

Edward Said, *Orientalismo* (1978)

Marco Gatto
Stefano Guerriero

Marco Gatto

Quando, nel 1978, Said pubblica *Orientalismo*, la sfera pubblica americana sta già assaporando i primi frutti di quel neoconservatorismo che, di lì a poco, avrebbe trovato in Reagan e in Thatcher i suoi insigni rappresentanti. Con la consueta esattezza, David Harvey colloca nei cinque anni precedenti, caratterizzati da una forte crisi dell'economia pubblica in Occidente, il momento segnaleatico del passaggio al postmoderno, dopo il quale la causa del neoliberismo, favorita dallo sprigionamento illimitato dei capitali, si accompagna all'invasione della *cultura* in tutti gli ambiti della realtà.¹ L'accademia americana, sottolinea Said in un saggio del 1976, reagisce chiudendosi a riccio, rescindendo il legame con la pratica sociale: la critica letteraria diventa uno sterile gioco di analisi formale, il testo ritorna a essere concepito come un sistema autoreferenziale, il critico letterario niente più che uno specialista, incapace di collegare la particolarità del suo oggetto d'indagine a un dato più generale. Paul de Man è l'allegoria perfetta di questa situazione storica: per il critico di Yale, scrive Said, «l'opera letteraria [...] sta in una posizione di pressoché incondizionata superiorità rispetto ai fatti storici»,² secondo una visione della letteratura che porta dritta al conservatorismo elitaristico di Harold Bloom o alle tinte nostalgiche assunte dagli scritti di George Steiner. Ma a segnalare un clima di crescente disim-

E. W. Said, *Orientalism. Western Representations of the Orient*, Pantheon Books, New York 1978; trad. it. di S. Gallo, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (poi Feltrinelli, Milano 1999).

- 1 D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford 1989; trad. it. di M. Viezzi, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, il Saggiatore, Milano 1993, pp. 183 sgg.
- 2 «The literary work for him stands in a position of almost unconditional superiority over historical facticity»: E. W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983, p. 163.

pegno è soprattutto l'involuzione della critica cosiddetta "di sinistra", che, agli occhi di Said, non riesce più a parlare la lingua della società: il marxismo (incarnato da figure teoricamente ibride come Jameson e Eagleton, o da critici letterari come Lentricchia), persa la sua legittimazione politica, è costretto a confrontarsi con altre metodologie, a coesistere, spesso in modo aporetico, con differenti visioni del testo e del mondo, in un guazzabuglio epistemologico che conduce la teoria a chiudersi in un manierismo spesso narcisistico, condannandola definitivamente al silenzio politico. Sono gli anni in cui la totalità del *corpus* marxista si dissolve nella frammentarietà, talora compiaciuta, degli studi di area, che, isolando porzioni geografiche e manifestazioni dell'immaginario, offrono certo un allargamento degli orizzonti canonici, ma slegano i fenomeni culturali dal processo storico generale, rispecchiando in tal modo il *trend* postmoderno di un'autonomia sempre crescente da accordare alla sovrastruttura culturale, per usare un lessico che viene da Marx. È il momento in cui l'emancipazione della nozione di "cultura" a chiave d'accesso universale per comprendere abitudini e stili di vita finisce per distruggere le fondamentali gerarchie di senso su cui si era fondata l'attività critica: l'estetizzazione diffusa ridisegna i contorni del sapere universale, e a farne le spese è l'intero paradigma umanistico, che appare incapace di dialogare con un mondo globalizzato che cambia troppo in fretta.

Di fronte a una prospettiva così disorientante, il lavoro di Said si colloca in una posizione di netto e intransigente rifiuto di quelle tendenze che rischiano di promuovere un'eclissi del senso critico. Non a caso, *Orientalismo* è soprattutto un'indagine sulle modalità attraverso le quali un discorso di potere riesce a sedimentarsi negli stili di vita e di pensiero, a tal punto da divenire una norma collettiva cui attenersi. Lo sguardo occidentale sull'Altro per eccellenza, l'Oriente, restituisce l'idea che un sapere ampiamente condiviso sveli la natura intimamente politica della cultura, dal momento che idee, valori, punti di vista sono sempre legati a interessi materiali e a situazioni sociali, a costruzioni di senso sorte in relazione al mantenimento di uno *status*, di un potere normalizzato. La cultura – questo forse il messaggio più attuale di *Orientalismo* – non è una datità pura e priva di implicazioni "mondane" (per usare un termine di derivazione vichiana e di rielaborazione saidiana), ma è un fatto di potere: può assumere, cioè, una valenza negativa, può essere strumento di sopraffazione, può allearsi fedelmente al dominio. Non si può mettere da parte, sostiene lo studioso palestinese, l'idea che «le possibilità, per una mente acuta e originale, di sottrarsi alle limitazioni e ai condizionamenti dell'ambiente culturale non sono assolutamente illimitate». ³ Ciascuno è immerso, se-

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

³ Id., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001², p. 200; l'indicazione di pagina delle citazioni successive si trova direttamente nel testo.

condo Said, in un campo di forze materiali e di spinte ideologiche. Non sempre la coscienza vigile della critica riesce a sottrarsi a tale influenza, così rischiando la subordinazione al discorso del potere. Tanto più oggi, al di là dell'evidente affiliazione foucaultiana, questa intuizione appare valida: la postmodernità si è rivelata come il momento in cui il capitalismo ha ottenuto dall'espansività della cultura un ulteriore ausilio alle proprie volontà di accumulazione. E gli intellettuali, sovente dimentichi del campo di forze entro cui il lavoro culturale necessariamente si colloca, attraversato da spinte e contropunte, rischiano di continuo di elidere dalla propria attività quel valore contrastivo e oppositivo che impedirebbe al sistema di potere di neutralizzare un discorso veritativo sulla realtà.

Allo stesso modo, per entrare nella specificità del lavoro saidiano, il colonialismo si è dato, *in primis*, come un poderoso investimento materiale (p. 16) su quel dominio culturale che ha reso l'Oriente un oggetto inerte, una vittima dell'«essenzialismo sincronico» (p. 237), un realtà priva di storia, di dinamicità, di resistenze interne, nella quale l'Occidente ha inteso specchiarsi per veder riconosciuta la propria superiorità politica e culturale. Esiste, per Said, una coerenza sistematica con cui il mondo occidentale ha costruito l'immagine dell'Altro, e tale normatività è andata a sedimentarsi anche nelle coscienze più avvedute – Goethe, Flaubert, Hugo, Nerval, Marx, per citarne solo alcuni –, strutturando in tal mondo un “campo” (e il rimando a Bourdieu è tutt'altro che peregrino) che esercita la propria pressione ogni volta che il concetto di “Oriente” risuona nelle manifestazioni dell'immaginario. Qui forse risiede la lezione di *Orientalismo* in materia di critica letteraria e critica della cultura: il testo è – per citare una formula di Fortini – un *depositum historiae*,⁴ un contenitore di azioni e reazioni ideologiche, le quali operano sovente al di là della coscienza autoriale e aggirano il controllo del pensiero. Nell'analisi critica non è in gioco solo il disvelamento della volontà strutturante e formalizzante di chi scrive. Piuttosto, il momento ermeneutico consiste nel ritrovare le ragioni di quel dominio ideologico che, sfuggendo al controllo e ai contenimenti della coscienza, informa necessariamente il senso del testo, rappresentandone, in qualche modo, la verità storica. La produzione testuale orientalistica, se colta in profondità, svela pertanto il «modo regolamentato [...] di scrivere, osservare e studiare» (p. 201) che si impadronisce sistematicamente delle rappresentazioni culturali quando la parola “Oriente” viene pronunciata. E tuttavia, per Said, che qui – almeno a me pare – sta riscrivendo a suo modo la teoria del rispecchiamento di Lukács, filtrata dagli scritti di Raymond Williams sul filosofo ungherese, il testo è anche sede della resistenza al dominio, dal momento che nessun

4 F. Fortini, *Opus servile*, in Id., *Saggi ed epigrammi*, a cura di L. Lenzi, Mondadori, Milano 2003, p. 1651.

sistema di potere è in grado di esercitare una completa pressione sulla realtà.

Il testo, in quanto espressione «di forze e attività di natura politica» (*ibidem*), cela la complessità della storia umana. Eppure, in Said, come ha giustamente notato il suo critico più feroce e acuto, Ahmad, questa considerazione non si traduce mai nella ricerca di una resistenza interna al *corpus* orientalistico: è come se fosse l'Oriente stesso a adagiarsi sulla rappresentazione offerta dal mondo occidentale, senza proporre una contro-narrazione (che Said neppure considera) o una contro-verità, nella fiducia che nel medesimo campo umanistico – che è il campo, ricordiamolo, di quella razionalità occidentale che ha tratto linfa, almeno teoricamente, dalla propria autocritica – risiedano le possibilità di ribaltare il dominio ideologico. Ciò produce, nella visione di Ahmad, un'evidente contraddizione nel discorso di Said. Diviene, in altri termini, impossibile rilevare le connivenze esistenti tra l'umanesimo di tradizione occidentale e l'orientalismo, tra le narrazioni europee e il progetto coloniale, perché il contenitore umanistico rappresenta, per il critico palestinese formatosi nelle scuole dell'impero britannico, un valore intoccabile: «ciò che Said propone per interrompere la narrazione dell'orientalismo è il ricorso ai valori più tradizionali dell'umanesimo liberale, ovvero alla tolleranza, all'ospitalità, al relativismo, al pluralismo culturale». ⁵ Vale a dire che nella diagnosi storica che il critico palestinese propone della produzione letteraria orientalistica esiste un salvacondotto permanente che priva di dinamicità la nozione di umanesimo, di cui, non a caso, viene rifiutata l'accezione storicistica (nella sua volgarizzazione teleologista, in particolare). E la ragione di questo atteggiamento fiducioso è colta nella capacità umana di oltrepassare le differenze geografiche e culturali, a beneficio di una generica condivisione sociale o di un astratto cosmopolitismo, che però rischiano di dimenticare – le critiche dei marxisti a Said qui convergono in larga parte – la complessità della lotta per l'egemonia. Da ciò si origina, per fare un esempio, l'idea, presente nell'intera produzione del teorico di Gerusalemme, che il nazionalismo sia essenzialmente un valore antiumanistico, anche quando è parte di una lotta di liberazione, perché l'affermazione di un'identità corrisponde sempre a una semplificazione della storia umana, che invece è attraversata da legami, condivisioni, intrecci. ⁶

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

5 A. Ahmad, *Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said*, in «Economic and Political Weekly», 27, 30, 25 July 1992, pp. 98-116; trad. it. «*Orientalismo*» e dopo: *ambivalenza e matrice metropolitana nell'opera di Edward W. Said*, in *Post-Orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2009, p. 212.

6 I riflessi politici di questa idea, riferiti alla questione israelo-palestinese, sono evidenti in E. W. Said, *The Pen and the Sword. Conversations with David Barsamian*, Common Courage Press, Monroe (Maine) 1994, p. 49.

Tale contraddizione rilevata da Ahmad corrisponde a una più generale aporia che emerge dal discorso di Said: essa investe l'impossibilità di conciliare due modelli teorici diversissimi e ha ricadute sulla pratica critica. Si tratta del modo in cui Foucault (il cosiddetto "primo Foucault"), e in particolare la sua nozione di "potere", con il suo portato antiumanistico e antirealistico di matrice nietzscheana, convive in *Orientalismo* con il Gramsci teorico dell'ideologia e dell'egemonia. Da un lato, il pensatore dell'onnipervasività dei "discorsi" e il diagnosta delle tecniche di potere, influenzato dalla *koinè* strutturalista; dall'altro, il filosofo che vede la storia come il farsi e il disfarsi di gruppi sociali in lotta per l'affermazione della propria ideologia e che attribuisce alla volontà politica una funzione non certo secondaria. Posizioni non sovrapponibili, le due, che nel libro saidiano vengono, con evidente forzatura, assemblate in un continuo gioco di rimandi, nonostante il ricorso a Gramsci appaia, nei momenti in cui la teoria cede il passo all'analisi politica, come una sorta di correttivo all'idea che il dominio dell'immaginario occidentale regni incontrastato nelle pratiche culturali che eleggono l'Oriente a oggetto di conoscenza. La funzione di Gramsci è dunque quella del famoso "grimaldello" dei *Quaderni del carcere*: la lotta per l'egemonia svela la natura parziale e artificiale del dominio, ponendo in evidenza l'incessante dispiegarsi di resistenze, di punti di vista alternativi, di tracce sedimentate e di suture ideologiche funzionali al suo mantenimento.

Eppure, questa polarizzazione dei modelli teorici – entrambi esibiti con esplicita ammissione – sovente, in *Orientalismo*, rischia di avvitarsi su se stessa: se, talora, appare vincente l'idea gramsciana di un discorso orientalistico incapace di egemonizzare l'intero campo, perché costretto a fare i conti con un oggetto d'analisi – l'Oriente – per nulla inerte, e anzi storicamente dinamico, talvolta Said è incline a ritenere incontrastato e totalizzante il potere culturale della tradizione occidentale, alla quale il critico palestinese non può che attribuire meriti e accordare una presunta superiorità nel campo dell'immaginario. A quest'altezza, ben si comprendono le critiche mosse da numerosi intellettuali orientali al testo saidiano: l'assenza di una considerazione adeguata delle effettive contropunte culturali presenti nella letteratura orientale – che non coincide con l'analisi speculare dei modi in cui l'Occidente è stato rappresentato dall'Oriente – lascia il lettore perplesso, perché privo di strumenti per valutare con completezza il quadro socioculturale in cui si dispiega la lotta per l'egemonia.

Esiste, pertanto, nel libro di Said uno sbilanciamento, a volte persino evidente, a favore di un'analisi critica che, certo, demistifichi il punto di vista dominante, ma si fermi appunto alle modalità di costruzione del potere, senza valutarne gli effetti materiali e sociali su ciò che viene rappresentato. Ritengo che la morsa teorica in cui Said è stretto, e dalla quale

non riesce a uscire, trovi il suo luogo d'elezione in un passo di *Orientalismo* che ha rappresentato un vero rovello interpretativo per gli studiosi. In esso si palesa la presenza decisiva della tradizione nietzscheana e antiumanistica, che insiste sul primato della rappresentazione e sull'inafferrabilità di una verità storico-materiale. Alla luce dei fraintendimenti cui l'Oriente è andato incontro nel mondo della cultura occidentale, Said afferma, in questo luogo problematico, che «il vero problema è se possa mai esistere qualcosa come una rappresentazione veritiera, o se piuttosto ogni rappresentazione, proprio in quanto tale, sia immersa in primo luogo nel linguaggio e poi nella cultura, nelle istituzioni e nell'ambiente politico dell'artefice e degli artefici della rappresentazione». Se quest'intuizione è corretta, continua il critico palestinese, siamo costretti a pensare che «ogni rappresentazione è *eo ipso* intrecciata, avvolta, compresa in molti fattori oltre che nella "verità", *senza contare che quest'ultima è a propria volta una rappresentazione*» (p. 269). Il corsivo enfatizza il reale problema teorico di *Orientalismo*: se la verità è solo una questione rappresentativa, e se le scelte umane e materiali sono dettate dalla grammatica del potere, ossia dai modi in cui i discorsi si strutturano secondo una coerenza sistematica, che ne è del risvolto sociale e politico prodotto da un intero immaginario che, Said stesso ci ha insegnato, ha alimentato l'idea di una supremazia occidentale nel campo della cultura e giustificato le imprese coloniali? Il nesso tra la produzione testuale e l'investimento politico che ne è derivato rischia di saltare alla luce di questa "verità" nichilistica: tutto è rappresentazione, persino lo spazio scenico in cui le lotte sociali per l'egemonia materiale e politica si collocano.

L'acquisizione di questo dato testuale forse non intacca l'effettiva potenza politica che *Orientalismo* ha sprigionato negli anni, ma, probabilmente, rende esplicite le contraddizioni che l'analisi critica dei "discorsi", proposta attraverso un'improbabile sinergia tra Foucault e Gramsci, incamera. Il lavoro di Said, che va ben oltre *Orientalismo*, resta comunque un documento storico imprescindibile per comprendere i percorsi accidentati della recente teoria letteraria occidentale: ammesso si possa prescindere dalle contraddizioni sopra menzionate, il modello intellettuale dell'esule palestinese, che si incarna nella figura del critico *outsider*, teso a demistificare le strategie retoriche dei discorsi, possiede un'immediata attualità, in tempi in cui il sapere critico cede il passo troppo spesso all'improvvisazione.

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

Stefano Guerriero

1.

Orientalismo viene pubblicato in Nord America nel 1978, con i movimenti di protesta forti di una vittoria recente (l'abbandono del Vietnam), ma in piena egemonia economica, politica e culturale dell'Occidente, e degli Stati Uniti in particolare. In quel contesto, il libro fu un vero e proprio sasso nello stagno, che con effetto dirompente spostava il discorso culturale dalle rarefatte atmosfere accademiche a questioni politicamente all'ordine del giorno, contestava in un modo senza precedenti il mito di una conoscenza pura, scatenava un rinnovamento metodologico e di prospettiva, che ha avuto un ruolo determinante nella fondazione degli studi postcoloniali.

Ma il senso di *Orientalismo* si può comprendere a pieno solo se lo si colloca nella "carriera" del suo autore (nell'accezione tecnica che Said dà al termine in *Beginnings*). *Orientalismo*, seppure le critiche di antioccidentalismo che gli furono mosse sono ingiuste (e speculari rispetto alle critiche che ha ricevuto sul versante del "Terzo Mondo"¹), resta la *pars destruens* di un discorso più articolato, il cui senso può essere colto prendendo in considerazione le opere successive di Said, e in particolare *The World, the Text, and the Critic* (1983), *Cultura e imperialismo* (1993) e *Umanesimo e critica democratica* (2004), il suo testamento spirituale che ne illumina retrospettivamente il percorso, proprio perché, vichianamente, le idee chiare arrivano per ultime, alla fine e non all'inizio.

Schematicamente, si può dire che *Orientalismo* è il primo risultato di un tentativo articolato di uscire dal vicolo cieco in cui la riflessione critica era entrata con strutturalismo e poststrutturalismo; una reazione non tanto, o non solo, all'imperante «esoterica analisi testuale»,² quanto alla sua radice prima, che è la crisi e perdita di centralità del soggetto: crisi che comporta la sacralità del testo e la scomparsa del mondo, l'ipostasi di un testo senza mondo (soggetto critico, testo, mondo saranno invece le tre parole chiave di tutta la riflessione metodologica saidiana, sempre con il soggetto a fare da anello di congiunzione tra testo e mondo). All'inizio degli anni Settanta, Said è pienamente dentro quella corrente di pensiero, ma ne avverte anche i limiti, e certo la sua condizione di palestinese naturalizzato americano, per di più di famiglia protestante e non musulmana, svolge un ruolo in questo senso di inadeguatezza.³ Un primo tentativo di

1 Per una ricostruzione del dibattito seguito alla pubblicazione di *Orientalismo*, oltre alla postfazione dell'autore (1994), cfr. *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2009, pp. 35-56.

2 E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 23.

3 Cfr. S. Guerriero, *Edward W. Said*, in «Belfagor», LVIII, 345, 2003, pp. 313-316.

uscire dalle secche del *mainstream* filosofico americano (e non solo) è costituito da *Beginnings* (1975).⁴

Su una costruzione teorica complessa, con una prospettiva vichiana, che privilegia il concetto di *inizio* («concreto» e «transitivo», di natura terrena, mondana e secolare) rispetto a quello di *origine* («puro» e «intransitivo», di natura divina), Said tenta qui con coraggio di proporre una teoria dell'autore e dell'autorialità che permetta di considerare i testi come «forme di essere nel mondo», e che tenga insieme la personalità del soggetto e l'impersonalità testuale e discorsiva. Ma come ha osservato Terry Eagleton, un eccesso di teoria è il segnale che manca qualcosa: «like small lumps on the neck, it is a symptom that all is not well».⁵ La malattia teorica non può essere curata attraverso la stessa teoria: da qui la svolta pratica di *Orientalismo*, che è «un libro di parte, non una macchina teorica».⁶

Che il libro sia di parte è evidente già nella scelta tendenziosa del corpus testuale di cui si occupa, nelle omissioni strategiche, per cui si parla solo delle discipline orientali di Inghilterra, Francia e USA (quasi nulla della Germania o di altri paesi) e solo, o soprattutto, di quelle voci, dominanti ma non esclusive, suffraganti l'ipotesi di Said che l'orientalismo sia esclusivamente il discorso culturale di una realtà economica e politica (l'Occidente), volto al dominio dell'Oriente. Un Oriente che a sua volta è una realtà eterogenea, la cui unità è stata inventata nella cultura per poterlo dominare nella pratica; e di questo vasto dominio viene presa in esame solo la parte che riguarda l'islam, in cui Said per la sua storia è personalmente coinvolto.

Sono tutti limiti apertamente e sinceramente dichiarati dall'autore nell'introduzione, e poco o nulla tolgono alla grande opera di demistificazione, che egli compie di questa specifica forma del discorso occidentale sull'Altro, nulla tolgono al suo necessario «antiessenzialismo». La novità e insieme il difetto teoretico dell'opera sta piuttosto nel muovere dalla premessa che oggetto del discorso culturale siano solo rappresentazioni, rifiutando insieme la deriva semiologica per cui esse rimandano solo ad altre rappresentazioni e a nulla di mondano, sta insomma nello sforzo di tenere insieme rappresentazioni e ricerca di verità.

Su questo punto aveva soffermato la sua attenzione già nell'80 James Clifford, in un'acutissima recensione-saggio del libro: «la critica dovrebbe impegnarsi a contrastare i sistemi d'immagini prodotte culturalmente, quali quelle dell'orientalismo, con rappresentazioni più autentiche o più umane? Oppure [...] combattere le procedure stesse della rappresenta-

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

4 E. W. Said, *Beginnings: Intentions and Method*, Granta, London 1975.

5 T. Eagleton, *The Significance of Theory*, Blackwell, Oxford 1990, p. 26.

6 Said, *Orientalismo*, cit., p. 337.

zione?» Si può ragionevolmente affermare che Said scelga la prima delle due ipotesi, che però è quella che pone problemi teorici irrisolti, perché afferma un «modello umanistico trascendente» – che ha già scelto a priori le rappresentazioni più autentiche e più umane –, tale che «la sua maniera critica sembra talvolta mimare quel discorso essenzialistico che ne è il bersaglio» (senza contare che Said considera la cultura solo come discorso «egemonico e disciplinare», ignorando il valore delle diverse culture come «insiemi differenzianti ed espressivi»). Clifford vede le difficoltà del metodo «costruttivo» saidiano, che «produce senso nel presente, producendo selettivamente senso dal passato», i rischi impliciti in questa «genealogia oppositiva» (e «la genealogia è forse la più politica delle modalità storiche»), che si muove impuramente tra livello discorsivo e autoriale. E tuttavia riconosce nel rifiuto di Said ad appellarsi a un vero Oriente, contrapposto a quello falso inventato dall'Occidente, il sintomo del suo interesse non verso ciò che era o è, ma verso «ciò che va facendosi».⁷

2.

Nei saggi raccolti in *The World, the Text, and the Critic*, troviamo una prima sistemazione teorica delle questioni sollevate da *Orientalismo* (mentre l'energia liberata dalla rottura empirica dei vecchi schemi teorici porta alla scrittura di testi come *La questione palestinese*): «piuttosto che essere definita dal silenzioso passato, comandata da esso a parlare nel presente, la critica – e con essa ogni singolo testo – è il presente nel corso della sua articolazione, la sua lotta per la definizione».⁸

Said inserisce il movimento dinamico, il cambiamento, nello spazio della cultura come suo elemento fondante, più forte degli archivi e vera anima del discorso; un dinamismo che però deve essere guidato positivamente. Se considera la cultura foucaultianamente come un sistema di discriminazione e valutazione, che esclude più di quanto non includa, tuttavia, arrivati all'apice dell'esclusione, quando tutto ciò che non è occidentale non ha una voce autonoma nel discorso, è compito del critico affrontare personalmente tale questione: «il termine “cultura” non designa solo qualcosa a cui si appartiene, ma anche qualcosa che si possiede [...], “cultura” designa un limite (*boundary*), intorno al quale i concetti di ciò che è estrinseco o intrinseco alla cultura stessa entrano vigorosamente in gioco». Per ridefinire attivamente i limiti dell'esclusione, il critico non può accettare la nozione di un testo «worldless», ma considerarlo «piut-

7 J. Clifford, *On «Orientalism»*, in «History and Theory», 19, 1980, pp. 204-223; trad. it. di M. Marchetti in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 297, 300, 302, 306-307, 311.

8 E. W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983, p. 51, traduzione mia.

tosto come campo dinamico, non blocco statico di parole». ⁹ Solo con questi presupposti, il critico nella sua riflessione può appartenere al proprio tempo e influenzarlo.

È *Cultura e imperialismo* – uno studio sul persistere dell'ideologia imperiale nelle strutture del romanzo otto-novecentesco –, che fa tesoro dei nuovi sviluppi del pensiero di Said, raccogliendo i frutti di *Orientalismo* (e forse superandolo per valore). Benché sia un libro eterogeneo, che mette insieme analisi di natura diversa, ripetitivo – come il precedente – nel battere sui temi ossessivi del suo autore, tuttavia propone o sviluppa a pieno l'idea positiva più preziosa che nasce sull'opera di demistificazione svolta da *Orientalismo*: la visione «contrappuntistica» della storia, lo sforzo di tenere e considerare insieme culture diverse (colonizzatori e colonizzati), quasi una risposta implicita alla critica di Clifford, sulla sottovalutazione del ruolo differenziante di una cultura rispetto alle altre. Qui trovano la loro applicazione e verifica le idee più innovative di Said: l'identità come oggetto di negoziazione, il nomadismo intellettuale, le teorie viaggiatrici (*travelling theories*), l'obbligo, per chi si occupa di cultura, di «dire la verità al potere», secondo la memorabile formula delle *Reith Lectures*.

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

3.

Ma se il nuovo passo in avanti di Said avviene, ancora una volta, in un'opera che sceglie di anteporre la pratica alla teoria, spetta a *Umanesimo e critica democratica* la riflessione finale sulle aporie irrisolvibili di tale pratica. Qui non a caso, l'autore riprende tra l'altro la critica di natura teorica mossa da Clifford a *Orientalismo*. Le ragioni dell'«ambivalenza metodologica», individuate dall'antropologo nel saggio del '78 (il suo essere sottilmente essenzialista nell'attaccare l'essenzialismo degli studi orientali), sono per Said legate retrospettivamente a quello che considera il senso della propria *carriera* di critico: «criticare l'umanesimo in nome dell'umanesimo». ¹⁰

Un umanesimo non essenzializzante e non totalizzante, non fondato sull'autorità della tradizione, come quello del *New Criticism* e del Matthew Arnold di *Cultura e anarchia* – termine negativo di confronto costante per Said –, ma fondato piuttosto sull'«idea della cultura come coesistenza e condivisione», sulla costruzione di un «progetto umano di redenzione», come si dice a proposito dell'opera di Auerbach, al quale finalmente Said riconosce pienamente i propri debiti.

È su questo sfondo che deve aver luogo la lotta delle rappresentazioni che costituisce la cultura, e non in un contesto nietzschiano o darwiniano, dove vince la rappresentazione più forte. È questo «télos utopico» l'unica

⁹ *Ivi*, pp. 8-9, 151, 157.

¹⁰ E. W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004; trad. it. di M. Fiorini, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, il Saggiatore, Milano 2007, p. 40.

premessa possibile per poter influenzare positivamente la cultura da cui si è influenzati. Di questa pratica umanistica – nella quale rientra il postcolonialismo che nella postfazione a *Orientalismo* del 1994 viene contrapposta al postmodernismo –, Said dà una definizione folgorante: «La pratica umanista, come disse Blackmur del modernismo [...], è una tecnica di disturbo».

Accettare che la storia della cultura sia fatta di rappresentazioni non vuol dire rinunciare a discernere tra rappresentazioni migliori e peggiori: un atto teoricamente infondato e praticamente necessario. L'umanista, nonostante il suo nome decisamente *démodé*, difende nuove rappresentazioni migliori delle vecchie e dello status quo, convinto che le grandi narrazioni siano ancora in corso: «non esistono un metodo più scientificamente obiettivo o uno sguardo meno soggettivo; il grande studioso può sempre, però, fondare la propria visione sulla cultura, la dedizione e uno scopo morale».¹¹

4.

Pur avendo svolto un ruolo fondamentale nella storia della cultura, *Orientalismo* appare oggi un libro datato. Il contesto in cui il libro è stato concepito quasi non esiste più. Ci troviamo nel quinto anno di crisi economica globale, con l'Oriente o parti di esso che – mentre la questione palestinese resta irrisolta – sembrano essere diventate il cuore del capitalismo, con gli Stati Uniti in affanno nel loro ruolo di potenza mondiale dopo vent'anni di solitudine al comando (e i film hollywoodiani sulla CIA, che tesse le trame del mondo, fanno quasi tenerezza), con le guerre (Libia, Mali) che non hanno più bisogno di nessuna giustificazione ideologica o culturale, nemmeno quella umanitaria, per essere combattute, con i movimenti che contestano la globalizzazione ridotti a sparuti campeggiatori occasionali.

Lo stesso privilegio dato da Said nella sua riflessione culturale alla geografia e alle formazioni statali (sulla scia di Gramsci) appare inadatto a descrivere il momento attuale, in cui l'omogeneizzazione operata da un capitale sempre più virtuale sembra annullare tutte le differenze e i confini. Ma forse, dietro la tempesta virtuale dei mercati finanziari, dietro i piani delle oligarchie, ci sono anche spostamenti geografici reali di potere e ricchezza da un luogo all'altro del mondo. Se non *Orientalismo* allora, l'idea saidiana di umanesimo come apertura, come spazio in cui «costruire campi di coesistenza in luogo di campi di battaglia», conserva la sua funzionalità e necessità. Ma che fine faranno i concetti cardine di tale umanesimo in un mondo in cui l'Occidente, che bene o male ha formulato

11 *Ivi*, pp. 28, 102, 140.

quei concetti – pur senza mai applicarli veramente e completamente –, non ha più la sua autorevolezza? Con un Occidente forse sconfitto o in procinto di essere sconfitto, dove finisce la pretesa «fondamentale differenza ontologica tra Occidente e resto del mondo»,¹² ora che noi, forse, stiamo diventando gli altri?

Edward Said,
Orientalismo
(1978)

¹² E. W. Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London 1993; trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998, p. 133.