

# Il topos del viaggio deludente: fine dell'esotismo?

Lucia Claudia Fiorella

In quello che sarebbe diventato *l'Essai sur l'exotisme* (1955)<sup>1</sup>, Victor Ségalen lamentava uno scadimento della 'tensione esotica' nel mondo e si proponeva di re-infonderle energia per scongiurare la perdita del gusto del diverso. Pochi anni dopo, in un celebre passo di *Tristes tropiques* (1955), Claude Lévy-Strauss si ritraeva come un 'archeologo dello spazio' impegnato nel vano sforzo di ricostruire l'esotismo a partire da rottami e frammenti. In entrambi, dunque, l'immaginario è quello di una catastrofe, paventata dal primo e constatata dal secondo; in entrambi, la percezione è quella di un danno, che implica un giudizio di valore su una categoria estetica oggi assai controversa, soprattutto dopo la discussione critica inaugurata da Edward Said. Non intendo entrare qui nel merito di questa pur relevantissima questione, tentando cioè di decidere se l'esotismo sia un valore da salvaguardare oppure no; preferisco soffermarmi sulla frustrazione che ne accompagna la scomparsa, un disagio ampiamente testimoniato da molti degli occidentali che in Oriente si recarono nella seconda metà dell'Ottocento. L'estinzione del desiderio esotico è dovuta all'esperienza diretta di un Altrove che entra in contrasto con l'immagine che se ne è coltivata in letteratura e nelle arti visive. Né, a ben vedere, potrebbe essere altrimenti, dal momento che con il termine *esotismo* si indica un atteggiamento estetico di valorizzazione dell'estraneo in quanto tale, a prescindere cioè da una sua cognizione

---

<sup>1</sup> Il testo è composto sulla base di appunti stesi fra il 1904 e il 1918.

effettiva. L'Altro lontano non va infatti *conosciuto*, pena la perdita della sua fascinosa inaccessibilità, ma *riconosciuto*, ossia giudicato conforme a una codificazione preesistente e gratificante dell'alterità. L'esotico individua un rapporto e un'asimmetria perché è una nozione soggetto-(ed euro-)centrica; nella misura in cui è identificato come una fonte di piacere, coincide con una rappresentazione strategica e non rimanda ad alcun referente reale. A riprova del fatto che si tratta di una questione che riguarda il Soggetto, e non l'oggetto, dell'esperienza estetica, si noterà che mentre l'aggettivo *esotico* si applicava fin dal Rinascimento a ciò che si percepiva come caratteristico o originario di un paese straniero e si sovrapponeva dunque a *forestiero*, il termine *esotismo*, che si attesta in Europa solo a metà Ottocento (e dunque un po' tardivamente, per entrare in crisi subito dopo), indica invece una modalità esperienziale, uno stato della coscienza che viaggia prima nell'immaginazione che nella realtà.

Se l'esotismo non può ambire, per definizione, a pretese conoscitive, resta comunque da decidere se si possa liquidare come un coacervo di fantasticherie e mistificazioni o se esso riesca comunque a trasmettere un qualche sapere, tanto sull'Altrove, quanto soprattutto sul Soggetto che quell'Altrove immagina o visita. Perché è certo che al cuore dell'esotismo, a differenza delle imprese rapinose, delle campagne militari, delle spedizioni commerciali o scientifiche, sta un apprezzamento estetico, morale o culturale, che nel desiderio di evasione traduce (o tradisce) l'intuizione di una perdita irreparabile dovuta al rinnegamento di una parte del sé (si chiami Natura, libertà, passione o istinto); perdita che porta alla paradossale richiesta di un risarcimento all'Altro esotico, fatto depositario e custode dei tratti in cui l'Occidente non vuole o non può più riconoscersi, e che pur rimpiange. Tracciare una storia dell'esotismo a partire dall'età moderna equivale allora a descrivere il processo di soggettivazione di una coscienza europea che incontra gli altri abitanti del mondo; incontri che possono risolversi nella conferma, nel ridimensionamento oppure nella clamorosa smentita delle aspettative. Per questo motivo, il primo potenziale nemico dell'esotismo è precisamente il viaggio; ma proprio le modalità in cui si reagisce a un'eventuale delusione dicono

molto sulle strategie che l'io occidentale può mettere in atto per discutere le proprie rappresentazioni dell'alterità e al tempo stesso negoziare la propria identità.

Certo ci sono viaggi e viaggi. Con una semplificazione senz'altro grossolana, i viaggi a Ovest, nelle Americhe, sono spostamenti nello spazio, spazio in cui l'elemento umano autoctono si lascia evacuare con relativa facilità e di cui si ricorda soprattutto la magnificenza dei paesaggi naturali, splendore su cui si edifica il mito del Nuovo Mondo come Nuova Canaan. Altra cosa è il viaggio in Oriente, i cui popoli non si lasciano altrettanto facilmente obliterare o assoggettare, e che per l'europeo corrisponde a un percorso culturale a ritroso nel tempo, che implica sempre anche il confronto con le *proprie* origini. Il paradigma di questo tipo di viaggio è allora la *peregrinatio paenitentialis* dal cuore dell'Impero alla Terrasanta, che ricalca un'usanza già ebraica, e che dal V al XV secolo produce quella sorta di guide storico-geografiche ad uso dei devoti viaggiatori che erano gli *itineraria*. È a quella tradizione che fa riferimento l'*Itinéraire de Paris a Jérusalem* di Chateaubriand, che stabilisce le convenzioni e i *topoi* di quel che nelle sue mani diventa un progetto estetico di immensa fortuna, la visita che riconferma, aggiornandone le immagini, quel che le fonti settecentesche avevano già indicato come notevole<sup>2</sup>. Da allora e per tutto l'Ottocento uno stuolo di pellegrini invade la Palestina, generalmente nel programma di una visita a un più ampio Oriente: Disraeli, Lamartine, Lear, Flaubert, Gogol' e Melville (gli ultimi due in verità accomunati da un più marcato travaglio religioso), Twain e Loti, per fare solo qualche nome fra quanti alla Terra Santa dedicano contributi specifici e spesso nella forma duplice del *journal* rielaborato poi dall'immaginazione creativa – duplicità che mette in prospettiva la materialità dell'esperienza e la sua successiva trasfigurazione poetica.

Tuttavia, proprio la Terra Santa è fonte delle più cocenti delusioni: perché sta dentro e fuori dal (Medio) Oriente, perché rappresenta un'enclave di religiosità cristiana nel contesto di un mondo arabo che si presume lascivo, lussuoso, corrotto e crudele; perché è una terra

---

<sup>2</sup> Si veda Nacci 1997: I-XXXIII.

irredenta, una patria dell'anima da cui ci si aspetta una rigenerazione o un consolidamento spirituale; perché ciò che interessa sono le vestigia del passato e non il suo presente; ma soprattutto perché è uno spazio letterario sovradeterminato che è impossibile percorrere ignorandone i palinsesti estetici.

Il viaggio in Palestina pone dunque sempre più problemi di quanti probabilmente possa risolverne, perché sembra fatalmente orientato a generare delusioni. C'è persino chi parte già deluso per lasciare poi Gerusalemme letteralmente in lacrime, e c'è chi invece alla fine del viaggio afferma di essere perfettamente felice di andarsene con buona pace di tutti i Lamartine che lo hanno preceduto. Mi riferisco ai due autori, diversissimi per estrazione culturale, motivazioni, aspettative, tono e reazione alla delusione, ma interpreti della stessa crisi dell'esotismo, che ho pensato di confrontare per sommi capi come *case-studies* della mia tesi. Il primo è Pierre Loti, che già dal 1876 pensava a un viaggio in Palestina al preciso scopo di recuperare un briciolo di fede (anche se non è dato capire se cristiana o islamica), ma lo rimanda di vent'anni, e probabilmente a ragion veduta. Risoltosi infine a partire, nel 1895 pubblica una trilogia che si compone di un *Désert*, una *Jérusalem* e una *Galilée* che colpisce soprattutto per la straordinaria accumulazione di attributi che descrivono la sua frustrazione. Il secondo è il Mark Twain del capitolo palestinese dei suoi *Innocents Abroad*, pubblicato nel 1869, rovesciamento ironico, fieramente protestante, del *Pilgrims' Progress* di Bunyan, in cui il tema dell'innocenza americana si contrappone alla presunta corruzione non solo dell'Oriente ma anche dell'Europa, e segnatamente di quell'Europa letteraria e cattolica che ha coperto la Palestina di una coltre di mistificazioni a proprio uso e consumo. Entrambe le opere si aprono all'insegna di una professione di sincerità, quella sincerità «come virtù dell'inizio o inizio della virtù»<sup>3</sup> che pretende di sottrarre il suo discorso alla sfera necessitata della retorica. Così, Mark Twain,

---

<sup>3</sup> Devo questa formulazione a Tagliapietra (2003: 51), che a sua volta rimanda al Jankélévitch 1986: 181 per l'idea di sincerità come fondamento di ogni altra virtù.

presentando il suo lavoro come una relazione senza pretese («it is only a record of a pic-nic», Twain 1966: 5), di fatto associa polemicamente quella semplicità stilistica alla veracità, facendo del suo testo un formidabile atto d'accusa nei confronti di chi lo ha preceduto: il libro, infatti, è stato scritto allo scopo di suggerire al lettore «how *he* would be likely to see Europe and the East with his own eyes instead of the eyes of those who travelled in those countries before him [...] for I think I have seen with impartial eyes, and I am sure I have written at least honestly» (*ibid.*). Se quella di Twain è la verità del cronista, Pierre Loti si richiama alla trasparenza della scrittura memorialistico-confessionale, e si rivolge in epigrafe a lettori che chiama fratelli dedicando loro un libro «qui n'est que le journal d'un mois de ma vie, écrit dans un grand effort de sincérité». Tuttavia, mentre Loti evoca un programma che si colloca tutto intero, seppure in forme estenuate, nell'augusta tradizione confessionale che fa capo a Rousseau e passa per il tragico Dostoevskij, l'umorismo di Twain, di quella tradizione, segna la fine e il superamento, e la sua sincerità è quella del bagno di realtà che affoga autorità ed assoluti: «l'ultima fase di una forma storica è la sua commedia», scriveva Marx commentando la *Critica della filosofia del diritto* di Hegel.

L'immagine del bagno di realtà mi è suggerita dallo stesso Twain che insiste a più riprese sull'impossibilità di tuffarsi in acque palestinesi. Che si tratti del Mar di Galilea, del Giordano o del Mar Morto, infatti, i *pilgrims* americani non riescono a immergervi, come fosse l'ostinata negazione di un battesimo; ne vengono sempre ricacciati, espulsi. Il progetto di un'escursione in barca a vela sullo 'stagno' («this pool», Twain 1966: 334) di Galilea sfuma perché i viaggiatori tirano troppo sul prezzo, mentre quello dell'abluzione mattutina nel Giordano si risolve nella fulminea ritirata da acque «so fearfully cold that they were obliged to stop singing and scamper out again» (*ibid.*: 394); «they merited honest compassion. Because another dream, another cherished hope, had failed» (*ibid.*), scrive Twain<sup>4</sup>. Ma

---

<sup>4</sup> Un secolo dopo gli farà eco Pasolini 1963, rara pellicola commentata in *oversound* dal regista stesso che documenta una sua recentissima visita in

sono senz'altro le tre pagine dedicate al Mar Morto, un lago desolato e puzzolente in cui i corpi possono solo ribaltarsi in buffe evoluzioni, rimanendo sempre perfettamente a galla<sup>5</sup>, a costituire il correlativo oggettivo della percezione di una terra che resiste all'attraversamento e alle modalità di consumazione occidentali. Modalità cui peraltro Twain non risparmia i propri strali, includendo nel bozzetto deludente anche le istantanee sugli 'innocenti' che allegramente prelevano frammenti delle pareti dei luoghi sacri; salvo poi notare che non si tratta di un vandalismo troppo grave, dato che quegli edifici sono poi delle smaccate imposture di fattura cattolica. E così, ripensando alla mangiatoia di Betlemme, pressato da una folla di turisti, come pure di pezzenti che esigono il *bakshish*, Twain afferma, abbandonato il registro ludico, che i luoghi sacri *impediscono* la meditazione<sup>6</sup> e soprattutto guastano 'la grata memoria' delle scuole domenicali dell'infanzia presbiteriana e della sua Palestina lussureggiante, delle sue genti regali, dei suoi grappoli d'uva alti come un uomo: «Travel and experience mar the grandest pictures and rob us of the most cherished traditions of our boyhood» (Twain 1966: 397).

Più amara la delusione di Loti, il cui esotismo appartiene al filone sensualista-decadente, espressione di una civiltà che attraversa una

---

Terra Santa alla ricerca dell'ambiente adeguato al film che stava progettando, e cioè *Il Vangelo Secondo Matteo*; su quelle stesse rive, rivolgendosi al sacerdote che lo accompagnava, Don Andrea Carraro, diceva: «le confesso che essere qui così brutalmente e fisicamente davanti alla brutale fisicità del Giordano mi dà un senso di imbarazzo, quasi di mancanza di rispetto... ripenso ai pittori del Rinascimento che se lo sono dovuto immaginare... ma, ripeto, il mio imbarazzo è per ragioni estetiche».

<sup>5</sup> «It was a funny bath. We could not sink. [...] No position could be retained for long; you lose your balance and whirl over, first on your back and then on your face, and so on» (Twain 1966: 396).

<sup>6</sup> «You *can not* think in this place any more than you can in any other in Palestine that would be likely to inspire reflection. Beggars, cripples and monks compass you about, and make you think only of bucksheesh when you would rather think of something more in keeping with the character of the spot» (Twain 1966: 400).

profonda crisi morale e che proietta su altri luoghi e culture il suo proprio declino: è l'operazione inversa, ma complementare, del naturismo primitivista, poiché non aspira a una sanità ormai irrecuperabile, ma piuttosto tende ad accelerare un processo di disgregazione già in atto. Delusione amara ma non convincente, perché non si può fare a meno di notare la posa, l'intenzione estetica che la rende inautentica (come nota Sergio Quinzio nella prefazione all'edizione italiana<sup>7</sup>), e soprattutto la conformità a una tradizione letteraria che si respira a ogni pagina ma cui non si fa mai esplicito riferimento. Un esempio calzante è la chiusura del racconto sulla scena del pianto irrefrenabile del pellegrino Loti, disperato perché non riesce a provare fede per quanto lo desidera; un finale drammatico nient'affatto imprevisto (lo stesso Twain denuncia che i singhiozzi in Palestina sono un luogo comune della tradizione della letteratura odeporica nel vicino Oriente<sup>8</sup>), falsato dall'evidente godimento estetico dell'ambiente che ne è teatro, e cioè la Cappella del Santo Sepolcro, di cui l'affascinano gli stucchi dorati a contrasto con i volti brutti e decrepiti degli «humbles» che vede «prier et pleurer» (Loti 1896: 166). Loti è impressionato dall'aspetto disastrato, apocalittico, di un paese in cui edifici e lapidi commemorative non si distinguono dai sassi, dove cioè il culturale regredisce a naturale: «un sol tout de pierres» dove «à peine distingue-t-on les vrais rochers des débris de constructions humaines, restes d'églises ou de forteresses, tertres funéraires ou tombeaux qui font corps avec la montagne» (*ibid.*: 23-24). Nella Valle di

---

<sup>7</sup> Cfr. Quinzio, Pref. a Loti 1993: 10.

<sup>8</sup> Il cap. 50 termina sulla sezione "Literary curiosities", in cui Twain commenta, denunciandone la sciocchezza e l'impostura, un *Nomadic Life in Palestine* di tale Williams C. Grimes, preso a campione rappresentativo dei luoghi comuni sulla Palestina, come appunto quello del pianto sulla città santa, che com'è noto ha origine neotestamentaria. In realtà, come rivela l'autore nelle righe conclusive, si tratta di una sorta di centone per un'intera tradizione letteraria cui sono stati attribuiti un titolo e una paternità fittizi, ma dietro la quale si indovinano alcuni libri di William Cowper Prime, come osserva Giacomo Corazzol nell'introduzione all'edizione italiana parziale dell'opera di Twain 2005: 21.

Giosafat, le tombe dei padri, predate di tutto, sono assimilate, in un macabro immaginario, a teschi dalle orbite spalancate su una tenebra inconciliabile con l'idea di una redenzione: i mausolei hanno «la même *expression* que celle de ces têtes de mort qui ont en guise d'yeux des trous noirs, et ils ont l'air de *regarder* devant eux, éternellement, dans la sombre vallée. Non seulement ils sont tristes, mais ils font peur...» (*ibid.*: 121). Tuttavia, è proprio al Santo Sepolcro che la visita assume i tratti distintivi di una catabasi orfica e che la fascinazione per la rovina, per corpi corrotti e contagiosi, rivela un'inequivocabile matrice decadente:

Sous le nuage d'encens, qui se tient immobile à mi-hauteur des colonnes superbes, couve une sinistre odeur humaine: odeur de misère, de pourriture, de cadavre, dont ces voûtes sont constamment remplies et qui, à l'époque des grands pèlerinages, devient lourde comme celle des champs de bataille au lendemain des déroutes. Elle est pour nous redire notre néant, cette odeur souillant cette magnificence, pour nous rappeler les immondices dont notre chair est pétrie; elle est évocatrice des plus sombres pensées de mort...(*Ibid.*: 168-169)

Riecheggiando le impressioni di Chateaubriand su una città che sembra recare il segno di una maledizione<sup>9</sup>, Loti registra il contrasto fra la grazia e lo splendore dell'architettura araba (la Moschea di Omar, la porta di Damasco) con le torme di brutti *mužiki* russi, macchie scure di tristezza fra gli sgargianti colori orientali, che in Palestina vengono proprio a morire, disseminando di cadaveri le viuzze di Gerusalemme «encombrées de chiens morts, de chats morts, d'immondices de toute sorte» (*ibid.*: 183), facendone il crocevia del dolore del mondo. I loro lamenti, il chiasso, la pioggia, la fretta, guastano il momento climattico del pensoso raccoglimento che aveva vagheggiato, e segna la

---

<sup>9</sup> Cfr. Chateaubriand 1872: 199 «Ruines partout, ça respire le sépulcre et la désolation; la malédiction de Dieu semble planer sur la ville, ville sainte de trois religions et qui se crève d'ennui, de marasme et d'abandon».



lacerazione: «Et l'on s'en va, l'imagination déçue, le coeur fermé...» (*ibid.*: 118).

Un quarto di secolo separa il racconto di Twain da quello di Loti, eppure il primo ci appare infinitamente più moderno, più vicino, meglio equipaggiato ad affrontare la delusione, e capace di assicurarsi un'adeguata compensazione. Perché Loti se la prende con la Terra Santa, e finisce con l'affermare di provare addirittura un senso di rancore nei confronti di quel Cristo che gli si è sottratto<sup>10</sup> imponendogli lo spettacolo di una Gerusalemme nel suo stato di distruzione permanente, deturpata dalla modernità e da impronte forestiere, ed è bloccato nella morsa di un disinganno che rimane una vicenda individuale, e una più o meno inconsapevole posa borghese. Twain ha invece come bersaglio polemico, fin dalle prime righe della prefazione, la schiera di viaggiatori che lo hanno preceduto generando false aspettative, e trasforma la delusione rilanciandola in una partita letteraria. Fra gli aspetti più gustosi e allo stesso tempo più significativi di questo libro ci sono le scene di contraddittorio in cui Twain allestisce lo spettacolo di un tribunale dove mette a confronto i propri bozzetti dissacranti e carnevaleschi con brani delle relazioni dei 'Lamartines' e dei 'Grimeses' (che il nostro inviato ha portato con sé per prendere in castagna i suoi 'pellegrini', che li ripetono a pappagallo), lasciando poi giudicare al lettore. E tutto questo avviene nell'oscillazione costante fra il serio e il faceto, nell'esercizio continuato della stilizzazione del discorso altrui, conferendo al suo umorismo un carattere dialogico di grande efficacia perché ha in sé un germe propositivo, l'idea di un problema collettivo.

---

<sup>10</sup> «et tout à coup c'est en moi l'éveil d'un sentiment nouveau, qui est Presque de la rancune contre ce Christ, que je cherchais et qui s'est dérobé: enfantillage de barbare, legs des vieux temps naïfs» (Loti 1896: 182).

## Bibliografia

- Chateaubriand, François-René, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), Paris, Garnier, 1872.
- Corazzol, Giacomo, *Introduzione a Mark Twain, Viaggio in Terra Santa. Una tappa da Gli Innocenti all'estero seguito da A proposito degli ebrei*, Santa Maria Capua Vetere, Spartaco, 2005: 7-31.
- Jankélévitch, Vladimir, "Traité des Vertus" (1970), *Les vertus et l'amour*, Paris, Flammarion, 1986, II.
- Lévy-Strauss, Claude, *Tristes tropiques* (1955), trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1999.
- Loti, Pierre, *Jérusalem*, Paris, Calmann-Levy, 1896.
- Nacci, Bruno, "Viaggio e mito nell'Oriente di Nerval", *Viaggio in Oriente*, Gerard de Nerval, Torino, Einaudi, 1997: I-XXXIII.
- Quinzio, Sergio, "Prefazione", *Gerusalemme*, Pierre Loti, Como, Ibis, 1993: 9-16.
- Said, Edward, *Orientalism* (1978), trad. it. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Id., *Culture and Imperialism* (1993), trad. it. *Cultura e Imperialismo*, Roma, Gamberetti, 1998.
- Ségalen, Victor, *Essai sur l'exotisme* (1955), trad. it. *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del diverso*, Bologna, Il Cavaliere Azzurro, 1983.
- Tagliapietra, Andrea, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003.
- Twain, Mark, *The Complete Travel Books*, Garden City, New York, Doubleday & Company, 1966.

## Filmografia

- Sopralluoghi in Palestina*, Dir. Pier Paolo Pasolini, Italia, 1963.

## **L'autrice**

### **Lucia Claudia Fiorella**

Lucia Claudia Fiorella si è dottorata in Anglistica presso l'Università di Firenze, dove ha insegnato Letteratura Inglese come docente a contratto. Ha pubblicato la prima monografia in Italia su J.M. Coetzee (*Figure del Male nella narrativa di J.M. Coetzee*, ETS, 2006) e ha scritto otto voci per il *Dizionario dei Temi Letterari* (UTET, 2007). Si è occupata di questioni epistemologiche relative all'autobiografismo, della critica dell'entusiasmo religioso nell'età dei Lumi, dell'opera di Wilkie Collins; attualmente lavora sul rapporto fra documento e finzione nella narrativa sulle esplorazioni polari di inizio Novecento.

Email: [claudia.972@libero.it](mailto:claudia.972@libero.it)

## **L'articolo**

Data invio: 30/06/2011

Data accettazione: 30/09/2011

Data pubblicazione: 30/11/2011

## **Come citare questo articolo**

Fiorella, Lucia Claudia, "Il topos del viaggio deludente: fine dell'esotismo?", *Between*, I.2 (2011), <http://www.between-journal.it/>