

Imperi coloniali da Oriente a Occidente: immagini dell'*Altro* da Tacito a Malouf, da Rushdie a Ondaatje

Elvira Gòdono

Quis porro, praeter periculum horridi et
ignoti maris, Asia aut Africa aut Italia
relicta Germaniam peteret, informem
terris, asperam caelo, tristem cultu
aspectuque, nisi si patria sit?

Tacito, *Germania*¹.

Sin dall'età classica l'incontro tra Oriente e Occidente ha prodotto archetipi letterari divenuti, col tempo, emblemi di inafferrabile alterità; per antitesi il canone occidentale ne ha poi tratto, in parte, la sua definizione.

Nel policromo universo coloniale europeo, in particolare, il concetto di *Altro* diviene canonico in alcuni testi di area anglosassone, tra cui *Heart of Darkness* di Conrad (1902) e *Kim* di Kipling (1901), opere influenzate da antichissime suggestioni, spesso analizzate su un piano

¹ Risari 2006: par. 2.1, 2-5. Il testo tacitano proposto dalla Risari, eccetto alcune minime variazioni morfologiche segnalate dalla curatrice in apertura (a tal proposito si rimanda all'*Introduzione*: XXII), è quello dell'edizione teubneriana curata da Alf Önnersfors (Tacito 1983).

storiografico, in cui trova spazio una singolare dimensione comparativa, incentrata sul parallelismo tra l'imperialismo culturale britannico moderno e l'analoga strumentalizzazione ideologica attuata dall'Impero romano². Ma se nel canone occidentale l'*Altro* appare il prodotto della colonizzazione culturale di un'area, l'analisi di questo processo suscita diversi interrogativi, riguardanti soprattutto le particolari dinamiche che consentono la formazione l'Impero romano nell'affermazione di un imperialismo ideologico e culturale.

Consideriamo, a tal proposito, l'idea di *limes* nel *De Origine et situ Germanorum* (o *De Germania*) di Tacito; all'autore il *limes* appare un confine non soltanto di tipo geografico, ma una barriera che divide civiltà profondamente distanti in senso ideologico, topos paradigmatico anche per Virgilio e Ovidio, che percepivano quella barriera invalicabile in modo alquanto simile al *limit* osservato dai coloni Inglesi³.

An Imaginary Life (1978) di David Malouf può fare qui da esempio emblematico, poiché stabilisce un interessante paragone tra l'Impero britannico e quello romano, immaginando gli ultimi anni di vita trascorsi dal poeta Ovidio a Tomi. Confinato oltre un mare che lo separa dalla sua patria, Ovidio incontrerà il selvaggio che chiama *Child*, un'icona del diverso, dell'*Altro* che ha un'identità oscura, esattamente come il protagonista del *Beowulf*, il primo poema epico in volgare europeo (di datazione incerta, forse VII sec. a. C.), approdato a Hollywood con Robert Zemeckis, poco prima del *Pathfinder* (2007) di Marcus Nispel, che pure ripropone la leggenda di un guerriero vichingo.

² Analizzando la strumentalizzazione culturale operata dall'Impero romano e da quello britannico alcuni studiosi hanno ravvisato numerose analogie nella formazione dei due regimi. Si vedano, in particolare, Cromer 1910 e Bruce 2006.

³ Riguardo alle analogie e differenze fra il concetto di *limes romanus* e di *limit* britannico, Young 1997 osserva che il termine *limes* indicava una sorta di barriera «erected between the Danube and Rhine Rivers, and its meaning in this instance was as a line of fortifications to keep out raiding tribes».

L'attenzione di Zemeckis è comprensibile, poiché *Beowulf* è l'unica opera epica compiuta delle letterature germaniche antiche, nonché la prima ad aver mostrato il volto del pericoloso barbaro proveniente dal Nord Europa. Racconta di una faida in seguito alla quale un giovane dovrà lottare con diversi guerrieri, sino a scontrarsi con un drago, proprio come il giovane nordico Pathfinder, cresciuto dalle tribù nordamericane, che nel film si batte contro i suoi avi «uomini-drago» per difendere le coste dove è cresciuto. Vale a dire che in epoche lontane, da *Beowulf* a Tacito, fino a Malouf e *Pathfinder*, certamente *l'Altro* nella cultura occidentale è un archetipo costruito, ancora oggi, ravvisando i tratti dell'animale nell'umano.

Il *De Germania*, in particolare, offre immagini paradigmatiche per ricostruire *l'Altro* nella concezione imperiale romana, tema che ha posto non pochi problemi alla critica genologica. Tacito accoglie, infatti, nelle opere di genere storiografico svariate suggestioni antropologiche ed etnografiche, che a loro volta includono elementi di storia economica, del diritto, del costume. Dal *De Origine et situ Germanorum* (o *De Germania*, 98 d. C.), fino alle *Historiae* (104-109 d. C.) e agli *Annales* (113-117 d. C.) l'autore rivela di scrivere come uno storico ma con l'occhio del senatore, riuscendo a permeare le sue opere di una «cupa e tragica antropologia» (Questa 1994: VI)⁴.

Il canone storiografico è decostruito, quindi, dal suo interno, inserendo alcuni elementi dissonanti, atipici, per l'appunto umbratili, in un insieme organico e solido; la compresenza di ignoto ed evidente costruisce, quindi, il fulcro su cui si regge la scrittura tacitiana, nata da una consapevolezza dei limiti dell'umano dinanzi a una realtà poliedrica, che nel Tempo e nello Spazio accoglie un'*alterità* eternamente mutevole.

⁴ Riguardo allo «storico senatore», Questa sottolinea che «ha esperienza politica e militare, [...] e spesso ancora partecipa, al momento di scrivere, alla vita politica, per cui il suo lavoro letterario risulta quant'altro mai impegnato e spesso polemico, continuazione di lotte ed ideali [...] sempre messi a confronto con la mutevole, impietosa realtà dell'esistenza umana» (*ibid.*:VI-VII). Cfr. anche Syme 1958: IV, 185.

L'*Altro* descritto da Conrad e Kipling nasce, quindi, da una metamorfosi cominciata in età classica, quando nella colonizzazione imperiale romana era fondamentale la «trasformazione delle tribù in città. [...] Il termine porta con sé l'impronta del contesto storico-culturale nel quale si è sviluppato, e cioè l'idea del *White Man's burden*, o della *mission civilisatrice*, cioè del dovere degli Europei di portare la *civiltà* alle popolazioni primitive» (Desideri 1991: 586). Citando la famosa poesia di Rudyard Kipling *Take up with the White Man's Burden* (1899), Desideri ci ricorda che nel canone occidentale l'*Altro* è il prodotto della colonizzazione culturale di un'area, avvenuta attraverso un'operazione mistificatoria, cioè ravvisando nell'area da colonizzare una cultura che presentasse una certa misura di *differenza* rispetto ad un canone; questa *differenza* è strumentalizzata dal colonizzatore, per poter sostenere l'esistenza di determinati elementi culturali *altri*, interni alle culture da colonizzare⁵. A tal proposito, Desideri definisce la *romanizzazione* come

il processo per il quale sono stati imposti, dopo la sconfitta militare, a popoli o a gruppi etnici portatori di diverse forme di civiltà i modelli di organizzazione sociale e i valori culturali che erano propri dei romani, e soprattutto che ai Romani apparivano i più adatti ad assicurarne il controllo imperiale. (*Ibid.*: 580-581)

Da questa prospettiva si evince che «il problema della Germania era il problema essenziale della storia imperiale, [...] il non essere riusciti, né l'Impero né la Chiesa, a romanizzare del tutto la Germania» (Arnaldi 1973: 34). La solenne esortazione virgiliana «tu regere imperio

⁵ «The characterization of indigenous peoples tended to screen out their agency, diversity, resistance, thinking, voices. It is on this basis that postcolonial theorists refer to the colonized as the *colonized other*, or the simply the *Other*. [...] which is unfamiliar and extraneous to a dominant subjectivity [...] Europe ceaselessly reconfirmed its own identity and individuality by finding for its self around the globe subterranean or reverse selves, dark mirror-images: the Oriental, the Thug, the African, the New World Indian, the Quashee, Caliban, Friday, Jewel» (Boehmer 1995: 21 e 81).

populos, Romane, memento» (Verg. *Aen.* 6, 851) resta, quindi, «l’emblema della vocazione imperiale di Roma in quanto pretesa di governo universale» (Desideri 1991: 581). Nel *Vita Agricolae* (97-98 d. C.) Tacito accenna, nel noto discorso del comandante Calcago, «al lento processo di annullamento di un’individualità etnica» (Desideri 1991: 593), giustificando l’assimilazione delle colonie con il proposito di eliminare «la loro discordia intestina: è questo, come è noto, il messaggio della *Germania*» (*ibid.*). Si osservi, però, che Tacito «circoscrive il proprio discorso agli abitanti della Germania libera, quella che si estende a est del corso del Reno, e ignora di proposito gli abitanti della sponda occidentale, suddivisi in due province romane, *Germania inferior* e *superior*» (Risari 2001: VII); l’autore non si sofferma sulla storia del *limes*, termine da cui deriva quel *limit* tanto centrale, invece, nella narrativa extraeuropea anglofona.

Mi soffermerei sulla questione facendo riferimento all’interessante romanzo di David Malouf *An Imaginary Life* (1978), prodotto in Australia, una delle più ampie aree colonizzate dalla Gran Bretagna. Il paragone tra l’Impero britannico e quello romano è costruito dall’autore immaginando gli ultimi anni di vita trascorsi dal poeta Ovidio a Tomi; confinato oltre un mare che lo separa dalla sua patria, Ovidio incontrerà un selvaggio senza nome, il *Child* icona dell’*Altro* che esiste al di là dell’Io, oltre un confine sottile e quasi impercettibile⁶. Provando a comunicare con il *Child*, Ovidio intende superare un *limit* linguistico, psicologico e ontologico che segna l’intero universo e divide uomini estranei l’uno all’altro, separati da infinite differenze che Malouf annulla in una superiore idea di uguaglianza.

Accogliendo gli stessi principi da cui muoveva Leibniz, osserva Michael R. Curry, Malouf sembra suggerire che «the notion of ‘possible worlds’ (...) appears today, according to postmodern geographers, to be a crisis of the sign. (...) our knowledge is fundamentally ‘local’» (106-107). Nel superamento della dimensione *locale* si avverte, tuttavia,

⁶ «In this way, the *limes* that Ovid and the Child move beyond are the limits of the world known to the Romans. [...] Language is another boundary that Ovid faces and must cross in the book» (Young 1997: 1).

l'eco del canone europeo, che paradossalmente consente di reinventare un'identità australiana, fantasma aleggiante anche in *Oscar and Lucinda* (1988) di Peter Carey.

Nel romanzo Oscar Hopkins progetta di collocare nel bush australiano un'insolita chiesa vitrea; la sua fragilità rispecchia le debolezze strutturali della colonizzazione, riflesse nelle fantasie di un sognatore, disperso nell'immenso continente. L'inondazione che distrugge la chiesa di vetro ricorda a Barnali Tahbildar *Waterland* (1983) di Graham Swift, in particolare il momento in cui Tom Crick trova una bottiglia di birra nel fiume; ma Tahbildar non si domanda a quale simbologia sia ascrivibile l'accostamento degli elementi vetro/acqua, pur individuando che «the glass church may be the ultimate symbol of technology and progress in the eyes of the colonizer» (Tahbildar 1997).

La geometria architettonica postmoderna, in cui il vetro è un elemento principale, delinea una chiesa costruita non sul principio cristiano della tolleranza, ma sull'imposizione di una religione con cui esercitare il potere coloniale. La Cultura reprime fisicamente e spiritualmente la Natura, come indicano le libellule e le zanzare imprigionate nella chiesa, icone di un'animalità presente nella comunità tribale Kumbaingiri, che ha i suoi simboli elettivi in alcuni spazi e oggetti; si può dire che per il protagonista «shining fragments of aquarium glass fell like snow around him» (Landow 1997), ove l'elemento vitreo assume la stessa valenza simbolica assegnata da Patrick White ai vetri incrinati di *Flaws in the Glass* (1981), specchi deformanti in cui si riflette la doppia natura del personaggio:

Mirrors there certainly were, some of them only created by the *self-absorbed minds* of those looking for clues and *confirmation*. (...) At this stage Peggy, (...) had no need for a *tame antipodean cousin*, unless a mirror when she came downstairs flicking back her freshly washed hair. (White 1981: 68-69)

Se l'immagine del personaggio riflessa nello specchio è antipodica al suo *Self*, il vetro allude anche al mancato dialogo tra padre europeo e figlio australiano, divisi da un *limit* infinito e non rappresentabile.

Tacito non si sofferma, invece, sulle differenze che il *limes* accoglie, né lascia spazio a rigorose distinzioni antropologiche o etnografiche, ma certamente confeziona un dettagliato «opuscolo geo-etnografico legato a un problema politico di attualità», che nella visione tacitiana delinea «una stretta affinità tra l'oggi delle tribù germaniche ed il passato di Roma» (Risari 2001: XV). Ritengo, però, che il concetto di «affinità» proposto dalla Risari vada piuttosto sfumato, poiché nel *De Germania* l'autore costruisce paragoni tra Romani e Germani non su un piano analogico, ma su ciò che Gian Biagio Conte chiamerebbe «un altro piano. L'immagine che raffigura questa traiettoria ciclica non è insomma il cerchio, ma la spirale» (Conte 2006: 28)⁷. Si noti che questa figura nella mitologia maori simboleggia il divenire metamorfico della realtà, un vortice in cui si perdono anche i personaggi delineati da David Malouf, a cominciare dal protagonista del suo primo romanzo (*Johnno*, 1975).

Se *Johnno* può soltanto indossare occhiali per orientarsi nello spazio, il vetro potrebbe simboleggiare una barriera tra l'occhio dell'osservatore e il volto dell'osservato, le cui reali fattezze non sono ricordate chiaramente. Gli occhiali ben si addicono, quindi, a un personaggio icona dell'Altro, incapace di vedere chiaramente la realtà da una personale prospettiva; ma un mondo parzialmente invisibile risulta non narrabile, infatti *Johnno* rinuncia a raccontarsi, come i tanti Calibani mutilati da un padre-padrone. Non a caso la compagnia di attori di Saladin in *The Satanic Verses* (1988) di Salman Rushdie si chiama *Prospero Players*, attori naufragati in una tempesta di segni, approdati sull'isola inglese dove, come novelli Calibani, sono schiavi di una mutazione che determina la loro incompletezza, rappresentata da Salman Rushdie sovrapponendo l'Oriente immaginifico dell'epica

⁷ Nello stesso volume si vedano anche i contributi di Emanuele Severino (*L'Identità europea*, 3-13) e Filippo Càssola (*Il nome, il mito e il concetto di Europa nell'antichità*, 14-20).

canonica indiana (ossia del *Mahābhārata* o del *Rāmāyana*) a un Occidente di metropoli «alterate» da presenze straniere. Ma le città appaiono indifferenti a quelle identità aliene, sin dai tempi del *Mahābhārata*, sottotesto scelto da Rushdie per *The Satanic Verses* poiché incentrato su un'analogica vicenda di esilio.

Quando il re Bhārata è sul punto di dividere il suo regno fra i figli Kaurava e i nipoti Pāndava, il maggiore fra i nipoti, Yudhisthira, perde a dadi contro il primogenito del re, Duryodhana, condannando tutti i nipoti del re all'esilio. Vinta la guerra contro i cugini, i Pāndava scelgono di vivere in asceti, ossia in esilio dal regno, ma muoiono sulla strada verso il loro eremo: non erano destinati a compiere il proprio desiderio, come Arjuna che, nella *Bhagavad Gītā* (*Mahābhārata*, libro VI, vv. 24-42), rifiuta di lottare contro il suo anziano guru, ma Krishna gli ricorda che il suo *dharma* è combattere i nemici.

In *The Satanic Verses* i due fratelli Saladin Chamcha e Gibreel Farishta non conoscono, invece, il proprio *dharma*; il loro Io è scisso, paragonabile a un'erma bifronte che configura la creazione dell'Altro come effetto di una mutilazione dello Stesso, frammentato in un molteplice che non può divenire Uno: «the great issue, creator versus imitator, colonizer against colonized, had perforce to remain unresolved» (Rushdie 1988: 37).

Questo caos in cui vagano poli antitetici è presente anche nei romanzi del canadese Michael Ondaatje, che sovrappone i principali *topoi* di matrice europea alle immagini dell'antichità classica, contaminata da numerose suggestioni native in cui fanno la loro comparsa anche i fantasmi dello Sri Lanka, dove Ondaatje ha trascorso l'infanzia. Si osservi che *In the Skin of a Lion* (1987) accoglie alcuni protagonisti del successivo best-seller *The English Patient* (1992), ovvero l'orfana Hana e il ladro Caravaggio, quasi fermi alla prima tappa di un percorso continuato nel romanzo successivo. D'altronde, il tema chiave dell'opera è il viaggio, nella ricerca di una Terra Promessa, come sembra annunciare la citazione in epigrafe dell'antichissimo poema sumerico *Epoepa di Gilgamesh* (VII sec. a. C.), un elemento orientale inserito in un romanzo citato in numerosi studi occidentali, dove le abusate categorie di *postmoderno* e *postcoloniale* si rivelano poco

funzionali per spiegare la genesi eterogenea delle immagini rappresentate da Ondaatje.

Nel mito Gilgamesh, il leggendario re di Uruk, si scontra con Enkidu, inviato dagli dei per liberare il popolo oppresso dal re; il selvaggio e ostile uomo/animale Enkidu diventa amico di Gilgamesh, aiutandolo a compiere imprese eroiche. Morto Enkidu, Gilgamesh si tufferà nelle acque (come fece il creatore della Terra nei miti degli indiani nordamericani), per ottenere l'immortalità da Utnapishtim (o Ziusudra), l'unico sopravvissuto ad un diluvio. In fondo al mare Gilgamesh cerca la pianta dell'eterna giovinezza, ma sulla strada del ritorno è derubato da un serpente; ritroverà l'unico punto di riferimento per la sua esistenza nel popolo di Uruk, che egli aveva tormentato e oppresso.

Il riferimento al mito di Gilgamesh consente a Ondaatje di porre l'accento sulla complessa condizione del *settler*, che domina e opprime i territori popolati dai nativi, ma ritrova proprio nei miti e nelle leggende dei popoli che ha sterminato la Storia e le tradizioni delle regioni occupate. Il leone del titolo è, inoltre, l'animale con cui Gilgamesh viene solitamente rappresentato (si ricordi ad esempio il *Rilievo di Dūr-Sharrukīn*, conservato al Louvre di Parigi), che nel romanzo di Ondaatje appare il simbolo zoomorfo della natura animale assunta dal *settler*, un tropo utilizzato anche da Chinua Achebe per descrivere come il colono diventi predatore non soltanto per la conquista di un territorio ma anche della Storia indigena⁸.

Al contrario, nel *De Germania* Tacito racconta l'incontro dei Romani con svariate etnie e tribù differenti, che appaiono tutte prive di memoria storica; l'autore percepisce nello straniero la cristallizzazione di un *unicum* negativo in quanto accoglie identità prive di una cultura che ne evidenzia l'evoluzione storica. Dinanzi a questo *molteplice* si innalza l'*Uno* che lo governa e lo riunisce⁹, quell'Impero costruito sui

⁸ «Until the lions produce their own historian, the story of the hunt will glorify only the hunter» (Achebe 2000: 73).

⁹ Sulle categorie di *Uno* e *molteplice*, su cui si strutturano gran parte dei paradigmi teorici di riferimento per gli studi comparati, cfr. Guillén 1992.

valori della *Romanitas* e della *Pietas*, che vanno a definire un'indiscussa superiorità del *Romanus*, poiché «Tacito filtra la barbara sanità morale dei Germani attraverso il modello della Roma antica e, nel sotteso ma incalzante confronto fra gli istituti germanici e quelli romani, presenta i primi in funzione di Roma» (Stefanoni 1991: XI).

Stefanoni ben sottolinea, però, come «nell'elogio dei popoli primitivi, [...] che attribuiva ad essi forze vitali esaurite nelle civiltà compiute» s'infiltri nell'opera anche un presentimento «connesso alla meditazione di Tacito, prematuramente fosca, sulle sorti dell'Impero» (*ibid.*), destinato a soccombere dinanzi a un *Altro* dialetticamente opposto alla civiltà romana, vincente per così tanti anni. È una posizione analoga a quella che Claude Lévi-Strauss nella famosa *Anthropologie structurale* (1958) ravvisa nella filosofia dei Nativi d'America, sottolineando che i racconti dei Menomini, popolo delle foreste nord-orientali canadesi, presentano il tema della *profezia* secondo una particolare dualità, condivisa peraltro anche dagli Hopi, stanziati in una piccola regione del Sud-Ovest¹⁰.

Per i Nativi americani, in verità, l'intero universo presenta una struttura doppia; come raccontano diversi miti, il mondo è nato grazie a un intermediario, un anfibio o uccello acquatico tuffatosi in acqua per procurare del fango, con cui costruire un giaciglio che accogliesse la «Donna piovuta dal cielo». Lei ha dato alla luce la Grande Madre, che ha poi partorito i due Gemelli, antenati degli uomini. La struttura doppia dell'universo implica che al mondo delle tribù native si opponga, inevitabilmente, una popolazione estranea, quindi l'esistenza di un popolo nemico sembra essere un polo dialettico necessario, inscritto perfettamente nella logica dell'universo.

A tal proposito si potrebbero citare numerosi autori del Canada anglofono, come Margaret Laurence, che nelle cinque opere del cosiddetto ciclo di Manawaka (*The Stone Angel*, 1964; *A Jest of God*, 1966; *The Fire-dwellers*, 1969; *A Bird in the House*, 1970; *The Diviners*, 1974) denuncia le atrocità di un Impero britannico fondato sull'olocausto

¹⁰ Lévi-Strauss 1958. Per approfondimenti sulla complessa mitologia dei nativi americani cfr. Comba 2003.

indiano, in una terra dove ancora risuonano i canti dei salmoni, animali sacri alle tribù Kwakiutl e Yurok, che occupavano la costa nord-occidentale dell'attuale California.

I salmoni erano ritenuti incarnazioni dell'anima divina dei primi esseri umani, i Gemelli creatori dell'universo; gli Yurok, in particolare, ritenevano che i salmoni catturati si sacrificassero volontariamente per il popolo, perciò prima della pesca erano onorati con precise prescrizioni cerimoniali. Nel racconto *The Loons*, incluso nella raccolta *A Bird in the House* (1970), quarta opera del ciclo di Manawaka, la Laurence descrive l'incontro dei *métis* e dei coloni di origine irlandese McLeod dinanzi al lago Diamond, mentre ascoltano il lamento notturno dei salmoni: «the loons began their calling. They rose like phantom birds from the nests on the shore, and flew out onto the dark still surface of the water» (Laurence 1970: 114).

In *The Stone Angel* (1964) l'autrice descrive il mondo nativo costruendo un sistema simbolico ancor più complesso, in cui miti e leggende del Manitoba si sovrappongono a suggestioni irlandesi e scozzesi, lasciando spazio anche a citazioni dell'*Exodus*. Si noti, inoltre, che l'opera nasce su di una fitta rete intertestuale; ad esempio evoca *A Bird in the House* (1970), nella frase «a bird in the house means a death in the house» (Laurence 1964: 194), proverbio indigeno citato da Hagar Ripley quando nella fabbrica di Shadow Point irrompe un gabbiano, visto dalla protagonista come un funesto presagio.

Nei miti degli Indiani Ojibwa, dei Menomini, dei Winnebago (abitanti delle foreste nord-orientali) e dei Lakota (o *Teton*, accampati nelle Pianure), gli uccelli hanno infatti il potere di decidere la morte degli individui, essendo incarnazioni delle divinità supreme, in lingua lakota *Wakinyan*, «Esseri Alati» che in *A Bird in the House* compaiono sotto forma di strolaghe. Intorno al lago Wapakata il loro canto evoca il mito della Donna Strolaga, protettrice dei cacciatori e venerata soprattutto dai Montagnais-Naskapi, le tribù più numerose del Subartico insieme ai Cree.

Il simbolo alato del passaggio dalla vita alla morte ben sottolinea, quindi, il percorso a ritroso della Laurence che, giunta verso la fine del ciclo di Manawaka, s'ispira per il titolo della quarta opera a una frase

degli esordi, suggerendo quasi una catarsi del romanzo, ritornato al punto iniziale ma presentato come *Bildungsroman* al contrario. Proiettando i miti nativi nello spazio domestico, il personaggio si evolve percependo un'alterità cristallizzata in numerosi oggetti, tra cui «the blue Chinese carpet with its birds in eternal motionless flight» (Laurence 1970: 47). Nel disegno del tappeto, gli «Uccelli di Tuono» venerati dai nativi diventano statici, privi di ogni potere soprannaturale nell'atmosfera decadente di casa McLeod, dove oggetti desueti alludono ai *settlers*, contagiati da un'accidia che impedisce loro di farsi soggetti attivi nella conquista del territorio.

Il Canada appartiene, forse, soltanto agli spiriti dei nativi morti, che secondo una leggenda dei Lakota e dei Seneca popolano ancora i territori del Mississippi, del lago Iowa e del Michigan, per vendicare la distruzione del mondo nativo e rovesciare la funesta profezia che aveva attirato l'attenzione di Lévi-Strauss. Diversamente avviene nella 'profezia' di Tacito, accolta in un'opera dove «il mito del popolo originario [...] sanciva il legame tra sangue e suolo, 'Blut und Boden'» (Canfora 1979: 17), configurando nel legame 'razziale' con il suolo una corrispondenza tra la *facies* dell'uomo germanico e la morfologia della regione in cui abita, territorio che influenza anche il suo *spiritus*.

In questa prospettiva l'estraneo, lo straniero, il diverso è da chiamarsi non-Romano, definito solo in relazione dialettica rispetto alla *urbs Romana*, seppure avente molteplici parvenze, che inscriverei in alcune tipologie paradigmatiche fondate sui seguenti assiomi:

- 1) Analogia tra uomo e animale;
- 2) Corrispondenza tra la morfologia della regione germanica e l'aspetto dei popoli che la occupano, inteso sia come esteriorità (*facies*) che interiorità (*spiritus*);
- 3) Filiazione dei Germani dalla Terra-Madre-Divinità Nerthus;
- 4) Incarnazione della Dea Madre Nerthus in un territorio che, essendo a lei sacro, risulta favorevole ai Germani in guerra e ostile ai Romani;
- 5) Oscurità di una regione per certi aspetti non conoscibile, come i popoli che vi si sono stanziati.

Riguardo alla dialettica tra *terra* e *facies*, un elemento narrativo molto interessante nell'opera sembra essere il legame stabilito tra la morfologia geografica e l'insieme degli specifici pregi o difetti che l'autore intravede in una particolare etnia. La 'purezza' dei Germani è, ad esempio, sinonimo di freddezza, animalità, rozzezza, perciò paragonabile a un Oceano immenso e ostile, oltre il quale incontriamo un popolo oscuro e pericoloso¹¹, esattamente come in *Pathfinder*, il film di Marcus Nispel (2007) costruito con grandi effetti speciali e un'ottima fotografia ma, purtroppo, nell'ignoranza di non pochi dati storici.

La leggenda del combattente vichingo narra la guerra vissuta da popoli sanguinari, ma per certi aspetti deboli, un aspetto condiviso dai guerrieri-belve nel *Beowulf* di Robert Zemeckis (2007), che ha lasciato approdare a Hollywood un testo antichissimo, intuendo che sarebbe stata un'ottima operazione commerciale girare un colossal incentrato sulla figura di un coraggioso guerriero, seguendo la scia di Leonida, l'eroe spartano ritratto nel fortunato *Trecento* (2007) di Zack Snyder¹².

Ciò che appare interessante nel film *Pathfinder* come nel poema *Beowulf*, opere così diverse e lontanissime nel tempo, è come la crudeltà dei nordici in guerra non rappresenti per loro un mezzo di conquista, né di difesa; per Tacito soltanto questi due fini giustificano, infatti, la lotta del *cives romanus* in nome dell'Impero, mentre per ognuno dei

¹¹ «Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos, quia nec terra olim, sed classibus advehebantur qui mutare sedes quaerebant, et immensus ultra utque sic dixerim adversus Oceanus raris ab orbe nostro navibus aditur» (*Germania*, par. 2.1, 2-3).

¹² *Beowulf* (2007) di Robert Zemeckis, già forte della presenza di star hollywoodiane, ha avuto un altro importante fattore che ne ha decretato il successo, ossia la particolare tecnica utilizzata dal regista, nota agli addetti come «The Polar Express» o «3D motion capture». Al di là di ogni possibile giudizio sulla fedeltà dell'opera al testo originale, certamente appare interessante questa modalità di realizzazione del film, che prevede di riprendere gli attori in azione per poi utilizzare i loro movimenti in una sofisticata elaborazione digitale.

diversi popoli accorpati da Tacito nell'unico termine *Germani* la guerra è alla base dell'esistenza quotidiana:

Unde habitus quoque corporum, tamquam in tanto hominum numero, idem omnibus: [...] magna corpora et tantum ad impetum valida. Laboris atque operum non eadem patientia, minimeque sitim aestumque tolerare, frigora atque inediam caelo solove assueverunt. (*Germania*, par. 4.1, 6-7)

L'attributo numerico, che associa il popolo quasi all'immagine di una mandria, è utilizzato da Tacito anche per descrivere la fauna della regione, delineando così l'inquietante analogia uomo/animale:

Ne armentis quidem suos honor aut gloria frontis: numero gaudent, eaeque solae et gratissimae opes sunt. (*Ibid.*, par. 5.1, 8-9)

Se l'analogia uomo/animale consente la rappresentazione dell'inferiorità morale e spirituale dei Germani, «gens non astuta nec callida», «gente non astuta d'indole né accorta» (*ibid.*, par. 22.3, 32-33), le corrispondenze tra terra e animo di chi la occupa configurano un rapporto di filiazione tra i Germani e la Natura misteriosa in cui vivono, identificata con la dea Nerthus, considerata origine e fine dell'esistenza¹³. Perciò la dea è celebrata in rituali perfettamente iscritti nei misteri della Natura, in una piena corrispondenza tra superficie colonizzata, *facies* ma soprattutto *spiritus* del colonizzato¹⁴.

¹³ «Mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia quod sit illud, quod tantum perituri vident» (*Germania*, par. 40.4, 52-53).

¹⁴ «Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident» (*ibid.*, par. 9.2, 14-15). A tal proposito, si leggano le rappresentazioni della selva Ercinia – descritta in termini antropomorfi, come una madre nell'atto di accompagnare i suoi figli – o della selva di Teutoburgo, che appare animata da presenze inquietanti (cfr. *ibid.*, par. 30.1, 40-41 e par. 7.1, 12-13).

Il suo *es* si differenzia, quindi, in molteplici caratteristiche, eppure lascia emergere una cifra di *alterità* comune, che all'autore appare connotata da una profonda inettitudine spirituale, evidente in diversi aspetti¹⁵; in particolare, le inclinazioni dell'*es* germanico mostrano una diffusa attitudine all'ubriachezza e all'organizzazione di banchetti smodati, cui Tacito dedica ben tre paragrafi (22, 23, 24). Ma l'autore sottolinea che questa ferinità germanica potrebbe agevolare il dominio di Roma, nella fase in cui l'Impero sembra, ormai, in netta decadenza:

Maneat, quaeso, duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium sui, quando urgentibus imperii fati nihil iam praestare fortuna maius potest quam hostium discordiam. (*Ibid.*, par. 33.2, 44-45)

Quest'amara considerazione allude al carattere imperfetto del modello imperialista romano, che non 'educa' i popoli assoggettati, né garantisce loro stabilità e pace; ma agli occhi dell'autore la struttura difettosa dell'Impero romano resta in gran parte inafferrabile, come la stessa Germania:

Al di là del Reno, del Danubio c'è, con tutte le sue dimensioni, la Germania che Tacito conosce [...]. La conosceremo avanzando, sentiremo sul volto la sferzata del vento, carico dell'umidità dei fiumi profondi che vien di lontano: quel che sia la Germania, Tacito non crede più necessario il dircelo. (Arnaldi 1973: 33-34)

Non a caso, Tacito conclude l'opera aprendola alla dimensione del mito e della leggenda, secondo cui gli Elusii e gli Osioni «ora hominum vultusque, corpora atque artus ferarum gerere: quod ego ut incompertum in medium relinquam» (*Germania*, par. 46.4, 60-61).

¹⁵ L'architettura mostra, ad esempio, una certa «inscitia aedificandi. [...] materia ad omnia utuntur infirmi et citra speciem aut delectationem» (*ibid.*, par. 16.1, 22-23). Anche nelle riunioni politiche «audiuntur auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate» (*ibid.*, par. 11.2, 16-17).

Dall'inizio alla fine del *De Germania*, quindi, il barbaro appare disumanizzato e imbestialito, una prospettiva che sembra ritornare, ancora oggi, nell'aggettivo «postcoloniale», nato per bollare esperienze letterarie molto eterogenee, eppure etichettate con un termine che rimanda alla dissoluzione di un Impero coloniale. Ma David Malouf in un'intervista afferma: «Australian, New Zealander and Canadian writing isn't exotic. What those literatures have to tell Europeans is what it's like to be an European living in a different place» (Scarpato 2003: 115). La sua idea di un'impossibile mappatura australiana esclude la percezione di una misteriosa alterità nella *land* rappresentata, sottolineando piuttosto l'incessante metamorfosi dello spazio, in cui personaggi privi di collocazioni stabili appaiono esuli tra gli antipodici Oriente e Occidente: «Only when [...] the two hemispheres somehow overlaid in the narrator's mind, can the book be written» (Leer 1985: 7-9).

Oggi come ieri, individuare l'Altro significa superare il confine tra due antipodi, osservando anche la doppia natura che è insita in ogni Uomo, indipendentemente dalle coordinate spazio-temporali che delimitano la sua esistenza. A tal proposito, si ricordi che in numerosi racconti dei nativi americani (in particolare nelle leggende dei Koyukon, degli Ingalik, dei Seneca, dei Comanche e dei Patwin) il mondo appare articolato in una serie di gerarchie, che dall'animale conducono all'umano, attraverso differenti stadi di maturazione esistenziale, celebrati dagli Cheyenne con la cerimonia *Massaum* (Danza degli Animali).

Da tali osservazioni si comprende, forse, perché una raccolta poetica di Margaret Atwood sia intitolata *The Animals in That Country* (1968), essendo incentrata sulle misteriose leggi naturali che animalizzano l'uomo, tema ripreso nel romanzo *The Edible Woman* (1976), dove l'anoressia della protagonista è correlata, per antitesi, alla sua bestializzazione. L'atto in cui Marian si nasconde, come un topo, sotto il letto di Len, rimanda alle polarità uomo/donna e cacciatore/preda, oltre che alla natura doppia di una donna/animale in cui il *Self*, per natura affamato, è annullato dall'anoressia, che la

trasforma in preda, donna *mangiabile*, come un qualsiasi prodotto vegetale e animale.

In questa storia il colono europeo si potrà rispecchiare, imparando a vedere la bestia che è in sé, interrogandosi sulla propria ferocia, rileggendo da nuove prospettive le vicende di cui è stato protagonista indiscusso. E vi vedrà molteplici manifestazioni dell'eterna lotta per la sopravvivenza, che da secoli ha luogo sul nostro pianeta.

Bibliografia

- Achebe, Chinua, *Home and Exile*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Edinburgh, Canongate, 2003.
- Arnaldi, Francesco, *Tacito*, Napoli, Memoria dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, Voll. VI, 1973.
- Atwood, Margaret, *The Animals in That Country*, 1968, Toronto, Oxford University Press, 1973.
- Atwood, Margaret, *The Edible Woman*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1969; London, Virago Press, 1980.
- Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1995.
- Bruce, James, *The Ancient Roman Empire and the British Empire in India: The diffusion of Roman and the English Law throughout the world* (1901), London, Hesperides Press, 2006.
- Canfora, Luciano, *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Napoli, Liguori, 1979.
- Carey, Peter, *Oscar and Lucinda*, London, Faber & Faber, 1988.
- Càssola, Filippo, "Il nome, il mito e il concetto di Europa nell'antichità", *Essere e divenire del classico*, Ed. Ugo Cardinale, Atti del Convegno Internazionale Torino-Ivrea (21-23 Ottobre 2003), Torino, UTET, 2006: 14-20.
- Comba, Enrico (ed.), *Riti e misteri degli Indiani d'America* (2001), Torino, UTET, 2003.
- Conte, Gian Biagio, "Identità storica e confronto culturale. Dieci punti sulla tradizione umanistica europea", *Essere e divenire del classico*,

- Ed. Ugo Cardinale, *Atti del Convegno Internazionale Torino-Ivrea (21-23 Ottobre 2003)*, Torino, UTET, 2006: 28-37.
- Cromer, Lord E. B., *Ancient and modern imperialism*, London, Murray, 1910 (Boston, Adamant Media Corporation, 2001).
- Curry, Michael R., «The Architectonic Impulse and the Reconceptualization of the Concrete in Contemporary Geography», *Writing Worlds*, Eds. T. J. Barnes - J. S. Duncan, London and New York, Routledge, 1992: 97-117.
- Desideri Paolo, «La romanizzazione dell'Impero», *Storia di Roma*, vol. II, par. 2, Torino, Einaudi, 1991: 577-626.
- Guillén, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, trad. it. di A. Gargano, *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Bologna, il Mulino, 1992.
- Koch, Ludovica (ed), *Beowulf*, Torino, Einaudi, 2005.
- Landow, George P., «Reactions to the Glass Church», *Postcolonial Web*, Rhode Island, Brown University, 1997.
- Laurence, Margaret, *The Stone Angel*, Toronto, McClelland and Stewart, 1964.
- Laurence, Margaret, *A Bird in the House*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970 (Toronto, New Canadian Library, 1989).
- Leer, Martin, «At the Edge: Geography and the Imagination in the Work of David Malouf», *Australian Literary Studies*, 13 (May 1985), 3-8.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Malouf, David, *Johnno*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1975 (London, Penguin, 1999).
- Malouf, David, *An Imaginary Life*, London, Chatto & Windus, 1978 (London, Vintage, 1999).
- Ondaatje, Michael, *In the Skin of a Lion*. London, Secker and Warburg, 1987 (London, Picador, 1988).
- Ondaatje, Michael, *The English Patient*. London, Bloomsbury, 1992 (London, Macmillan, 1993).
- Questa, Cesare, «Sallustio, Tacito e l'imperialismo romano», in Tacito, *Annales*, trad. it. B. Ceva, Milano, Rizzoli, 1994.

- Risari, Elisabetta, "Introduzione" a Tacito, *Germania*, Milano, Mondadori, 2006.
- Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*, London, Vintage, 1988 (New York, Random House, 2008).
- Scarpato, Ines, *Crossing Borders. I romanzi di David Malouf*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Napoli Federico II, 2003.
- Severino, Emanuele, "L'Identità europea", *Essere e divenire del classico*, Ed. Ugo Cardinale, Atti del Convegno Internazionale Torino-Ivrea (21-23 Ottobre 2003), Torino, UTET, 2006: 3-13.
- Stefanoni, Mario, "Introduzione" a Tacito, *Agricola, Germania e Dialogo sull'oratoria*, note di M. Stefanoni, con un saggio di M. Pani, Milano, Garzanti, 1991.
- Syme, Ronald, «The Senator as an Historian», *Entretiens Hardt*, Gêneve, Vandoeuvres, 1956 (Cambridge, Keffer, 1958, IV: 185-190).
- Tacito, *De origine et situ Germanorum liber*, Ed. Alf Önnersfors, Stuttgartiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1983.
- Tahbildar, Barnali, *Glass and Water: Progress, Power, and the Weakness of Empire in «Oscar and Lucinda» and «Waterland»*, Rhode Island, Brown University, 1997.
- Young, Zane, *Themes in David Malouf's «An Imaginary Life»*, Rhode Island, Brown University, 1997.
- White, Patrick, *Flaws in the Glass*, London, Cape, 1981.

L'autrice

Elvira Gòdono

Elvira Gòdono (Napoli, 1976) è dottore di ricerca e cultrice della materia in letteratura comparata. All'esordio con *La città nella letteratura postmoderna* (Liguori 2001), adottato a Torino, Napoli, New York e recensito da *La Repubblica*, *Il Mattino*, *L'Indice*, *Belfagor* e altri, seguono saggi («Postcolonial Surfaces», in *La scrittura e il volto*, Liguori, 2006) e articoli (su *Compara(i)son*, *Culture*, *Intersezioni*, *Leggere Donna*, *Merope*,

S.E.A.S., Kúma, Postcolonial Web). Relatrice a diversi convegni (tra cui *Adi 2007; Compalit 2007-08-09*), ha pubblicato molti interventi incentrati sulla decostruzione della critica eurocentrica, proponendo un inedito connubio di critica tematica e teoria dei generi letterari, come si evince anche in *La casa dell'Altro. Mito rito e simbolo nel romanzo extraeuropeo in lingua inglese* (Aracne 2009). Docente nei licei, ha analizzato anche molteplici problematiche della scuola superiore (reclutamento docenti, contraddizioni burocratiche e amministrative, teoria/pratica didattica), proponendo moduli specifici e percorsi Pon in *Un altro mattone nel muro. La scuola (nel tempo) della crisi. Indagine teorico-pratica sulla scuola pubblica/privata* (Aracne, 2010). È in stampa il suo ultimo volume, dedicato alla rappresentazione urbana nella letteratura angloindiana contemporanea (*Metropolindia*, 2011)

Email: godono.elvira@gmail.com

L'articolo

Data invio: 30/06/2011

Data accettazione: 30/08/2011

Data pubblicazione: 30/11/2011

Come citare questo articolo

Gòdono, Elvira, "Imperi coloniali da Oriente a Occidente: immagini dell'Altro da Tacito a Malouf, da Rushdie a Ondaatje", *Between*, I.2 (2011), <http://www.Between-journal.it/>