incredibile.

Le loro intricate vicende si svolgono fra Pechino e Parigi, negli anni della Guerra Fredda, e il loro magistrale groviglio di identità evanescenti sembra non aspettare altro che diventare parte di una sceneggiatura. Shi conosce Bouriscot a Pechino, e gli racconta di essere una donna costretta a vestire da uomo da suo padre. Il rapporto fra i due si trasforma presto in

⁸ In Italia, *M. Butterfly* viene portato in scena con grande successo a Milano nel 1989 con una produzione che vede protagonisti Ugo Tognazzi nel ruolo di Gallimard e Arturo Brachetti in quelli di Song, per la regia di John Dexter.

⁹ D.H. Hwang, "Afterword", *M. Butterfly* (Plume, New York, 1989) p. 94.

una storia d'amore, in cui sembra giocare una parte decisiva la scarsa consapevolezza erotica di Boursicot, che ha avuto soltanto confuse esperienze con compagni di collegio e mai con ragazze. I rapporti d'amore vengono consumati nell'oscurità, in modo sbrigativo, e dunque Boursicot non si accorge mai di non avere accanto una donna, né tantomeno si sorprende della sua immaginaria gravidanza. Le autorità comuniste, nel frattempo, venute a conoscenza della relazione, ricattano Boursicot che è costretto a passare documenti riservati agli uomini del regime, trasformando l'*affaire* erotico in una questione di spionaggio. Boursicot rientra in Francia, e nel 1982 lo raggiungono Shi e il presunto figlio della coppia, ma i due vengono presto arrestati. Davanti ai medici del carcere Shi è costretto ad ammettere la sua vera identità sessuale, portando Boursicot a tentare il suicidio.

Dopo poche ricerche, Hwang decide di non procedere oltre per evitare che la verità prenda il sopravvento sulle sue riflessioni, e a quel punto, spiega nella postfazione al dramma, "the idea of doing a deconstructivist *Madama Butterfly* immediately appealed to me".¹⁰ Nonostante Hwang non abbia mai visto a teatro né mai ascoltato l'opera pucciniana e non ne conosca nemmeno del tutto la trama, a dimostrazione del profondo radicamento del personaggio nell'immaginario comune, gli è chiaro lo stereotipo culturale che questo rappresenta. Dunque, riflette Hwang nella postfazione, il diplomatico "must have fallen in love not with a person but with a fantasy stereotype",¹¹ dell'immagine della donna orientale sottomessa e riservata, insomma di *Madama Butterfly*.

La decostruzione di cui parla Hwang avviene proprio agendo dall'interno dell'opera di Puccini, tanto che fino alla Scena 6 dell'Atto I Song non disturba mai la messinscena di *Madama Butterfly* diretta da Gallimard sul palcoscenico. Difatti, nei primi momenti del loro corteggiamento Song lo asseconda, interpretando la sua fantasia operistica di una donna che non riesce a nascondere né il suo desiderio autodistruttivo di darsi all'occidentale, né la 'natura orientale' che dà

¹⁰ *Ivi*, p. 95.

¹¹ *Ivi*, p. 94.

forma a questo sentimento. Citando il film *Sayonara*, Hwang fa incontrare Gallimard e Song durante una performance della stessa nei panni di *Madama Butterfly*, e da quel momento *M. Butterfly* si presenta come un continuo RE-PLAY della storia dei due amanti cui Gallimard assiste, nella solitudine della sua cella, “always searching for a new ending” (I.3.).¹² Questo andamento ipertestuale del dramma è funzionale all’esplorazione condotta da Hwang su questioni relative all’amore e al tradimento fra culture, e permette poi di trasformare la storia di Gallimard e Song nella parodia e nel rovesciamento di quella di Pinkerton e Cio-Cio-San.

Una volta conclusa l’introduzione pucciniana, e subito dopo la sua *performance*, Song dà inizio alla decostruzione dell’opera di Puccini e della sua protagonista, mettendo in questione la bellezza e l’universalità della storia. Innanzitutto, ricorda a Gallimard e al pubblico la sua specificità culturale e geografica, e di conseguenza le differenze che la separano da Cio-Cio-San, e dai giapponesi in genere, soprattutto dopo le terribili atrocità perpetrata da questi ultimi ai danni dei cinesi durante la Seconda guerra mondiale. Song sottolinea l’ironia dietro l’affermazione di Gallimard che definisce “convincing” la sua *performance*, includendola frettolosamente nella categoria di *Oriental woman*. Gallimard non distingue l’identità cinese di Song da quella giapponese di Cio-Cio-San, e questo spinge Song a proporre un sottile ma efficace rovesciamento razziale dei personaggi principali: “What would you say – chiede a Gallimard – if a blond housecoming queen fell in love with a short Japanese businessman?” (I.7.).¹³ In queste scene Song esce per la prima volta fuori dal personaggio pucciniano che gli ha assegnato Gallimard e inizia a criticarlo, e con lui sfida anche il piacere provato dal pubblico.

La ritrosia di Gallimard a leggere la realtà inizia a palesarsi quando, invece di seguire il consiglio di Song che lo esorta dicendogli “Expand your mind” (I.6.),¹⁴ si ostina a usare *Madama Butterfly* come schermo contro le verità espresse dall’attrice, e contro la situazione sociale e

¹² Hwang, *M. Butterfly*, op. cit., p. 4.

¹³ Ivi, p. 17.

¹⁴ Ibidem.

politica in cui l'attrice si esibisce. Gallimard è accecato al tal punto che non vede né il contesto comunista in cui Song interpreta, dice lei stessa, “art for the masses” (I.8.)¹⁵ (SPIA), né una tradizione culturale in cui a teatro tutti i personaggi femminili sono interpretati da uomini (UOMO). Gallimard s’imbeve della propria fantasia orientalista, si lascia sedurre del fascino del mito, perdendo subito la presa sulla storia e sul mondo che lo circonda, e finisce per illudersi di aver creato la sua *Butterfly* ideale da Song, e un Pinkerton da se stesso. Con un’intensità pari a quella della *Butterfly* pucciniana che vuole credere al ritorno di Pinkerton, anche Gallimard vuole credere ciecamente che Song sia una donna, la sua *Butterfly*. Il diplomatico non vuole vedere la sua vera natura, di uomo e spia, e così viene risucchiato da un vortice creato dalla sua stessa fantasia che in vent’anni ribalterà tutte le posizioni: la *Butterfly-Song*, in verità uomo e spia, diventa Pinkerton, e il diplomatico francese Gallimard diventa Monsieur *Butterfly*, ingannato dall’amore.

Calato all’interno di contesti razziali e coloniali, il dramma di Hwang assume le forme di un totale ripensamento del *gender* e della sessualità, che passa inevitabilmente anche attraverso la decostruzione dell’eterosessismo e della trappola del binarismo Gay/Etero. In *M. Butterfly* le attuali categorie sessuali appaiono riduttive e inadeguate a descrivere la complessa e fluida gamma della sessualità umana, e la *performance* di Song diventa una sorta di resistenza alle polarizzazioni razziali e sessuali imposte dalle potenze imperialiste. La sua forza risiede nella *performative nature* della sua identità, e questo le dà il potere di prendere in mano saldamente la costruzione del proprio *gender*. Padroneggiando l’arte del linguaggio del corpo, Song riesce a costruire un *gender* da offrire a Gallimard basandosi sulla convinzione comune che essere una donna significa rispecchiare determinate caratteristiche e precise aspettative sociali di femminilità. In questa luce, Hwang mette in discussione una ad una le corrispondenze fra *gender* e sesso biologico, creando un personaggio la cui identità si sposta fluidamente attraversando

¹⁵ *Ivi*, p. 21.

La Sindrome di Butterfly

continuamente i propri confini. Una *fluidity of identity*¹⁶ che ha caratterizzato il teatro di Hwang fin dai primi drammi come *F.O.B.* (1980) o *The Dance and the Railroad* (1981) fino al più recente *Yellow Face* (2007), e che ogni volta prende corpo sul palcoscenico come una corrente continua e cangiante da un personaggio all'altro e viceversa. Nell'appartenenza etnica come nella sessualità c'è una grande fluidità, secondo Hwang, ma troppo spesso non viene riconosciuta, poiché è politicamente più conveniente classificare l'esperienza, nel caso di *M. Butterfly*, sessuale, e ridurla alle tre categorie canoniche.

In questa prospettiva, all'apertura del dramma Song appare perfettamente connotata con indosso il costume dell'opera cinese in un dispiegamento di misticismo orientale, mentre, fra la fine dell'Atto II e l'apertura del III, dopo essersi lavata via il trucco da donna, si presenta al pubblico, in tribunale, indossando un elegante completo da uomo che scopre da sotto il chimono. Gallimard vede dunque apparire davanti ai suoi occhi quella che credeva una sua creazione, la sua *Butterfly*, ma totalmente demistificata: un uomo nudo nel suo completo di ottima fattura. L'impatto è brutale e senza ritorno.

Dal palco dei testimoni (Atto III Scena 1), Song, la ex *Butterfly*, si rivela cinico, arrogante e privo di sentimenti, fiero delle proprie capacità d'attore, amante e spia. Appena entrata nel suo nuovo ruolo, sembra parlare come Pinkerton, il modello che Gallimard non riesce a emulare, e il suo linguaggio cambia come pure il tono dei suoi discorsi. Parla di sesso in modo ben più esplicito rispetto all'inizio, sfidando apertamente la corte. Dunque, al climax del dramma, Hwang sembra volere ipermascolinizzare Song per contrastare un altro stereotipo, quello dell'uomo asiatico desessualizzato e femminilizzato spingendo all'estremo la sua trasformazione.

Questa scoperta è drammatica, e costituisce il capovolgimento che mette sotto sopra la storia pucciniana. La fantasia della *Butterfly* si è

¹⁶ B. Lyons, "Interview with David Henry Hwang" in S. Skaggs McTague, *The Muse Upon My Shoulder: Discussions of the Creative Process* (Fairleigh Dickinson University Press, Madison and Teaneck, 2004) pp. 160-161.

rivoltata contro chi a quella fantasia ha dato vita, ed è proprio Song, e con lui Hwang, a sferrare il colpo finale alle verità universali di *Madama Butterfly*, secondo cui l'OCCIDENTE/UOMO domina l'ORIENTE/DONNA che vuole essere dominato. Quando la sua Butterfly si sbriciola, Gallimard decide di viverla fino in fondo, poiché ha capito che nessuno, nemmeno Song, potrebbe mai eguagliare il modello di donna perfetta da lui creato. Madama Butterfly diventa Monsieur, e l'idea di una *performing nature* del gender giunge al culmine con la trasformazione finale di Gallimard che inizia a calarsi nel ruolo per mantenere in vita la sua illusione, indossando il costume e il trucco di scena dell'amata. Quando però si rende conto che la Butterfly da lui stesso interpretata è solo lo spettacolo grottesco di un attempato signore francese *en travesti*, perde la sua fantasia per sempre e con questa anche il significato della propria esistenza. Alla fine, rinchiuso nella sua cella, Gallimard capisce che l'unico modo di uscirne è uccidere se stesso e con lui la sua Butterfly. Si toglie la vita facendo *harakiri*, e mette così la parola fine alla sua personale interpretazione della storia di Cio-Cio-San.

M. Butterfly si chiude lasciando aperta una questione che lo stesso Hwang ha sollevato: "whether it's really possible to see the truth, to see the authenticity about a culture, a loved one or even ourselves", e se sia dunque possibile percepire autenticamente senza rimanere intrappolati "within the realm of our own subjectivity and forced to perceive meaning through our own prejudices".¹⁷ Bisognerebbe, secondo Hwang, liberarsi degli assoluti e dare un taglio alla continua ricerca di determinate verità oggettive cui l'essere umano cerca sempre di aggrapparsi, poiché, in realtà, queste non esistono.

¹⁷ D.H. Hwang, *The Abramowitz Lecture Series*, Kresge Auditorium, MIT, April 15, 1994 in D.G. Straub (ed.), *Voices of Multicultural America: Notable Speeches Delivered by African, Asian, Hispanic, and Native Americans, 1790-1995* (Gale Research, New York, 1996) p. 576.

INDICE

Introduzione	3
Etnocentrismo e relazioni interasiatiche: caratteri cinesi e giapponesi; le nazioni asiatiche vassalle della Cina; Aladdin nel <i>Paese di mezzo</i> Lina Unali	7
Starting from China: a New Translation of <i>The Cantos</i> Massimo Bacigalupo	17
L'eurasismo nella tradizione russa. N. Trubetskoy, V. Chlebnikov e la geopolitica attuale della Federazione russa Claudia Lasorsa Siedina	33
Immigration and Wendy Law-Yone's <i>The Coffin Tree: A Novel</i> Meldan Tanrisal	55
Wandering Eyes for Turkish Delights upon an Asian and Middle Eastern Axis: Cultural and Travel Appeals for Turkey Annessa Ann Babic	69
La Partizione dell'India: dalla Storia alle storie Elisabetta Marino	83
Alla ricerca della "vera India": conflitto di culture e perdita dell'io in <i>A Passage to India</i> di E.M. Forster Stefano Lo Verme	97
"Heaven on Earth": Displacement, Loss, and Love in the Poetry of Li-Young Lee Linda Strom	111

Indice

Under Eastern Eyes: How to Face the War in Kazuo Ishiguro's Novels Carla Fusco	123
Where China meets India: Burma and the New Crossroads Daniela Coramusi	133
La Compagnia delle Filippine tra letteratura e storia Daniele Silvi	145
La dimensione storico-diplomatica nei rapporti tra l'Europa, il Giappone e l'Asia orientale. Il dibattito teoretico Oliviero Frattolillo	157
Relazioni interasiatiche nel volume di Lina Unali <i>Rapporto sulla Cina</i> Antonella Amato	169
<i>Rapporto sulla Cina</i> di Lina Unali: recensione di un'allieva Valeria Vallucci	183
La presentazione della lingua cinese nel Master e la leggenda della Concubina Fragrante dalla valle di Hunza alla Cina Firouzeh Usufzay	187
Giuseppe Castiglione Zhang Caihong	191
Banana Yoshimoto, <i>Un viaggio chiamato vita, Jinsey no tabi wo yuku</i> Giulia Ricci	195
Toward an American Hauntology: Intermedial Ghosts in Maxine Hong Kingston's <i>The Woman Warrior</i> and Louise Erdrich's <i>Tracks</i> Manlio Della Marca	197

Indice

Moving across National, Linguistic and Cultural Boundaries:
Transnationalism and the Literary Bilingualism of Elif Shafak

Alice Leri

211

La Sindrome di *Butterfly*: lo stereotipo della donna asiatica
e l'immaginario occidentale fino a *M. Butterfly* di D.H. Hwang

Lino Belleggia

223

Made and printed in Italy
May 2014 by UniversItalia,
Passolombardo street 421, 00133 – Rome | Tel: 06/2026342
e_mail: info@universitaliasrl.it – www.universitaliaeditrice.it