

# New Asian American Writers and News from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts



## Selected Essays

### Vol. I

SAU-LING C. WONG  
RICCARDO SCARCIA  
DALE CARTER  
BEGOÑA SIMAL GONZÁLEZ  
LIA SECCI

GIOVANNA STASOLLA  
DANIELA CORAMUSI  
VALERIA VALLUCCI  
RINO CAPUTO  
LINA UNALI  
AIPING ZHANG

**Lina Unali (ed. with Introductions)**

Cover: Orlando Airport, Orlando (Fl.). Photo L.U.



E-book published by Sun Moon Lake Telematic, December 2006

ISBN 88-87332-12-6

Lina Unali [http://www.studifilologici.uniroma2.it/scheda\\_unali.html](http://www.studifilologici.uniroma2.it/scheda_unali.html)

# 孤鸿海上来

Gu hóng hai shàng lái

Solitario cigno selvatico ritorna verso il mare

Solitary wild swan flies back to the sea

(Trad. di Lina Unali, da *300 Tang Poems*)

## INDEX

<b>Introduction</b>	4
Lina Unali	
<b>Introduzione</b>	5
Lina Unali	
<b>Circuits/Cycles of Desire: Buddhism, Diaspora Theory, and Identity Politics in Russell Leong's <i>Phoenix Eyes</i></b>	7
Sau-ling C. Wong, University of California at Berkeley	
<b>I Romani e gli "altri"</b>	27
Riccardo Scarcia, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Rising Songs: The Japanese-American Relationship in Van Dyke Parks' <i>Tokyo Rose</i></b>	40
Dale Carter, University of Aarhus, Denmark	
<b>Problematizing the Ethnic Constituency in Asian American Literary Criticism</b>	48
Begoña Simal González, University of La Coruña	
<b>Günter Grass e la dea Kali</b>	58
Lia Secci, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Italiani in Egitto: osservazioni e riflessioni sulla base di materiali nuovi o poco noti</b>	64
Giovanna Stasolla, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Considerazioni su <i>Il Piccolo Taoshi con immagine dell'affluente giallo</i> di Lina Unali</b>	75
Daniela Coramusi, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Sulle orme del <i>Childe Harold</i>: viaggiatori alla terra di Ali Pascià Tepelene</b>	83
Valeria Vallucci, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Rappresentazioni dell'India nella letteratura italiana di oggi</b>	89
Rino Caputo, Università di Roma Tor Vergata	
<b>Antenati cinesi nella Cina antica e moderna</b>	98
Lina Unali e Aiping Zhang	
<b>Chinese ancestors in ancient and modern China</b>	101
Lina Unali and Aiping Zhang	
<b>Contributors</b>	104

## Introduction

The essays here published have been selected from a large number of international conferences organized in more than one European University, by myself and Elisabetta Marino, from 2004 up to now. Their main inspiring motif is interculturality between Asia and the West. The terms among which a comparison is established are on one side the Western world, with particular reference to the United States, Italy, England and Germany and on the other, Asia, namely China and Japan. The literature recently produced by Bangladeshi migrations is also present. They fundamentally deal with the exploration of unknown territories in which different cultural experiences mingle and succeed in obtaining previously unstudied hybridizations.

Sau-ling Wong's essay on Leong introduces an unexpected Chinese American Buddhist experience centred on the problem of desire although the Buddhist practice, it should be remarked, has the general tendency to cancel all desire. The essays of the Italian scholars Riccardo Scarcia, Rino Caputo, Giovanna Stasolla, Lia Secci, show a probably unexpected depth of Italian interest towards what is usually called the Orient, but that we prefer to call Asia and Egypt. It was my wish that papers read in Italian by Italian speakers were published in the same language. This is the first Conference on the Asia and the West relationship in which a whole session was presented in Italian. The purpose was that of better placing these studies within a national cultural context.

Dale Carter's essay allows an interesting glimpse into the possible connection between ethnic music and writing. Begoña Simal's is the only essay dealing with the critical production in the Chinese American tradition. The works of two doctoral candidates Valeria Vallucci and Daniela Coramusi offer very good instances of the goodness of our graduate projects.

I wish to complete this brief introduction with a visual presentation of what I titled "the Chinese in the Comedy of Art", a fresco I once saw in a Czech castle. As this volume Cover represents one of the modern ethnic and intercultural world meeting grounds, so the next image draws our attention towards an European courtly environment, and in particular towards a bunch of heterogeneous comedians who improvise theatrical performances wearing European and Asian masks, in the 15th, 16th and 17th century throughout Europe. In the figure represented below the Chinese mask is the third from left.

Lina Unali



## Introduzione

I saggi qui pubblicati sono stati trascelti da una numerosa serie di convegni internazionali organizzati da me e da Elisabetta Marino, in più di un'Università, dal 2004 a oggi. Il motivo principale che li ispira è il rapporto di interculturalità tra Asia e Occidente. I termini posti a confronto sono il mondo occidentale, in questo caso in particolare gli Stati Uniti, l'Italia, l'Inghilterra e la Germania, e dall'altra parte la Cina, e il Giappone, seppur in misura minore. La letteratura prodotta dalla migrazione bangladesese è pure presente. Si tratta sostanzialmente di esplorazione di territori sconosciuti in cui esperienze culturali diverse si fondono per ottenere ibridazioni mai studiate precedentemente.

Il saggio di Sau-ling Wong su Leong presenta una inaspettata esperienza buddista America Cinese che si concentra stranamente su un problema di desiderio in un ambito che, si vorrebbe far notare, tende all'eliminazione di ogni desiderio. I saggi degli autori italiani, Riccardo Scarcia, Rino Caputo, Giovanna Stasolla, Lia Secci, mostrano una forse inaspettata profondità della cultura italiana nei confronti di quello che si soleva chiamare Oriente e che si preferisce qui chiamare Asia e Egitto. Chi scrive ha voluto che le varie relazioni venissero lette in italiano perché fosse a pieno espressa e trasmesso questo tipo di comunicazione all'interno delle nostre Università. L'ultimo convegno in ordine di tempo nell'ambito di questi studi e ricerche è il primo in cui un'intera sessione sia stata presentata in lingua italiana e pubblicata nella stessa lingua. Il saggio di Dale Carter apre uno spiraglio interessante di interculturalità nel campo dell'immagine visiva, della musica etnica e della scrittura artistica. Il saggio di Begoña Simal è il solo completamente volto

all'analisi della critica nella tradizione cinese americana. Si intende presentare anche il lavoro delle due dottorande del nostro Dipartimento Valeria Vallucci e Daniela Coramusi, ottimo esempio della progettualità culturale del Dipartimento stesso e della cattedra di Letteratura Inglese.

Concludo con una presentazione visuale che ho intitolato "Il Cinese nella Commedia dell'Arte", affresco da me scovato in un castello ceco. Come la copertina del presente volume rappresenta uno dei crocicchi moderni dell'incontro interetnico e interculturale, così questa immagine ci rimanda a un ambiente di corte in cui, in una speciale vastissima sala quadrata, commedianti della Commedia dell'Arte di varia provenienza, recitavano insieme improvvisando su canovaccio e indossando maschere europee e asiatiche, nei secoli XV, XVI e XVII. Nella figura qui sopra la maschera cinese è la terza da sinistra.

Lina Unali

## **Circuits/Cycles of Desire: Buddhism, Diaspora Theory, and Identity Politics in Russell Leong's *Phoenix Eyes*\***

Sau-ling C. Wong, University of California at Berkeley

Among contemporary Chinese American writers, Russell Leong strikes me as one of a handful most readily identifiable with a diasporic sensibility, if the term is taken to refer to conventional definitions of diaspora derived from the Babylonian exile of the Jews (e.g., Safran). In his poetry collected in *The Country of Dreams and Dust* (1993) and fiction collected in *Phoenix Eyes* (2000), Leong writes with exquisite sensitivity about the global displacements of the Chinese in recent history; often in an elegiac tone. In *Phoenix Eyes*, on which I will focus in this essay, most if not all of the stories are predicated on a profound sense of loss and involve restless translocal movements of various kinds, all meticulously historicized. To quote David James, Leong's work is "a triumph of the diasporic imagination, in which the relations between different contexts in which identity is formed – sexual, familial, linguistic, geographical, religious, political, and so on – are reconfigured across macro-political transformations of the Pacific Rim and the migratory circulations they entail" (173).

What I find most intriguing about *Phoenix Eyes* is the way in which the "macro-political" is articulated with the psychic and spiritual in his diasporic subjects. Leong seems able to fuse a diasporic orientation with several other seemingly disparate self-identifications that have been important in his career and personal life. A third-generation descendant of southern Chinese immigrants who grew up in San Francisco Chinatown (Leong, Interview), Leong has, for over three decades, been intimately involved in efforts to establish and maintain a distinctly minority Asian American cultural tradition<sup>1</sup>. At the same time, he is an out gay man who addresses the intersectionality of gayness and Asian Americanness in both his professional (e.g., Leong, *Asian American Sexualities*) and his creative writing. Finally, Leong is an avowed Buddhist, dedicated to daily spiritual practice through Chen-style taichi (personal communication, 23 Oct., 2003). Buddhist terminology, allusions, imagery and philosophy pervade both *The Country of Dreams and Dust* and *Phoenix Eyes*<sup>2</sup>. If Leong's multiple self-identifications – as diasporic Chinese, Asian American, queer, and Buddhist – are all closely interwoven, how exactly do the issues peculiar to each set of experiences coexist? How are they related to each other? In the essay below, I will attempt to tease apart the theoretical considerations that inform Leong's fiction in *Phoenix Eyes*. I argue that, working through his fiction, without using the abstract academic language with which he deals as an editor, Leong is in fact an important theorist of the Chinese diaspora. His Buddhist spirituality deepens our understanding of, but also compels a radical rethinking of, ethnic (Asian American) and sexual (queer) identity politics, in which his professional life has been so heavily invested.

### **Universalism versus situatedness; acceptance versus drivenness**

I see two overarching sets of tensions in Leong's multiple self-identifications, both pertaining to spirituality. The first is between the universalism of Buddhism on the one hand, and on the other, the situatedness of identity politics both ethnic (Asian American) and sexual (queer), as well as of the politics of Chinese

diasporic identity formation<sup>3</sup>. Unlike Buddhism, which stresses the need to “see through” (in Chinese, *kanpo*) categories and divisions – a radical deconstructive move long before deconstruction became fashionable – identity politics presupposes the importance of the individual subject and its sociopolitical particulars. (Even poststructuralist concepts of fluid identity, which might suggest devaluation of the ego, are secured by proliferating categories of sociopolitical particulars such as race, ethnicity, class, gender, sexuality, culture, and nationality.) In my formulation, diaspora is to be aligned not with universalism but with situatedness, in spite of some theories that emphasize the expansive, atopic or deterritorialized nature of diaspora (e.g., Ma Mung). As David Palumbo-Liu reminds us, there is “no diaspora without borders and no borders without states”(344)<sup>4</sup>.

A second set of tensions is between acceptance and drivenness, the former a fundamental Buddhist tenet, the latter, a superordinate psychosocial description encompassing behavior ranging from the functional to the dysfunctional, from the solipsistic to the institutionally engaged. In the Buddhist understanding of the human psychic, sense data produces feelings, then “from feeling arises craving, and craving gives rise to grasping” (Kalupahana, 71). Note that the opposition is *not* the cliched one between the quietism of religion as the “opiate of the people” and political activism, although such an opposition is real enough in the lives of a great many people concerned with social justice. As David J. Kaluphanna takes pains to underscore, Buddhist acceptance, properly understood, is not pessimistic but empiricist in its acknowledgment that “having come into being, [things] cease to exist” (36). In contrast, drivenness is a matter of placing one’s desires, investing one’s life-meaning, in something that is by nature groundless and impermanent. As will be discussed, Leong discovers that political causes are not exempt from the devolution into groundlessness and impermanence.

### **Attachment and nonattachment**

Running through the tensions between universalism and locatedness and between acceptance and drivenness, a thread links the issues raised by Buddhist teaching, diaspora theory and identity politics: at the core, all three address the difficulty of managing *attachment*. Diaspora theory begins with the loss of one’s home, the displacement from one’s land of origin. After such a loss, what can offer itself as an adequately potent and feasible object of attachment? Asian American movement discourse of the 1960s and 1970s may be thought of as one particular answer to the question posed by diaspora theory: one creates a new home on American soil and attaches oneself to it. This entails not only individual home-founding, but also performing into being a community of kinfolk through institutional organization and cultural production. With regard to queer identity politics, attachment is, of course, a (if not the) central problem: what to do when one’s object of attachment is illegible to or even prohibited by society? One possible response is to entrench oneself more firmly and stake more of one’s life-meaning in one’s sexual identity and, in a process parallel to the Asian American’s, perform into being a community of kinfolk defined by shared queerness, a surrogate family or clan not defined by blood. The end-point of all these efforts is at-homeness, a sense of belonging to a place felt to be naturally hospitable to oneself. While at-homeness may be understood in geographical or relational terms,

ultimately it is a matter of *anxin*: the heart (*xin*) being at rest or at peace (*an*). All domicilic yearning is, in the last analysis, a spiritual quest for the “pacified” or settled heart.

In Buddhist teaching, homes of all kinds, “original” or invented, cannot by nature be anything other than waystations, ever provisional and in flux. The only liberation is through nonattachment: seeing through the ephemeral and illusory nature of the endless cycle of birth, suffering, death, and rebirth called *samsara*. “[C]raving leads not only to suffering here and now, but also to further suffering in the future in the form of rebirth and consequent decay and death. Therefore, the attainment of happiness in this present existence and the elimination of future suffering by putting an end to the vicious cycle of existence ... can be attained by the elimination of craving” (Kalupahana, 60). The following famous tale about the Second Patriarch of Zen Buddhism encapsulates the idea of nonattachment:

Hui-k’o again and again asked Bodhidharma for instruction, but was always refused. ... [Finally, after he cut off his left arm to show his sincerity, Bodhidharma asked what he wanted.]

“I have no peace of mind [hsin]<sup>5</sup>,” said Hui-k’o. “Please pacify my mind.”

“Bring out your mind here before me,” replied Bodhidharma, “and I will pacify it!”

“But when I seek my own mind,” said Hui-k’o, “I cannot find it.”

“There!” snapped Bodhidharma, “I have pacified your mind!”

At this moment Hui-k’o had his awakening. . . . (Watts, 87)

Given this fundamental Buddhist insight, it is clear that the three section headings in Russell Leong’s *Phoenix Eyes* – “Leaving”, “Samsara”, and “Paradise”, echoing Judeo-Christian teleology of the fall, earthly sojourn, and redemption, must be read as thoroughly ironic. There is no prelapsarian origin to leave and no ultimate spiritual home to search for; suffering in *samsara* only be ended by nonattachment. Yet human beings find it difficult to let go. Being caught in and driven by desire feels much more familiar, more “real”, than the state of nonattachment, which many misperceive as nihilistic.

### **Attachment and roots: translocalism, racinationism, genocentrism**

In thinking through the issue of attachment in diaspora, I find it useful to refer to L. Ling-Chi Wang’s important typology of identity for Chinese in the United States. In his oft-cited “Roots and the Changing Identity of Chinese in the United States”, Wang identifies five types of identity, each strongly associated with (though not confined to) a set of circumstances in Chinese American history, and all named in connection with the word *gen*, “roots”. They are *luoye guigen*, “sojourner mentality”; *zhancao chugen*, “total assimilation”; *luodi shenggen*, “accommodation”; *xungen wenzu*, “ethnic pride and consciousness”; and *shigen qunzu*, “the uprooted”<sup>6</sup>. *Gen*, “roots”, is obviously linked to concept of attachment. For my analysis of Leong’s stories, I would like to generalize and revise Wang’s concepts as follows.

First, while Wang designates as “the uprooted” specific classes of intellectuals, I would like to generalize uprooting or deracination into the inaugural moment of diaspora, whose resultant crisis of attachment calls for a variety of responses. Secondly, As Chan, Ong, and others have noted, a new, late 20th century feature in the Chinese diaspora not named in Wang’s classification is the “astronaut”

arrangement (termed the “Pacific shuttle” by Ong), in which members of a family are separated between a Chinese place of origin and a non-Chinese destination, and the breadwinner orbits repeatedly between the two places. Also noticeable is the rise of highly mobile, Western-trained professionals working for multinational corporations, as well as a darker labor migration of sex workers and other lower-class, typically illegal, workers. These groups share a condition of domicilic instability. I have coined the term *translocalism* to refer to theories of the Chinese diaspora that valorize the condition of shuttling and interstitiality such as experienced by these “overseas Chinese”, who tend to be of the elite classes (e.g., Lee; Ong)<sup>7</sup>.

Thirdly, I would like to revise and rename Wang’s *luodi shenggen*, or putting down roots where one lands, into *racination*. I designate as *racinationism* theories of the diaspora that advocate the creation of a new home in one’s land of settlement after dislocation from the homeland. Wang translates *luodi shenggen* as “accommodation” and considers it a “survival strategy in an alien setting one is unable to leave” (206). However, I would like to remove from the term its connotations of reluctance or second-best-ness, and suggest that in the United States context, racinationism has served as a promising solution to the diasporic condition. I would link it less to the sad aftermath of Exclusion and the Cold War China embargo than to the optimistic Asian American movement of the 1960s and 1970s. Because of its tenets that include the notion that Asian Americans, regardless of nativity, are defined by their lives in the United States as much as by their ties to the original homeland, a decades-long experiment in racination have borne fruit, certainly institutionally and to an extent culturally.

Theoretically, racinationism posits that belongingness is made, not born. It acknowledges the counterproductiveness of positing a return to the homeland as the ultimate solution to the pains of diaspora. I counterpose this to *genocentrism*, under which I classify theories that posit meaning for life in diaspora primarily if not exclusively in terms of one’s relationship to origin: descent (Greek *genesis*), race/descent/generation (*genea*), kind (*genus*). There is only one home, only one place where one naturally and indisputably belongs: the one left behind. Home is not replaceable, and homecoming will presumably lead to an instant reconnection<sup>8</sup>. Indeed, the effect of deracination shapes not only the first-generation diasporic subject but also his/her descendants. Nostalgic views of diaspora are obviously genocentric; likewise revivalist ones that celebrate the influence of cultural traditions from the homeland<sup>9</sup>.

Because of Leong’s complex self-identifications, translocalist, racinationist, and genocentric theories of the Chinese diaspora all hold an attraction for him. He knows their material bases and their psychic allure, and is sensitive to their competing tugs and pulls. Indeed, the concerns they struggle with are the very ones addressed by his Buddhist spirituality. This congruence is what enables Leong to be an effective theorist himself, to see through the limitations of all three approaches while understanding the human needs behind them. Through his stories, Leong offers trenchant critiques of these theories of the Chinese diaspora based on his Buddhist understanding of desire.

## Circuits/Cycles of Desire

In the way, the concept of circuits/cycles of desire named in the title of this essay is a rephrasing of *samsara*, vicious cycle of repeated birth and death in which unenlightened human beings are caught. But with the revised wording I wish to engage diaspora theory explicitly in two ways. One is to link the spatiality implicit in the concept of diaspora to temporality. *Circuits* suggests the physical or geographic movement of bodies chasing their objects of attachment (money, fame, citizenship, sex, love, home, etc.), while *cycles* refers to the doomed repetition in time of desires fleetingly fulfilled and then inevitably disappointed. The term *circuit* connotes a cluster of meanings relevant to attachment, among them, a regular tour or route traveled, and an association or grouping of similar people. The scientific meaning of *circuit*, a closed loop of conductor through which electric charge flows, is an apt metaphor for how, in the Buddhist concept of causality (*yinguo*), the outward projection of desire is never without consequence but always returns to oneself. As Leong notes in one of his poems, “Always, what we do returns to us – / unfolding flowers, matchless flames” (*The Country of Dreams and Dust*, 65)<sup>10</sup>.

“Circuits/Cycles of Desire” is also meant to allude to previous scholarship on the linkage between diaspora and queerness, some using the very term *circuit* (e.g., Manalansan; Hanawa; Gopinath; Puar, “Global Circuits”; Puar, “Transnational Configurations”). To these critics, both diaspora and queering could result in a productive looking askance, as it were, at conventions and values naturalized by powerful, self-perpetuating institutions, such as the family and the nation-state. In this sense, then, they are reminiscent of the Buddhist “seeing through” of worldly conventions and values. David Eng notes a consonance between queer and diasporic concerns with home: queers are, after all, often literally ejected from their homes. Eng advocates a broadening of “queering” as a theoretical construct and a concomitant redefinition of community. As I will argue below by close-reading some of the stories in *Phoenix Eyes*, as an *engagé* Asian American cultural critic whose career has spanned several decades, Russell Leong is acutely aware of and sympathetic to the issues raised by Eng and others. Yet his Buddhist insights would curtail too optimistic endorsement of queering as a method of social amelioration. Impermanence always gets in the way.

### “Phoenix Eyes”, “Daughters”, and the limits of translocalism

Leong’s title story, “Phoenix Eyes” (placed in the “Paradise” section), combines both a universalistic and a situated understanding of how circuits/cycles of desire functions. On the one hand, Leong depicts with great poignancy and compassion the spiritual crisis of a gay prostitute, Terence, who, in middle age, is on the verge of seeing through the vanity of his attachments but still not ready to renounce them. On the other hand, Leong writes with detailed material knowledge of a globalized world in which capital, cultures, and bodies flow wherever a differential exists. In Leong’s masterful recharacterization of the “Asian economic miracle”, the material desire of global capitalism is inextricable from the libidinal desire of the sex trade, and both are symptomatic of a spiritual hunger that cannot be filled by the frenzied pursuit of extravagant consumption, wide-ranging travel, and reckless sexual play.

Terence is part of the *hung kung hsien*, “the international call line”, a pan-Asian circuit of high-priced courtesans making their rounds in Taipei, Hong Kong, Manila, or Bangkok. Leong takes pains to historicize this sex trade as part of globalization, especially as part of the rise of East Asian economic power since the 1970s: “As the tiger economies began to flourish in the seventies, so did the demands of Western businessmen for after-work entertainment” (133). (Most of the clients are European or American, but some are from the more affluent and Westernized areas of Asia, such as Japan.) Terence’s Asian fellow prostitutes are introduced to the reader not merely in terms of physical or personality traits. Rather, they are carefully situated in transnational networks of family and capital. Thus Tan Thien is described as “the thin, effeminate scion of the Tan Tan ice cream family, which had branches all over the island and was establishing plants in Singapore”. Jerry is a “muscular Taiwanese, kept by a restaurant owner in Osaka” (135). Details such as the ice cream empire’s plans for expansion, which would have been considered gratuitous and extraneous to the individual had the prostitutes been seen solely through the lens of self-affirming Anglo-American sexual politics, are integral to Leong’s Buddhism-infused vision in which entanglement in desire is the universal lot of the unenlightened, whether it takes socially approved forms or not (Brock and Thistlethwaite, 256).

The *hung kung hsien* is the underside of the much vaunted Asian economic boom of the 1970s and 1980s, securer of the widely admired contemporary neo-Confucianism that serves up self-congratulatory accounts of Chinese family values with tonic doses of Asian superiority and postcolonial revenge (Berger; Sautmann)<sup>11</sup>. Leong uncovers a bitter irony in such self-congratulation: the Orientalized camp-followers to the far-flung army of capitalism never appear in the glowing portraits of one after another Asian nation making it in the global economy. Leong’s situated critique of neo-Confucianism and its civilizational self-complacency also includes a depiction of the cruelty of the Chinese family toward those who are culturally unintelligible to it. Exiled gay sons like Terence and his mentor/friend, P., continue to perform as part of the family economy. In doing so, they confirm the scholarship on the economic resilience and flexibility of the diasporic family bound by ties of capital (e.g., Chan). However, what is left out of such accounts of the diasporic Chinese as *homo economicus* par excellence is the human suffering: Terence’s symbolic social death at family gatherings (130) or P.’s lonely physical death from AIDS (143). With filiative ideology failing him, Terence has had to create his own affiliated “adopted family”, one that his “blood family would never meet” (142), out of his fellow wanderers.

A companion piece to “Phoenix Eyes” “Daughters” (in the “Leaving” section) is, like it, an illustration of the nature and workings of desire from a universalistic Buddhist perspective as well as a highly situated critique of certain contemporary analyses of the Chinese diaspora that glorify material success and Confucian family values. But it adds a critique of sexism and patriarchy, which neo-Confucian revival literature tends to sweep under the rug<sup>12</sup>: the father is the one who, over the mother’s protests, locks the fourteen-year-old Haishan into a contract at a brothel to buy schooling for his two sons (49). Like the gay son, the despised daughter is already homeless even while physically at home, and away from home continues servitude to the family economy. The first section of “Daughters”, set in a fishing village, makes repeated mention of kelp. The image

of knots of seaweed floating unmoored in the ocean and spilling onto shore seems to be Leong's ironic answer to the organic metaphor of roots underlying such Chinese diaspora theories as Wang's typology of identity or Tu's "living tree". The image of trailing tendrils of kelp echoes the image of tangled hair that recurs in the story (38; 44; 46; 57; 61). There is no redemptive origin, no supporting network: all is enmeshment and pain.

In Leong's simultaneously spiritual and materialist perspective, Haishan is at once a generalized epitome of innocence betrayed<sup>13</sup> and a specific denizen of an Asian America shaped by globalizing forces. The high-resolution details of the night clubs, suburban brothels, and shopping malls of Los Angeles suggest that the unnamed middle-aged man in the framing narrative of "Daughters" – in whose mind Haishan's life is enacted – might have been a client of call girls. Thus the "middle-class domesticity" (35) of successful diasporic Chinese is implicated in the diasporic exploitation of Asian women<sup>14</sup>. In Leong's account, the sufferings of Haishan are not singular but part of an extensive trafficking in Asian women for the sex trade – Haishan's fellow prostitutes are from "Cholon, Bangkok, Manila, or Hong Kong" (38) – which, in turn, is inseparable from the global trafficking in other forms of Asian labor (Kempadoo; Foo)<sup>15</sup>. The prostitutes themselves are keenly aware of the connection between their sex work and the "alternative" work offered by transnational capitalists; between themselves and the imported Thai women who were discovered just a few miles from the brothel (39) (Wallace). The Asian American communities in Haishan's roll-call of place names, from Alhambra to Hacienda Heights (41)<sup>16</sup>, are beset by deep class cleavages. Brothels exist in unremarkable stucco houses in the interstices of affluent suburbs. The girls aspire to blend in with, but can never join the ranks of, assimilated and affluent Asian college students (39). The pan-Asian cultural hybridization in the prostitutes' lives, a visible effect of diaspora oft-celebrated in cultural studies (e.g., Hall), is as much a matter of necessary occupational skills – being able to sing karaoke multilingually, for example (37) – as a matter of exuberant self-expression. Asian panethnicity is also a shield behind which the johns can hide their identities and evade personal responsibility. "None of the girls really knew where the men were originally from. Because they would say 'Thai' when they were actually Filipino, or 'Chinese' when they were really Japanese" (58).

As with Terence in "Phoenix Eyes", the girls' survival depends on their ability to generate desire (37; 48). A deep spiritual yearning still shines through, however, in Haishan's ritualistic burning of her hair at the Kwan-yin (goddess of mercy) temple, an act comparable to the preparation of lotus tea. The sacrifice of her hair links her to the head-shaving of the Buddhist renunciant, which symbolizes non-attachment to sublunary entanglements. It can also be read as protest and defiance against a well-known Confucian precept about filial piety, which his father has turned into a pretext for abuse: "One's body, hair, and skin are received from one's parents. One dares not damage or destroy them. This is the beginning of filial piety"<sup>17</sup>. This allusion suggests to me that, while stressing structural causes of violence, Leong has not allowed potential charges of culturalism or essentialism (e.g., Berger; Ong) to deter him from a critique of Confucianism.

Together, "Phoenix Eyes" and "Daughters" point out the inadequacy of translocalist theories of diaspora. First, he reveals the neo-Confucianist undergirding of certain translocal views of the Chinese diaspora: translocality

cannot be entirely removed from a valorized, culturally specific local base. Leong also finds untenable theories that assert the indefinite sustainability, if not the desirability or even superiority, of living between locations without a sense of a permanent home. In these postmodernism-inflected theories, dislocation from one's original home almost has the status of the *felix culpa*, whereby one learns to adopt a guerilla approach to life and revel in the mutability and diversity of experiences. One becomes a surfer of identities, a self-appointed cosmopolitan, what Vietnamese American writer Andrew X. Pham calls "a mover of between" who "slip[s] among classifications like water in cupped palms" (339)<sup>18</sup>. Leong shows that such a stance resembles liberating Buddhist non-attachment only in the most superficial way. Human beings caught in *samaras* cannot easily live without the compulsion to assuage their domicilic desire. In the words of Haishan's friend Mimosa, "Home always comes back to you, even when you try to forget it" (39). In "Phoenix Eyes" and "Daughters", Leong features translocal characters from various stations in life. And yet, prostitute or john, rich or poor, every translocal character is a lost soul trying to make a home, even if a temporary one. In the last analysis, as I suggested earlier, domicilic desire is a spiritual yearning for groundedness and permanence. However, this yearning is doomed to be disappointed when human beings misdirect it toward inherently inadequate goals, mistaking the restlessness of driven movement for freedom, evanescent serial attachments for non-attachment.

### **"The Western Paradise of Eddie Bin", "Hemispheres", and the limits of racinationism**

If translocalism fails the diasporic subject for disregarding a fundamental psychic need, is racinationism the solution? Leong's "The Western Paradise of Eddie Bin" (in the "Paradise Section") explores this possibility for a deracinated man carrying indelible memories of war and hunger. A Cantonese from a Pearl River delta village (typical of the pre-1965 Chinese American population), Eddie leaves behind war-torn China as a stowaway, jumps ship in San Francisco in 1948, a year before the Communists' rise to power on the mainland, and attempts to make a new life there, "painstakingly [creating] his own Chinese American identity" (122). And yet his attempts at racination end up failing: "Whenever he went he carried the loneliness of his displacement within him, like a smooth dark seed. That seed was always floating on the sea or skimming barren ground, never sending down roots" (119). Eddie's marriage ends in divorce and his small business goes bankrupt; at the end of the story he is on the move again.

Eddie's unraveling is tied to the unviability of the concept of a local Chinese American identity, which constantly registers, and shifts in response to, genocentric forces even as he invests time and effort into mastering it by "observing how the Chinese born in America worked and thought among themselves" (123). The word *local* recurs at crucial moments in Eddie's life. He meets his wife May Lau, an American-born Chinese, when she seeks but fails to get a job at the Chinatown newspaper where he works. She complains that "war refugees" like him "are taking jobs away from us local folks right and left!" (123). But by the time Eddie has managed to subsume the diasporic to the local, more recent arrivals from the homeland are displacing *him*. The local is an intrinsically unstable construct: the Chinatown community is permeable to new immigration

from the homeland, and new immigrants bring genocentric preferences with them, edging aside the previously rooted oldtimers. This is both a material process – jobs are at stake – and a psychic one, the converse of the much more frequently noted rejection of the newcomer by the oldtimer, the FOB by the ABC. Leong’s intimate economic, social, and cultural knowledge of Chinatown dynamics allows him to pose theoretically sophisticated questions about the diasporic subject’s potential for creating groundedness and permanence. Eddie’s case reveals that while the spatial circuits of desire may be arrested, at least temporarily, by geographic fixity, the temporal cannot so easily be subdued. May’s obsession with having a child as a form of insurance against impermanence is frustrated, while the evolving demographics of the “local” community constantly changes the rules on the practitioner of racination.

A comic episode in the otherwise grim story, Eddie’s involvement in the Miss Chinatown pageant – by definition a contest of representativeness – further highlights the impossibility of staking one’s life-meaning on the concept of a local ethnic identity. Eddie attempts to promote his advertising business by sponsoring a young woman for the Miss Chinatown San Francisco/Miss Chinatown USA pageant. But her American-born candidate, who speaks only halting Chinese, and “only about [her] mother” (120), loses out to foreign-born girls funded by Asian airlines and able to discourse eloquently in “flawless Cantonese and Mandarin” on how to help humanity. Thus not only continued immigration but the global flow of Asian capital constantly pull the rug from under the notion of the local. While the contestant all lay claim to origin – they all say they love their mothers (119) – the American-born cannot compete with those more proximate to the cultural source on the one hand, and more open to global market forces on the other. Cantonese, once the lingua franca of U.S. Chinatowns, gives way to Mandarin as the vast China market opens up to entrepreneurs in the diaspora. The pageant results show that local ethnic identity has lost its viability.

The background that Eddie shares with Leong’s own ancestors – Cantonese peasants turned hardworking small business owners – is the kind valorized in cultural nationalist discourses of the 1960s and 1970s, which define ethnic identity in terms of geographic concentrations of homogenous Asian American subgroups, Manilatowns, Little Tokyos, Chinatowns, and the like, as well as in terms of a working-class ethic<sup>19</sup>. Some early Chinese American cultural criticism specifically opposes the Mandarin-speaking elite to the “salt of the earth” Cantonese shut out of Chinese high culture (e.g., Tong). The 1970s influx of Taiwan-origin students and immigrants and, post-1979, of PRC-origin ones, may be viewed neutrally as an occasion for revising Chinese American identity politics, but from the Cantonese oldtimers’ perspective it is an emotionally loaded event implying the invalidation of painstakingly and often painfully established roots. Spiritual questions – the perils of attachment, the curse of impermanence – thus take the form of issues in ethnic identity politics.

Though Leong makes a compelling case for recognizing the slippery basis of ethnic identity politics, as his Buddhist outlook would lead him to do, there is a particular poignancy to his depiction of the oldtimer community’s passing. At the risk of committing the biographical fallacy, one might speculate that Leong has perhaps invested in it so much of his life – personal, political, and professional – that non-attachment is easier said than done. “Hemisphere”, a comic account of a

bisexual man receiving three offers of paternity through sperm donation, bears traces of Leong's mourning as it explores the adequacy of other types of identity politics as a stay against impermanence. The narrator of "Hemispheres" is Bryan, a bisexual man single again in midlife, tired of a lifestyle carefully crafted from the "right" consumer goods to impress potential lovers. As he struggles in the circuits/cycles of desire located within United States borders, age is gaining upon him and his male and female friends. "It disturbed me that bodies and beauty were so provisional – women reached a time in which they had to make a choice about birthing, just as men reached a time in which they had to commit to something other than themselves" (85). Suddenly the proffered chances to be a biological father again<sup>20</sup> need to be seriously thought over.

Like Eddie Bin, Bryan is a foreign-born Southern Chinese who has made himself local; like Eddie he resents the gaudily dressed "'old queens' of the overseas Chinese type" (80). He regards with a sense of amused superiority the political awakening of "younger middle-class Asian Americans raised [in the white suburbs]" belatedly finding their voice in college ethnic studies classes (79). This suggests that Bryan himself is of Chinatown background and a veteran of the Asian American movement. Of the three offers of paternity, the one that touches him most is from Francine, a lesbian from a similar background who wants "no Mandarins from the North" but a "rice-eater. A Southern Chinese. Someone I can trust". "If I was going to donate my organ for a worthy cause", Bryan notes, "it would probably be to [Francine]. She knew herself. She had a good sense of politics, community, and her own sexual identity" (87). But it is precisely because the determinedly "local" politics, identity and community left over from the Asian American movement are not naturally reproducing themselves that a conscious decision about biological continuance has to be made. The threat of extinction comes from changing demographics eroding old values as much from the biological sterility of homosexual relationships, and ultimately, the culprit is the inevitable passage of time. Aging is one of the "eight sufferings" in Buddhist teaching<sup>21</sup>.

Bryan's other two offers to be a sperm donor come from Tina, whose edgy postmodernist shock art based on radical lesbian politics is gently ridiculed, and Melissana, an aging multiracial poet. When Bryan rejects them, the conundrum at the heart of Asian American panethnicity is uncovered. Certainly, "blood does not equal bond" (86), as Bryan declares in good non-essentialist fashion. Yet "blood" and "bond" do tend to blur: who is to say that Francine's preferences, and Bryan's soft spot for her, putatively based on common background, are not a matter of perceived common blood as well? Is it possible that filiation trumps affiliation when the chips are down? The "party line" definition of Asian Americanness is supposed to be historical, a matter of shared struggles, as well as descriptive-inclusive. But prescriptiveness-exclusionism and a vulnerability to biological interpretations trail the concept like an inseparable shadow. The reproducibility of the Asian American community is thus always under question, if not because of the "wrong" experiences (does overseas nativity count? does suburban upbringing count?), then because of the "wrong" genes. The ending of "Hemispheres" is ambiguous: we find Bryan tearing up the letter of agreement to Francine, his heart still unsettled.

If identity politics is a sine qua non of racinationism, "The Western Paradise of

Eddie Bin” and “Hemispheres” show that even after geographic fixity has been attained, affiliation, however capacious in theory, has trouble replacing filiation, and that both ethnic and sexual identity politics as they have evolved over the last few decades are an untrustworthy means to spiritual groundedness. Being able to bear a biological child is not, in itself, a solution to life’s unhappinesses, as Eddie’s wife May believes and the aging characters of both sexes in “Hemispheres” hope. A child born must still be raised with “politics, identity, and community”, which keep changing and cannot be settled once and for all. Birth, in fact, is the first of the “eight sufferings” in Buddhist teaching. Impermanence must still be reckoned with.

### **“Where Do People Live Who Never Die?” and the limits of genocentrism**

“Where Do People Live Who Never Die?” explores the last of the three types of diaspora theory I have identified, genocentrism, alluded to in my analysis of the beauty pageant in “The Western Paradise of Eddie Bin”. The first-person narrative is structured around a roots-seeking journey of a kind often found in Chinese and other Asian American literature<sup>22</sup>. In a sense, all theoretical debates in Asian American cultural politics eventually boil down to the question of genocentrism: What should be the Asian American’s relationship to his/her origin? The racinationist struggle to relocate origin from Asia to America, which is the premise of cultural nationalism, has never been completely successful. Asia simply looms too large, and has had too complex and persistent a relationship to America, for any such redefinition to be final. Although “Where Do People Live Who Never Die?” traces the familiar trans-Pacific genocentric trajectory, the genocentric turn is, in the last analysis, revealed as a wild goose chase that must be renounced in favor of an embrace of the ever-changing present. While compatible with postcolonial critiques of origin (Spivak, 69; Chow, 9), Leong’s own opens up metaphysical questions as well.

The narrator in “Where Do People Live Who Never Die?”, Andrew Tom, is driven all his life by the desire to find out the truth about his parents, who were “lost” when Chinese Americans were forced to cut off ties to “Red China” during the McCarthy era. (Andrew’s U.S.-born father decided to help build the “New China” after Liberation, and his Chinese-born mother stayed with him.) Upon the outcome of his detective effort depends the possibility of a fully resolved Chinese American identity: in his person Andrew combines Chinese nature and American nurture (159). Andrew’s orphanhood may be said to have resulted from the failure of not only racinationism (America’s rejection of the Chinese immigrant) but also genocentrism (the father’s decision to stay in China). Yet he begins with his journey with faith in the redeeming power of origin.

A difficult session with Mr. Hao, a records manager arranged for by the Overseas Chinese Bureau, not only thoroughly undermines the version of his parents’ lives that Andrew has lived with for years, but in fact deepens the mystery. The official reveals one after another disturbing secret about who the parents were, what they believed in, what they did, and how and why they died. Each of the mutually conflicting details about origin would compel a radical reconceptualization of Andrew’s identity as a Chinese American, yet none seems any more or less plausible than another. When, in an effort to arrest the infinite

recession of factual certainty, Andrew asks Mr. Hao “Who are you?”, the official refuses to answer.

It is the dissolution of all anchoring historical solidity that opens Andrew up to a moment of enlightenment about the futility of his genocentric quest. When Andrew visits a small temple, he comes upon stone tablets with quotations from Qu Yuan, considered the prototypical exile in traditional Chinese culture. The lines from Qu Yuan’s poetic work, *Tian Wen*<sup>23</sup>, from which the title of Leong’s story is taken, are questions that refer to nonexistent creatures or pose a seeming impossibility. These questions are exactly like Andrew’s questions about his parents, or the one raised by Hui-k’o in the “pacifying the mind” story quoted above, an example of the *koan*, a Zen Buddhist teaching technique that instructs through illogic:

Where are the forests made of stone?  
What animals can speak?  
Where do people live who never die?  
And where do giants stay? (165)

At the temple, Andrew encounters an art student making ink rubbings from the carved tablets. He is drawn to the revealed figures of a husband and wife, but realizes that their power is only derived from his projected yearnings for his parents. The student’s dance-like exertion suggests that it is the living who animate the dead, and what gives meaning to one’s life is not so much reassuringly fixed knowledge about the past as the energy one puts into living in the present: “He danced on the stool. Energy flowed upwards from the soles of his feet through his ankles, thighs, and torso to his arms and hands. ... Through his mastery of breath and bodily dexterity, he forced the stone the yield its carvings to his hand” (166). Upon this epiphany, Andrew accepts that his parents’ life will forever remain unknowable. He abandons his attachment to origin, takes a river cruise along the soon-to-be-dammed Yangtze, and experiences a liberating acceptance of Heraclitean impermanence (168-69).

## Conclusion

Existing scholarship has posited tensions between various combinations of Leong’s self-identificatory categories. For example, diasporic status generates profound and anxious questions about identity (e.g., Ang); the relationship between a diasporic outlook and an ethnic minority identity has been the subject of contentious debates in Asian American Studies (Wong, “Introduction”). Between Asian American ethnic identity politics and queer identity politics there have also been tensions surrounding issues of recognition, community, and agency (Wong and Santa Ana, 203-14). To those who subscribe to conventional morality, queerness and spirituality don’t mix. Spirituality and ethnic identity politics perhaps mix better, but still uneasily, an issue raised by Te-hsing Shan (Leong, Interview, 221). For Asian Americans, although studies of the religious institutions and practices of Chinese and other Asians in diaspora have been increasing in number (e.g., Yoo; Min and Kim; Iwamura and Spickard), with some exceptions these tend to investigate externally observable behavior within the framework of organized religion.

To me, the importance of Russell Leong as a theorist lies in the manner in

which he manages to combine incisive analyses of material determinants of human life with a compassionate spiritual outlook, thus suggesting that the two are compatible: that indeed, the latter can deepen one's appreciation of the former's powerful hold on suffering humanity. For instance, in depicting queer lives, Leong bypasses discourse that stresses defiant sexual self-emancipation as integral to queer identity politics (Wong and Santa Ana, 203-14). In speaking of prostitution, Leong steers clear of discourses of expose (e.g., Kwong), however necessary and admirable this work is<sup>24</sup>; or of decriminalization (Brock and Thistlethwaite, 145-51). Yet this revisionism is not based on pessimism. Rather, it is informed by a capacious Buddhist understanding of the nature and workings of desire intertwined with an astute sense of the sweep of economic and political forces, neither of which exempts one from the need to learn to live rightly.

With regard specifically to theorization of the Chinese diaspora, Leong's contributions are manifold. Through his fiction he critiques translocalist, racinationist, and genocentric theories of diaspora, noting in each both theoretical limits and psychic inadequacies. He writes against neo-Confucianist accounts of the successes of the Chinese diaspora by writing back into view the erased lives of those ejected by the Confucian family, for being of the "wrong" gender or the "wrong" sexual orientation. And where the Chinese diaspora dovetails into Asian America, Leong invalidates the notion of a Chineseness based on a shared cultural heritage and draws attention to acute class differences that are often elided in panculturalist and panethnic perspectives. Without being parochial, Leong refuses facile celebration of cultural hybridization as inherently creative and cosmopolitanism as spiritually enlarging.

An image from "Hemispheres" exemplifies the unique optic that makes *Phoenix Eyes* such a rich text for the mind and the heart: "Homeless men lined the street next to their makeshift shelters built of cardboard cartons that said 'Made in China,' '... Taiwan,' or '... Korea'" (80). In it are fused Leong's insights into any number of sociopolitical issues, from globalization to urban geography to Asian America, as well as his Buddhist compassion for the suffering of the individual. What one takes away from reading *Phoenix Eyes* may be encapsulated in Brock and Thistlethwaite's discussion of interdependency from a Buddhist perspective: "Life is an interdependent process of becoming such that we cocreate one another and the world around us. ... In an interdependent world, the intense craving and clinging of one person cannot be self-contained, but is passed on to others who bear the burden, whether or not they choose to" (257). Such a view not only provides a spiritual analysis of moral failure that is firmly grounded in materiality, but also obligates those committed to ending it to spiritual self-examination and self-cultivation.

Speaking as an Asian Americanist by profession, I am heartened by the way Leong renders spirituality speakable in Asian American studies. Considering the origins of the field in the political activism of the 1960s, it is perhaps not surprising to find spirituality having been given short shrift, but there are signs that a (still politically informed) inward turn is being debated by scholars<sup>25</sup>. Leong, with strong credentials in ethnic identity politics, has shown one way spirituality can be conceptualized as related to, rather than removed from, struggles for social justice.

## **Acknowledgments**

I want to express my deep gratitude to Bob Lee and Dorothy Wang for their invitation to contribute to this volume and their saintly forbearance toward my delinquent procrastinations; to King-Kok Cheung for graciously yielding to me the opportunity to write on Russell Leong; to Jenn Ma for her prompt and enthusiastic research assistance; to Agnieszka Bedingfield for her able searches; to Clem Lai, Kathy Lo, and Yum-Tong Siu for sharing their expertise; and to the students and auditors of my Fall 2003 course on Anglophone literatures of the Chinese diaspora and Fall 2002 course on the Asian American short story, from whose stimulating discussions of *Phoenix Eyes* I have profited much. Above all, I am profoundly grateful to Russell Leong not only for his thought-provoking work but also for his willingness to answer my many questions, refer me to useful sources, and share his unpublished fiction with me.

## Endnotes

\* This paper was read at the AW.dir (Asia and the West, A difficult Intercontinental Relationship) Conference, II University of Rome, 2004: “This Earth of Migrations, Immigrations, Emigrations produces languages, literary texts and works of art”.

<sup>1</sup> Leong, an adjunct professor of English at UCLA, has for years been the editor of *Amerasia Journal*, an interdisciplinary publication of UCLA’s Asian American Studies Center. He has been a longtime associate of the *Aiiiiieee!* group of cultural nationalist critics, Frank Chin, Jeffery Paul Chan, Lawson Inada, and Shawn Wong.

<sup>2</sup> Leong discusses his Buddhist beliefs in his interview with Shan.

<sup>3</sup> For the purposes of this essay, I have chosen to apply the term *identity politics* only to Asian Americanness and queerness, in reference to the implicit national frame of prevalent U.S. scholarship on identity politics. There is as yet no convenient label for their diasporic counterpart, although, obviously, diasporic status generates acute and anxious questions of identity (e.g., Ang).

<sup>4</sup> I thank Maria Villasenor for drawing my attention to this quotation.

<sup>5</sup> *Hsin* and *xin* are alternative romanizations of the same Chinese character, which is sometimes translated as “heart” and sometimes as “mind”. Clearly the word has no exact English equivalent because it is based on a non-Western view of mentation.

<sup>6</sup> *Qunzu* should be *zuqun*.

<sup>7</sup> Ong’s concept of “flexibility” is more complex than can be addressed here. While she critiques celebratory accounts of the Chinese diaspora and the violence they obscure, she also emphasizes the flexibility of diasporic Chinese elites from disciplinary regimes in a way that almost romanticizes them, as suggested by terms like “guerilla transnationalism” (Nonini and Ong, 19).

<sup>8</sup> Hualing Nieh might be considered to exemplify such a view in her relationship to mainland China; see Wong, “The Stakes of Border-Crossing”. In Anglophone Chinese American writing, the ending of Amy Tan’s *The Joy Luck Club* offers an example of instant reconnection to “the source”.

<sup>9</sup> *Xungen wenzu*, or the tracing of one’s ancestral roots, which Wang associates with the 1960s and 1970s, is a genocentric practice. However, in the context of Chinese American history, I would subordinate it to racination, since the cultural nationalists viewed roots-seeking not an end in itself but a means of strengthening their newfound sense of pride as minorities in the United States.

<sup>10</sup> This is a lesson realized by the narrator in the framing sections of Leong’s “Daughters”: an Asian prostitute from thirty years ago, with whom the narrator had a brief encounter, intrudes upon his consciousness in an unguarded moment, when the circuit is suddenly completed. It compels him to contemplate the connections between the trafficking of Asian women – other people’s daughters – and his own privileged daughter, destabilizing the socially approved resting-point of “middle-class domesticity” he has earned as a successful Asian immigrant (*Phoenix Eyes*, 35).

<sup>11</sup> The literature on the economic power of the Chinese diaspora and the discourses that underwrite it is vast. A sample includes Wang Gungwu; Tu; Berger; Yen; Nonini and Ong; Hsing.

<sup>12</sup> For example, gender analysis is largely absent from Tu’s influential anthology *The Living Tree*, with the Chinese subject remaining abstract and ungendered and the sexist and patriarchal traditions in Confucianism minimized. For a feminist critique of state deployment of Confucian concepts, see Heng and Devan. C. Li provides a

recent assessment of Confucianism taking gender into account.

<sup>13</sup> This effect is achieved partly through Leong's decision to leave Haishan's home village unnamed (apparently out of reluctance to have his story embroiled in Mainland-Taiwan ideological debates [personal communication, 12 Nov., 2003]), and partly through his simple but powerful prose.

<sup>14</sup> I am indebted to Christopher Chua for noting that the *telling* of Haishan's life is as significant as the actual *content* of her life story, a view confirmed by Leong (personal communication, 12 Nov., 2003).

<sup>15</sup> See esp. Foo's chapter "The Trafficking of Asian Women", excerpted at <http://modelminority.com/article439.html>.

<sup>16</sup> See Fong; W. Li; Fan (275-8) for the social geography of the predominantly Asian, especially Chinese, suburbs of Los Angeles. Five of the "ethnoburbs" (W. Li) on the list in "Daughters" are among the top ten cities with highest concentrations of Chinese Americans according to the 2000 Census (Lai and Arguelles, 39). Some of the cities named by Leong are affluent; others are more working-class; Avalon Heights is apparently fictitious. I thank Kathy Lo for sharing her "local knowledge" of the area.

<sup>17</sup> My translation; this saying is from the first chapter ("kaizhong mingyi" chapter) of Confucius's *Book of Filial Piety (Xiaojing)*. For the original, see <http://www.chinapage.org/confucius/xiaojing-b.html>.

<sup>18</sup> Pelaud critiques this stance in Pham and other Vietnamese American writers.

<sup>19</sup> In small immigrant businesses, such as restaurants, laundries, and grocery stores, the owners are workers.

<sup>20</sup> Bryan has an adult son from a previous marriage.

<sup>21</sup> The eight sufferings are: birth, aging, sickness, death, being separated from loved ones, being with hated ones; wanting what cannot be had; and illness of the "five *Skandhas*" or "five aggregates"; on the *Skandhas*, see Suzuki, 28.

<sup>22</sup> Some examples are Tan; Minatoya; N. Wong; Pham.

<sup>23</sup> *Tian Wen* literally means "asking questions of Heaven".

<sup>24</sup> Kwong's exposure of prostitution rings exploiting smuggled women was achieved at considerable personal risk. See <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/61830.stm>.

<sup>25</sup> In a recent presidential address to the Association of Asian American Studies, Dana Takagi, citing psychoanalysis and the Zen concept of beginner's mind, calls for more attention to the limitations of identity politics and to the "inner workings" of the Asian American subject.

## Works Cited

ANG, Ien, *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*, Routledge, London, 2001.

BERGER, Mark T., "Yellow Mythologies: The East Asian Miracle and Post-Cold War Capitalism", *positions: east asia cultures critique*, 4.1 (1996), 90-126.

BROCK, Rita Nakashima, and Susan Brooks Thistlethwaite, *Casting Stones: Prostitution and Liberation in Asia and the United States*, Fortress, Minneapolis, 1996.

CHAN, Kwok Bun, "A Family Affair: Migration, Dispersal, and the Emergent Identity of the Chinese Cosmopolitan", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6.2 (1997), 185-213.

- CHOW, Rey, *Ethics After Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading*, Indiana UP, Bloomington, 1998.
- ENG, David, "Out Here and Over There: Queerness and Diaspora in Asian American Studies", *Social Text* 52/53,15 (3,4), 31-52.
- FAN, C. Cindy, "Chinese Americans: Immigration, Settlement, and Social Geography", Ma and Cartier, 261-91.
- FONG, Timothy, *The First Suburban Chinatown*, Temple UP, Philadelphia, 1994.
- FOO, Lora Jo, *Asian American Women: Issues, Concerns, and Responsive Human and Civil Rights Advocacy*, Ford Foundation, New York, 2002.
- GOPINATH, Gayatri, "Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion", *positions: east asia cultures critique* 5.2 (1997), 467-89.
- HALL, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", *Identity, Community, Culture, Difference*, Jonathan Rutherford, (ed.), Lawrence & Wishart, London, 1990, 222-37.
- HANAWA 1994, "Introduction", *Circuits of Desire*. Spec. issue of *positions: east asia cultures critique* 2.1 (1994), v-xi.
- HENG, Geraldine and Janadas DEVAN, "State Fatherhood: The Politics of Nationalism, Sexuality, and Race in Singapore", *Nationalisms and Sexualities*, Andrew Parker et al., (eds.), Routledge, New York, 1992, 343-64.
- HSING, You-tien, "Ethnic Identity and Business Solidarity: Chinese Capitalism Revisited", Ma and Cartier, 221-35.
- IWAMURA, Jane Naomi, and Paul SPICKARD, (eds.), *Revealing the Sacred in Asian and Pacific America*, Routledge, New York, 2003.
- JAMES, David, "Tradition and the Movies: The Asian American Avant Garde in Los Angeles", *Journal of Asian American Studies* 2.2, (1999), 157-80.
- KALUPAHANA, David J., *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, U. of Hawaii P., Honolulu, 1976.
- KEMPADOO, Kamala, *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*, Routledge, New York, 1998.
- KWONG, Peter, *Forbidden Workers: Illegal Chinese Immigrants and American Labor*, The New Press, New York, 1997.
- LAI, Eric, and Dennis ARGUELLES, (eds.), *The New Face of Asian Pacific America: Numbers, Diversity & Change in the 21st Century*, AsianWeek, with UCLA's Asian American Studies Center Press, San Francisco, 2003.
- LEE, Leo Ou-fan, "On the Margins of the Chinese Discourse: Some Personal Thoughts on the Cultural Meaning of the Periphery", Tu 221-38.
- LEONG, Russell, Interview with Te-hsing Shan, *Chung Wai Literary Monthly [zhongwai wenxue]* 31.5 (2002), 211-25.
- LEONG, Russell, *The Country of Dreams and Dust*, Albuquerque, West End, NM, 1993.
- , (ed.), *Asian American Sexualities: Dimensions of the Gay and Lesbian Experience*, Routledge, New York, 1996.
- LEONG, Russell Charles, *Phoenix Eyes and Other Stories*, U. of Washington P., Seattle, 2000.
- LI, Chenyang, (ed.), *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*, Open Court, Chicago, 2000.
- LI, Wei, "Anatomy of a New Ethnic Settlement: The Chinese Ethnoburb in Los Angeles", *Urban Studies* 35.3 (1998), 479-502.
- MA, Laurence J.C. and Carolyn CARTIER, *The Chinese Diaspora: Space, Place, Mobility, and Identity*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2003.

- MA MUNG, Emmanuel, "Groundlessness and Utopia: The Chinese Diaspora and Territory", *The Half Century of Chinese Overseas*, Elizabeth Sinn, (ed.), Hong Kong UP, Hong Kong, 1998, 35-47.
- MANALANSAN IV, Martin F., "In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma", *GLQ* 2 (1995), 425-38.
- MIN, Pyong Gap and Jung Ha KIM, (eds.), *Religions in Asian America: Building Faith Communities*, Critical Perspectives on Asian Pacific Americans Series, Altamira P, Walnut Creek, CA, 2002.
- MINATOYA, Lydia, *Talking to High Monks in the Snow*, New York, Harper Collins, 1992.
- NONINI, Donald M., and Aihwa ONG, "Chinese Transnationalism as an Alternative Modernity", *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, Aihwa Ong and Donald M. Nonini, (eds.), Routledge, New York, 1997, 3-33.
- ONG, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke UP, Durham, 1999.
- PALUMBO-LIU, David, *Asian/American: Historical Crossings of a Racial Frontier*, Stanford UP, Stanford, 1999.
- PELAUD, Isabelle Thuy, "Breaking 'Laws of Origin': Resistance, Hurt and Containment in Post-1994 Vietnamese American Literature", Diss. U. of California Berkeley, 1994.
- PHAM, Andrew X, *Catfish and Mandala*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1999.
- PUAR, Jasbir, "Global Circuits: Transnational Sexualities and Trinidad", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 26.4 (2001), 1039-65.
- , "Transnational Configurations of Desire: The Nation and Its White Closets", *The Making and Unmaking of Whiteness*, Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica, and Matt Wray, (eds.), Duke UP, Durham, 2001, 167-83.
- QU, Yuan, *Tian Wen: A Chinese Book of Origins*, trans. Stephen Field, New Directions, New York, 1986.
- SAFRAN, William, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora* 1.1 (1991), 83-99.
- SAUTMANN, Barry, "Theories of East Asian Intellectual and Behavioral Superiority and Discourses on 'Race Differences'", *positions: east asia cultures critique* 4.3 (1996), 519-67.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogs*, Sarah Harasym, (ed.), Routledge, New York, 1990.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Introduction to Zen Buddhism, Including a "Manual of Buddhism"*, Causeway Books, New York, 1974.
- TAKAGI, Dana, "Presidential Address", *Association for Asian American Studies Newsletter* 20.2 (2003), 1-2.
- TAN, Amy, *The Joy Luck Club*, Putnam, New York, 1989.
- TONG, Benjamin, "The Ghetto of the Mind", *Amerasia Journal* 1.3 (1971), 1-31.
- TU, Wei-ming, (ed.), *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford UP, Stanford, 1994.
- WALLACE, Bill, "70 Immigrants Found in Raid on Sweatshop", *San Francisco Chronicle* 4 Aug. 1995, A-12.
- WANG, Gungwu, *China and the Chinese Overseas*, Times Academic Press, Singapore, 1991.

- WANG, L. Ling-Chi, "Roots and the Changing Identity of the Chinese in the United States", Tu 185-212.
- WATTS, Alan, *The Way of Zen*, Vintage, New York, 1989.
- WONG, Norman, *Cultural Revolution*, Persea, New York, 1994.
- WONG, Sau-ling C., "Denationalization Reconsidered: Asian American Cultural Criticism at a Theoretical Crossroads", *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*, Amritjit Singh and Peter Schmidt, (eds.), U. of Mississippi P., Jackson, 2000, 122-48.
- , "The Stakes of Textual Border-Crossing: Hualing Nieh's *Mulberry and Peach* in Sinocentric, Asian American, and Feminist Critical Practices", *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, Kandice Chuh and Karen Shimakawa, (eds.), Duke UP, Durham, 2001, 130-52.
- WONG, Sau-ling C. and Jeffrey J. Santa Ana, "Gender and Sexuality in Asian American Literature", *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 25:1 (1999), 171-226.
- YEN, Ching-Hwang, "Modern Overseas Chinese Business Enterprises: A Preliminary Study", *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, Vol. I, Wang Ling-chi and Wang Gungwu, (eds.), Times Academic Press, Singapore, 1998, 96-110.
- YOO, David K., (ed.), *New Spiritual Homes: Religion and Asian Americans*, U. of Hawaii P., Honolulu, in association with UCLA Asian American Studies Center, Los Angeles, 1999.



Green shingles and red walls inside the Forbidden City in Beijing

## **I Romani e gli “altri”\***

Riccardo Scarcia, Università di Roma Tor Vergata

Non è sempre agevole, in termini di ricerca scientifica, compattare i risultati di una indagine settoriale entro un quadro d'insieme di persuasiva coerenza; ciò appare alquanto più arduo allorché si tratti di conferire sufficiente attendibilità ai risultati di una analisi storica che abbia come referenti teorici temi di antropologia, e tanto più nell'ambito del mondo classico, data la desultorietà, l'occasionalità e direi anzi la casualità delle testimonianze in merito all'oggetto dello studio (si pensi, tra l'altro, alla cattiva distribuzione territoriale di reperti d'informazione preziosi quali i frammenti di papiri).

Tale stato di cose è quanto rende precarie certe conclusioni onnicomprensive ad esempio in tema di storia economica, ed è appunto quanto rischia di rendere illusorie talune conclusioni perentorie in un verso o nell'altro circa mentalità, ideologie, psicologie della società greca e di quella romana, sovrapposte inoltre l'una sull'altra per motivi politici originari e per allucinazioni moderne, nonostante “grecità” e “romanità” abbiano connotati di fondo in realtà di profonda dissimiglianza (a cominciare, invero, dalla scarsa “comparabilità” dei rispettivi sistemi linguistici, quanto meno dal momento della loro sistematica traduzione in scrittura): giacché i dati riconosciuti utili sono comunque sparsi nello spazio e nel tempo e raramente omogenei, come si conviene ai relitti di un grande naufragio. Sarà sempre più fruttuosa, in altri termini, la ricognizione archeologica che non la lettura delle “fonti” letterarie, più accettabile la ricostruzione delle tecnologie militari e dei piani abitativi e urbanistici che non quella della “testa” degli uomini che di quelle tecnologie fecero uso e che quelle città progettaron e abitarono, consumando le proprie esistenze di sicuro in forme assai differenti da quelle della civiltà industriale di nostra attuale competenza nonostante la sostanziale identità biologica e fisiologica con l'umanità moderna.

Come dunque avviare un discorso anche elementare e provvisorio che abbia per oggetto la questione della “identità latina”, e conseguentemente la questione del correlarsi di tale identità alle identità altrui, articolandolo su qualche considerazione generale e non episodica di storia antica, se non raccogliendo come indizi utili non più che alcuni segnali sparsi nel tempo, ma a cui sia lecito conferire qualche effettiva portata di carattere generale? Farei perciò un sintetico riferimento sia a quanto i Romani stessi elaborarono sulla ragione storica della loro esistenza come gruppo distinto da altri gruppi gravitanti nella medesima area geografica e in aree contigue, sia alla caratteristica peculiare della loro organizzazione sociale<sup>1</sup>.

Le vicende delle popolazioni greche e italiche si iscrivono, tutte, nell'arco lungo di secoli che cominciano dalla preistoria e si concludono con l'età definibile come tardoantica, in buona sostanza al tempo dell'esaurimento politico della parte occidentale dell'impero romano e dell'aprirsi della rifondazione economica feudale, in un quadro di vasti movimenti migratorii, i cui estremi perciò si intendono lo stanziamento in Europa delle prime genti indoeuropee e il sommovimento massiccio verso mezzogiorno di gran parte delle genti di analoga origine allocatesi in precedenza nella zona centrale e settentrionale del continente: evento, quest'ultimo, cui si è convenuto di dare, in Italia, la definizione di epoca

delle invasioni barbariche, ma per il quale meglio sarebbe adottare anche da noi l'etichetta di epoca delle migrazioni germaniche, in considerazione dell'elemento etnico prevalente e della qualità del sistema di relazioni stabilitosi gradualmente tra esso e lo stato romano tra i secoli II e V.

Peregrinazioni oltremarine, migrazioni protratte di generazione in generazione in base a criteri selettivi di mera sopravvivenza fisica, fondazioni di città in paesi già inesplorati, commistione di "sangue" tra gruppi umani preesistenti e nuovi sopravvenuti, scambi e mescolanze di culture e di tecnologie produttive, sono così tutti elementi che – nell'ambito accogliente e favorevole del grande crogiuolo delle regioni prospicienti il mare Mediterraneo – appartengono in maniera indelebile alla memoria collettiva dei popoli antichi e ne nutrono solidamente i referenti.

A livello di fantasia mitica, l'identificazione di un determinato gruppo umano come discendente da un capo fondatore messosi a capo di genti per qualsiasi causa profughe da remote lontananze asiatiche, a cui egli abbia saputo conferire coesione grazie a prerogative e doti eroiche, appare elemento costante di tale memoria; per la città di Roma in modo particolare, il tratto distintivo di città "asilo" in area d'influenza etrusca per statuto romuleo, indiscusso dalla tradizione seriore, ossia l'essere stata essa insieme progettata – nel quadro di un'economia prevalentemente mercantile – quasi come porto franco, in quanto primario centro di scambio anche per via d'acqua<sup>2</sup>, e come punto di libera accoglienza per quale che sia provenienza "straniera", come mostrava ad abbondanza lo stesso immediato sinecismo con i circostanti Sabini, si accompagna per di più alla convinzione dei suoi abitanti – per probabile mediazione etrusca – di essere figli della più insigne diaspora di cui la grecità avesse conservato il ricordo, quella troiana, un discrimine epocale anche di carattere cronologico nella scansione dei tempi della storia universale<sup>3</sup>.

A ciò va aggiunto che, malgrado le apparenze anche semantiche (il nesso tra la parola *genus*, etnia, *gens*, nel valore specifico di comunità familiare dai forti legami parentali in senso ascendente e in senso discendente, oltre che ancora nel senso più largo e neutro di etnia, e il verbo *gigno*, "generare"), l'organizzazione sociale romana con tutte le sue evoluzioni istituzionali e i successivi adattamenti a mutate realtà di rapporti di forza interni e interetnici si rivelerà quanto mai flessibile e non privilegerà mai il legame stretto di sangue rispetto a scelte di famiglie "allargate", ove esse fossero funzionali alla difesa e alla promozione degli interessi generali della collettività: la definizione della figura del *cliens* come attivo ed essenziale collaboratore "esterno" vincolato al suo *patronus* gentilizio da stretti e reciproci obblighi di *fides*, poi la pratica su larga scala del meccanismo dell'adozione che consente a molte *familiae* di non estinguere la propria riconoscibilità per ragioni accidentali, quindi la diffusione sempre più ampia della procedure di affrancamento dei servi con il correlato mutamento della loro condizione in quella, inedita, di liberti dotati di diritti civili tali da consentire a ex-schiavi le più sorprendenti carriere anche pubbliche<sup>4</sup>, operazioni tutte confermate e via via sancite sul piano legislativo e normativo<sup>5</sup>, costituiscono – a quanto pare – un insieme di connotati inconfondibili ed esclusivi della *res publica Romanorum*.

Il carattere di società ben definibile come "aperta" risulta dunque appartenere al codice genetico di Roma e resta anche nella fase della decisa conversione economica in senso agrario conseguente al declino etrusco: essa porterà gradualmente all'espansione territoriale nella penisola a pregiudizio degli interessi

stabiliti di altre genti italiche, poi al conflitto vittorioso con le fondazioni coloniali italiote e siceliote, quindi alla aggressività fuori dei confini dell'Italia stessa, alla costruzione insomma di un apparato statale dalla evidente fisionomia militarista. Alla forte capacità di integrazione etnica e di assimilazione dell'elemento "forestiero", inclusa la *ratio* dell'acquisizione degli dèi altrui in una con la conquista del relativo *ager*, variamente attestata anche nel minuzioso rituale, si accompagna in tal modo, come altrettanto stabile conseguenza, una mobilità sociale individuale, palese nelle ascese e nelle cadute vistose di singoli avventurieri, sottaciuta ma non meno costante nel formarsi e nel decadere delle fortune private<sup>6</sup>.

Si tratta di una evoluzione veloce di più o meno quattrocento anni, nell'ambito della quale l'adattamento ancora più rapido alla lingua latina, divenuta da lingua di minoranza lingua egemone, degli elementi di base della coeva letteratura greca (ellenistica) fornì una insigne copertura ideologica, specie ai conflitti interni, e spunti di approfondita riflessione alle *élite* dirigenti.

E come è appunto vero che "secondo Cicerone<sup>7</sup> ...il progresso si attua attraverso l'assimilazione, e questa si verifica là dove stranieri vengono integrati nel proprio sistema civico; per Sallustio<sup>8</sup> accogliere quanto è straniero è un'antica costumanza, rientra nel *mos maiorum*; e Livio<sup>9</sup> scrive che i mutamenti che avvengono nel momento in cui genti straniere si integrano nel sistema politico romano sono possibili perché Roma ha preso coscienza del suo destino universale"<sup>10</sup>, così è ben vero che nel chiudere l'*Eneide* con una visione di concordia dopo la guerra latina (12,821 sgg.) anche Virgilio riprende – nella forma del colloquio tra Giunone e Giove – l'argomento basilare che una migrazione di massa ha esito felice solo quando si concreti in una convinta integrazione tra diversi, con mescolanza completa di idiomi e di usanze e creazione di una comunità nuova (come dire nozze, tribunali e are...):

"...cum iam conubiis pacem felicibus (esto)  
component, cum iam leges et foedera iungent,  
ne vetus indigenas nomen mutare Latinos  
neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari  
aut vocem mutare viros aut vertere vestem.  
sit Latium, sint Albani per saecula reges,  
sit Romana potens Itala virtute propago".  
olli subridens hominum rerumque repertor:  
"Es germana Iovis Saturnique altera proles:  
irarum tantos volvis sub pectore fluctus.  
verum age et inceptum frustra submitte furorem:  
do quod vis et me victusque volensque remitto.  
sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
subsident Teucri, morem ritusque sacrorum  
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
supra homines, supra ire deos pietate videbis,  
nec gens ulla tuos aequae celebrabit honoris"

["...quando con felice connubio (sia pure!) avranno composto  
la pace, quando già uniranno leggi e patti d'alleanza,

comanda tu che i nativi Latini non cambino l'antico nome,  
né diventino Troiani, né si chiamino Teucri,  
o il loro popolo trasformi la lingua o muti foggia di vesti,  
sia per i secoli il Lazio, lo siano i monarchi albanì,  
sia possente la discendenza romana per l'italico valore;  
cadde Troia, e tu lascia che sia caduta fino col nome".  
A lei sorridendo il creatore degli uomini e delle cose:  
"Sei consanguinea di Giove e seconda prole di Saturno:  
così impetuoso fai montare nel petto il fiotto dei tuoi furori!  
Ma cessa, e soggioga il rancore incautamente destato;  
ti concedo quel che vuoi e vinto e volentieri mi rassegnò.  
Manterranno gli Ausonî l'avita parlata e i costumi,  
e quale ne è sarà il nome; vi si fonderanno i Teucri  
mescolati soltanto coi corpi, aggiungerò usi e riti  
di religione e farò tutti Latini dall'unico idioma.  
La stirpe che ne sorgerà, mista di sangue ausonio,  
tu vedrai per pietà superare le genti, superare gli dèi,  
né alcun popolo mai del paro avrà devozione per te"]].

Ed è ancora vero che nell'anno 48 d.C. l'intervento dell'erudito imperatore Claudio, lo studioso indagatore della storia dei "Tirreni" e dei Cartaginesi, a favore di un *senatusconsultum de iure honorum Gallis dando*, ovvero concernente l'estensione agli Edui, cittadini della *Gallia Comata*, del diritto di accesso alle magistrature urbane, ancorché specifico in quanto legato a un ordine del giorno circoscritto, nel replicare, avendo ben presente anche il passo di Tito Livio citato (nota 9), alle obiezioni di chi ancora rammentava l'affronto antico della conquista gallica della città fa preliminarmente appello proprio a quanto entrato in realtà nell'uso – egli scrive testualmente – *ab origine urbis nostrae (Inscriptiones Latinae Selectae, n. 212, le cosiddette "Tavole di Lione")*:

...deprecor, ne quasi novam istam rem introduci exhorrescatis, sed illa potius cogitetis quam multa in hac civitate novata sint et quidem statim ab origine urbis nostrae in quod (= 'quot') formas statusque res publica nostra diducta sit. quondam reges hanc tenere urbem, nec tamen domesticis successoribus eam tradere contigit. supervenere alieni et quidam externi, ut Numa Romulo successerit ex Sabinis veniens, vicinus quidem, sed tunc externus; ut Anco Marcio Priscus Tarquinius... huic quoque et filio nepotivae eius... insertus Servius Tullius, si nostros sequimur, captiva natus Oeresia, si Tuscos, Caeli quondam Vivennae sodalis fidelissimus... montem Caelium occupavit et a duce suo Caelio ita appellata<vit>...et regnum summa cum reipublicae utilitate optinuit. deinde postquam Tarquini Superbi mores invisi civitati nostrae esse coeperunt... ad consules, annuos magistratus, administratio rei publicae translata est etc.

[...deploro che possiate stupirvi davanti a questa proposta e giudicarla una cosa inaudita. Considerate piuttosto la lunga serie di innovazioni che la nostra patria ha conosciuto nella sua storia e quante riforme si siano attuate nella repubblica fin dall'origine della nostra città. La governarono un tempo i re: pure non capitò mai che la successione potesse disporsi all'interno della loro famiglia. Furono degli estranei, e anzi qualche straniero a subentrare, così che a Romolo successe Numa, un Sabino, vicino certamente, ma allora straniero; così ad Anco Marzio Tarquinio Prisco... E anche tra suo figlio o nipote che fosse... intromessosi un Servio Tullio, generato da Oeresia, una prigioniera, secondo la nostra tradizione, secondo quella etrusca già fedelissimo compagno di Celio Vibenna, ... occupò il

monte Celio lasciandogli il nome del suo comandante, ...e regnò con grande vantaggio per lo stato. E dopo che il comportamento di Tarquinio il Superbo fu divenuto a mano a mano odioso ai nostri concittadini... la responsabilità di amministrare lo stato venne trasferita sui consoli, una magistratura annuale etc.].

Nella nota sintesi che di questa ‘oratio Claudii’ offre Tacito (*ann.* 11,24) l’esordio del discorso è ancora più incisivo e si compiace di una significativa citazione dall’*Eneide* (7,706 sgg. *ecce Sabinorum prisco de sanguine magnum / agmen agens Clausus magnique ipse agminis instar, / Claudia nunc a quo diffunditur et tribus et gens / per Latium, postquam in partem data Roma Sabinis* [Ecco Clauso del sangue primigenio dei Sabini, che guida / una grossa falange, ed egli stesso vale una grossa falange, / da cui ora si irradiano attraverso il Lazio la tribù e la famiglia / Claudia, poi che Roma fu in parte concessa ai Sabini]):

maiores mei, quorum antiquissimus Clausus origine Sabina simul in civitatem Romanam et in familias patriciorum adscitus est, hortantur uti paribus consiliis <in> re publica capessenda transferendo huc quod usquam egregium fuerit. neque enim ignoro Iulios Alba, Coruncanios Camerio, Porcios Tusculo, et ne vetera scrutemur, Etruria Lucaniaque et omni Italia in senatum accitos, postremo ipsam ad Alpes promotam, ut non modo singuli viritim, sed terrae, gentes in nomen nostrum coalescerent. tunc solida domi quies et adversus externa floruimus, cum Transpadani in civitatem recepti<sup>11</sup>, cum specie deductarum per orbem terrae legionum additis provincialium validissimis fesso imperio subventum est...

[I miei avi, il più antico dei quali, Clauso, oriundo della Sabina, venne contemporaneamente ascritto tra i cittadini romani e nel rango di patrizio, mi esortano a conformarmi ai medesimi criteri di governo con il trasferire qui quanto di eccellente dovunque sia stato ritrovato. Perché io non ignoro che i Giulii da Alba, i Coruncanii da Camerio, i Porcii da Tuscolo, e, senza indugiare troppo nei dettagli della storia antica, dall’Etruria come dalla Lucania e da ogni parte d’Italia furono ammessi nel senato, e che da ultimo fu l’Italia stessa a essere estesa fino alle Alpi, così che non solo singoli individui, ma territori e popoli trovarono la loro coesione nel nostro nome. Allora salda fu in patria la pace, e rispetto al mondo esterno noi toccammo il colmo della potenza quando la cittadinanza romana venne estesa ai Transpadani, quando col pretesto di dislocare guarnigioni militari ci aggiungemmo il fior fiore dei provinciali e si arrecò sollievo alla stanchezza dell’impero etc.].

Non sorprenderà neanche, nonostante la sofferenza intrinseca dei mutati tempi politici, che un illustre discendente di questa aristocrazia galloromana, che Claudio vedeva allora in una ininterrotta prospettiva di ottimismo provvidenziale quale naturale incremento della classe dirigente nazionale, come fu Sidonio Apollinare, esprimesse in versi in pieno V secolo – e proprio dichiarando di scrivere in una sua *villula* lionese – più in forma di caricatura che con gli accenti di una reale repulsione fisica e culturale il suo disagio di poeta di fronte alla “chiassosità” dei nuovi scomodi vicini, i federati Burgundi oramai irrimediabilmente accantonati nelle floride campagne circostanti, i quali cantano, mangiano e bevono, in buona sostanza a spese di lui, grande proprietario terriero e forzato ospite (*carm.* 12)<sup>12</sup>; e suona quasi come una indulgente barzelletta l’anonimo epigramma (*Anth. Lat.* 285 Riese) analogamente dedicato ai conviti dei barbari Germani: *Inter ‘eils’ Goticum ‘scapia matzia ia drincan’ / non audet quisquam dignos edicere versus* [Tra un “heil” gotico e un “scapia matzia ia drincan”<sup>13</sup> / nessuno ha il coraggio di recitare

poesie degne di tal nome].

Invasori, certo, rispettati innanzitutto in quanto adesso loro i più forti, ma immediatamente acculturati sui modi conviviali e sui lussi della residua dirigenza romana, e, negli eventuali eccessi, non troppo dissimili dagli ingordi crapuloni romani della prima età imperiale, che erano stati oggetto delle reprimende morali di Seneca.

E per quanto concerne il dubbio di una mascherata “vocazione” al razzismo o di un eventuale oggettivo atteggiamento razzista della cultura latina, al di sotto degli orpelli e della retorica dell’*urbs / orbis*?

Da questa prospettiva, va ora detto qui, ma appena incidentalmente, sorprende – almeno a prima vista – il pregiudizio programmatico, fino dal titolo, di una poderosa quanto accanita ricerca pubblicata da poco<sup>14</sup>. L’assunto dell’autore assume in effetti uno schietto carattere ideologico, come di norma quando – lo si è già profilato – si vada alla ricerca astratta delle “radici” di quale che sia cosa, e ci si inoltri in una sorta di allucinazione prospettica, che potrebbe comportare una ricerca altrettanto vasta sull’invenzione del razzismo nel primo tempo feudale, sull’invenzione del razzismo nel Rinascimento europeo, sull’invenzione del razzismo nell’età delle guerre europee dei secoli XVI-XVIII, sull’invenzione del razzismo ai primordi della Rivoluzione industriale e via via di gradino in gradino: il rischio in agguato è di cadere nella banalità della tesi secondo cui, nella storia, una situazione nasce dall’altra (che sarebbe come far concludere che se *tutto* è razzismo sempre, *nulla* mai lo è – alla fine dei conti – nella lunga trasformazione dell’umanità). Tanto che, nel manifesto metodico di Isaac, al concetto di razzismo si affianca successivamente una diversa nozione, quasi per conferire all’indagine documentaria un ulteriore spessore teorico, altrettanto speciosa, a mio parere, ma per così dire meno irrazionale: la proposta cioè di utilizzare – sempre ai fini di una analisi mirata del materiale antico come la sua – anche la sottile nozione di “protorazzismo”<sup>15</sup>.

Ma se per parlare in modo convincente della strutturazione razzista di un gruppo sociale o di una *élite* dominante si intende la determinante presenza nella sua cultura di una dottrina elaborata, formalizzata o meno che sia in termini di programma e di prassi comportamentale collettiva, la quale globalmente preveda per popolazioni estranee alla propria tradizione una correlazione tra patrimonio biologico (oggi diremmo genetico) da una parte e abitudini intellettuali e inclinazioni morali dall’altra<sup>16</sup>; stabilisca quindi come comune a tutti i membri di ciascuna di quelle popolazioni da sé aliene quel medesimo patrimonio, facendone dipendere ogni attitudine intellettuale e ogni inclinazione attiva; ordini per conseguenza tutti i gruppi umani in una scala di valori funzionale alla specifica qualità di quel determinato patrimonio biologico, ricavandone per la “razza” assiomaticamente apprezzata come superiore l’autorizzazione per ciò stesso non solo a sfruttare nel suo interesse gli altri popoli, ma anche eventualmente ad annientarli, ebbene da questo punto di vista né la superba ideologia ellenocentrica dei Greci<sup>17</sup>, che risolve in termini di primazia culturale e scoperta propria anche gli apporti scientifici e tecnologici ricevuti da popolazioni straniere<sup>18</sup>; né la progressiva scelta imperialista di Roma, gradatamente approdata - come si è veduto - alla creazione di uno stato multi-etnico senza precedenti nella storia europea e mediterranea per ampiezza di confini e saldezza di macchina

amministrativa, che pure annulla nel tempo la riconoscibilità effettiva sia dei *founderfather* Etruschi sia dei “diversi” Punici e ferreamente sussume *manu militari* nel proprio sistema le altrui sostanze - non le altrui coscienze né le altrui illusioni - per il suo mantenimento perpetuo (Verg. *Aen.* 1,279 *imperium sine fine...*), possono definirsi in alcun modo esiti di una interpretazione razzista del reale.

Nell’orizzonte mentale antico, anche altre acquisizioni culturali contribuiscono a definire il campo ideologico attinente all’analisi oggettiva delle diversità materiali tra gli esseri umani, strettamente correlate alla ben nota dottrina medica (ippocratea) dell’influenza di clima e ambiente geografico sulla morfologia e sui comportamenti sociali degli individui, quelle di matrice astrologica. È in effetti convinzione diffusa, in questo ambito, che singole porzioni di territorio del mondo abitato siano sottomesse al dominio di questo o quel segno zodiacale, con il rafforzamento dell’idea che esista un raccordo tra i tratti somatici dominanti di una popolazione e le sue inclinazioni in conseguenza anche degli influssi astrali (utili e minuti ragguagli presso vari luoghi degli *astronomica* di Manilio: cfr. 4,585 sgg.; 695 sgg.; 711 sgg.; 741 sgg.)<sup>19</sup>. Ed è tale persuasione che contribuisce, semmai, a far scivolare le differenze oggettive stabilite o individuate tra una etnia e l’altra nella imperturbabile categoria scientifica (aristotelica) delle classificazioni delle specie viventi e in quella relativa indifferenza che la deresponsabilizzazione - o per via di Fato o per via di Natura - viene a comportare: così che anche i *cliché* popolari dei “Greci infidi” o degli “Etruschi *obesi*” e perciò “indolenti” o simili tanti, di cui si ha talora notizia, non assumono più rilievo ad esempio delle regressive e stantie etichettature regionali ancora correnti nell’Italia di oggi, veri residui di antiche “maschere”, ossia stanno a un livello minimo di convenzione discorsiva e sono sostanzialmente irrilevanti e ininfluenti sui processi economici reali (oltre che essere epidermicamente irritanti).

È così, ancora, che p. es. nel bozzetto rustico intitolato *moretum* (“Il pèsto”), uno dei componimenti virgiliani apocrifi, appartenenti a ogni modo con ogni verisimiglianza alla prima età imperiale, non ha rilievo se non folclorico la descrizione (vv. 32 sgg.) della donna negra, definita preliminarmente *partner* – o concubina – del contadino protagonista della pur gracile vicenda (essa è la sua ‘unica custos’, non ‘unica serva’, metricamente equipollente nella clausola dell’esametro!): *...erat unica custos, / Afra genus, tota patriam testante figura, / torta comam labroque tumens et fusca colore, / pectore lata, iacens mammis, compressior alvo, / cruribus exilis, spatiosa prodiga planta / [continuis rimis calcanea fissa rigebant]*<sup>20</sup> [...Era l’unica ad assisterlo, / africana di stirpe, e tutto il suo aspetto ne testimoniava la patria: / capelli crespi, labbra tumide, colorito scuro, / petto disteso, mammelle cascanti, alquanto contenuto il ventre, / gambe sottili, piante dei piedi generosamente allargate, / (i calcagni screpolati in rigide fessure)]. “L’estraneità della cultura antica all’idea della ‘razza’” – osserva opportunamente Stok<sup>21</sup> – “comportò certamente l’assenza di atteggiamenti di esclusione legati a specifici tratti somatici, del tipo del colore della pelle: l’epidermide scura degli Africani non sembra suscitasse, nell’età imperiale, avversioni specifiche o atteggiamenti paragonabili a quelli ben noti dell’età contemporanea”.

Il che non è in contraddizione con il serpeggiare episodico e talora l’erompere di posizioni xenofobe di massa; così come, d’altronde, la presenza sempre più fitta

di unioni o matrimoni interetnici nell'evolversi dell'impero non può essere di per sé garanzia di una costante pacificità di rapporti tra le diverse etnie: esemplare, *in contrarium*, l'involgersi – tra II e III secolo – del rapporto con il *quantum* di Giudei deportati dal governo imperiale nelle province dell'Africa settentrionale dopo la distruzione di Gerusalemme (*supra*), pessimo effetto della repentina violenza delle prese di posizione antiebraiche da parte della dirigenza cristiana in forte ricerca di ortodossia e di ridefinizione identitaria, segnatamente per iniziativa del vescovo Cipriano. Per le autorità romane – è ovvio ed è risaputo – Cristiani ed Ebrei non furono invece distinguibili, almeno per tutto il I secolo dell'impero (e d'altronde, in principio, i gruppi cristiani non pretendevano essere che gli Ebrei della nuova alleanza o le loro avanguardie): più che eloquente, in questa esatta direzione, il peraltro celebre Svet. *Claud. 25,4 Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* [a causa delle continue risse suscitate da Cresto, Claudio espulse da Roma i Giudei], non fosse che per le inevitabili e forse ingenuamente perplessità espresse da Orosio al tempo suo – il tempo della chiesa istituzionale 'post Theodosium' – nella propria storia "contro i Pagani", dopo cioè secoli di continuo assestamento normativo del cristianesimo (7,6,15-16): *...expulsos per Claudium Urbe Iudaeos Iosephus refert*<sup>22</sup>; *sed me magis Svetonius movet, qui ait hoc modo: 'Claudius Iudaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit', quod utrum contra Christum tumultuantes Iudaeos coerceri et conprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequaquam discernitur* [...racconta Giuseppe che per ordine di Claudio i giudei furono espulsi dall'Urbe. Ma più mi colpisce Svetonio, che si esprime così: "Claudio espulse da Roma i giudei in continuo tumulto per istigazione di Cristo"; dove non si riesce a capire se egli ordinò di infrenare e di sopprimere i giudei tumultuanti contro Cristo, oppure se volle che anche i cristiani fossero espulsi con essi, come gente di religione affine (trad. G. Chiarini)]<sup>23</sup>.

Conseguenza inquietante di tale svolta politica e ideologica contro le spinte centrifughe e i sincretismi dottrinali fu l'interruzione brusca di una assimilazione proceduta fino allora in termini affatto naturali, sul modello politico di quanto era ad esempio avvenuto più o meno mezzo millennio prima per la perfetta integrazione greca della colonia ebraica di Alessandria, documentato dall'allestimento *ex novo* in greco di alcuni libri sacri o con la traduzione del rimanente del *Vecchio Testamento*, divenuto oramai incomprendibile nel suo originale (cosiddetta "Versione dei Settanta")<sup>24</sup>.

Sarà invece opportuno convincersi, una volta per tutte, che sono la *ratio* storica del capitalismo, e la sua costruzione ultima dello stato nazionale antagonista di altri stati, e insieme il forsennato imperialismo che, sulle premesse rinascimentali di aggressione dei "nuovi mondi", travolge l'Europa dei secoli XIX e XX ad avere prodotto teorie razziste su larga scala e pianificazione di genocidi. E non solo l'Europa *stricto sensu*, in verità, essendo ben noto come anche lo sviluppo infracontinentale degli Stati Uniti d'America abbia camminato, pistola in pugno, con le due gambe della schiavitù dei Neri africani e dello sterminio dei nativi.

E certamente, rivista la questione generale della identità e della alterità in questi termini di eredità alquanto pesanti, quand'anche si fosse capaci di storicizzare adeguatamente talune costanti antropologiche – quali l'attrazione che ciascuno di noi prova per ciò che non è e che non conosce, ovvero per la "diversità" nel senso più radicale del termine, e l'indubbio piacere che il viaggiatore prova nello

scoprire presso altre culture affinità e somiglianze con la cultura propria – e insieme si riuscisse a storicizzare l’opposto senso della diffidenza verso lo sconosciuto nonché gli istinti “difensivi” dell’esclusività e dell’appartenenza, la strada per transitare nel corso del XXI secolo, abbandonata ogni saccenteria ideologica, dalla voltairiana “società della tolleranza” alla “società del rispetto” appare ancora molto difficoltosa da percorrere.

## Note

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2004: “This Earth of Migrations, Immigrations, Emigrations produces languages, literary texts and works of art”.

<sup>1</sup> Non essendo possibile (né vantaggioso) produrre in sede di semplice riflessione metodologica una bibliografia “perfetta” sul tema, essendo essa tanto abbondante quanto spesso però farraginosa e contraddittoria, comunque complessa, segnalo ora solo alcuni dei contributi recenti a me noti: L. Aigner Foresti, “Movimenti etnici nella Roma dell’VIII secolo a.C.” in AA. VV., *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, 1994 [Contributi dell’Istituto di Storia antica, XX], pp. 3-10; J. Christes, “Rom und die Fremden – Bildungsgeschichtliche Aspekte der Akkulturation” in AA. VV., *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne – Studien zu Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, a cura di Ch. Lüth, R. W. Keck e E. Wiersing, Köln - Weimar – Wien, 1997; F. Stok, *Gli altri popoli visti da Roma. Cultura ed etnografia nel mondo antico*, “Euphrosyne” 27, 1999, pp. 259-69; Ch.-E. Vifhaus, *L’Homme romain à la découverte prudente de l’Autre*, *ibid.*, pp. 271-80, nonché i saggi di pertinenza specifica presenti in AA. VV., *Integrazione, mescolanza, rifiuto – Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall’Antichità all’Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Roma, 2001. Per l’ultimo ragguardevole saggio sul punto, di Benjamin Isaac, vd. *infra*.

<sup>2</sup> Una via d’acqua fluviale, come si premura di precisare Cic. *rep.* 2,5 sgg. nel suo elogio della ‘incredibilis opportunitas’ del *locus* scelto per l’*urbs* dal Fondatore: il quale – egli dice attribuendo a lungimiranza di buon governo circostanze di fondazione in verità un po’ meno programmate e programmabili – non volle fare di Roma una banale città costiera, troppo esposta ai rischi di *corruptela* e di facile *mutatio morum*, connotati proprii delle ‘urbes maritimae’, ma neanche una precaria città-porto sulla foce del Tevere, perché non fosse esposta al pericolo di attacchi improvvisi e imprevedibili dalla parte del mare (Roma era infatti a un giorno di marcia o addirittura ad appena una mezza giornata di navigazione dagli ‘ostia’ del fiume: la situazione è con allusiva minuzia adombrata da Virgilio nella narrazione dell’arrivo dei Troiani a Pallanteo, la prefigurazione di Roma, nel Libro VIII dell’*Eneide*: cfr. vv. 68-101).

<sup>3</sup> Che la leggenda eneadeica - e di un Enea, anzi, indicato quale fondatore diretto di Roma - sia *inventum* dei Greci risponde senz’altro alla logica inglobatrice dell’ellenocentrismo (vd. anche *infra*), secondo la quale ogni degno sviluppo della storia umana parte da un episodio della storia greca: ma carattere qualificante della elaborazione romana dei “fatti di Troia” sarà quello, marcatamente nazionalistico, di superamento di tale impostazione nel senso di intendere la conquista della Grecia (II secolo a.C.) quale vendetta dei nipoti di Ilio sugli sterminatori achei (cfr. Verg. *Aen.* 6,836 sgg. *ille triumphata Capitolia ad alta Corintho / victor aget currum, caesis insignis Achivis. / eruet ille Argos Agamemnoniasque Mycenae / ipsumque Aeaciden, genus armipotenti Achillei, / ultus avos Troiae templa et temerata Minervae* [Quello in cima al Campidoglio dalla trionfata Corinto / vincitore spingerà il cocchio, insignito di strage achea. / Spianterà l’altro Argo e l’agamemnonia Micene / e perfino un Eacide, razza d’Achille signore delle battaglie, / per vendetta degli avi di Troia e del profanato

tempio di Minerva]). È ragguardevole come Dante abbia tomisticamente adattato questo cospicuo nodo ideologico dell'*Eneide*, già ben definita “nutrice” e “mamma” della propria poesia, precisamente alla “vendetta” attuata da Tito sugli Ebrei nel 70 d.C. per la crocifissione di Gesù (*Par.* 6,92-93; cfr. *Par.* 7,19 sgg.).

<sup>4</sup> Cfr. p. es. R. Scarcia, “‘Ad tantas opes processit’ – Note a Plinio il Giovane”, *Labeo – Rassegna di Diritto Romano*, 30, 1984, pp. 291-316.

<sup>5</sup> Cfr. C. Fayer, *La ‘familia’ romana – Aspetti giuridici ed antiquari*, Parte prima, Roma, 1994, p. es. alle pp. 103 sgg.; 291 sgg.

<sup>6</sup> Casi in Scarcia, *art. cit.*

<sup>7</sup> Cfr. p. es. Cic. *rep.* 2,30 ...*hoc ipso sapientiam maiorum statues laudandam, quod multa intelleges etiam aliunde sumpta meliora apud nos multo esse facta, quam ibi fuissent unde huc translata essent atque ubi primum extitissent etc.* [...proprio per questa ragione concluderai con un apprezzamento della saggezza degli avi, una volta compreso come molti elementi di provenienza disparata siano stati di molto migliorati nella nostra società rispetto a come erano là di dove furono importati e dove per la prima volta erano scaturiti etc.].

<sup>8</sup> Sall. *Cat.* 51,37 *maiores nostri, patres conscripti, neque consili neque audaciae umquam egere, neque illis superbia obstabat quominus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur...* (...) *postremo quod ubique apud socios aut hostis idoneum videbatur, cum summo studio domi exsequebantur: imitari quam invidere bonis malebant* [Senatori, i nostri avi non mancarono mai né di accortezza né di iniziativa, né l’orgoglio impediva loro di imitare istituzioni altrui, pur che fossero apprezzabili... (...) Insomma, quanto dovunque tra gli alleati o i nemici sembrava vantaggioso, lo applicavano al loro interno con la massima convinzione: preferivano imitare piuttosto che provare gelosia per l’eccellenza].

<sup>9</sup> Liv. 4,3-4, dal lungo discorso di rivendicazione dei diritti della plebe fatto pronunciare al tribuno Canuleio (445 a.C.): ...*conubium petimus, quod finitimis externisque dari solet; nos quidem civitatem, quae plus quam conubium est, hostibus etiam victis dedimus...* (...) ... *creditis... Ser. Tullium... captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva, ingenio virtute regnum tenuisse? quid enim de T. Tatius Sabino dicam, quem ipse Romulus parens urbis in societatem regni accepit? ergo dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus crevit imperium Romanum. paeniteat nunc vos plebeii consulis, cum maiores nostri advenas reges non fastidierint...? Claudiam certe gentem post reges exactos ex Sabinis non in civitatem modo accepimus sed etiam in patriciorum numerum. (...) quis dubitat quin in aeternum urbe condita, in immensum crescente nova imperia, sacerdotia, iura gentium hominumque instituantur? (...) ...quam plerique oriundi ex Albanis et Sabinis non genere nec sanguine, sed per cooptationem in patres habetis...? [...pretendiamo il diritto di connubio, che si suol concedere a vicini e stranieri; e noi abbiamo ben dato la cittadinanza, che è più di un diritto di connubio, perfino a nemici vinti... (...) ...Ci credete voi... che Servio Tullio... generato da una prigioniera di Corniculum, di padre ignoto, di madre schiava, abbia esercitato il potere regio per suo genio e valore? E che dire del sabino Tito Tazio, che Romolo in persona, da cui la città fu generata, accolse a compartecipe del regno? Dunque, crebbe il romano impero precisamente intanto che non venne schifata nessuna gente in cui brillasse virtù. Dovreste ora pentirvi di un console plebeo, quando i nostri avi non ebbero a schifo re d’altre contrade...? È un fatto che la famiglia Claudia noi l’abbiamo accolta dalla*

Sabina, dopo la cacciata dei re, non solo tra i concittadini, ma anzi nel novero dei patrizi. (...) Chi dubita che vadano istituite, in una città fondata a misura di eterno, in crescita oltre ogni dimensione, nuove magistrature, nuovi sacerdozi, nuovi diritti all'interno e all'esterno? (...) ...Quanti originari dagli Albani e dai Sabini voi avete tra i senatori, non in grazia della gente o del sangue, ma per cooptazione...?]. Dell'ultimo riferimento ai destini congiunti delle famiglie Giulia e Claudia terranno conto l'imperatore Claudio, e più il suo peculiare «stenografo» Tacito (vd. *infra*).

<sup>10</sup> Aigner Foresti, *art. cit.*, p. 3.

<sup>11</sup> Tacito allude alla 'lex Iulia de civitate Transpadanis danda', che Cesare preparò per il 49 a.C. e che Ottaviano promulgò formalmente dopo la chiusura delle guerre civili. Non a caso Sallustio attribuiva precisamente a Cesare, nell'intervento in senato del 63, le parole cit. *supra* dal *Bellum Catilinarium* (nota 8).

<sup>12</sup> Ma Sidonio non è solo uomo di frontiera, che subisca passivamente l'urto delle circostanze, con il soccorso magari di una battuta umoristica: egli è anche un responsabile vescovo cristiano, nel cui animo spirito patriottico e sensibilità al mutamento storico coesistono, non senza talora estenuanti conflitti esistenziali. E sa bene che l'avvento dei "barbari" non significa solo illimitato consumo e dilapidazione dei beni di chi li ha accolti, ma obbliga altresì tutti insieme, vecchi e nuovi *domini*, a una capacità di progettare in termini nuovi i rapporti di produzione e l'economia, dunque l'intero sistema quotidiano delle sovrastrutture civili e la correlata tenuta. Lo stesso pensiero agostiniano dell'umanità rinnovata in Cristo, di cui i Germani invasori rappresentano la forza fresca e ingenua, non privo di effetti generalizzati presso l'*intelligencija* delle periferie occidentali di Roma, con l'implicata letterale potenzialità "cattolica" del cristianesimo, non sarebbe stato concepibile senza l'ereditata idea fondante dell'impero come struttura di accogliibilità del diverso (come suol dirsi, e come andrebbe meglio ricordato quando ci si vuole appellare a "radici" d'ordine culturale, non fu d'altronde l'impero a farsi cristiano, ma bensì il cristianesimo a farsi imperiale).

<sup>13</sup> Interpretato come: "Porta da mangiare e porta da bere!" (vi va confrontato l'idiomatico inglese "meat and drink", cibo e bevanda in generale).

<sup>14</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton - Oxford 2004. S'intenda, peraltro, che il saggio è di notevole livello storiografico e antiquario, tale che non può qui discutersene in maniera approfondita.

<sup>15</sup> Sta nell'amplissima *Introduzione*, dichiarativa dei suoi intenti primari e della relativa terminologia (p. 38): "The term proto-racism... may be used when Greek and Latin sources attribute to groups of people common characteristics considered to be inalterable because they are determined by external factors or heredity".

<sup>16</sup> Lo stesso Isaac, sempre nell'*Introduzione*, si era espresso in maniera non equivoca, quando aveva scelto di definire al dunque il razzismo come appunto "an attitude towards individuals and groups of peoples which posits a direct and linear connection between physical and mental qualities. It therefore attributes to those individuals and groups of peoples collective traits, physical, mental, and moral, which are constant and unalterable by human will, because they are caused by hereditary factors or external influences, such as climate or geography" (p. 23).

<sup>17</sup> Che è di per sé ideologia di schietto "provincialismo", quale quello insito nel sistema classico greco delle città stato (*poleis*). Cfr. Stok, *art. cit.*, p. 259:

“Diversamente dai Greci, i Romani non elaborarono un’immagine univoca degli altri popoli, accostabile a quella greca dei ‘barbari’. Lo stesso termine *barbarus*, ripreso dal greco, ha in latino una valenza più debole, e risente forse del fatto che gli stessi Romani, dal punto di vista dei Greci, erano ‘barbari’. Catone il Censore lo rileva nella sua enciclopedia dedicata al figlio” (l’*ad Marcum filium*, stando a una citazione di Plin. *nat.* 29,14: ...*nos quoque [Graeci] dictitant barbaros etc.*).

<sup>18</sup> Cfr. A. Momigliano, *Saggezza straniera – L’Ellenismo e le altre culture*, trad. it. Torino, 1980 (ediz. orig. Cambridge, 1975): vd. in particolare a p. 82 (“...secondo quanto sappiamo, i Greci vissero felicemente, nel loro periodo classico, senza riconoscere l’esistenza degli Ebrei!”). Per il caso singolare dell’argolico eroe Perseo fatto colonizzatore in Anatolia ed eponimo dei Persiani, e addirittura istitutore del mitraismo, una religione così fortemente ed esclusivamente connotativa delle genti iraniche, vd. p. es. R. Scarcia, *Perseo e i falò*, “Bollettino della Badia greca di Grottaferrata”, n. s. 52, 1998, pp. 7-17 (Studi in onore di P. Canart, vol. II).

<sup>19</sup> Commenti circostanziati e complementari di S. Feraboli e R. Scarcia in Manilio, *Il Poema degli astri*, II, Milano, 2001, specie alle pp. 410 sgg.

<sup>20</sup> Il verso tra parentesi quadre è considerato un’interpolazione recenziore (ma è un significativo perfezionamento anch’esso, a ben vedere...).

<sup>21</sup> Stok, *art. cit.*, p. 265.

<sup>22</sup> Non si trova traccia di questo provvedimento in alcuna pagina di Giuseppe Flavio; mentre in *act. apost.* 18,2 (storie di Paolo a Corinto) la decisione di Claudio viene menzionata, parenteticamente e quasi come fatto di cronaca, come riguardante “tutti i Giudei”, ben distinti dal cristiano Paolo, il quale anzi disputa con essi in sinagoga ogni sabato testimoniando contro la loro ostinazione *esse Christum Iesum*, ossia che era Gesù il loro Messia. Se la comunque errata citazione di Orosio va mantenuta come dato bibliografico a ogni modo greco, occorrerà pensare a confusione con quanto Giuseppe Flavio riportava (*bell. Iud.* 2,12,1 [227 sgg.] e 2,12,8 [247 sgg.]) circa interventi amministrativi di Claudio susseguenti a “sommosse e tumulti” antiromani sopravvenuti a Gerusalemme in occasione di una pasqua (forse mediato dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, che in 2,18 replica l’episodio paolino adducendo la “sacra scrittura degli Atti”, e subito appresso, in 2,19, riprende i luoghi cit. di Giuseppe Flavio).

<sup>23</sup> Isaac esclude nettamente un pregiudizio antiggiudaico dei Romani in senso razzista (assai misurate le pp. 484 sgg., dedicate a “Jews and Christians”, un capitolo – in verità – inopinatamente succinto).

<sup>24</sup> Cfr. Momigliano, *op. cit.*, pp. 162-63. Su scala ridotta, ma in un quadro dai lineamenti generali analoghi, simile fu l’avventura dello stanziamento di Sosuà, una storia di integrazione economica, culturale e infine linguistica vissuta da un gruppo di ebrei rifugiatisi dall’Europa nella Repubblica Dominicana tra 1938 e 1945: l’“esperimento” si esaurì attorno al 1980.

## Rising Songs: The Japanese-American Relationship in Van Dyke Parks' *Tokyo Rose*\*

Dale Carter, University of Aarhus, Denmark

The development of Asian American Studies in recent decades has taken many forms, and has resulted in light being cast, often for the first time, on various aspects of Asian American history, politics, culture and society<sup>1</sup>. Individuals, communities and societies long ignored, caricatured, demonized or treated as passive objects have thereby gained or recovered their voices and with them a measure of self-expression. Understandings of relations between not only Asian American communities and their larger social contexts but also Asian nations and the United States have also advanced significantly, and much the same can be said for knowledge and appreciation of Asian American literatures, visual and performing arts. Yet while Asian American Studies and Asian Americans now have their own voices, significant contributions to the cultural field by Americans *not* of Asian extraction have in recent decades continued to appear. Enabled in part by the broader growth of Asian American creative and scholarly work as well as social and political activism, such contributions include a valuable yet little explored musical investigation of the Japanese-American relationship entitled *Tokyo Rose*, which was released by the distinguished American musician Van Dyke Parks in 1989.

Parks was born in Mississippi in 1943, and classically trained at Princeton Boychoir School and Carnegie Institute of Technology. But since the late 1950s he has lived in Los Angeles, where he has worked (amongst other things) as a musician, songwriter, producer, arranger and writer of film scores and soundtracks. He has also recorded and released over half a dozen solo albums, of which *Tokyo Rose* was the fifth<sup>2</sup>. The album title, of course, directs our attention in part to a myth-made-fact: the propaganda voice first named by American servicemen and subsequently made flesh in the form of Iva Toguri, a Los Angeles-born Japanese American woman who broadcast over Tokyo Radio during World War Two and was later prosecuted and jailed by US authorities for her alleged treachery. The album title also speaks in part, however, to an historical fact-made-myth: the post-war economic, political and social recovery of Japan itself.

Given the timing of the album's release, this second aspect of the title's semantic field was at the time the more prominent of the two. To many Americans in the later 1980s, *Tokyo* signified a nation that was beating the United States economically as comprehensively as it had been defeated militarily in 1945<sup>3</sup>. In 1987, with the nation's trade deficit with Japan reaching unprecedented heights, nine US Congressmen had ceremonially smashed a Toshiba portable radio to pieces with sledge-hammers at a Capitol Hill press conference; Detroit auto workers, meanwhile, had staged a mock execution and burial of an imported Toyota. Two years later, though, the bilateral trade gap still hovered at around \$60 billion dollars, Tokyo banks continued to hold around one third of US government debt, and the Pentagon had become dependent on Japanese semi-conductors for their military guidance systems. With Japanese financial interests adding yet more high profile American real estate to their portfolios (from the Rockefeller Center in Manhattan to Universal Studios and Columbia Pictures in Los Angeles), that same

year almost 70 per cent of Americans questioned said they saw Japanese business as a greater threat to the United States than the Soviet military<sup>4</sup>. As Parks' album was released, therefore, it seemed as if the Japanese had most definitely risen, and that it was Uncle Sam, not Tokyo Rose, who was being imprisoned – albeit for debt rather than treason.

When asked about inspiration for his album, Parks himself voiced similar anxieties. *Tokyo Rose*, he observed, was “born of fear”. “The Japanese”, he went on, “are in a position to acquire everything, and I’m afraid for our country”<sup>5</sup>. Parks had no crystal ball, of course; nor did he claim to be an economist: things would start to seem different three years later, as the Japanese economic bubble burst. Yet if his language hinted at the kind of xenophobia being expressed within US political and industrial circles, then his fears made him neither a protectionist nor a cultural nationalist: on the contrary. Parks had production credits with the Japanese band Happy End and had also scored television commercials for Nissan; he first conceived of *Tokyo Rose* during a successful 1988 tour of Japan, where his recordings had long been particularly popular<sup>6</sup>. The album that resulted neither denounced nor sought vengeance. Instead it offered a nuanced, carefully crafted investigation of the relationship between the two countries, from its earliest years to the present, conceived as a set of variations on the themes of national identity, warfare, commerce and love.

The opening track (a wordless arrangement of the familiar melody “My Country ‘tis of Thee” or “America”) gives a sense of the album’s contours: at once expressing a patriotic theme and questioning it, in instrumental, harmonic, melodic and rhythmic terms. As Jon Fitzgerald and Philip Hayward note in their careful analysis of the piece, Parks’ arrangement combines western flute, piano, harp, strings, brass, snare drum and percussion with Japanese *koto* (or zither) and *shakuhachi* (bamboo flute). It also features both harmonic ambiguity and resolution, and restates the main theme in alternately mournful and cheerful, reflective and strident, harmonious and discordant fashion<sup>7</sup>. An interpretive reading of the piece might ask whether the American is being *subverted* by the Japanese here, or is *repulsing* or *absorbing* it? Are the two orders at odds or do they seek common ground? Does their relationship sound dominated by the drums of war or the pipes of peace?

These issues and possibilities are played out, literally and metaphorically, lyrically and musically, throughout the album. Songs of love turn on acts of war; predatory behaviour takes commercial and/or sexual form. Yet both love and money also build bridges across geographical, cultural, and social barriers. *Tokyo Rose* ranges in its historical field from the days of Commodore Perry to the present (“Yankee Go Home”), moves culturally from US auto assembly lines to Japanese baseball diamonds (“White Chrysanthemum”, “One Home Run”), and shifts socially between corporate boardrooms and the sugar-cane fields of Hawaii (“Trade War”, “Cowboy”). In none of these transactions does any one side in the relationship escape the shadow, or light, of the other; and at no point does nationality prove a guide to legitimacy. The scope and limits of national allegiance, given the sheer complexities of Japanese-American relations, are also implied by the album’s artwork. On the inner sleeve (Figure 1), for example, Old Glory’s stripes may have changed color and been separated from its stars, as though the nation were itself coming apart; but whether they are being thrust into, fused with

or absorbed by the Japanese rising sun is unclear<sup>8</sup>.

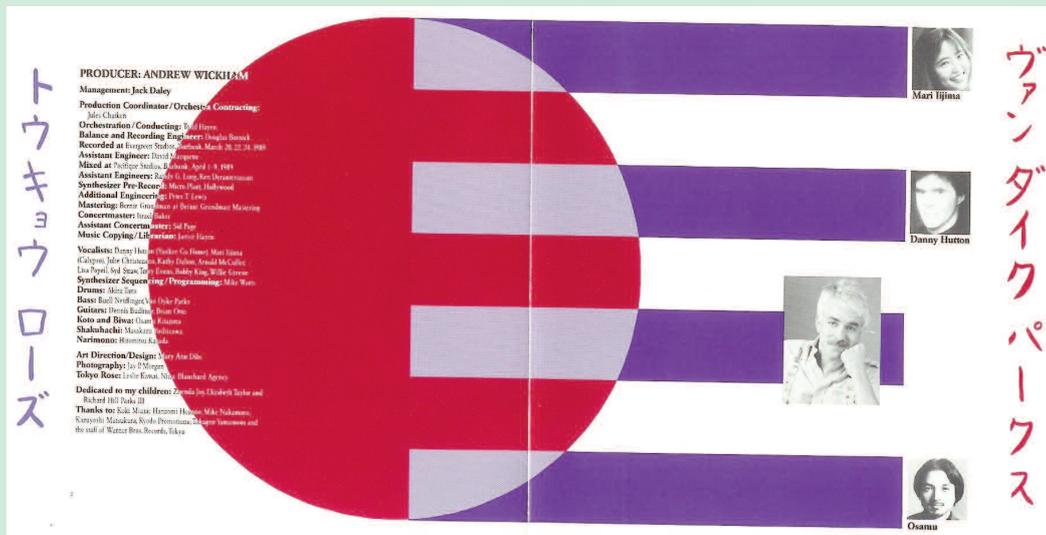


Figure 1

A further sense of the lyrical and musical richness of *Tokyo Rose* can be gleaned from a brief review of a song entitled “Manzanar”. Its manifest theme, of course, is what Parks calls the “camp of concentration” (located near the Nevada border in Inyo County, California), to which some 10,000 Japanese Americans were deported from March 1942 onwards<sup>9</sup>. Even here, however, the violation is not solely of ethnically Japanese Americans: as Fitzgerald and Hayward explain, the song’s protagonist is an implicitly-WASP male whose love affair with a Japanese American woman is interrupted by her forced removal<sup>10</sup>. Musically, a combination of pentatonic and chromatic melodies and the use of oriental and non-oriental instruments help articulate the song’s ethnic and national dynamics. At the same time, though, the *mariachi*-style horns and the syncopated *huapango* rhythms add a strong Mexican flavour in the instrumental passages<sup>11</sup>. As Parks himself has noted, in historical terms this was not solely a bilateral matter: the land itself was “a stolen piece of Mexican real estate, if ever there was one”<sup>12</sup>.

Lyrically, the song uses pun and allusion to help coordinate its manifest personal concerns with broader political, legal, military and moral issues:

What the heck I’ve hit the deck and checked romance on holiday  
 Drawn a breath and danced with death  
 Until the dawn had held it at bay  
 Watched the palms by the sea sway  
 In the arms of a beautiful *Nisei*  
 Now I can’t forget her face since she has gone away

Manzanar – not the kind of girl to hit the street  
 Manzanar – she is dancin’ to a brand new beat.<sup>13</sup>

Is this a long-term relationship or some fairly impersonal holiday (or furlough) affair? Are the “arms of the beautiful *Nisei*” made of flesh and blood or steel and

high explosives? Is the “deck” the singer hits emotional, physical or nautical? Though “Manzanar” is subsequently identified explicitly as “a story of shame and war”, then other such stories from the same era hover between these lines and generalize the sense of loss: from Pearl Harbor (through allusions to “death” and “dawn”) to the “divine wind” of the *kamikaze*. If the singer aims to tell the imprisoned *Nisei* that “she is All-American in Japanese” (an ironically self-defeating proposition), then by the end of the song he himself will be a Displaced Person:

You are alone, you will explode  
To Arizone, you hit the road  
Next sound you hear is pounding down the highway  
Like a man without a nation  
In a camp of concentration  
With a stamp of degradation and shame  
To a place they call it Manzanar by name.<sup>14</sup>

As the internment camp yields pervasive dis-orientation for East *and* West, the couple’s American Dreams broken and scattered by the war’s “new beat”, its storm of bureaucracy, and “stamp of degradation and shame”, neither of them may be able to do much more than “making out just where [they] are” – unless it be to “hit the road” to the arid zones of “Arizone”.

Though the circumstances may seem unusual and their experience an isolating one, the subjects of “Manzanar” are in one sense far from alone. Indeed the themes of disorientation, displacement, entrapment and loss in an age of warfare and xenophobia articulated in this song recur across the album’s historical, geographical and political contours: from the title track’s encapsulation of intersecting unions and divisions in the trans-Pacific relationship and the investigation of mutual dependency and estrangement in “White Chrysanthemum” to the *faux*-diplomatic “gunboat democracy” of “Yankee Go Home” and its commercial equivalent in “Trade War”. As its title suggests, in fact, such themes are among the album’s main concerns. For while the timing and circumstances of *Tokyo Rose*’s release prompted reviewers to gloss its title in relation to the contemporary strength of the Japanese economy and the specter of Tokyo’s commercial and financial hegemony, its reference to Iva Toguri – the “Tokyo Rose” of popular legend – arguably spoke to the recording’s deeper, broader, and more humane concerns. Insofar as it engages Toguri’s personal experiences, *Tokyo Rose* is ultimately not so much an expression of nationalism or xenophobia as an articulation of their roots and manifestations, and a lament for their often-malign consequences.

Iva Toguri’s mid-20th century experiences certainly exemplified themes of disorientation, displacement, entrapment and loss in relations between the United States and Japan. A second-generation Los Angeles-born Japanese American, Toguri found herself stranded in Japan at the time of Pearl Harbor while visiting a sick relative: unfamiliar with the language, local culture and society yet unable to return home<sup>15</sup>. Seeking to support herself in an alien environment, she put her own language skills to work as a Tokyo Radio announcer (broadcasting mainly musical programs to allied forces), only to be imprisoned at war’s end by US occupation forces, released, re-arrested, and shipped back to San Francisco to face prosecution for treason, a ten year prison sentence and a \$100,000 fine. What makes Iva

Toguri's fate particularly germane in relation to *Tokyo Rose*, however, are less the details of her case than their collective testimony to the damage that may ensue where personal circumstances cut across and are subordinated to national designs.

A Girl Scout, college graduate, UCLA student and Republican voter born on the Fourth of July, Toguri refused Japanese demands that she renounce her US citizenship, was harassed by their Secret Police, and saw her Tokyo Radio broadcasts as a means of *subverting* Imperial Japanese propaganda through the use of deliberate mistakes, double entendre and other forms of word play. Yet to post-war US authorities and influential private lobbies from the FBI to the American Legion she was a traitor: one whose prosecution legitimated in retrospect the popular fears and executive orders that had sent thousands of her fellow citizens to detention centers like Manzanar. The grounds for such beliefs may have had more to do with ingrained prejudice than concrete proof: by the time she came to trial US Army lawyers had confirmed there was “no evidence” linking Toguri to broadcasting of militarily-sensitive or -damaging information. If so, however, the injustice and irony were neither the first nor the last. Though they considered her an American, Japanese officials had – on grounds of ethnicity – previously refused Toguri's request to be interned as an enemy alien in the wake of Pearl Harbor; though they recognized her citizenship in the very act of bringing treason charges against her in 1948, American officials would not hesitate, upon Toguri's release from prison in 1956, to seek her deportation – as an undesirable alien.

None of the songs on *Tokyo Rose* address the plight of Iva Toguri directly (the title track ascribes the name, or call sign, to another, unidentified woman, much as Toguri unwittingly found herself labeled by American troops). Through the album title's historical associations, however, the complexities, paradoxes and ironies of her case illuminate many of the underlying issues it raises. Whether she was a victim of official persecution (for which there is a good deal of evidence) or of gender discrimination; whether she suffered for her ethnic origins, or was a scapegoat for popular vengefulness, exploited by American journalists or in part undone by her own naïveté, Iva Toguri – like a number of the album's figures – was at once exiled and entrapped by the bonds and bars of nationalisms strengthened by warfare and the xenophobia it fosters. Had she been told she was “all-American in Japanese”, as proposed in “Manzanar”, Toguri's lack of comprehension would have proved the point. No amount of translation, meanwhile, could have turned insult into approbation: it was while imprisoned by US intelligence in Tokyo in 1945 that Toguri had heard of her own mother's death three years earlier en route from the family home in Los Angeles to the Gila River Relocation Center in Arizona. Yet to the Japanese she was an American, and to the Americans a Japanese.

*Tokyo Rose* is not limited to and does not end in such entrapments and estrangements, however. On the contrary, and in spite of the contemporary circumstances and historical experiences within which it was conceived and written, Van Dyke Parks' fifth solo album also rehearses the possibility of reconciliation and offers a variety of provisional resolutions: “part out of fright, part out of love light”, as he puts it in the album's penultimate song, “Out of Love”. A second inspiration behind the recording may have been letters written from captivity by US Army General Jonathan Wainwright that told of his

shameful treatment by Japanese soldiers after his capture in 1942, and that had subsequently been loaned by his nephew to his close friend Parks<sup>16</sup>. Exposure to danger and physical assault are certainly hinted at by the jacket photograph (Figure 2). But *Tokyo Rose* is by no means only a catalogue of infamy, betrayal, conflict, and injustice. If the front cover shows sailor Parks lying prone in a small boat liable to capsize in rough weather and at the mercy of a harpoon-wielding oriental woman, her target is in fact a passing whale<sup>17</sup>. Through its allusions to Herman Melville's *Moby-Dick* (1851), the image may then be read pessimistically or optimistically: as a sign that Japan has taken on Ahab's role, and may thus be as doomed as Uncle Sam, or that the Japanese and Americans are in the same historical boat, with the orient about to save the west.

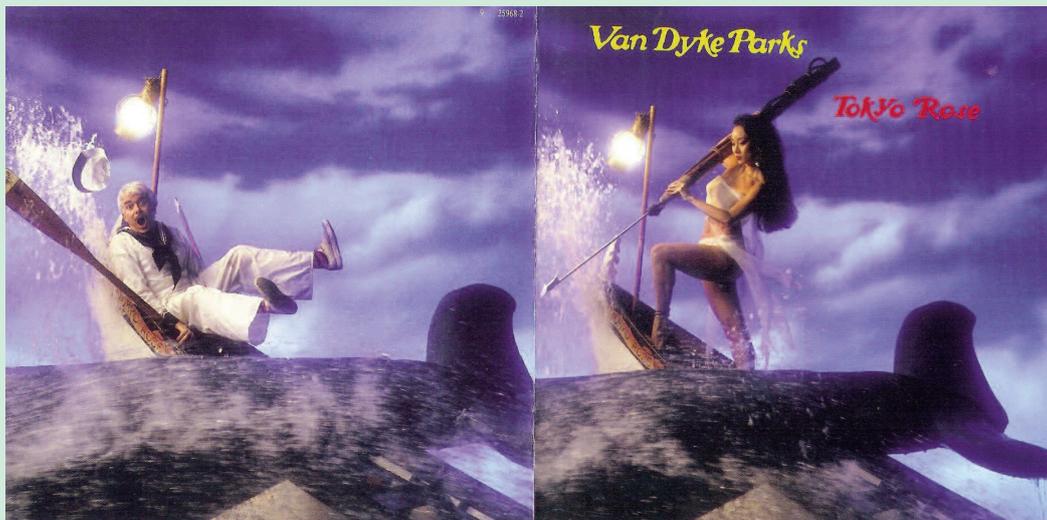


Figure 2

The experience of and scope for creative cooperation between the two nations are most obviously highlighted, of course, by the making of *Tokyo Rose* itself: the recording brought together leading Japanese and American musicians to create a collection of intelligent and moving songs combining not only Asian and western instruments but also Japanese and American vocalists, languages and musical traditions. Last but scarcely least, the album concludes not at Manzanar or Pearl Harbor, but with a song about baseball whose title (“One Home Run”) alludes to common ground socially as well as culturally: “whether losing or winning”, Parks sings, “and in spite of the ‘cost in laughter and tears’”. *This* base, at least, is demilitarized, and – like the vocal harmonies that close the album – less stolen than happily shared.

## Endnotes

\* This paper was read at the EAAS Conference, University of Prague, 2004: “America in the Course of Human Events: Presentations and Interpretations”.

<sup>1</sup> An edited version of this paper was delivered before a workshop on Asian American Studies at the April 2003 meeting of the European Association for American Studies held in Prague. I am grateful to the workshop organizers for the opportunity to present the present work, and to participants in the meeting for their comments and suggestions. I would also like to thank Annette Skovsted Hansen of the University of Aarhus for assistance with Japanese translation. Finally, I am very grateful to Van Dyke Parks for his continuing support for the research project upon which this paper is based.

<sup>2</sup> Van Dyke Parks, *Tokyo Rose* (1989). Produced by Andrew Wickham. LP: Warner Brothers 9 259681 (US); CD: Warner Brothers 9 259682 (US).

<sup>3</sup> George R. Packard, “The Coming US-Japan Crisis”, *Foreign Affairs*, 66, 2, Winter 1987/1988, p. 352; Theodore White, “The Danger from Japan”, *New York Times*, 28 July 1985. White speaks in this article of the “war of the Pacific”.

<sup>4</sup> Walter LaFeber, *The Clash: A History of US-Japanese Relations*, Norton, New York and London, 1997, pp. 378, 381; Michael Schaller, *Altered States: The United States and Japan Since the Occupation*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997, pp. 158, 254, 255; Packard, pp. 348, 357.

<sup>5</sup> Richard Gehr, “Van Dyke Parks: A Yen for Japan”, *Village Voice*, 3 October 1989.

<sup>6</sup> Gehr, “Van Dyke Parks”; Jon Fitzgerald and Philip Hayward, “Musical Transport: Van Dyke Parks, Americana, and the Applied Orientalism of *Tokyo Rose*”, in Philip Hayward (ed.), *Widening the Horizon: Exoticism in Post-War Popular Music*, John Libbey, Sydney, 1999, p. 153; Erik Himmelsbach, “California Dreamer: The Story of Van Dyke Parks, America’s Most Revered Unknown Musical Genius”, *Los Angeles Reader*, Vol. 18, No. 6, (17 November 1995), p. 11. Though it did not sell well in the United States, moreover, *Tokyo Rose* proved a best-seller in Japan, leading Parks to experience some of the less-welcome features of stardom when on tour there.

<sup>7</sup> Fitzgerald and Hayward, pp. 158-9.

<sup>8</sup> Cover sleeve reproduced by kind permission of Van Dyke Parks. The Japanese characters spell out (on the left) the album title and (on the right) Parks’ own name.

<sup>9</sup> The literature on Japanese American internment during World War Two is extensive. Standard sources include Lawson Fusao Inada (ed.), *Only What We Could Carry: The Japanese American Internment Experience*, Heyday Books, Berkeley, 2000; and Roger Daniels, *Prisoners Without Trial: Japanese Americans in World War Two*, Hill and Wang, New York, 1993. For further details on the Manzanar camp, see Harlan D. Unrau, *The Evacuation and Relocation of Persons of Japanese Ancestry During World War II: A Historical Study of the Manzanar War Relocation Center*, US Department of the Interior, Washington, DC, 1996, available on-line at <http://www.nps.gov/manz/hrs/hrs.htm>. Parks’ lyrics to the song also refer to Ansel Adams, a collection of whose 1943 photographs of Manzanar and its inhabitants was published the year prior to release of *Tokyo Rose*: Ansel Adams, *Manzanar: Photographs by Ansel Adams*, commentary by John Hersey, compiled by John Armor and Peter Wright, Times Books, New York, 1988.

<sup>10</sup> Fitzgerald and Hayward, p. 158.

<sup>11</sup> A mariachi band (the style originates in western Mexico) consists of guitars, harp and/or Mexican guitarrón (bass guitar), violins and – in modern versions of the ensemble – trumpet. Huapango refers to a distinctive rural Mexican pattern of musical accompaniment played on guitars; there are a number of rhythmic variants.

<sup>12</sup> Fitzgerald and Hayward, pp. 158-9.

<sup>13</sup> Lyrics reproduced by kind permission of the author © 1989 Shibui Music BMI.

<sup>14</sup> Lyrics reproduced by kind permission of the author © 1989 Shibui Music BMI.

<sup>15</sup> The interpretive outline of the “Tokyo Rose” case offered in the following paragraphs draws on the summaries presented in J. Kingston Pearce, “They Call Her Traitor”, *American History*, 37, 4, October 2002, pp. 22-28; Erling Hoh, “Iva Tells Her Tale”, *Far Eastern Economic Review*, 166, 25, 26 June 2003, p. 54; and (the most detailed recent study of the case) Russell Warren Howe, *The Hunt For Tokyo Rose*, Madison Books, Lanham, Maryland, 1990.

<sup>16</sup> Fitzgerald and Hayward, pp. 151-2; interview with Van Dyke Parks, Los Angeles, 9 October 2003. Wainwright’s memoir of his experiences during World War Two was published as *General Wainwright’s Story: The Account of Four Years of Humiliating Defeat, Surrender and Captivity*, ed. by Robert Considine, Doubleday, Garden City, New York, 1946.

<sup>17</sup> Not only the cover photo but also the album as a whole invite discussions about the ways in which Japanese-American relations may be gendered, the feminization of Japan conceived in the process as articulating its subordinate or inferior status. These issues lie beyond the scope of this paper, though I am grateful to Klara Szmanko of the University of Wroclaw, Poland, for highlighting the point.

## **Problematizing the Ethnic Constituency in Asian American Literary Criticism\***

Begoña Simal-González, University of La Coruña

Although pioneering editions of Asian American literature written in the seventies, such as Hsu and Palubinskas' *Asian American Authors*, Wand's *Asian American Heritage*, and the first *Aiiieeee* anthology, edited by Chin, Chan, Wong and Inada, had incorporated insightful prefatory essays on different Asian American literatures, it was Elaine Kim's book *Asian American Literature* (1982) that first dealt exclusively and thoroughly with what was beginning to be termed Asian American literature. The book's very subtitle, *An Introduction to the Writings and their Social Context*, announced Kim's socio-historical approach. And yet, despite this clearly socio-historical perspective, that is, to the need the author felt to focus on "the facts" of the Asian American experience(s), little space was devoted to a deep analysis of the very nature of the Asian American constituency. This neglect does not detract from the intrinsic value of Kim's *Asian American Literature*: not only was Kim's book foundational, but it also provided an excellent mapping and contextualization of Asian American literature. It is the purpose of this essay to outline the development of Asian American literary criticism, focusing on the ways critics have negotiated the apparently primordial question of Asian American literary constituency.

### **Ethnic or Racial Constituency?**

Before we embark on the general survey of the question of the ethnic constituency in Asian American literary criticism, it seems necessary to briefly outline the main critical schools in cultural theory that deal with the issue of what constitutes a race or an ethnicity<sup>1</sup>. Although concern for national identity and the role of "ethnic"/ "racial" allegiances was present in pre-independent America<sup>2</sup>, it is the criticism published in the eighties and nineties, after the Civil Rights Movement and the "ethnic revival" of the sixties and seventies, that interest us most here, insofar as they incorporate the insights gained from those social phenomena and they become highly influential in Asian American literary criticism, as we shall see. These cultural approaches to "race" and "ethnicity" are the "ethnicity school" and the "race, class and gender school"<sup>3</sup>.

The critics belonging to the so-called "Ethnicity School" put forward a general cultural theory in which it is "ethnicity", not "race", that is, not the construct of "color", that is deemed to be the most crucial ingredient in American life and culture. As is well known, in *Beyond Ethnicity* (1986) Werner Sollors maintains that American identity is shaped by the dialectics between two cultural paradigms: consent and descent<sup>4</sup>. Mary Dearborn appropriately describes such a dialectical phenomenon as "the tension between ancestrally derived and individually created versions of selfhood" (11). By sheer coincidence, Sollors found an apt metaphor for these cultural forces in kinship relationships. According to him, the epiphany arrived when he met a Swedish immigrant "who called America his bride and Sweden his mother" (19). According to Sollors' theory, since the spouse (husband/wife) is the object of personal choice, marriage would then epitomize the "consent" institution, whereas the mother or the ancestors would embody the

ethnic legacy or “descent”, which we do not choose.

An alternative cultural theory school, known as the “class, gender and race” methodology, attacked Sollors’ apparent oblivion of “race”, which remained subsumed in the all-encompassing “ethnicity”. Instead, the “class, gender and race” school chose to privilege the interaction of these three vectors. In “Theorizing Cultural Difference” (1987), Alan Wald criticizes the way the “ethnicity school” considers “race” as just a subset of “ethnicity”, thereby obscuring the relevance of the construct of “color”, so obvious in a comparative analysis of the experiences of “white ethnics” and those of “non-white communities”. Although the most poignant case is African American slavery, Wald also points out the “racial” discrimination affecting Asian Americans: “the displacement of the Japanese-American population in World War II, and not the German-American and Italian-American population, is indicative of a *qualitatively* different status, just as are [sic] the nature of the restrictions on Chinese-American immigration” (25). Similarly, in *The Ethnic Myth* (1981, 1989) Stephen Steinberg argues that non-white “ethnic” groups have had to deal with worse economic conditions, that is, they have encountered “a more intense and pervasive bigotry based on indelible marks of race” (50).

It is my contention that the theories we have just outlined correspond to different cultural and existential attitudes. I would argue that, parallel to the consent-descent dialectics, we can perceive two opposite worldviews that coexist in our society: the consent paradigm would fuel the constructivist position, whereas the descent paradigm would correspond to the essentialist approaches. Paradoxically, both the “ethnicity school” and its counterpart, the “race, class and gender school”, share an important feature. Apart from their common realization of the gradual shift towards the valorisation of “ethnic plurality” after the Civil Rights Movement, both schools coincide in emphasizing the constructedness of “race” and “ethnicity”, whatever their intersections and hierarchical positioning. Just as Sollors had explained and contextualized ethnicity historically, thus avoiding any essentialist pitfall, both Wald and Steinberg insist on the unstable and fluid nature of “race” and “ethnicity”: each particular “ethnic” culture does not exist in a vacuum nor is it immutable, but undergoes a process of constant change and always needs to be (re)contextualized (Steinberg, xiii).

### **Asian American Literary Criticism: the Foundational Years (1980-1995)**

It is in this context of different and contesting attitudes towards race and ethnicity that Asian American literary historiography is inaugurated with Elaine Kim’s *Asian American Literature* in 1982. As we have already mentioned, the question of the ethnic constituency behind the Asian American literary canon is never directly addressed in Kim’s book. Rather, from the outset, Kim employs terms which were beginning to be problematised, if not deconstructed, at that very historical juncture. To be fair, Kim merely reflects what was still common among both students and scholars in the early eighties. Thus, she chooses to open her preface to the book by describing a conversation with a recently immigrated Chinese student who asked her “why students form *racial* groups at schools and colleges in America” (xi, emphasis added). Kim does acknowledge the complexity of the question, but in later paragraphs and chapters she fails to address the very

concept of “race” which she frequently uses. And yet, although she does not question the ethnic constituency behind the term Asian America in an explicit way, Kim implicitly establishes a basic distinction, that between the “racial group” known as “Asian Americans” and the “ethnic groups” that make it up, e.g. Vietnamese Americans, Korean Americans, Chinese Americans, etc. Therefore, Kim seems to unproblematically accept the existence of clear-cut racial and ethnic boundaries, as when she maintains that “the *racial* classification of Asian Americans does in fact have its advantages for us. Our *racial* unity has been contributing to our strength, to our efforts to build community (...)” (xiii, emphasis added); or when she contends that “Asian American identities have never been exclusively *racial*” (xii, emphasis added). Despite the gaps and shortcomings that Kim herself assumes as part and parcel of any pioneering work (xiv), her book undoubtedly became the stepping-stone for later monographic studies of Asian American literatures.

Ten years later, in her foreword to Lim and Ling’s *Reading the Literatures of Asian America* (1992), Kim again emphasizes the “racial” element that shapes Asian American identities. However, this time she does acknowledge the “strategically constructed” nature of the Asian American unitary identity (xii), which was necessary in order to achieve political, social and cultural visibility in the 1970s, that is, implicitly Elaine Kim seems to embrace Gayatri Spivak’s *strategic essentialism*, which the postcolonial critic describes as “a strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest” (214). Also, in her recent preface to Hagedorn’s *Charlie Chan is Dead 2* (2004), Kim replaces the adjective “racial” with the more theoretically charged term “racialized immigrants”, which points at her increasing awareness of the problematisation of “race”.

After Elaine Kim’s pioneering book, and especially during the early nineties, there emerged an increasing body of criticism on Asian American literatures, including such seminal books as Sau-ling Wong’s *Reading Asian American Literature* (1993) and King-Kok Cheung’s *Articulate Silences* (1993). In *Reading Asian American Literature: From Necessity to Extravagance* (1993), Sau-ling Wong chooses four thematic threads for her analysis of different Asian American literary works: food, the double, mobility and art. Wong’s underlying belief is that these texts share certain characteristics: “what interests me first and foremost is how mutual allusion, qualification, complication, and transmutation can be discovered between texts regarded as Asian American, and how a sense of an internally meaningful literary tradition may emerge from such an investigation” (11). In her introduction, Wong briefly explains the Asian American movement and the critical literature written from the 1970s well into the 1990s. She next expounds on her contextual-intertextual approach to Asian American literature, as well as the two “contrasting modes of existence and operation” (13) which thematically structure her study: necessity and extravagance. Throughout her study, Wong remains particularly alert to the conceptual and terminological questions. She explicitly seeks to clarify the terms “race” and “ethnicity”, tackling both their degree of interchangeability and conflation (15), and their status in critical schools such as the “ethnicity school”, the “race, class and gender school” and the “minority discourse” school (4), without explicitly favouring any of these positions.

King-Kok Cheung's *Articulate Silences* (1993) reads along parallel lines. Just as Wong, Cheung proves aware of the terminological pitfalls in literary criticism and, accordingly, she devotes some attention to the problematic terms "Asian American", "race" and "ethnicity". However, her position can be rather undecidable and ambiguous at times: despite the fact that elsewhere she takes a rather deconstructive stance as regards these concepts, Cheung's introductory words prove rather amenable to an essentialist interpretation of both terms. Echoing Michael Fischer's words, Cheung contends that, "[u]nlike race, ethnicity is "not something that is simply passed on from generation to generation" but something dynamic and constantly reinvented" (xv). Apparently, then, "race" is understood to be unproblematically essential and immutable. And yet, the thrust of Cheung's main argument throughout the book contradicts this early positioning<sup>5</sup>.

### **Asian American Literary Criticism at the Turn of the Century (1996-2004): Where Are We Heading?**

The last decade has witnessed not only the proliferation of publications on Asian American literature, but also the emergence of books which are genre-specific, gender-specific or national-origin-specific books<sup>6</sup>. Another perspective which is not totally new but is gaining higher ground is the comparative (usually cross-ethnic) approach<sup>7</sup>. Among the many valuable contributions to Asian American literary criticism three books have proved especially prominent in the late nineties: Lisa Lowe's *Immigrant Acts* (1996), King-kok Cheung's *An Interethnic Companion* (1997) and David Leiwei Li's *Imagining the Nation* (1998)<sup>8</sup>.

Lowe's *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics* focuses on the social and political configurations which generally underlie literary production, since, as she reminds us, "the question of aesthetic representation is always also a debate about political representation" (4). Already in her preface the author problematises the construct of "race", a concept which is determinant in the establishment of the ethnic constituency of Asian American literature and which she defines "as a contradictory site of struggle" (ix). The issue of the ethnic constituency of Asian American literature is foregrounded in her discussion of Asian American literary canon formation, where Lowe openly unsettles a univocal understanding of the Asian American ethnic constituency. Instead, heterogeneity becomes inherent in Asian America, which, as she reminds us, "is composed of men and women of exclusively Asian parents and of mixed race, of refugees and non-refugees, of the English-speaking and the non-English speaking, of people of urban, rural, and different class backgrounds, and of heterosexuals as well as gays and lesbians" (43). Just as Asian American identity resists a monolithic approach, "an exclusively Asian American cultural nationalist construction of identity" (38) Asian American literature is inherently heterogeneous and resists imposition of "regulating ideas of cultural identity or integration" (43). Therefore, Lowe's understanding of the ethnic constituency of Asian American literature stresses its fluid, ever-changing diversity.

In 1997 King-kok Cheung edited the influential collection of critical essays *An Interethnic Companion to Asian American Literature*. In the opening article, "Reviewing Asian American Literary Studies", she addresses the question of

terminology once more: Who is Asian American? What is Asian American literature? What do we mean by “race” and “ethnicity”? Cheung’s critical analysis in *An Interethnic Companion* reflects the author’s mounting interest in the very constituency of Asian America. The gradually increasing references to cultural theories of race and ethnicity such as Sollors’ (26) or Said’s (24-25) confirm this critical shift. An explicit example can be found at the beginning of the text, when Cheung points out the growing critical awareness as regards the deficiencies of essentialist identity politics in both their extreme manifestations, “cultural nationalism and American nativity” (1). To complement this view and bear witness to the increasing relevance of the issue of the ethnic constituency, Cheung argues for the strategic value of cultural nationalism as put forward by the *Aiiieeeee* editors. In this respect, Cheung agrees with views expressed by Sau-ling Wong and Elaine Kim<sup>9</sup>, in that all three contend that, without the strategic essentialism behind cultural nationalism, what is now Asian American cultural studies would not have been possible: “Without the initial naming, subsequent institutionalizing, and continuous contestation over this literature, the many voices that are now being heard might have remained mute” (Cheung, *Interethnic*, 5)<sup>10</sup>.

David Leiwei Li’s *Imagining the Nation: Asian American Literature and Cultural Consent Literatures* (1998) tackles the question of the ethnic constituency of Asian American literature, albeit, seemingly, in an indirect way. In his introductory chapter, “Alienation, Abjection, and Asian American Citizenship”, Li makes explicit the purpose in writing the book, which he describes as “fundamentally engaged in the question of how the sense of the nation and its social relationships are constructed and deconstructed through (...) Asian American literary production and reproduction” (16)<sup>11</sup>. Throughout the book, therefore, Li expounds on the different theories of American cultural formation, among them Sollors’ “definition of America as both a covenant and a choice” (99). Just as Wald or Cheung before him, Li, too, is critical of the privileging of consent over descent that we find in Sollors’ *Beyond Ethnicity*, since his “idealistic line of American consent” ignores what Wald terms “the ‘color line’ of ‘material’ and ‘social domination’” (99). In consonance with this belief, Li attempts to disrupt the simplistic reading of Asian American literature and of Asian America within the optimistic framework of “progress”, that is, he questions the naïve narrative of the Asian American rise from poverty and disenfranchisement to “model minority success” and integration<sup>12</sup>. Li’s analysis of Asian American literature foregrounds three different literary paradigms: “claiming America”, diasporic perspectives stressing the Asian connection (“Whither Asia”), and what he terms “the transvestic and transpirational” approach. Li describes not only their intrinsic value, but also their shortcomings: the first mode’s “potential lapse into nativism”, the danger of “displacement onto ancestral culture” underlying diasporic paradigms, and the risks of “material disembodiment” embedded in the third approach (Li, 185).

As Kim (1993), Wong (1995) and Lim (1997) had anticipated in their respective essays, and as Li explains in *Imagining the Nation*, around the mid-nineties the “focus of Asian American studies shifted from an emphasis on the local, U.S.-centered formation of a counter-racial identity to a focus on the global links to the Pacific Rim” (Li, 17). If the transnational approach questioned a (U.S.) national understanding of the Asian American constituency, the advent of

poststructuralist “difference” in the Asian American critical discourse threatened the centrality of “race” in the construction of Asian America (Li, 185-203). Despite the fact that the “focus on difference opens up space for a more complex charting of the constituency”, Li warns us that this new approach can be co-opted by neoconservative discourses, “first to discourage the cultivation of an already fragile sense of Asian American community, and second, to erase the historical differentiations of the national constituency” (193). Similarly, although the notion of diaspora argues “in favor of a shared history that recognizes different origins and multiple transformations”, the reiterated emphasis on the transnational seems to imply that the nation-state at the base of the Asian America construct is no longer valid (196, 199). After pondering on these liabilities, Li’s final argument hinges on the conviction that we must keep both “‘Asian’ as a racial description and ‘American’ as a national signifier” (203).

As we can see, at the turn of the century, although the traditional focus on Asian America (still “claiming America”, in a way) has not totally disappeared<sup>13</sup>, the most conspicuous trend in Asian American literary criticism has been the move towards a diasporic perspective. Although Rey Chow’s *Writing Diaspora* (1993) had inaugurated this tendency, it was not until the late nineties that it became widespread. Li’s book appeared in 1998, as did Sheng-Mei Ma’s *Immigrant Subjectivities in Asian American and Asian Diaspora Literatures*<sup>14</sup>. One year later, David Palumbo-Liu’s *Asian/American: Historical Crossings of a Racial Frontier* (1999) also focused on question of the “Pacific Rim” which the critic Arif Dirlik had introduced in the early nineties. Rachel C. Lee’s *The Americas of Asian American Literature: Gendered Fictions of Nation and Transnation* (1999) embraced both the Asian American and the Asian diasporic perspectives. More recent books have delved further into the questions of Asian diasporic and transnational literatures, among them Chuh and Shimakawa’s *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora* (2001), Davis and Ludwig’s *Asian American Literature in the International Context: Readings On Fiction, Poetry and Performance* (2002) and Simal and Marino’s *Transnational, National, and Personal Voices: New Perspectives on Asian American and Asian Diasporic Women Writers* (forthcoming)<sup>15</sup>.

At the same time as the gender, national origin, class, comparative and diasporic perspectives continue to inflect and enrich Asian American literary criticism, the question of who and what constitutes Asian American literature remains central to Asian American literary criticism. It has not been our aim here to provide a final definition of the ethnic constituency of Asian American literature, simply because that is an impossible task. Rather, we have tried to navigate through the different ways critics have elaborated on (or apparently bypassed) the question of what constitutes Asian America and the Asian American literary canon. As Lowe affirms, Asian American literature, fortunately enough, remains to this day “an unclosed, unfixed body of work whose center and orthodoxies shifts as the makeup of the Asian-origin constituency shifts and within which new voices are continually being articulated” (53). That is something that the multifarious body of present-day Asian American literary criticism can concur on: the growing awareness of Asian American heteroglossia.

## Endnotes

\* Although this article draws heavily on a paper presented in the 2004 EAAS Conference, held in Prague, its subsequent rewriting and completion has been possible thanks to a research grant from the Dirección Xeral de Investigación e Desenvolvemento (Programa PGDIT 2002-2005), Consellería de Innovación, Industria e Comercio, Xunta de Galicia.

<sup>1</sup> For a more detailed analysis, see Simal's *Identidad étnica y género* (2000), pp. 83-93.

<sup>2</sup> The first example can be found in J. Hector St. John de Crèvecoeur's *Letters from an American Farmer* (1782).

<sup>3</sup> Apart from the "ethnicity school" and the "anti-ethnicity school", some critics mention the existence of a third school of cultural criticism known as "minority discourse", which would deal not so much with mainstream-minority dialectics as with the dynamics and interaction between ethnic minorities themselves. See Cheung's *Articulate Silences*.

<sup>4</sup> Sollors's theory finds an echo in Edward Said's notions of filiation and affiliation (Cheung, *Interethnic*, 24-25), while it is also indebted to Nathan Glazer's earlier analysis. Although Sollors' tenets have been variously criticized, his influential analysis of the dialectics consent-descent provided a serious exploration of the important phenomenon of "othering" in the specific American context, while at the same time emphasizing the constructed nature of "ethnicity".

<sup>5</sup> The author explicitly mentions her compromising position between the ethnicity school and the race, class and gender school (22).

<sup>6</sup> Some recent examples include Yin's *Chinese American Literature since the 1850s* (2000), Simal's *Identidad étnica y género en la narrativa de escritoras chinoamericanas* (2000), Chu's *Assimilating Asians: Gendered Strategies of Authorship in Asian America* (2000), Bow's *Betrayal and other acts of subversion: feminism, sexual politics, Asian American women's literature* (2001), Shimakawa's *National Abjection: Asian American Body Onstage* (2002), or the recently published Srikanth's *The World Next Door: South Asian American Literature and the Idea of America* (2004) and Chiu's *Filthy fictions: Asian American literature by women* (2004).

<sup>7</sup> As early as 1986, Ruth Hsiao's dissertation had highlighted the parallelism between Jewish American and Chinese American literature. More than a decade later, comparative analyses of this sort are being carried out, both in recent dissertations, such as Jeannie Yu-Mei Chiu's *Uncanny Doubles: Nationalism and Repression in Asian American Literature and African American Literature* (1999), and in books, such as Judith Oster's *Crossing cultures: creating identity in Chinese and Jewish American literature*, and A. Robert Lee's *Multicultural American Literature: Comparative Black, Native, Latino/A and Asian American Fiction*, both published in 2003.

<sup>8</sup> Among the "non-specific" books, that is, those texts not circumscribed to a specific genre, national origin or gender, we should also mention Jinqi Ling's *Narrating Nationalisms: Ideology and Form in Asian American Literature* (1998) and Harold Bloom's *Asian American Writers* (1999).

<sup>9</sup> In Wong's seminal article "Denationalization Reconsidered" (1995) and Kim's prefaces to Lim and Ling's *Reading the Literatures of Asian America* (1992) and to *Charlie Chan is Dead* (1993).

<sup>10</sup> One year after Cheung, David Li would voice a similar valorisation of *Aiiiiiiii!*'s ethnocentric project, which, in his view, constituted an excellent "example of how the category of race could be strategically employed to form empowering collectivities" (Li, 186).

<sup>11</sup> Apparently, the reading and construction of the Asian American literary canon, as well as the demarcation of its ethnic constituency, are relevant to Li's study only insofar as they illuminate the issues American nation-formation and citizenry. And yet, Asian American literary manifestations do impinge on the "imagining of the nation": "Asian American literary articulations [constitute] both compulsory cultural struggles for national legitimacy and productive textual negotiations of the national contradiction" (12).

<sup>12</sup> The new nature of the dialectics between the American national construction and Asian American, Li argues, is not acceptance, but abjection (4-8).

<sup>13</sup> See, for instance, Sheng-Mei Ma's *The Deathly Embrace: Orientalism and Asian American Identity* (2000), Viet Thanh Nguyen's *Race and Resistance: Literature and Politics in Asian America* (2002) or Kandice Chuh's *Imagine Otherwise: On Asian Americanist Critique* (2003).

<sup>14</sup> Chow's book can be considered the real pioneering work, but its focus is not so much on Asian American literature as on cultural criticism in a wider sense.

<sup>15</sup> There is even a first attempt at tackling the ways in which the modern (transnational) information society impinges upon Asian America, in *AsianAmerica.Net: Ethnicity, Nationalism and Cyberspace* (2003), edited by Rachel C. Lee and Sau-ling C. Wong.

## Works Cited

- BLOOM, Harold, (ed.), *Asian American Women Writers*, Chelsea House, Philadelphia, 1997.
- , (ed.), *Asian-American Writers*, Chelsea House, Philadelphia, 1999.
- BOW, Leslie, *Betrayal and Other Acts of Subversion: Feminism, Sexual Politics, Asian American Women's Literature*, Princeton UP, Princeton, N.J., 2001.
- CHEUNG, King-kok, *Articulate Silences: Maxine Hong Kingston, Hisaye Yamamoto, Joy Kogawa*, Cornell UP, Ithaca, 1993.
- , (ed.), *An Interethnic Companion to Asian American Literature*, Cambridge UP, Cambridge, 1997.
- CHIU, Jeannie Yu-Mei, *Uncanny Doubles: Nationalism and Repression in Asian American Literature and African American Literature*, Unpublished dissertation, 1999.
- CHIU, Monica, *Filthy fictions: Asian American Literature by Women*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2004.
- CHOW, Rey, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.
- CHU, Patricia P., *Assimilating Asians: Gendered Strategies of Authorship in Asian America*, Duke UP, Durham, N.C., 2000.
- CHUH, Kandice, *Imagine Otherwise: On Asian Americanist Critique*, Duke UP, Durham, 2003.
- CHUH, Kandice and Karen SHIMAKAWA, (eds.), *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, Duke UP, Durham, N.C., 2001.

- DAVIS, Rocio G. and Sami LUDWIG, (eds.), *Asian American Literature in the International Context: Readings On Fiction, Poetry and Performance*, LitVerlag, Münster, 2002.
- DEARBORN, Mary, *Pocahontas's Daughters: Gender and Ethnicity in America*, Oxford UP, New York, 1986.
- DIRLIK, Arif, (ed.), *What Is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, Westview, Boulder, CO, 1993.
- GLAZER, Nathan, "The Emergence of an American Ethnic Pattern", 1975, in *Debating Diversity: Clashing Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Ronald Takaki, (ed.), Oxford UP, New York, 2002, 7-22.
- HSIAO, Ruth Yu, *The stages of development in American ethnic literature: Jewish and Chinese American literatures*, Unpublished Doctoral Dissertation, Tufts University, 1986.
- HSU, Kai-yu, and Helen PALUBINSKAS, *Asian-American Authors*, Houghton, Boston, 1972.
- KIM, Elaine H., *Asian American Literature*, Temple UP, Philadelphia, 1982.
- , "Foreword", Lim, Shirley, Geok-lin and Ling, Amy, (eds.), *Reading the Literatures of Asian America*, Temple UP, Philadelphia, 1992, xi-xvii.
- , "Preface", *Charlie Chan Is Dead: An Anthology of Contemporary Asian American Fiction*, Jessica Hagedorn, (ed.), Penguin, New York, 1993, vii-xiv.
- , "Preface", *Charlie Chan is Dead 2: At Home in the World*, Jessica Hagedorn, (ed.), Penguin, New York, 2004, vii-xix.
- LEE, A. Robert, *Multicultural American Literature: Comparative Black, Native, Latino/a and Asian American Fictions*, UP of Mississippi, Jackson, 2003.
- LEE, Rachel C., *The Americas of Asian American Literature: Gendered Fictions of Nation and Transnation*, Princeton UP, Princeton, N.J., 1999.
- LEE, Rachel C. and Sau-ling C. WONG, (eds.), *AsianAmerica.Net: Ethnicity, Nationalism and Cyberspace*, Routledge, New York, 2003.
- LI, David Leiwei, *Imagining the Nation: Asian American Literature and Cultural Consent Literatures*, Stanford UP, Stanford, CA, 1998.
- LIM, Shirley Geok-lin and Amy LING, (eds.), *Reading the Literatures of Asian America*, Temple UP, Philadelphia, 1992.
- LIM, Shirley Geok-Lin, "Immigration and Diaspora", Cheung, *Interethnic* 289-311.
- LING, Jinqi, *Narrating Nationalisms: Ideology and Form in Asian American Literature*, Oxford UP, New York, 1998.
- LOWE, Lisa, *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Duke UP, Durham, NC, 1996.
- MA, Sheng-Mei, *Immigrant Subjectivities in Asian American and Asian Diaspora Literatures*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- , *The Deathly Embrace: Orientalism and Asian American Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- NGUYEN, Viet Thanh, *Race and Resistance: Literature and Politics in Asian America*, Oxford UP, New York, 2002.
- OSTER, Judith, *Crossing cultures: creating identity in Chinese and Jewish American literature*, University of Missouri Press, Columbia, 2003.
- PALUMBO-LIU, David, *Asian/American: Historical Crossings of a Racial Frontier*, Stanford UP, Stanford, CA, 1999.
- SHIMAKAWA, Karen, *National Abjection: Asian American Body Onstage*, Duke

- UP, Durham, 2002.
- SIMAL, Begoña, *Identidad étnica y género en la narrativa de escritoras chinoamericanas*, Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña, A Coruña, 2000.
- SIMAL, Begoña and Elisabetta MARINO, (eds.), *Transnational, National, and Personal Voices: New Perspectives on Asian American and Asian Diasporic Women Writers*, LitVerlag, Münster, (forthcoming).
- SOLLORS, Werner, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, OUP, New York, 1986.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, New York, 1996.
- SRIKANTH, Rajini, *The World Next Door: South Asian American Literature and the Idea of America*, Temple UP, Philadelphia, 2004.
- ST. JOHN DE CREVECOEUR, J. Hector, *Letters from an American Farmer*, Oxford UP, New York, 1997.
- STEINBERG, Stephen, *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, Beacon Press, Boston, (1981) 1989.
- TAKAKI, Ronald, (ed.), *Debating Diversity: Clashing Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Oxford UP, New York, 2002.
- WALD, Alan, "Theorizing Cultural Difference: a Critique of the 'Ethnicity School'", *MELUS* 14.2 (1987), 21-33.
- WAND, David Hsin-fu, *Asian American Heritage: An Anthology of Prose and Poetry*, Washington Square, New York, 1974.
- WONG, Sau-Ling Cynthia, "Denationalization Reconsidered: Asian American Cultural Criticism at a Theoretical Crossroads", *Amerasia Journal* 21.1 & 2 (1995), 1-27.
- , *Reading Asian American Literature: From Necessity to Extravagance*, Princeton UP, Princeton, 1993.
- YIN, Xiao-huang, *Chinese American Literature since the 1850s*, University of Illinois Press, Urbana, 2000.

## Günter Grass e la dea Kali\*

Lia Secci, Università di Roma Tor Vergata

Nell'autunno-inverno 1986-87 Günter Grass e la moglie trascorsero sei mesi a Calcutta. L'occasione del soggiorno era la preparazione della messa in scena di una versione bengalese del suo dramma del 1966 *Die Plebejer proben den Aufstand*; una rielaborazione del *Coriolano* di Brecht in cui Grass mette in scena l'autore intento a provare la rappresentazione con i suoi attori del Berliner Ensemble durante la rivolta operaia in atto a Berlino Est nel giugno 1953. Il dramma non era gradito all'epoca in Germania – troppo di sinistra a Ovest, sospetto controrivoluzionario a Est, e Grass, dopo vent'anni di astinenza dal teatro, si compiace dell'interpretazione bengalese per la grande espressività degli attori, non tanto nella mimica facciale quanto nel gioco corporeo e nella sensibilità musicale. Al punto che progetta di scrivere per loro un'opera teatrale con protagonista un eroe bengalese poco noto in Europa ma ancora molto in auge in India: l'indipendentista nemico e rivale di Gandhi, Subhas Chandra Bose, alleato di Hitler, di Mussolini e dei giapponesi nella seconda guerra mondiale. Grass non scriverà questo dramma, ma produrrà a Calcutta un'opera multipla intitolata *Zunge zeigen*: un centinaio di pagine di diario, 112 fogli di disegni a carboncino e un poema in 12 parti<sup>1</sup>.

Grass era già stato a Calcutta undici anni prima e da allora, senza rendersene conto come scrive nelle ultime pagine del diario, aveva fatto della città indiana un termine di paragone per tutto quanto vedeva nei suoi viaggi, nell'attesa di tornarci. Al ritorno, Calcutta gli appare cambiata: appare progredita, con grattacieli e fermate della metropolitana; ma appare progredito anche il degrado. Se sono spariti i mercanti che prima stavano accucciati sul ponte di Howrah, si sono infittiti gli *slum* ai lati della ferrovia e nelle periferie della città. Tende improvvisate e baracche sgangherate, per gente miserabile che vive nella polvere e nel fango, cucinando su fornelli all'aperto, lavandosi alla meglio. Ancora fortunati, rispetto ai diseredati che dormono per la strada e frugano per ore nelle discariche, contendendo i rifiuti a stormi di nere cornacchie aggressive.

I cumuli di spazzatura che cambiano continuamente il profilo del paesaggio intorno alla città impressionano particolarmente gli ospiti provenienti dalla ordinata e linda *Bundesrepublik*. Ma Grass, forte della precedente esperienza, non si spaventa più. Chi si spaventa e soffre è la diafana moglie nordica, che non riuscirà mai ad adattarsi al clima, allo spettacolo della miseria e dell'indifferenza, e cercherà conforto nella lettura dello scrittore berlinese Theodor Fontane. Lui invece si sente rianimato, scrive e disegna, esplora la città nonostante il disagio dei treni affollati di pendolari nel caldo afoso, incontra intellettuali, visita centri sociali, musei pieni di ricordi coloniali e antichi palazzi in rovina dove si rifugiano famiglie di senzatetto, osserva le vacche sacre, il traffico congestionato, i morti che bruciano sui roghi in riva al fiume, il combustibile fabbricato con sterco di mucca, le lunghe attese inutili dei disoccupati.

Grass trascina la moglie anche in viaggi faticosi attraverso l'India: nel Bangla Desh, a Bombay, a Poona, a Hyderabad, nel Maharastra e nel Kerala. Dovunque si interessa vivacemente di problemi etnici e politici, sociali ed economici: abitanti originari dell'India scacciati dai loro campi e sfruttati da altre razze, pescatori

‘intoccabili’ che pescano nelle cloache, lavoratrici del tabacco che passano ore e ore immerse in un pulviscolo soffocante, bambini privati della scuola e costretti al lavoro. Il partito al potere, in quegli anni, è quello comunista, ma non sembra che si siano fatti molti passi avanti per combattere la miseria congenita e la corruzione diffusa. Per questo Grass ha la sensazione che forze malefiche contrastino ogni sforzo di miglioramento, e che la terribile dea della distruzione, Kali, detenga il dominio nella città di Calcutta e in tutti i territori circostanti. Kali ricorre come *Leitmotiv* nel testo del diario, nei disegni e nei versi di *Zunge zeigen*: questo titolo è suggerito dalla sua iconografia, che la mostra con la lingua di fuori. Nella mitologia indù, conosciuta da Grass, sarebbe un segno di vergogna perché la dea, nella sua furia distruttrice, aveva rischiato di uccidere anche lo sposo Shiva. Ma Grass preferisce pensare a una lingua insanguinata, espressione di un’avidità di assassinio che nei suoi disegni è rappresentata da mucchi di teste mozzate.



Kali con collana di teste umane (da G. Grass, *Zunge zeigen*, pp. 6-7)



Kali e mucchio di noci di cocco = teste umane (da G. Grass, *Zunge zeigen*, pp. 8-9)

Così, per associazione, i cumuli di noci di cocco spaccate evocano le teste mozze che formano la collana ornamentale della dea, e una venditrice che porta sul capo un cesto di noci di cocco può apparire come un'epifania di Kali. A Grass viene in mente anche una strana analogia tra la lingua di Kali e quella che Einstein mostra ai giornalisti in una famosa fotografia. Lo scrittore immagina che la dea e lo scienziato si incontrino per parlare dei giorni d'oggi, che potrebbero essere gli ultimi giorni dell'umanità:

Er und die Schwarze Göttin, beide auf einem Großplakat. Oder ich denke mir ein Gespräch aus, in dem sie zum Thema Jetztzeit-Letztzeit Erfahrungen austauschen. Ort der Plauderei Dhapa, Calcuttas Mülldeponie. Zwischen den Müllkindern. Krähen und Geier darüber. Beide bilanzieren die Welt und deren finalen Zuwachs. Ein Kiplader kommt, schüttet aus. Die Kinder suchen, finden und zeigen vor. Einstein und Kali vergleichen ihre Zungen. Fototermin. Die Müllkinder lachen.<sup>2</sup>

Il diario inizia nei giorni precedenti a “Kali Pujah”, la festa della dea che viene celebrata in tutta la città, sia nel suo tempio sia nei santuari domestici. La festa coincide con piogge monsoniche e con la piena del fiume che attraversa Calcutta e la inonda specialmente nei quartieri poveri. Grass si sente a disagio nel tempio sovraffollato dove il simulacro di Kali, in granito nero ricoperto di fiori e di lustrini dorati, viene visitato da una moltitudine di pellegrini. Ancora maggior fastidio prova nella casa degli ospiti davanti a un altare con l'immagine della dea, dove un bramino celebra la funzione votiva: la presenza di Kali gli sembra troppo addomesticata, lontanissima dalla sua terribile natura di “madre pazza che prende e dà, dà e prende” – come del resto è lontano il cristianesimo dal Gesù radicale di Nazareth. Lo scrittore ritiene che Kali sia stata molto più presente nelle





Kali sullo sfondo di Calcutta (da G. Grass, *Zunge zeigen*, pp. 116-117)

I versi iniziano e si concludono con strofe dedicate a Kali.

1  
Schwarz ist die Göttin, Fledermäuse  
lösen sich schwarz aus Bäumen,  
die schwarz vorm Mond stehn.

Kali Pujah war angesagt. Ich sah  
Calcutta über uns kommen. Dreitausend Slums

Sonst in sich gekehrt, hinter Mauern geduckt  
oder ans Faulwasser der Kanäle gedrängt,  
liefen aus, griffen um sich, hatten bei Neumond  
die Nacht und die Göttin  
auf ihrer Seite.

In Mundhöhlen ungezählt sah ich  
der schwarzen Kali lackierte Zunge  
rot flackern. Hörte sie schmatzen: Ich,  
ungezählt ich, aus allen Gullys  
und abgesoffenen Kellern, über  
die Gleise: freigesetzt, sichelscharf ich.  
Zunge zeigen: ich bin.  
Ich trete über die Ufer.  
Ich hebe die Grenze auf.  
Ich mache  
ein Ende.

1  
Nera è la dea, pipistrelli  
si staccano neri da alberi,  
che neri stanno davanti alla luna.<sup>5</sup>

Kali Pujah era annunciata. Io vidi  
Calcutta venirci addosso. Tremila *slum*

Di solito racchiusi, addossati dietro muri  
o accatastati lungo l'acqua marcia dei canali,  
traboccarono, invasero, ebbero con la luna nuova  
la notte e la dea  
dalla loro parte.

In cavità orali innumerevoli vidi  
la lingua laccata della nera Kali  
guizzare, rossa. La sentii schioccare: Io,  
innumerevole io, da tutti i rigagnoli  
E cantine allagate, sopra  
i binari: messa in libertà, tagliente di falce, io.  
Mostrare la lingua: io sono.  
Io trabocco oltre le sponde.  
Io abolisco il confine.  
Io la faccio  
finita.<sup>6</sup>

## Note

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2005: “New Asian American writers and news from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts”. Tutte le immagini riportate all’interno di questo saggio sono qui riprodotte per gentile concessione della casa editrice Steidl.

<sup>1</sup> G. Grass, *Zunge zeigen*, Steidl Verlag, Göttingen, 2000 (I ed. 1988).

<sup>2</sup> *Zunge zeigen*, p. 34: “Lui e la Dea Nera, entrambi sopra un manifesto. Oppure m’immagino un dialogo, in cui scambiano le loro esperienze sul tema tempi attuali-tempi finali. Luogo della chiacchierata Dhapa, discarica di Calcutta. Fra i bambini della discarica. Sopra, cornacchie e avvoltoi. Entrambi pesano il mondo e la sua crescita finale. Arriva un camion, scarica. I bambini cercano, trovano e fanno vedere. Einstein e Kali confrontano le proprie lingue. Termine della foto. I bambini ridono”.

<sup>3</sup> *Zunge zeigen*, p. 93: “Materiale da costruzione per la classe alta, che colloca ville fastose in deserti di pietra. Fra i cantieri e accanto alle cave si accucciano miserabili baracche degli operai, che sono operai nomadi. La durezza del materiale indurisce, impietra il contrasto fra povero e ricco, sopra e sotto. Mostrare la lingua! Venisse dunque Kali e colpisse”.

<sup>4</sup> *Zunge zeigen*, p. 103: “la nostra pazza madre nera, come dà e prende”.

<sup>5</sup> *Zunge zeigen*, p. 209.

<sup>6</sup> *Zunge zeigen*, pp. 235-6.

## **Italiani in Egitto: osservazioni e riflessioni sulla base di materiali nuovi o poco noti\***

Maria Giovanna Stasolla, Università di Roma Tor Vergata

Sebbene i contatti fra Italia ed Egitto siano documentati fin dall'Alto Medioevo con il coinvolgimento delle Repubbliche Marinare e la presenza "ufficiale" di mercanti italiani ad Alessandria (si pensi all'istituzione delle "capitolazioni"), tuttavia è a partire dal XIX secolo che si può parlare di una vera e propria comunità italiana stabilmente residente in Egitto. Questa presenza diventa significativa in concomitanza con l'avvio del processo di modernizzazione del paese voluto da Muhammad 'Ali, processo su cui studi recenti hanno proposto una rilettura critica e, in qualche modo, ridimensionante<sup>1</sup>.

Piuttosto deludente è la estrema scarsità di studi sull'argomento (confermata dalle tesi recentemente assegnate), significativa soprattutto se paragonata all'interesse che altra emigrazione ha suscitato. Si tratta principalmente di testi dell'epoca, scritti per lo più da italiani d'Egitto desiderosi di documentare e sottolineare l'attività dei propri connazionali<sup>2</sup>. Al periodo fascista risalgono i primi studi scientifici, basati su documenti d'archivio: si tratta principalmente dei lavori di Angelo Sammarco il quale era stato incaricato da re Fu'ad di riordinare gli archivi egiziani e raccogliere documenti europei per scrivere una storia dell'Egitto moderno<sup>3</sup>. Non si può fare a meno di rilevare il successivo disinteresse della storiografia italiana per questo tema: a parte una breve monografia del '56 sui rapporti dell'Italia con l'Egitto nasseriano, si deve a Paolo Minganti il primo studio significativo sull'Egitto moderno<sup>4</sup>. Trenta anni dopo, nel 1982, esce un volume di sintesi curato da Vittorio Briani, mentre nel '91 sono pubblicati a cura di Rainero e Serra gli Atti di un convegno sulle relazioni fra Italia ed Egitto tra gli ultimi decenni del XIX e i primi del XX secolo in cui una sezione è dedicata alla presenza degli italiani in Egitto<sup>5</sup>. Soltanto negli anni '90 l'Ambasciata italiana al Cairo ha aperto alla consultazione il suo archivio: questo importante fondo documentario è stato finora utilizzato prevalentemente da Marta Petricioli e Anna Baldinetti per alcune prime pubblicazioni<sup>6</sup>. Purtroppo i fondi dei Consolati del Cairo, di Alessandria e di Sollum non sono ancora consultabili e gli archivi egiziani sono assai poco indagati per oggettive carenze organizzative.

La consistenza numerica della comunità italiana d'Egitto fra XIX e XX secolo è stata ultimamente indagata da Bono, Grange e Amicucci: dalle circa 6000 unità del 1820 si registrano alla fine del secolo 25.000 unità che raggiungono la punta massima di 50.000 negli anni '20 del XX secolo. Siamo di fronte a un imponente flusso migratorio che fece degli italiani la comunità straniera più numerosa dopo quella greca: alla fine del XIX secolo gli italiani costituivano un quinto della popolazione straniera in Egitto<sup>7</sup>.

Il dato significativo è che l'emigrazione italiana in Egitto non è un fenomeno di massa bensì una emigrazione qualificata dal punto di vista professionale, costituita da funzionari amministrativi, medici, ingegneri e anche da piccoli artigiani (penso al fornaio, padre di Ungaretti) e operai specializzati. Questo, in estrema sintesi, il dato sociale. Il dato politico emerge solo per brevi cenni dagli studi disponibili e meriterebbe ulteriori approfondimenti: il flusso migratorio, cominciato agli inizi

del XIX secolo dalle regioni meridionali in concomitanza con le repressioni successive ai moti del '99, registra un primo significativo incremento nella seconda metà del secolo in seguito alle repressioni e alla svolta autoritaria e conservatrice che seguirono i moti del '48. Un ulteriore sviluppo (tanto che si passa da 25.000 a 50.000) nel periodo compreso fra gli ultimi anni del XIX e il primo trentennio del XX secolo può far pensare a motivazioni politiche di dissidenza verso il governo italiano, il suo clericalismo e, successivamente alla prima guerra mondiale, verso la deriva autoritaria. In questo senso il dato sociale e quello politico sono ampiamente coerenti, come risulta essere coerente l'atteggiamento dei governi italiani di pressoché assoluto disinteresse per le sorti di questi emigrati e per la tutela degli interessi della colonia nel suo insieme di fronte alla crescente influenza britannica. A titolo di esempio si possono citare le lettere inviate dal 1901 al 1915 al Ministero dell'Agricoltura, dell'Industria e del Commercio e al Ministero degli Affari Esteri dai responsabili della Società Dante Alighieri di Alessandria che lamentavano la situazione di disagio, non solo finanziario, della scuola a causa della perdurante indifferenza del governo italiano<sup>8</sup>.

L'alto profilo della colonia italiana è testimoniato, oltre che dalla presenza degli italiani nelle istituzioni culturali egiziane e più in generale nella vita culturale del paese<sup>9</sup>, dalla diffusione della lingua italiana in alcuni settori dell'amministrazione (per esempio, il servizio postale nazionale che, come si dirà, era stato organizzato da italiani<sup>10</sup>) e come lingua della buona società e della corte<sup>11</sup>, dal ruolo politico di rilievo svolto dai Consoli italiani, dagli importanti incarichi affidati a italiani come consulenti legali e giudiziari e come consiglieri per l'organizzazione della polizia e dell'esercito. Non è un caso che fosse affidata ai cantieri italiani di Napoli, Venezia, Trieste e Livorno la fornitura di navi per la nuova flotta egiziana voluta da Muhammad 'Ali. L'attività di numerose associazioni, enti, società che rappresentavano gli italiani d'Egitto dà prova dell'articolazione, della complessità e della vivacità della loro vita sociale<sup>12</sup>. Basti considerare il fatto che dal 1845, anno in cui iniziò la pubblicazione ad Alessandria *Lo Spettatore Egiziano*, primo giornale italiano d'Egitto, apparvero nell'arco di un secolo circa 150 testate italiane, espressione dei vari gruppi sociali. Anche qui va sottolineata la lacuna storiografica: l'associazionismo nelle sue articolazioni è ancora tutto da studiare a partire dalla inquadratura generale fornita da Rainero; sulla storia della stampa italiana in Egitto siamo in sostanza fermi a un corposo articolo di Umberto Rizzitano del '56<sup>13</sup>.

Ulteriore dato meritevole di interesse è la provenienza di questi emigrati: in mancanza di studi sistematici sull'argomento, l'impressione è che ci fossero due componenti maggioritarie: una toscana, prevalentemente pisana e livornese (si pensi anche agli anarchici della Lunigiana), e una settentrionale lombardo-veneto-friulana, essendo largamente minoritaria la componente meridionale di origine per lo più pugliese e campana.

Come si diceva, gli italiani, che appartenevano a quel ceto medio di cui l'Egitto era carente, svolsero un ruolo importante nella modernizzazione avviata da Muhammad 'Ali e proseguita dal figlio Isma'il. Procederei ora per esemplificazioni.

La Tipografia Italiana Ottolenghi pubblicava l'*Indicatore commerciale*

*d'Alessandria (Egitto)*, dal volume del 1875, curato da Giuseppe Capatti, emerge la tipologia professionale dei coloni italiani presenti nella città: professionisti 45, medici chirurghi 19, farmacisti 16, lavoratori in proprio 88, maestri/professori 28, ecclesiastici 2, venditori all'ingrosso 108, poliziotti 17, impiegati in ditte private 113, impiegati di banca 168, banchieri 10, impiegati consolari 21, impiegati nella pubblica amministrazione 138, impiegati nei giornali 18, agenti di commercio e di borsa 142, negozianti 263, proprietari (non meglio specificati) 45. È evidente la preponderanza delle attività borghesi e di quelle commerciali.

Il volume fa parte del fondo Colucci, attualmente conservato dalla Società Geografica Italiana a cui è stato ceduto in deposito nel 1993 dalla Società Romana di Storia Patria che lo aveva ricevuto nel 1936 da Gastone Colucci, figlio ed erede di Antonio Colucci Pascià, alto dignitario del Khedivé d'Egitto<sup>14</sup>. Il pugliese dottor Lodovico Colucci era emigrato ad Alessandria nel 1804 per ragioni politiche: dopo aver partecipato alla realizzazione dell'ospedale cittadino, ottenne la carica di medico di corte mantenendola fino al 1830, quando fu sostituito dal figlio Carlo. Il personaggio più in vista della famiglia fu l'altro figlio Antonio, presidente dell'Intendenza Sanitaria d'Egitto per alcuni mandati dal 1862 al 1879, a cui fu conferito il titolo onorifico di Bey. Altri membri della famiglia operarono ad alto livello nel campo medico e sanitario<sup>15</sup>. Il fondo consta di 826 volumi e, a parte i testi di medicina collegati agli interessi professionali degli uomini della famiglia, testimonia dei gusti letterari, degli interessi culturali dell'intera famiglia, donne e ragazzi compresi. Ciò che a prima vista colpisce è il carattere internazionale dei testi: opere geografiche, libri di storia antica e moderna riguardanti l'Italia ma anche le Indie orientali, la Scozia, la Russia e la Turchia, Venezia e Saint Moritz, libri sulla letteratura americana, francese e inglese; libri di narrativa americana, francese, inglese e polacca; libri di astronomia e di filosofia ma anche di galateo, biografie e memorie di nobildonne, francesi e spagnole. È lo specchio di una mentalità borghese aperta e cosmopolita.

L'archivio privato e soprattutto la casa romana, i mobili, le fotografie della signora Pisana Bellandi Caracciolo (nata ad Alessandria nel 1918) offrono un piccolo spaccato, certo parziale ma evocativo, del modo di vivere e di pensare di questi italiani di Egitto. Il personaggio più importante della famiglia era stato il nonno livornese Michelangelo Bellandi: giunto ad Alessandria ancora ragazzo dopo la morte del padre (1856), venne impiegato dagli zii Chini nel servizio postale che era stato da poco organizzato da un altro livornese, Ciro Meratti. Nel 1864 Michelangelo Bellandi divenne Direttore locale della Posta Europea di Alessandria. Nel 1865 quando il governo nazionalizzò la posta, il personale, quasi interamente italiano, venne confermato e il nostro Bellandi divenne primo direttore delle Poste Egiziane ad Alessandria. Qui nel '67 istituì il servizio di statistica e nel '72 quello della Cassa di Risparmio. Da Direttore della Dogana di Alessandria (1880-1886), Michelangelo Bellandi istituì nel 1882 la "Società di Beneficenza tra i Facchini della Dogana", una delle numerose associazioni di mutuo soccorso che, come si è detto, caratterizzarono la presenza dei lavoratori italiani in Egitto<sup>16</sup>. Per i suoi meriti venne insignito del titolo di Bey: la bella pergamena della nomina è conservata in casa Bellandi<sup>17</sup>.

A Licurgo Santoni, cognato di Bellandi Bey, venne affidata l'organizzazione e la direzione della Posta di Assiut e, successivamente, di tutto l'Alto Egitto e la Nubia. Degli anni trascorsi là Santoni ha lasciato un libro di memorie pubblicato a

Roma nel 1905<sup>18</sup>. Altri rami della famiglia esercitavano professioni nel campo medico-sanitario. Così il figlio di Michelangelo, Ernesto Bellandi, padre di Pisana, fu medico stimato e autore di alcune pubblicazioni scientifiche, seguendo le orme del nonno materno, Nicola de Nigris, che era stato medico personale del Khedivé Ibrahim seguendolo anche nelle guerre di Siria e Morea. Alla figlia Pisana il dott. Ernesto aveva dedicato un diario, come ricordo dei suoi primi anni di vita, in cui trovano spazio l'albero genealogico, i regali ricevuti alla nascita, la scelta del nome (per ricordare la città degli studi di suo padre) ma anche si spiega la decisione di non imporle un credo religioso così da renderla libera nella sua scelta.

Le fotografie che purtroppo non ho potuto riprodurre, meriterebbero un discorso a parte. Immagini di una società ricca e cosmopolita: notabili egiziani e professionisti italiani, signore della buona società e dame di corte, italiani vestiti all'araba ed egiziani vestiti all'europea, un mondo su cui sembra essere sceso un velo di silenzio.

Diverso è il genere di fotografie del fotografo professionista Luigi Fiorillo, altro caso che si è scelto di presentare in quanto si tratta di un personaggio raramente citato negli studi sugli italiani in Egitto nonostante a lui si debba l'unica documentazione fotografica ampia sul bombardamento inglese di Alessandria del 1882. Su di lui qualche cenno è rintracciabile negli studi di storia della fotografia coloniale<sup>19</sup> e nella stampa dell'epoca<sup>20</sup>. Di origine partenopea sembra avere svolto la maggior parte della sua attività ad Alessandria dove possedeva uno studio professionale ("stabilimento fotografico") rinomato e svolgeva la sua opera anche a servizio della corte khediviale<sup>21</sup>. Fiorillo sembra essere un buon fotografo dall'approccio documentarista, interessato ai grandi eventi quanto alla documentazione "di genere" e risulta essere anche un buon venditore di se stesso, un attento comunicatore, come si può desumere dal foglio circolare con cui pubblicizzava in Italia i suoi album fotografici, risultato di permanenze "in Palestina, in Siria, in Tunisia ed Algeria, e nella costa d'Africa e perfino nel Sudan"<sup>22</sup>. Particolarmente interessante è ritenuto da Fiorillo il materiale concernente l'Africa Orientale, queste foto avrebbero "diggià fatto il giro del mondo. I ritratti artistici, e la grande collezione di paesaggi e tipi d'Oriente, hanno fatto l'ammirazione generale... L'africa è la parola che oggidì corre sulla bocca e palpita nell'animo di tutti gli Italiani. Le gesta dell'esercito italiano, destando viva brama di conoscere i luoghi dove esso, coll'armi in pugno, vendicherà i morti di Dogali, sono degne di essere ricordate, riproducendole". Fiorillo con i suoi soggetti militari, etnografici (i cosiddetti tipi razziali) o paesaggistici rientra, come altri suoi colleghi professionisti (Naretti, Ledru, i Nicotra) nel cliché di quella fotografia coloniale di fine '800 in cui la funzione dell'immagine non è solo "informativa" ma soprattutto "formativa", condizionata com'è dal desiderio/ossessione di controllo piuttosto che di conoscenza<sup>23</sup>.

Le fotografie del bombardamento di Alessandria si inseriscono in un genere fotografico già affermato, produzione destinata da un lato alla documentazione/informazione, dall'altro al collezionismo molto diffuso all'epoca. Le serie fotografiche di guerra fornivano una forte testimonianza visiva delle operazioni coloniali: proprio in una prospettiva iconografica, politica e commerciale, Fiorillo si attribuisce il merito di esercitare l'attività di "fotografo documentarista" in occasione del bombardamento. La fotografia di guerra verrà riversata nel genere popolare della cartolina postale (distribuite gratuitamente ai

soldati), quale strumento di sostegno morale del cosiddetto “fronte interno”. Per questo motivo raramente si scorgono immagini crude di morti e feriti, a favore delle macerie: le prime avrebbero suscitato orrore e repulsione, le seconde sarebbero apparse inevitabile corollario di eventi di forza maggiore. Quindi Fiorillo fotografa le vie di Alessandria solo tre giorni dopo il bombardamento, quando i resti umani erano ormai lontani dall’obiettivo. L’album<sup>24</sup> attualmente conservato nel fondo fotografico della Biblioteca Vallicelliana di Roma, riunisce 33 fotografie sotto il titolo di “Souvenir d’Alexandrie – Ruines” dove è facile cogliere l’intento ironico dell’autore. Il montaggio delle foto è sapiente: nella prima la città è ancora viva e pacificamente abitata, si nota la presenza di un caffè frequentato con clienti seduti all’esterno; seguono le scene delle rovine causate dal bombardamento, mentre l’ultima foto mostra, attraverso una fessura delle rocce dalla forma che ricorda quella del continente africano, il profilo di una nave da guerra. Importanti sono alcune pause narrative: nella prima è fotografato uno dei monumenti più famosi della città, il “tempio antico” circondato dalle tombe del cimitero musulmano, nella seconda posano per il fotografo i giudici della corte marziale e alcuni soldati con gli imputati. Non è chiaro, peraltro, se causa della distruzione fosse stato solo il bombardamento inglese o anche il successivo incendio appiccato dai ribelli egiziani guidati da ‘Arabi Pasha. Resta oscuro anche il motivo della lentezza dello sbarco inglese che, comunque, aggravò la situazione lasciando la città nelle mani dei saccheggiatori<sup>25</sup>. Gli Europei erano stati accolti a bordo delle navi ancorate al largo; i notabili egiziani si erano dileguati forse anche via mare, sull’esempio del Khedivé; la borghesia egiziana si era rifugiata al Cairo o nelle città vicine: ad Alessandria rimanevano i poveri, gli esclusi dalla prosperità. Le foto di Fiorillo non ci dicono nulla della tragedia degli egiziani né delle vittime, eppure sappiamo che ce ne furono molte: la morte non compare se non come rovina.

La scelta dei luoghi privilegia il settore europeo, le strade eleganti dove avevano sede le banche, le sedi consolari e gli uffici pubblici, le compagnie commerciali e le società di navigazione, i teatri e le scuole, i palazzi dei notabili egiziani e dei ricchi borghesi europei dove preponderante era stata l’opera di ingegneri e di architetti italiani.

Cinque anni più tardi ogni traccia della distruzione sarà scomparsa, le tensioni saranno smorzate, le componenti sociali dominanti saranno capaci di incontrare gli Inglesi su un terreno comune fatto di interessi condivisi<sup>26</sup>.

Solo un cenno alla scrittura femminile tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo: per alcuni aspetti questa si segnala come sguardo alternativo, mutamento, sia pure in contesto circoscritto, nella rappresentazione dell’Oriente dal luogo di un’esotica sensualità proposto nei racconti maschili e dominante nell’immaginario occidentale, a una più realistica descrizione di luoghi, di persone, di vicende umane. Cristina di Belgioioso in Turchia, Matilde Serao in Grecia, Amalia Nizzoli, Lilia Fago Golfarelli e poi Fausta Cialente in Egitto ne costituiscono alcuni esempi<sup>27</sup>.

Amalia Nizzoli, moglie dell’archeologo Bruno, diversamente da Caterina Forni che pure aveva seguito il marito Giuseppe in un lungo viaggio attraverso l’Egitto e l’Alta Nubia tra il 1820 e il 1830 (di lei ci resta una incisione in cui è ritratta, come il marito, a cavallo e vestita all’orientale)<sup>28</sup>, ha lasciato un diario, ultimamente

studiato da Sergio Pernigotti e da Anna Vanzan<sup>29</sup>, da cui traspare uno sguardo attento su quel “altro” mondo femminile, osservato con una curiosità aliena dall’esotismo.

Lilia Golfarelli, fiorentina di nascita, seguì in Egitto il marito Vincenzo Fago, vice-bibliotecario della “Vittorio Emanuele” di Roma, quando, ai primi del ’900, ricevette l’incarico di organizzare la biblioteca della neonata Università Egiziana. Di lei si sa che, oltre a insegnare nella scuola media del Cairo, tenne conferenze presso la Società Dante Alighieri e, soprattutto, fu una delle poche signore europee ad avere contatti con le principesse della corte khediviale. Durante la permanenza in Egitto e negli anni successivi scrisse, spesso usando lo pseudonimo di Alma D’Aurora, sulla condizione e sui tentativi di emancipazione delle donne musulmane in riviste dell’epoca (*Vita Femminile Italiana*, *La Vita Italiana*, *Rassegna Italiana del Mediterraneo*, negli anni dal 1911 al 1930)<sup>30</sup>.

Per Fausta Cialente la permanenza in Egitto, anche qui dovuta al lavoro del marito, il compositore Enrico Terni, acquista un senso politico quando, durante la seconda guerra mondiale, fonda un giornale per i prigionieri italiani (*Fronte Unito*) e poi prende parte alla Resistenza attraverso una trasmissione radiofonica mandata in onda da Radio Cairo ed entrando in contatto con molti fuoriusciti italiani, fra i quali vi è Palmiro Togliatti. L’Egitto è presente come luogo della memoria nel lungo racconto *Pamela o la bella estate*, nel romanzo *Cortile a Cleopatra* (1936) e, più tardi, in *Ballata levantina* (1961) e *Il vento sulla sabbia* (1973). La levantinità della sua ispirazione è stata da più parti riconosciuta come il carattere che ha contrassegnato maggiormente la sua opera: i colori, le atmosfere, e i linguaggi dell’oriente mediterraneo. Le implicazioni di ordine socio-politico sono presenti nel suo discorso già a partire dalle prime rappresentazioni del mondo levantino povero, a cui fa da sfondo l’ambiente corrotto e ipocrita di quella borghesia europea, di cui l’autrice rievoca ormai la parabola discendente.

Non parlerò qui della Alessandria di Enrico Pea né tanto meno di Ungaretti, ma c’è un tema presente ne *Il vento sulla sabbia* di Cialente, come ne *Il servitore del diavolo* di Pea su cui ultimamente si è rivolta l’attenzione<sup>31</sup>: l’emigrazione ad Alessandria di ragazze goriziane negli ultimi decenni del XIX secolo, come Maria Faganelli, che divenne governante nella casa di Boutros Ghali, o Danica Furlan, ottantacinquenne ancora vivente, che fu dama di compagnia dell’ultima regina d’Egitto alla corte di Faruk, oppure la vecchietta dalmata che finì in casa Ungaretti e raccontò al poeta le prime fiabe, storie di “donne bianchissime sotto la custodia di neri terribili” o di caffè avvelenati serviti dal sultano a chi cadeva in disgrazia. Vicende quasi dimenticate. L’emigrazione femminile ad Alessandria si è fermata solo settanta anni fa, le ultime protagoniste sono ancora vive, eppure c’è una sorta di reticenza della memoria, l’imbarazzo del mondo contadino di ricordare storie non sempre limpide e “onorevoli”, eppure per quelle donne l’Egitto significò opportunità di guadagno e di promozione sociale. Erano talmente tante che il governo austriaco aprì nel 1898 ad Alessandria un convitto per loro: il testo dell’atto costitutivo è redatto in lingua italiana, voluto da un’amministrazione austriaca, stampato da una tipografia greca, distribuito in un paese arabo. È solo un esempio ma sufficiente a suggerire cosa era, in un passato non troppo lontano, Alessandria: una metropoli cosmopolita, il sogno realizzato della convivenza, dove si parlavano, e si imparavano, tutte le lingue; dove, nel quartiere Attarin, la “Baracca Rossa”, falegnameria frequentata dagli anarchici, era

luogo di incontro di poeti. Dalla povertà dei loro villaggi di origine, diventare balie, governanti, cameriere, sarte, pulitrici, ma anche impiegate e assistenti in grandi aziende era una fortuna. Le paghe erano alte, la borghesia alessandrina era raffinata, sul delta del Nilo si commerciava il miglior cotone del mondo. Lo stesso Rodolfo d'Asburgo, erede al trono di Vienna, giunto nel 1883 da Trieste viene colpito dalla vivacità della vita in quella città multi-etnica dove razze e religioni convivono pacificamente.

Sarà forse necessario interrogarsi sul perché abbiamo dimenticato. Oggi l'immagine degli immigrati in Italia suscita sospetto, timore, senso di superiorità, per questo ricordare provoca disagio. E l'imbarazzo è più grande quando l'esperienza dell'emigrazione (in questo caso, femminile e del nord-est) avviene in contesti "lontani" in quanto appartenenti a un'altra civiltà di cui ora diffidiamo per ignoranza e per una serie di motivazioni religiose e socio-economiche, quasi tutte indotte e irrazionali. Ricordare è allora indispensabile: ottanta anni fa l'Italia era terra di partenza, mentre l'Egitto era terra di arrivo per tanti, era un paese ricco, civile, libero, aperto molto più di quanto lo fosse l'Italia, avviata a ben oscuri momenti. L'emigrazione, si sa, è indicatore sensibile agli spostamenti della ricchezza, del potere e del benessere da un luogo all'altro del pianeta, così questa e altre cose di cui abbiamo fatto cenno, servono a ricordare che il Mediterraneo era un sistema politico, economico e culturale importante e gravitava verso oriente, intorno a poli di attrazione costituiti da città come Atene, Istanbul, Smirne e, appunto, Alessandria. Oggi il vento degli integralismi, dei fanatismi, della guerra e della povertà minaccia di frantumare quella realtà complessa, vitale nelle sue dinamiche di interazione. Coltivare la memoria è più che mai necessario<sup>32</sup>.

## Note

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2005: "New Asian American writers and news from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts".

<sup>1</sup> Sulle relazioni commerciali nel Mediterraneo medievale la bibliografia è vastissima, in quest'ambito sono numerosi gli studi specificamente dedicati ai rapporti fra l'Egitto e l'Europa medievale. Per questo motivo mi limito a ricordare alcuni fra gli studiosi che hanno dato i più significativi contributi: a partire da William Heyd con il suo *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age* (Leipzig, 1885-86 e Amsterdam, 1967) a Shelomo Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 voll. (Berkeley, 1967-1990), a Elias Ashtor, Michel Balard, Claude Cahen, Armand Citarella, Jean-Claude Garcin, Avram Udovitch. Si ricordano infine gli *Atti delle Settimane di studio del Centro di Studi sull'Alto Medioevo* di Spoleto del 1965: *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*; e del 1992: *Mercati e Mercanti nell'Alto Medioevo: l'area eurasiatica e l'area mediterranea*.

Per le questioni moderne si veda il recente: P.G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi*, Roma-Bari, 2003; e anche *The Cambridge History of Egypt*, vol. II, M.V. Daly (ed.), Cambridge, 1998. Su Muhammad 'Ali si rimanda ad *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition*, t. VII, 1993, pp. 424-432; a M. Petricioli, "L'avvio della modernizzazione in Egitto" in P. Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, Milano, 2000; per una riconsiderazione critica si veda: Biancamaria Scarcia Amoretti, "Sur l'identité égyptienne au XIX siècle: quelques remarques" in *Actes du Congrès: Traces de l'autre: Mythes de l'antiquité et Peuples de Livre dans la construction des nations méditerranéennes*, Alessandria, 2004.

<sup>2</sup> Se ne ricordano alcuni: R. Almagià, L.A. Balboni, E. Bigiavi, A. Frangini, S. Limongelli Bey, L. Santoni. *Egitto Moderno* è il titolo di un volume pubblicato a Roma nel 1906 in cui sono raccolti contributi di studiosi, quali Ettore Rossi e Giuseppe Galassi.

<sup>3</sup> A. Sammarco, *Gli italiani in Egitto. Il contributo italiano nella formazione dell'Egitto moderno*, Edizioni del Fascio, Alessandria d'Egitto, 1937; id., *L'opera degli italiani nella formazione dell'Egitto moderno*, Roma, 1942. Allo stesso periodo risalgono il testo di A. Virzì, *La formazione dell'Egitto moderno ed il contributo italiano al suo risorgimento politico e civile*, Messina, 1938; e la raccolta di studi: *Egitto moderno e antico. Studi e saggi*, Milano, 1941 curato dall'Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.

<sup>4</sup> G. Wian, *Il nuovo Egitto e l'Italia*, Pescara, 1956; P. Minganti, *L'Egitto moderno*, Firenze, 1959.

<sup>5</sup> V. Briani, *Italiani in Egitto*, Roma, 1982; R.H. Rainero e L. Serra, *L'Italia e l'Egitto. Dalla rivolta di Arabi pascià all'avvento del fascismo (1882-1922)*, Settimo Milanese, 1991.

<sup>6</sup> M. Petricioli, "Italian Schools in Egypt" in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24, 1997, pp. 179-191; "The Italians in Egypt (1936-1940)" in M. Petricioli e A. Varsori (a cura di), *The seas as Europe's external borders and their role in shaping a European identity*, Lothian Foundation Press, 1999, pp.123-133; A. Baldinetti, "Gli Italiani nella cultura egiziana (1900-1930)" in *Levante*, XLIX, 2002, pp. 43-58.

<sup>7</sup> S. Bono, "Il censimento in Egitto nel 1882 e l'opera di Federico Amici Bey" in

*Atti del Congresso: L'Africa ai tempi di Daniele Comboni*, Roma, 1983, pp. 309-315; D. Grange, *L'Italie et la Méditerranée (1896-1911)*, vol. I, Ecole Française de Rome, 1994, pp. 507-533; D. Amicucci, "La comunità italiana in Egitto attraverso i censimenti dal 1882 al 1947" in P. Branca (a cura di), *op. cit.*, pp. 81-94.

<sup>8</sup> Questa corrispondenza è conservata presso l'Archivio romano della Società Dante Alighieri. Si veda anche R.H. Rainero e L. Serra, *op. cit.*, p. 139.

<sup>9</sup> Su questo argomento si rimanda allo studio di Anna Baldinetti già citato e per il ruolo degli italiani nei primi anni dell'Università Egiziana si veda: ead., *Orientalismo e colonialismo. La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*, Roma, 1997, pp. 71-124. Sull'Egitto nella vita e nella produzione letteraria di alcuni importanti scrittori italiani del '900 si veda invece il bel saggio di Lina Unali per il Convegno della American Italian Historical Association (A.I.H.A.) tenuto a Boca Raton nel novembre 2003: "Experiences and visions of Africa and Asia in Italian poets and writers of the twentieth century: Ungaretti, Pea, Marinetti, Pasolini, Malaparte, Calvino", in corso di stampa nei *Proceedings of the XXXVI Conference of the A.I.H.A.*, Florida Atlantic University, Boca Raton.

<sup>10</sup> S.n., *Origine del servizio postale in Egitto fino all'anno 1865*, Tipografia Nazionale, Cairo, 1906.

<sup>11</sup> Si veda E. Rossi, "Gli italiani in Egitto" in AA. VV., *Egitto Moderno*, Roma, 1906, p. 84.

<sup>12</sup> Si veda V. Briani, *op. cit.*, 1982.

<sup>13</sup> R.H. Rainero, "La colonia italiana d'Egitto" in Rainero e Serra, *op. cit.*, pp. 125-173; U. Rizzitano, "Un secolo di giornalismo italiano in Egitto" in *Cahiers d'Histoire Egyptienne*, VIII, 1956, pp. 129-154.

<sup>14</sup> M. Simoncelli, "Il fondo librario di Antonio Colucci Bey" in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 1994, pp. 371-374.

<sup>15</sup> Per le notizie sulla famiglia Colucci si vedano: G. Wian, *op. cit.*, 1956, p. 103; E. Rossi, *op. cit.*, 1906, p. 80; V. Briani, *op. cit.*, 1982, p. 41.

<sup>16</sup> Se ne ricordano alcune: la "Società Italiana di Beneficenza", la "Società degli Operai Italiani", l'"Unione dei Militari Italiani in Congedo", la "Fratellanza Artigiana Italiana", la "Società Nazionale Italiana", la "Associazione Italiana di Mutuo Soccorso". Sull'associazionismo degli Italiani in Egitto c'è ancora molto da indagare, soprattutto a partire dagli archivi consolari. Si rimanda ancora a V. Briani, *op. cit.*, 1982, e a L.A. Balboni, *Gli Italiani nella civiltà egiziana del sec. XIX. Storie-biografie-monografie*, vol. III, Stabilimento Tipo-Litografico V. Penasson, Alessandria, 1906. Le notizie sui Bellandi provengono dalle carte dell'archivio della signora Pisana.

<sup>17</sup> La notizia ebbe una certa eco nella stampa italiana, si vedano: *Il Nuovo Giornale*, 15 maggio 1919; *Il Ponte di Pisa*, n. 24, 14-15 agosto 1920; *La Nazione*, 3 maggio 1934.

<sup>18</sup> L. Santoni, *Alto Egitto e Nubia (1863-1898)*, Modes e Mendel, Roma, 1905.

<sup>19</sup> Si veda A. Triulzi, *L'Africa dall'immaginario alle immagini*, Torino, 1989; AA. VV., *Fotografia italiana dell'800*, Milano, 1979 (la scheda dedicata a Fiorillo è di Raimonda Riccini).

<sup>20</sup> Si vedano: l'articolo del corrispondente da Alessandria del quotidiano napoletano *Roma*, Nicola Lazzaro, pubblicato il 24 luglio 1882; e anche i diari del Capitano F. Santini, *Intorno al mondo a bordo della regia corvetta "Garibaldi" (anni 1879-80-81-82). Memorie di viaggio*, Roma, 1886, pp. 212-213.

<sup>21</sup> N. Perez, *Focus East: Early Photography in the Near East 1839-1885*, New

York, 1988, p. 168.

<sup>22</sup> Riportato da L. Goglia, *Fotografia e colonialismo. Il caso italiano*, Messina, 1989.

<sup>23</sup> Sull'attività di Fiorillo in Africa Orientale si vedano: A. Triulzi, *op. cit.*, 1989; N. Labanca, "Uno sguardo coloniale. Immagine e propaganda nelle fotografie e nelle illustrazioni del primo colonialismo italiano (1882-1896)" in *Archivio Storico Toscano*, IV, 1988; A. Schwarz, "Fotografia coloniale" in *Rivista di storia e critica della fotografia*, III, 1981; N. Della Volpe, *Fotografie militari*, Stato Maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, Roma, 1980; S. Palma (a cura di), *Raccolte fotografiche e cartografiche in Archivio Storico della Società Africana d'Italia*, vol. 2, Napoli, 1996, p. 17. Interessante può essere il confronto con l'approccio di un esploratore contemporaneo: M.G. Stasolla, "Ugo Ferrandi: materiale storico-antropologico per lo studio della regione del Giuba" in *Proceedings of the International Colloquium. Islam in East Africa: New Sources*, Rome, 2001, pp. 175-189.

<sup>24</sup> L'album, già dell'Archivio Manodori Sagredo di Reggio Emilia, è stato ceduto alla fine degli anni '90 alla Biblioteca Vallicelliana di Roma, dove tuttora è custodito. Ringrazio vivamente il prof. Alberto Manodori Sagredo di avermelo segnalato. La figura di Luigi Fiorillo, con particolare riferimento all'Egitto e all'album sul bombardamento di Alessandria, è stata oggetto della tesi di Laurea in Lettere da me assegnata a Federico D'Alessandro e depositata presso la Biblioteca della Facoltà di Lettere. L'album è stato quindi pubblicato: F. D'Alessandro, "Alessandria d'Egitto dopo il bombardamento inglese del 1882 nell'album fotografico inedito di Luigi Fiorillo" in *Acta Photographica*, n. 2, 2004, pp. 24-35.

<sup>25</sup> La vicenda del bombardamento inglese di Alessandria è attentamente descritta da R. Ilbert, "L'exclusion du voisin: pouvoirs et relations intercommunautaires, 1870-1900" in *Alexandrie entre deux mondes, Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n. 46, 1987.

<sup>26</sup> Si veda R. Ilbert, *Alexandrie, 1830-1930: histoire d'une communauté citadine*, 2 voll., IFAO, Cairo, 1996.

<sup>27</sup> Sull'argomento rimando solo a due studi recenti: M. Scriboni, "Il viaggio femminile in Oriente nell'800: la principessa di Belgioioso, Amalia Nizzoli (moglie di Bruno) e Carla Sereni" in *Annali di Italianistica*, vol. 14, 1996, pp. 304-325; L. Ricaldone, "Uscire dall'Occidente. Donne e harem nelle esperienze di viaggio di Amalia Nizzoli, Cristina di Belgioioso e Matilde Serao", *DWF*, 2000, pp. 54-73.

<sup>28</sup> Si veda F. Surdich, "Il 'Viaggio nell'Egitto e nell'Alta Nubia' di Giuseppe Forni" in *Levante*, nn. 1-2, 2002, pp. 23-41.

<sup>29</sup> S. Pernigotti, "Amalia Nizzoli e le sue 'Memorie sull'Egitto'" in *Aegyptiaca Bononiensia*, I, 1991, pp. 3-84; A. Vanzan, *L'Egitto di Amalia Nizzoli*, Bologna, 1996.

<sup>30</sup> A. Baldinetti, *op. cit.*, 2000, pp. 52-53.

<sup>31</sup> L'interesse sull'emigrazione femminile dall'Istria, la Dalmazia, il Friuli verso Alessandria si è sviluppato negli ultimi anni a partire dal bel libro di Dorica Makuc, *Aleksandrinke*, Gorica, 1993, pp. 171. Dello stesso tema trattano il romanzo di Marjan Tomsic, *Mare amaro*; il testo teatrale di Renata Ciaravino, *Quando una sera ad Alessandria*, messo in scena al Mittelfest dal regista Franco Però e un racconto del giornalista e scrittore Paolo Rumiz.

<sup>32</sup> Resta aperta la questione del perché gli italiani scelsero l'Egitto. Quanto si è

detto può fornire indizi, suggerire ipotesi: in riferimento alla situazione politica italiana del tempo, alla provenienza geografica degli emigranti, alla loro appartenenza sociale e politica e tenendo conto della diffusione della Massoneria in Egitto (è noto che Muhammad 'Ali fu Gran Maestro della Loggia di Egitto), potrebbe essere plausibile pensare a un ruolo svolto dalla Massoneria in questa vicenda. Lo spoglio della *Rivista Massonica* e delle altre pubblicazioni del Grande Oriente d'Italia e, se possibile, l'accesso all'Archivio del G.O.I. potranno forse fornire qualche risposta. Lo stadio ancora iniziale della ricerca non mi consente altre precisazioni.

## Considerazioni su *Il Piccolo Taoshi con immagine dell'affluente giallo* di Lina Unali\*

Daniela Coramusi, Università di Roma Tor Vergata

Questa relazione nasce dall'interesse suscitato dalla lettura del racconto di Lina Unali *Il Piccolo Taoshi*, e, in parte, si mescola con impressioni e riflessioni appena nascenti, provocate dall'esperienza personale rappresentata dall'aver seguito alcune lezioni di Taiji.

Il racconto è costituito da poche pagine, occupate da un testo trascritto in caratteri grandi, disposti su linee elegantemente distanziate; a metà dello scritto, poi, compare un interessante elemento visivo, come una finestra che improvvisamente si spalanchi su una realtà lontana: è la fotografia di un piccolo affluente del fiume Yang Tse; le sue acque scorrono ingiallite dal fondo argilloso, fra sassi grigi e alghe verdi.

L'acqua, infatti, fa da sfondo alla storia di una giovane insegnante che, prima di prendere servizio presso una università cinese, decide di imbarcarsi sul Lungo Fiume per una escursione turistica, salpando dal porto di Chong Qing in direzione della Grande Diga.

Durante la lenta navigazione, lo sguardo attento e affettuoso della viaggiatrice si posa sulle sponde dal mutevole aspetto, che presto verranno sommerse “dalle acque del preannunciato diluvio”<sup>1</sup> provocato dalla costruzione di quella titanica opera umana, destinata però a produrre una strabiliante quantità di energia elettrica, equivalente a dieci centrali nucleari.

La forma del racconto appare fluida e dolcemente scorrevole come la corrente del fiume, ma è immediatamente evidente che, proprio come una corrente superficiale, nasconde immense profondità di significato, oscuri recessi, contenenti quesiti di dimensione cosmica. Pochi, lievi cenni collegano, ad esempio, quella che appare una piacevole gita in nave al diluvio biblico della cultura occidentale: i suoi quaranta giorni di durata riecheggiano nella considerazione della giovane donna che osserva come l'inizio della crociera fluviale avvenga nel suo quarantesimo giorno di esplorazione del territorio cinese.

E ancora, l'indicazione dei tre giorni e delle tre notti in cui la viaggiatrice resta chiusa nella nave prima di raggiungere la Grande Diga si ricollega a innumerevoli storie archetipe che hanno un denominatore comune in culture diverse: l'esperienza di essere contenuti in un luogo oscuro, ad esempio la balena di Giona<sup>2</sup>, e di viaggiare dentro o sopra l'acqua dispensatrice di morte e di vita, per poi riuscire alla luce, a una nuova consapevolezza e a una nuova esistenza.

D'altra parte, la descrizione delle terre attraversate procede per annotazioni sobrie, ognuna delle quali è, però, un ponte gettato verso vastissimi campi della cultura orientale: l'immagine poetica dei “bellissimi colli ricoperti di splendida vegetazione, con rami vivaci come zampilli”<sup>3</sup> riporta alla mente la visione di quadri di paesaggisti cinesi, per esempio dei sommi maestri del decimo secolo; le “abitazioni di uomini preistorici”<sup>4</sup> ci ricordano i siti archeologici di inestimabile valore, dove sappiamo che dimorarono uomini già in epoca neolitica; gli “antichi

templi”<sup>5</sup> sono testimonianza della storia che si svolse proprio in quei luoghi considerati “la culla della civiltà cinese”<sup>6</sup> e di cui *Il Romanzo dei Tre Regni* narra la parte gloriosa relativa al terzo secolo dopo Cristo; “le centinaia di erbe medicinali”<sup>7</sup> ci rammentano la grande tradizione della medicina cinese; la visione del fiume che diventerà “uno stagno, un lago immobile mosso solo dal vento, dal cadere della pioggia, dalla navigazione”<sup>8</sup> non solamente ci conferma che oltre un milione di abitanti dovrà abbandonare quei luoghi di vita, e che decine di città e migliaia di villaggi verranno inghiottiti dalle acque; appare, nello stesso tempo, la metafora perfetta dell’esistenza: la nostra vita poggia su mondi passati, sommersi dalle acque della storia, dell’oblio, della distruzione e dell’inconscio; eppure quell’Atlantide sprofondato è la base del nostro presente.

Proprio come avviene durante una navigazione, quando alla minima deviazione della rotta, o avvicinandoci e allontanandoci dalla costa, la vista si apre inaspettatamente a improvvise, imprevedute prospettive, così il racconto offre alla mente del lettore nuove basi di osservazione, nuovi spunti di riflessione.

L’arrivo alla Grande Diga rappresenta una prima transizione nella storia: è il punto in cui “ogni imbarcazione si ferma e getta l’ancora, prima di passare, al sollevarsi delle acque, dall’altra parte”<sup>9</sup>. All’inizio, la viaggiatrice, con occhi ammirati aveva scorto da lontano un paesaggio splendido, e con una mente attenta aveva appreso “nozioni penose, quale quella secondo cui tutto quel tratto di fiume (...) si trasformerà in un lago senza corrente, largo circa un chilometro, in cui ogni manufatto, colonna, parete dipinta imputridirà”<sup>10</sup>. Ma ormai è passata “dall’altra parte”<sup>11</sup>, si sta affacciando a una nuova fase, più dolorosa, del suo viaggio. È nel cuore che ora si forma il suo “più grande disappunto”<sup>12</sup>. Mentre procede su un diverso mezzo di trasporto, a più diretto contatto con la vita, fra campi coltivati, accanto a contadini al lavoro e a villaggi abitati, comincia a intuire appieno “l’impatto devastatore dell’annunciata inondazione”<sup>13</sup>, e la sua pena, in modo inconsapevole e confuso, si trasforma in un moto di ribellione: si augura che accada qualcosa di grave che interrompa “quel disgraziato processo di alluvione forzata”<sup>14</sup>, che ha già provocato e continuerà a provocare un esodo di popolazioni di dimensione gigantesca, che le strapperà alle loro terre, che sconvolgerà definitivamente il paesaggio.

Con l’animo diviso fra preoccupazioni e irragionevoli speranze, la protagonista giunge al tempio taoista del Monte Wudang, per seguire sotto la guida di un monaco, un giovane Taoshi, la pratica della Forma dei Cinque Elementi. Osserva incantata i suoi gesti lenti ed eleganti, e rimane affascinata quando lo rivede la sera, nel collegio, all’ora di cena, notando il suo sguardo “intento e leggermente divertito”<sup>15</sup>: è lo sguardo di chi osserva la realtà da una prospettiva diversa dagli altri.

A questo punto del racconto, l’allontanamento dell’insegnante per un mese dalla Cina corrisponde a un ulteriore avanzamento del suo viaggio geografico e mentale: il temporaneo distacco da una situazione problematica permette di elaborare una rinnovata cognizione e accettazione della realtà. L’animo si è placato, mentre permane il ricordo dell’immagine del piccolo monaco che le ha suggerito un modo differente di affrontare la condizione umana: come nella pratica del Taiji si deve evitare ogni movimento che blocchi il flusso dell’energia, così nella vita è bene rifuggire da ogni netta posizione di rifiuto; forse la ribellione

esasperata e il risentimento ci precludono qualunque possibilità di comprensione; forse un giusto distacco dalla soggettività può aiutarci ad affrontare con più serenità i grandi quesiti dell'esistere e a raggiungere qualche risposta.

Con la conquista di questa nuova consapevolezza si conclude l'ultima fase del viaggio che, a livello linguistico, è scandito dall'abile uso di avverbi temporali, per indicare il passaggio da un momento del percorso fisico e intellettuale a un altro. La preparazione è tutta nella frase d'apertura: "Prima di prendere servizio in quella città della Cina settentrionale..."<sup>16</sup>; la descrizione della gita sul fiume è scandita dall'avverbio "quando": "Quando le fu comunicato"<sup>17</sup>, "quando la nave partì"<sup>18</sup>, "quando (...) fu informata"<sup>19</sup>, "quando riuscì a scorgere"<sup>20</sup>. A ogni nuovo stato temporale corrisponde una conoscenza più ampia e una reazione emotiva, spesso in contrapposizione con le informazioni fredde e distaccate, fornite dalle guide turistiche. Lo scatto che porta al rifiuto della realtà è introdotto dall'avverbio "allora": "allora (...) si augurò che accadesse qualcosa di grave"<sup>21</sup>. Il momento che conduce verso la soluzione del conflitto viene distinto dall'uso dell'indicatore temporale "fino a che": "fino a che non giunse al famoso tempio taoista del Monte Wudang"<sup>22</sup>, "fino a che (...) non seguì la pratica di un monaco taoista"<sup>23</sup>, "fino a che non rimase incantata"<sup>24</sup>.

Infine, la conclusione del ciclo conoscitivo è segnata dal risolutivo uso dell'avverbio "dopo": "Dopo l'allietante esperienza, la viaggiatrice lasciò per un mese la Cina"<sup>25</sup>.

Sempre a livello stilistico, è interessante ancora osservare con quali sobrie annotazioni, la scrittrice evidenzia il progredire dell'esperienza: questa avviene, soprattutto all'inizio dell'escursione, attraverso il coinvolgimento della razionalità. Leggiamo che la viaggiatrice "capì"<sup>26</sup>, "apprese"<sup>27</sup>, "fu informata"<sup>28</sup>, "seppe"<sup>29</sup>, "calcolò"<sup>30</sup>; ma anche i sensi, e in particolare la vista, rappresentano una fonte importantissima di acquisizione: ella "passò in rassegna"<sup>31</sup>, "vide"<sup>32</sup>, "scorse"<sup>33</sup>; il momento della crisi coinvolge, invece, prevalentemente i sentimenti: "il più grande disappunto si formò nel suo cuore"<sup>34</sup>, "inconsiamente, confusamente si augurò"<sup>35</sup>, "desiderò"<sup>36</sup>. L'esperienza chiave della protagonista viene invece indicata con un verbo apparentemente comune, in una frase apparentemente generica: "segui la pratica di un monaco taoista"<sup>37</sup>. Si tratta, invece, dell'avvenimento fondamentale, che conduce a un delicato momento di sospensione coinvolgente, in modo impreveduto, indecifrabile e piacevole, sia la sfera degli affetti e dei sensi, che quella della razionalità: "rimase incantata da quello strano ragazzo monaco"<sup>38</sup>.

La nuova conoscenza, infine, non ha sede solo nella mente, ma trova alimento nei ricordi e nei sentimenti, nell'"immagine negli occhi e nel cuore"<sup>39</sup> del giovane maestro. A lui, invece, fulcro del cambiamento si riferisce un verbo a prima vista nuovamente neutro, eppure fondamentale nella sua essenzialità: egli "mostrò"<sup>40</sup> la pratica della Forma dei Cinque Elementi. Egli vive e mostra ciò che sa, lasciando a chi lo segue il compito di apprendere quanto e come può. Egli pertanto innesca, attraverso la semplice dimostrazione di una pratica che coinvolge corpo e mente, la straordinaria mutazione foriera di rinnovata maturità per il corpo, la mente e l'anima della sua allieva.

È importante notare, a questo punto, che le riflessioni della protagonista sugli immani pericoli e danni delle dighe non fanno altro che ripercorrere le dispute

filosofiche fra Taoisti e Confuciani, che risalgono già a 2500 anni fa: i Taoisti volevano lasciar scorrere i fiumi in modo naturale, per non sconvolgere l'ordine del cosmo; i Confuciani, fiduciosi nel potere del governo umano, sostenevano grandi opere pubbliche per deviare il corso dei fiumi e aumentare le ricchezze della società.

Se, ancora oggi, non è dato scegliere in modo sicuro una delle due soluzioni, la scrittrice ci suggerisce che è bene, comunque, affrontare i grandi problemi della vita con animo sgombro da preconcetti, con un atteggiamento umile e sereno. A questo scopo, la familiarità con le culture di altri popoli può essere di grande aiuto: sapere che esistono altre vie da percorrere, oltre la nostra, per andare alla ricerca della verità, ci può conferire una maggiore saggezza e può lenire parte dei nostri dolori.

Ora è chiaro che il vincolo profondo della protagonista con la Cina, con "l'amato paese, per il quale interesse e affetto erano tanto cresciuti negli anni"<sup>41</sup> è quello dell'autrice stessa, che ci conduce lungo un percorso di conoscenza in un luogo privilegiato: paesaggio, in cinese, si dice "acqua e monti"; il viaggiatore è colui che è "vecchio di acqua e monti". L'acqua dello Yang Tse è contornata da montagne spesso scoscese: navigare lungo quel fiume diventa una perfetta metafora del viaggiare per incontrare la natura, la storia, la cultura di un'altra nazione, e per trarre da essa anche aiuto e sostegno.

Immediatamente tornano alla mente le parole scritte da Lina Unali in un'altra sua opera: *Materia Cinese. Chinese Matter*. Nella composizione intitolata "Il Chicago River", durante una passeggiata nel centro di Chicago, l'acqua che scorre è nuovamente una fonte di riflessione, una immagine conoscitiva. Il fiume che si insinua fra i palazzi improvvisamente le ricorda Shanghai, o forse, si domanda l'autrice, in un indicativo capovolgimento di prospettive, è Shanghai ad aver copiato Chicago. L'amore per altre nazioni, la confluenza fra culture diverse può essere un prezioso aiuto, perché

(...)  
insegnano i Continenti, i Continenti curano,  
i Continenti salvano,  
immettendo in nuovi salutari contesti la povera anima dolorante,  
e la naturale adorazione per la vita,  
  
donando allo sguardo fiumi e fiori,  
inaspettate visioni e consolazioni.<sup>42</sup>

Anche la viaggiatrice del racconto è giunta a una visione consolatoria finale: noi abbiamo seguito il suo cammino trasportati dalla scrittura piana ed essenziale dell'autrice; occorre la sua conoscenza e maestria tecnica, per esprimere ciò che è complesso e profondo in una forma semplice e lineare, proprio come negli esercizi insegnati dal giovane monaco occorre esercizio, amore e pratica infinita per raggiungere movimenti naturali e armoniosi: tutto ciò che impedisce una comunicazione e una espressione diretta deve essere eliminato.

Con il suo racconto, Lina Unali ci invita a non dimenticare un principio semplice che si rivela un aiuto prezioso di fronte ai grandi quesiti del vivere, lo stesso che un piccolo Taoshi è in grado di insegnare ai grandi della terra. Se "la circolarità è una delle costanti strutturali dell'intero movimentarsi nello spazio"<sup>43</sup>,

noi tutti, orientali e occidentali, non dovremmo mai dimenticare, come nella Forma dei Cinque Elementi, l'onnipresente rapporto tra l'individuo e la terra, e tra la terra e il cielo.

## Note

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2005: “New Asian American writers and news from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts”.

<sup>1</sup> Lina Unali, *Il Piccolo Taoshi con immagine dell'affluente giallo*, in *Prospektiva*, n. 29, Marzo Aprile 2005, anno VII; versione digitale: <http://www.sunmoonlake.net/newsml/taoshiit.html>.

<sup>2</sup> Nella Bibbia, nel libro di Giona, si parla di un grosso pesce che inghiottì e poi vomitò Giona, per volere di Dio. Nel Medio Evo, però, il pesce viene spesso rappresentato come una pistrice, un cetaceo enorme e mostruoso, per poi passare, nella cultura occidentale moderna, a essere identificato con una balena.

<sup>3</sup> Lina Unali, *Il Piccolo Taoshi con immagine dell'affluente giallo*, *op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Lina Unali, *Materia Cinese, Chinese Matter*, Ponte Invisibile, Siena, 2003.

<sup>43</sup> Lina Unali, *Il Piccolo Taoshi con immagine dell'affluente giallo*, *op. cit.*

## **Bibliografia**

PISU, Renata, *La Via della Cina*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 1999.

RAMPINI, Federico, *Sotto la diga delle Tre Gole*, "La Repubblica", 27 febbraio 2005.

STEFFEN, Uwe, *Giona e la balena, il mito della morte e della rinascita*, Red Edizioni, Como, 1993.

UNALI, Lina, *Il Piccolo Taoshi con immagine del affluente giallo*, in *Prospektiva*, n. 29, Marzo Aprile 2005, anno VII; versione digitale:

<http://www.sunmoonlake.net/newsml/taoshiit.html>.

UNALI, Lina, *Materia Cinese. Chinese Matter*, Ponte Invisibile, Siena, 2003.

VALLI, Bernardo, *Sul selvaggio Fiume Azzurro domato dalla Grande Diga*, "La Repubblica", 5 dicembre 2003.



Chelsea, drawn and etched by J.A. McNeil Whistler (property: Lina Unali)

## Sulle orme del *Childe Harold*: viaggiatori alla terra di Ali Pascià Tepelene\*

Valeria Vallucci, Università di Roma Tor Vergata

Questa modesta relazione è da ritenersi un approfondimento dei miei studi su Lord Byron in Albania, pubblicati dalla casa editrice Sun Moon Lake nel volume *Lord Byron e Ali Pascià Tepelene. Childe Harold II e le strategie della Gran Bretagna nel Mar Ionio*, ed è parte di un progetto di ricerca che la cattedra della Prof.ssa Lina Unali conduce da molti anni sui rapporti tra la Gran Bretagna e l'Asia. In questa occasione mi soffermerò sull'influenza del *Childe Harold's Pilgrimage*<sup>1</sup> nell'immaginario collettivo inglese e mi avventurerò brevemente sulla scia di alcuni viaggiatori che hanno seguito l'esempio di Byron dopo la lettura del celebre poema romantico.

Prima della pubblicazione dei primi due canti del *CHP*, la letteratura inglese sembra essere stata quasi completamente disinteressata all'Albania. Gli elisabettiani avevano mostrato un discreto interesse per la vita di Scanderbeg, l'eroe nazionale albanese che guidò l'insurrezione contro il dominio ottomano. William Shakespeare ambientò la commedia *Twelfth Night* in una corte dell'Illiria, nome classico del territorio oggi in parte occupato dall'Albania, e l'aveva dipinta come una terra di scambi d'identità, di eunuchi, di musiche e di balli. Ciò potrebbe indurre a pensare che Byron non fosse del tutto digiuno di Albania, ma ritrovatosi nel porto di Preveza, come Viola sulle coste dell'Illiria, probabilmente si chiese "What country, friends, is this?"<sup>2</sup>.

Quando nel luglio del 1809 Byron intraprese il Grand Tour, pensava di dirigersi verso oriente, ma non aveva progettato di visitare l'Albania, luogo inaccessibile dell'Impero Ottomano. Lo storico Edward Gibbon aveva detto dell'Albania: "questo paese che puossi scoprire dalle coste dell'Italia è meno conosciuto dell'interno dell'America"<sup>3</sup>. È quindi faticoso sostenere che Byron sia capitato in questi luoghi come "turista per caso". Durante l'Età Napoleonica non si visitava l'Albania per diletto, del Mediterraneo orientale si prediligevano i siti archeologici della Grecia e della Turchia. L'Albania era piuttosto una terra cuscinetto tra la sfera di influenza francese e quella inglese, governata da Ali Pascià di Tepelene.

Byron e il suo compagno John Cam Hobhouse vennero spediti da Malta in Albania su un brigantino da guerra da un'influente famiglia di zantioti anglicizzati, i Forresti. Ali Pascià manipolava l'Europa giocando sull'immagine orientale che gli stessi europei gli avevano costruito. Comportandosi in maniera illogica e confusionaria, non veniva preso sul serio e di conseguenza riusciva a nascondere le sue malefatte. Si mostrava amico della Francia quando preoccupato dalla minacciosa vicinanza con il Regno d'Illiria, e poi, all'occasione, dell'Inghilterra quando poteva proteggerlo da Napoleone e offrirgli dei vantaggi economici. Durante il periodo dell'espugnazione delle Isole Ioniche, gli inglesi necessitavano fortemente dell'appoggio di Ali Pascià per contrastare le guarnigioni francesi. Tuttavia, non fidandosi del visir, fautore di affari diplomatici contraddittori, gli inglesi allontanarono i suoi soldati dalle isole, proibendogli così l'edificazione di alcune caserme. Allo stesso tempo, per non esasperarlo gli inviarono a corte dei segnali di amicizia, delle prove di alleanza, tra le quali Byron

e Hobhouse.

I due giovani percorsero a cavallo gli impervi sentieri albanesi, resi inaccessibili dalle piogge torrenziali, che ispirarono i versi di *Stanzas composed during a Thunderstorm*. Dopo una sosta di sei giorni a Ioannina, immersi nell'atmosfera esuberante del Ramadan, si diressero al serraglio di Tepelene dove sorprendentemente li attendeva Ali Pascià. Il loro arrivo alla corte coincise esattamente con la presa delle Isole Ioniche da parte dell'Inghilterra, una coincidenza che induce a pensare che Byron fosse stato inviato in questo luogo insolito per motivi diplomatici. Nel *CHP* la visita a Tepelene è libera da ogni riferimento politico-militare e nobilitata da splendidi versi sulla bellezza naturale del paese, sul calore e sull'ospitalità delle sue case, sulla fierezza e sulla resistenza fisica dei suoi abitanti. Ali Pascià è dipinto come un capo sanguinario dalla legge arbitraria, che dimora in un palazzo di eccezionale pompa, brulicante di gente di origini diverse e di soldati in kilt su cavalli bardati. Nel cuore del secondo canto Ali Pascià riposa su un divano sontuoso:

Ali reclined, a man of war and woes:  
Yet in his lineaments ye cannot trace,  
while Gentleness her milder radiance throws  
along that aged venerable face,  
the deeds that lurk beneath, and stain him with disgrace.

Nel marzo del 1812 la prima parte del *CHP* era posata sullo scrittoio di qualsivoglia lettore. La bellezza delle stanze albanesi ebbe un così forte impatto sull'immaginazione del pubblico da provocare un'ampia ondata di viaggiatori alla corte di Ali Pascià, desiderosi di rivivere le scene descritte nel poema. Byron è stato il primo autore occidentale a cantare l'Albania, come lui stesso sottolinea nella xliii stanza: "a shore unknown", oppure nella xlvi: "scarce noticed in historic tales". Pertanto, la pubblicazione del *CHP* trasformò l'Albania in una delle tappe d'obbligo del Levante.

"Milordos" era l'appellativo usato per i viaggiatori inglesi nel Levante. Molto prima dell'era del turismo di massa e dei vaporetto, i milordos si spingevano con mezzi di fortuna nei luoghi più arcani. Alcuni nativi sprovveduti li additavano esclamando "Shaitan! Shaitan!" (Demonio! Demonio!)<sup>4</sup>, e per questo si presentava necessaria la figura di un dragomanno tuttofare che parlasse più lingue e assistesse gli impavidi nei loro spostamenti. Nel frattempo i milordos raccoglievano materiale per la produzione di tomi massicci di letteratura di viaggio, che presentano visioni "orientalistiche", vale a dire animate da posizioni di superiorità imperialistica. A questo proposito, Mark Mazower in *Travellers and the Oriental City* garantisce che "travellers were – in their person, in their expectations and demands, in the ideas they popularised – the embodiment of the political and technological might of Europe itself, and they were not the least of the ways in which that power was projected upon the Ottoman world"<sup>5</sup>.

Volumi intitolati per lo più *Travels in Albania* furono pubblicati a partire dal 1813 incentrandosi sulla vita aneddotica di Ali Pascià. Ai viaggiatori non sembrava incuriosire il ruolo svolto dal visir nel lento declino dell'Impero Ottomano, e nemmeno il modo in cui fosse riuscito a riattivare l'economia dell'Epiro e dell'Albania, entrambi motivi di grande stima. Non notavano, ad esempio, il suo sentirsi più incline verso gli europei che verso gli ottomani. Tuttavia, quando ne

aveva l'occasione, Ali Pascià si dimostrava un ospite accogliente e generoso, specie con chi fosse medico o si presentasse con una rispettabile divisa rossa. Si narra che alcuni viaggiatori inglesi, per approfittare della cortesia del pascià, indossassero uniformi fasulle. A uno dei visitatori non appartenente ad alcun reggimento, che tuttavia indossava per l'occasione la divisa di un corpo di londinesi volontari, il pascià domandò dove avesse combattuto. L'uomo rispose fieramente "for Wimbledon Common!" e Ali Pascià, ignorando tale nome, scambiò il baldanzoso londinese per un prode militare<sup>6</sup>. I milordos sembravano più interessati a trasformare Ali Pascià nell'*other*, presentandolo musulmano quanto bastava, cristiano all'occorrenza, ed evidenziandone la perversità, le passioni violente, e i tratti femminili indizio di apparente debolezza, partendo sempre dagli assunti byroniani. Nel volume *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Katherine E. Fleming afferma che i viaggiatori inglesi vedevano Ali Pascià come il deturpatore ottomano degli splendori dell'antica Grecia, madre dell'Europa e della Gran Bretagna<sup>7</sup>. Nel poema *Hellas*, infatti, Percy Shelley scriveva "We are all Greeks", motto di coloro che avanzavano pretese sulla Grecia, terra di conquista culturale più che coloniale. Questo è forse il caso dell'architetto Charles Robert Cockerell che, in *Travels in Southern Europe and the Levant, 1810-1817*, racconta di come lui e i suoi amici si siano appropriati indebitamente di un gruppo di antiche statue greche, che gli fruttarono 10.000 zecchino d'oro<sup>8</sup>. Seguiranno alcuni esempi di milordos la cui cognizione dell'Albania è stata suggestionata da Byron.

Sir Henry Holland era uno dei medici più stimati di Londra quando incontrò Ali Pascià. Il soggiorno di Holland nel Mediterraneo orientale, riportato nell'opera *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, during the years 1812 and 1813*, presenta molte affinità con il Grand Tour di Byron e Hobhouse. A Zante Holland incontrò Forresti, eletto English Minister delle Isole Ioniche, e poi si diresse verso la corte albanese, benché il suo piano fosse di proseguire verso Atene passando per la Morea. Holland dice per iscritto di aver modificato il suo programma di viaggio allo scopo di "surveying a military despotism"<sup>9</sup>; despotismo che si andava trasformando in una sorta di indipendenza, prendendo il sopravvento su alcune tra le più belle aree dell'antica Grecia. Giunto al serraglio di Ioannina, elogiò Byron per aver restituito l'atmosfera della corte: "His pictures are as minutely accurate in their descriptive details, as they are splendid and imposing in the poetry which conveys them to the eye of the reader"<sup>10</sup>. Venne poi ricevuto dal visir al quale riferì della pubblicazione del *CHP* e del clamore che aveva suscitato in Inghilterra. Si può legittimamente pensare che Holland sia stato il primo a mettere al corrente il visir e gli albanesi dell'esemplare descrizione poetica del loro paese.

In seguito Ali Pascià approfittò per lamentarsi di una sua corvetta trattenuta da una fregata inglese nei pressi dell'isola di Santa Maura. La corvetta trasportava un grosso carico di grano, osando aggirare il blocco imposto dagli inglesi. Ali Pascià considerò ingiusto tale atto ed espresse indignazione rivendicando la sua "popolare onestà". Holland rispose che "as a mere traveller" non si sentiva nella posizione di dargli una risposta ufficiale, ma poi aggiunge che "from his knowledge of the dispositions of the English government" (quindi, era al corrente delle disposizioni), era certo che tutto si sarebbe risolto<sup>11</sup>. Ali Pascià dava molto valore agli incontri con i viaggiatori, un modo per ricevere informazioni di

carattere storico-politico e per tenersi aggiornato sull'avanzata napoleonica. Dal racconto di Holland si evince che i viaggiatori inglesi alla corte di Ali Pascià erano raramente dei “semplici viaggiatori” e che il visir non perdeva mai occasione per farsi assicurare sull'alleanza tra Albania e Inghilterra. Holland, come Byron, venne probabilmente impiegato come informatore o promotore della “politica del compiacere” Ali Pascià, applicata durante la *Levantine Strategy*<sup>12</sup>. Nel capitolo intitolato “Medical attendance upon Ali Pasha”, Holland presenta il visir sotto un'altra veste, terrorizzato dai suoi disturbi all'addome, forse un principio di *dropsy of abdomen* (un'accumulazione di siero causata dalla rottura o dal logoramento dei reni). Il medico spiega che tali disturbi erano determinati in parte dall'età avanzata e in parte dalle abitudini promiscue giovanili. Ali Pascià era ossessionato tanto dal denaro quanto dalla longevità, su cui poneva domande sottili, portando come esempio gli indiani e i cinesi. Sperava che qualche dotto prima o poi gli svelasse i metodi per allungare la vita: un segno della sua lungimiranza<sup>13</sup>.

Il Professore Thomas Smart Hughes fu un altro viaggiatore ispirato dalle stanze albanesi del *CHP*. Nel volume *Travels in Sicily, Greece and Albania* (1813-14) si sofferma soprattutto su aneddoti e dettagli storici. Hughes rimase stupito dal candido e canuto viso del pascià: “the mien of his face on the contrary has an air of mildness in it”, commento che ricorda le parole del giovane Aroldo. È gradevole il racconto della festa cui presero parte e dove, tra il suono di cembali e tamburi e le danze di ballerini affettuosi ed effeminati, Ali Pascià di buon umore raccontava barzellette e proponeva un doppio brindisi alla salute dei reali inglesi e dei pascià. Il visir chiese notizie di Byron e Hobhouse ed espresse ammirazione per l'Inghilterra, sottolineando che si sarebbe sentito sempre lusingato, finché ci fossero stati inglesi interessati alle sue terre<sup>14</sup>.

L'Albania deve parte della sua fama anche alle litografie di Edward Lear, il paesaggista-diarista vittoriano che nel 1851 pubblicò *Journals of a Landscape Painter in Albania*. Le ragioni che spinsero Lear a intraprendere questo viaggio furono molto distanti da quelle di Byron, Hobhouse e Holland. Non solo non ebbe l'opportunità di incontrare il grande Ali Pascià, ma non fu nemmeno coinvolto nella *Levantine Strategy*. Lear, di fatto, viaggiava per conto proprio, abbandonando ogni contatto con la madrepatria, evitando “the solitudes of both British Officials and local grandees”<sup>15</sup>. Piuttosto coltivava l'arte del “topografare” luoghi di gente, di animali e di paesaggi strabilianti, dove fosse possibile concedersi momenti di solitudine come “antidote to melancholy”. Byron era l'eroe della sua infanzia, come si arguisce dai seguenti versi da lui composti all'età di diciassette anni:

Greece was like thee [Byron] sublime  
Like thee was bright and gay;  
And on thy mount wert thou  
Shrined in her orient sky,  
A gem upon the brow  
Of her fair liberty!<sup>16</sup>

Il suo diario albanese è impareggiabile nella descrizione delle già desolate rovine di Tepelene, che da tanti anni desiderava dipingere, spinto dai versi del *CHP*: “The sun was sinking as I sat down to draw in what had been a great chamber, below one of the many crumbling walls – perhaps in the very spot where the dreaded Ali gave audience to his Frank guests in 1809 – (...) the poet is no

more; the host is beheaded, (...) the palace is burned, and levelled with the ground (...) Of all days passed in Albania this has most keenly interested me”<sup>17</sup>.

Si può concludere ribadendo che grazie alle stanze del *CHP*, che da una parte colgono straordinariamente lo spirito albanese, e dall'altra introducono la personalità dell'“orientale” Ali Pascià, una serie di artisti e professionisti viaggiatori hanno tentato di emulare Byron e, nei loro scritti o dipinti, si sono adoperati per aggiungere informazioni e significato alla già unica visione byroniana dell'Albania. Pur puntando a offrire ai propri lettori degli sguardi innovativi e individuali del luogo, i *Travels in Albania* sono modellati sulle stanze albanesi del *CHP*, esasperano l'elemento orientale e appesantiscono il ritratto della corte con tediose note didascaliche. Le vedute pittoriche e liriche di Lear costituiscono un'eccezione, essendo frutto di una sincera curiosità nei confronti della ricca e poliedrica cultura albanese. Tuttavia, la letteratura di viaggio prodotta dai milordos è stata fonte di immensa ispirazione per tutti coloro che si sono occupati dell'Albania e motivo di orgoglio per gli albanesi stessi.

## Note

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2005: "New Asian American writers and news from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts".

<sup>1</sup> Da qui in avanti denominato *CHP*. L'edizione di riferimento è: G. Byron, *The Collected Poems of Lord Byron*, The Wordsworth Poetry Library, Hertfordshire, 1994.

<sup>2</sup> W. Shakespeare, *Twelfth Night* in *The Norton Shakespeare*, W.W. Norton & Company, Londra, 1997, p. 1769 (I-ii).

<sup>3</sup> G. Byron, *Opere complete di Lord Giorgio Byron*, Nuova Biblioteca Popolare, Torino, 1858, seconda edizione. Note al *CHP*, II-xxxviii, p. 244.

<sup>4</sup> E. Lear, a cura di G. Cappello, *Paesaggi mediterranei: lettere 1833 -1858*, Archinto, Milano, 1990, p. 66.

<sup>5</sup> M. Mazower, "Travellers and the Oriental City", *Royal Historical Society Transactions*, XII (2002), Cambridge, p. 60.

<sup>6</sup> W. Brockedon, *Finden's Illustrations of the life and work of Lord Byron*, J. Murray, Londra, 1833 (senza numerazione di pagina).

<sup>7</sup> K.E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1999, cap. 9.

<sup>8</sup> C.R. Cockerell, *Travels in Southern Europe and the Levant 1810-17*, a cura di S.P. Cockerell, Longmans & Green, Londra, 1903, pp. 50-4. L'architetto Cockerell incontrò Byron e Hobhouse presso il porto di Atene nell'aprile del 1811 mentre si stava imbarcando per Aegina.

<sup>9</sup> H. Holland, *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia &c during the years 1812 and 1813*, Longman, Londra, 1819, seconda edizione, vol. I, p. 65.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>12</sup> Sulla "politica del compiacere" si legga: V. Vallucci, *Lord Byron e Ali Pascià Tepelene. Childe Harold II e le strategie della Gran Bretagna nel Mar Ionio*, Sun Moon Lake, Roma, 2005, pp. 59-65.

<sup>13</sup> Holland, *op. cit.*, pp. 252-62.

<sup>14</sup> T.S. Hughes, *Travels in Sicily, Greece and Albania*, in due volumi, J. Mawman, Londra, 1820, vol. I, p. 447-8.

<sup>15</sup> Lear, *Edward Lear in the Levant. Travels in Albania, Greece and Turkey in Europe 1848-49*, a cura di S. Hyman, J. Murray, Londra, 1988, p. 10.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 115. Su Lear come diarista e pittore di motivi asiatici si legga: L. Unali, *Stella d'India. Temi imperiali britannici, Modelli di rappresentazione dell'India*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1993, pp. 82-4.

## Rappresentazioni dell'India nella letteratura italiana di oggi\*

Rino Caputo, Università di Roma Tor Vergata

Per tratteggiare i modi di rappresentazione dell'India nella letteratura italiana di oggi è necessario scegliere un punto di vista che, pur non totalitariamente esaustivo, assicuri uno sguardo sufficientemente esauriente. Mi muoverò, pertanto, prevalentemente all'interno delle sistemazioni effettuate da Lina Unali nel suo decisivo volume *Stella d'India. Temi imperiali britannici, Modelli di rappresentazione dell'India* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1993). È infatti importante notare, preliminarmente, che la 'rappresentazione' degli scrittori italiani è tributaria, fin dall'inizio, della configurazione 'britannica' della realtà indiana consegnata all'Europa occidentale tra Ottocento e Novecento. Unali individua nel "dispetto" il 'sentimento dell'India' prevalente nei primi testimoni: una sorta di rivalsea contro le costrizioni religiose, sociali, culturali e politiche della madrepatria. La colonia, perciò, diventa il luogo alternativo alla sconfitta e alla frustrazione conseguente, l'occasione della rivincita, lo spazio e il tempo nuovi della libertà (p. 9 e p. 13). La condizione umana è tuttavia straniata, poiché il viaggiatore, più e meno residente, è anche esule: è aperto sia alla grandezza sia agli eccessi, all'energia della salute e a quella della malattia, al razionalismo illuminista e al misticismo spiritualista, all'infatuazione per la vita e, insieme, al desiderio di morte. E, su tutto, la codificazione, per così dire, fisicamente ed emblematicamente climatica della nuova realtà: il caldo, umido e mortale, che genera contrasti dell'atmosfera della natura e della mente, tali da far pensare, secondo la Unali, al fenomeno del "gotico indiano", "caratterizzato da tinte fosche in paesaggio tropicale e eventi tragici in parte avvolti nel mistero di Oriente" (p. 40).

Nella letteratura italiana contemporanea la rappresentazione dell'India si vale di queste configurazioni, appena aggiornate dalla particolare sensibilità acquisita dalla liberalizzazione dei costumi del secondo Novecento, relative al rapporto contraddittorio ma sempre più esplicito tra 'indecenza' e nudità. Risalta, come residuo attivo sul piano mitopoietico, il ruolo, per così dire, energetico ritemprante del 'viaggio in India' di stampo primonovecentesco: il percorso, molto spesso vano, dell'intellettuale 'decadente' dal luogo natio, ritenuto deperito, all'oriente indiano, identificato con lo spazio e il tempo del rinnovamento del corpo e dell'anima. Si vedrà che tale tendenza, confermata a metà del Novecento dalle correnti tras migratorie degli artisti, dei musicisti e dei poeti, in tutta Europa come nel Nordamerica urbano della costa atlantica e di quella del Pacifico, assumerà, in quasi tutti gli scrittori italiani contemporanei, determinazioni ora drammatiche ora ironico-contrastive. Ma innanzitutto è da registrare il particolare rapporto con l'India instaurato, nel pieno Novecento, da alcuni tra i più significativi intellettuali letterati italiani: si pensi a Moravia e a Pasolini, da un lato, e a cineasti come Rossellini dall'altro (soprattutto *l'India vista da Rossellini* del 1957-58 e *India, Matri Buhmi* del 1959). Ma il discorso ingloba una consistente fascia di narratori italiani, da Manganelli a Flaiano e, più recentemente, a Conte e a Petri. Di tale tendenza, costante e intensa nel panorama artistico-culturale italiano contemporaneo, dà puntuale evidenza il recente volume di Rossana Dedola, *La valigia delle Indie e altri bagagli. Racconti di viaggiatori illustri* (Bruno

Mondadori, Milano, 2006).

Il volume *L'odore dell'India*, apparso inizialmente presso l'editore Longanesi nel 1961 (ora in P.P. Pasolini, *Romanzi e Racconti*, vol. I, 1946-1961, a c. di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano, 1998, pp. 1195-1284) contiene la descrizione pressoché diaristica del viaggio compiuto da Pasolini nel 1961, in compagnia di Alberto Moravia e Elsa Morante. Per Moravia questa sarà l'occasione da cui nascerà, nel 1962, *Un'idea dell'India* (Bompiani, Milano), mentre Pasolini girerà un documentario presentato nel 1967 con il titolo *Appunti per un film sull'India* (cfr. P.P. Pasolini, *Per il cinema*, a c. di W. Siti e F. Zabagli, Mondadori, Milano, 2001, in part. pp. 1061-1078). L'India pasoliniana è soprattutto l'immagine del Terzo Mondo, come, negli Anni Sessanta, si configuravano Asia e Africa, di contro allo sviluppato Euroccidente. La descrizione, quasi fotografica, della realtà sociogeografica produce effetti di contrasto che si riverberano esplicitamente nelle 'poetiche' artistiche. Di qui, appunto, la coincidenza della fisicità e dell'emblematicità dell'"odore" dell'India. Tutto ciò avrà influenza diretta e indiretta sulle generazioni successive di scrittori viaggiatori, definendo una sorta di ricezione italiana specifica dell'immagine dell'India. E, infatti, Giuseppe Cederna, nel più vicino *Il grande viaggio* (Feltrinelli, Milano, 2004), disteso tra Himalaya e centro urbano di Delhi, riporta atmosfere, anche letteralmente, rarefatte e sensazioni inconfondibilmente legate all'idea di 'sottosviluppo' del viaggiatore occidentale. E tutto ciò spesso innesca, nella pagina dello scrittore che si avvicina all'idea e all'"odore" dell'India, rappresentazioni contrastive, talora dichiaratamente parodiche.

È il caso, in particolare, di Nicolò Ammaniti con la sua prova d'esordio *Branchie* (Einaudi, Torino, 1999 e, poi, ristampata nel 2002 nella collana 'Stile Libero') che, com'è noto, è stata considerata la palestra degli scrittori italiani nuovissimi dell'ultimo decennio del ventesimo secolo, i cosiddetti giovani 'cannibali', dai quali, occorre riconoscerlo subito, Ammaniti si è distaccato per qualità e temperamento artistico delle successive e sempre più lusinghiere prove narrative (AA. VV., *Gioventù cannibale*, a cura di D. Brolli, Einaudi Tascabili Stile Libero, Torino, 1996. I racconti antologizzati erano, a quella data, dei 'cannibali' Nicolò Ammaniti, Luisa Brancaccio, Paolo Caredda, Matteo Curtoni, Matteo Galiazzo, Massimiliano Governi, Daniele Luttazzi, Stefano Massaron, Aldo Nove, Andrea G. Pinketts, Alda Teodorani).

*Branchie* è, in primo luogo, la rappresentazione di una conversione letteraria, del rifiuto, venato di tinte autobiografiche, di carriere professionali sentite come predefinite e castranti, la cui cultura incide, tuttavia, sulle scelte del protagonista ("Quando, nel 1993, scrissi *Branchie* ero ancora uno studente di biologia all'università di Roma", p. V). Il salto di qualità, insieme esistenziale e narrativo, è compiuto individuando nell'India, e proprio negli stereotipi rappresentativi così ben contrassegnati dalla ricerca della Unali, lo scioglimento ulteriore dell'intreccio vitale: "So che lei è malato di cancro. Rimango di stucco. – E lei che ne sa? – Me l'ha detto sua madre – Ah. Perché mia madre racconta agli sconosciuti che sto male? – È vero che non si vuole far curare? Ora lo mando affanculo, a 'sta testa di cazzo. Che vuole da me? – Fa bene. Non si fidi della medicina tradizionale. Sono solo macellai. – Ahh (...) Mamma, io parto. Vado in India. Vado a costruire un acquario. Starò via un po', poi torno, – riesco a dire dopo aver finito la cotoletta. – Come? Non ho capito. – Vado in India." (p. 42) (...) – Ma che fa in India tutto il

giorno? In quel paese di zozzoni e di morti di fame? – continua la mia mamma (...) – ...non è riuscito mai a combinare nulla nella vita. Un fallito, un incapace, è stato bocciato al liceo... – continua mia madre di là” (p. 43).

Il protagonista così testimonia, infine, il distacco dal suo mondo originario verso la nuova meta: “A domani. Al viaggio. All’India. (...) Che strano, mi pare già di volare. Dev’essere la vodka. Mi pare già di staccarmi da terra. Di essere leggero come un palloncino. Ho perso la zavorra” (p. 48).

La peripezia indiana inizia con un imprevisto che assume l’aria di una provvidenziale risorsa narrativa. Il protagonista perde tutto il bagaglio e, pressoché nudo, s’immerge nella realtà più degradata di Delhi, simile tra simili: “Giro tranquillo per la città. Nessuno mi rompe le scatole, neanche i poveracci. Dev’essere il mio abbigliamento. Faccio schifo pure ai mendicanti” (p. 58).

Il tono è solo apparentemente tragicomico, ma, come s’è già accennato, prevale l’intento parodico, contrastivo rispetto alla realtà metropolitana occidentale. L’India è “un sacco d’immondizia” pieno di “escrementi” (p. 61), prevalgono “pipistrelli, zanzare e coleotteri” (p. 65) ma, insieme, è possibile reperire, in tale luogo di contrasti ossimorici, persino un “paio di panini con funghi e bottarga. Un bicchiere di prosecco” (p. 75), cibo degno di un buon rinfresco urbano. Senza poter illustrare, per brevità, ogni avventura ‘indiana’ del protagonista e degli altri comprimari insediati o arrivati in India, occorre però notare che il grande paese dell’Oriente è la culla della metamorfosi euforica e definitiva del personaggio principale e soggetto narrante. L’io ‘romano’, urbano ed eurooccidentale, diventa un pesce con le ‘branchie’ che, quasi pirandellianamente, guarderà il mondo degli uomini dal suo acquario-mondo ittico. E, come il ‘fu Mattia Pascal’, appunto, non si sa dove comincia il (vero) mondo e dove finisce quello della (finta) realtà. L’India permette, insomma, nel procedere eroicomico dell’avventura, la catastrofe finale ‘seria’ (“L’India è bellissima”, p. 85). L’India è fantasia raccontata e il narratore-viaggiatore può elaborare persino la sua idea di letteratura e, cioè, la “poetica della cloaca”, come, ancora una volta stereotipicamente, ma icasticamente, l’autore sintetizza: “Siamo pochi ma valorosi e abbiamo molte cose in comune con voi: anche noi lavoriamo nelle fogne e negli scarichi. Suoniamo negli spazi angusti dimenticati dagli uomini ma non dagli animali. La poetica della cloaca ci dà alla testa, come a voi, credo” (p. 134).

Decisamente assestato su un piano più programmaticamente letterario e, per così dire, illustre, è il volume di Marino Alberto Balducci, *Rapsodie indiane*, con presentazione di Mario Luzi (M.I.R. Edizioni, Firenze-Monsummano, 1999). L’autore, valente italianista e dantista, professore dell’Università del Connecticut, ha pubblicato questo libro poetico, così recita il sottotitolo, come un “viaggio verso le origini di Verità e Bellezza” e ciò è confermato dalla limpida prefazione di Mario Luzi che, a pochi anni dalla sua scomparsa, confessa di essere stato anch’egli, “in anni lontani”, in India “e ne trassi da uomo dell’Occidente emozioni rivelatrici e turbamenti traumatici.” (p. 7) (ma interessanti sono altresì la *Prefazione* di Silvio Calzolari e, in clausola, l’*Interpretazione* di Giovanni Sinicropi, mentre preziose sono le illustrazioni di Isabella). Luzi, però, nota altresì che l’esperienza di Balducci è diversa: nelle sue lasse di quattro e cinque versi, il (più giovane) viaggiatore narra di “un episodio umano di integrale trasformazione in un altro da sé fino al totale dissolvimento nel tutto, nell’essere, nel vero dunque

oltre la *maya*, dove comincia la ‘ricostruzione’” (ibidem).

Balducci ripercorre, quindi, in ogni caso, il cammino virtuale di Ammaniti, come degli altri scrittori tra breve convocati in questa pur sommaria disamina. L’India è contrassegnata dalla figura iconica della “contraddizione” (165): bellezza e verità, appunto, che fanno contenere a versi pur nitidi e (quasi) brillanti le “mosche” e altri stereotipi già evidenziati:

Da tempo le strade in più di duemila  
avevano perso, baciati dal male  
che poi, nella bruma avvolgendo, scendeva  
pei luoghi più antichi, sul ventre di Delhi.

Il fumo che, dalle cataste infuocate  
intriso bitume raccoglie e gli afori  
di dolci frittelle cosparsa di miele,  
velava di mosche i filanti segreti  
e intrichi di ragni, sospesi sui legni  
(p. 47)

...  
Nutriva di mosche gli sciame impazziti:  
la bestia cadeva, cercava la madre,  
la terra coperta del soffice verde,  
l’abbraccio, la quiete; ma poi seguire,  
vibrando col muso in avanti, con sforzo,  
se il pungolo acuto nel ventre rintrona.

Sul dorso, nel capo un amaro ondeggiare:  
si unisce la morte alla vita, in quest’ora.  
(p. 67)

Il ‘mal d’India’ è scoperta e, insieme, ritorno:

*Con questo viaggio in India, è iniziata per me  
l’avventura della ricostruzione*

*Credevo che non sarei più tornato a casa.  
Prima della partenza, ho avuto un chiaro  
presagio che in India avrei incontrato la morte,  
la mia stessa morte.  
Ma il senso della fine imminente non mi ha  
invaso con angoscia: al contrario, ho provato  
e provo – senza dubbio – una grande pace che si  
svolge dal sentimento di una inesorabile  
necessità.*

*Qui a Benares, ho conosciuto la morte; ma essa  
non mi ha chiamato (p. 126)*

Come si può notare, i versi, talora dal sapore carducciano e pascoliano, si prestano all’andamento del racconto, mentre l’apparente aridità argomentativa viene trasfigurata dal corsivo costante con cui Balducci inframmezza alle lasse questa sorta di capitoli di un letterario quanto tradizionale ‘prosimetro’. Il ‘libro poetico’ è infatti articolato in sezioni rapsodiche dai titoli allusivi: I. Esilio; II. Del

viaggio e del fiume; III. Colera; IV. Monsone dai campi di Delhi; V. Il giardino di Humayum; VI. Yama mashid; VII. Harijan Seva; VIII. Il ritorno del canto; IX. La gioia di Kajuraho; X. Il sangue di Udaipur.

Ed ecco, quindi, la conclusione, che è, poi, ancora una volta, il ritorno all'inizio. Del viaggio, come della vita:

*Attraverso i miei viaggi, attraverso il mio  
pellegrinare ho potuto capire che per me l'India  
non è solo una realtà culturale e geografica,  
ma anche uno stato d'essere nel quale mi scopro  
nei miei momenti più veri.*

(p. 17)

Antonio Tabucchi può essere considerato, a buon diritto, anche se molto vicino per generazione ed esperienza ai più giovani Balducci e Ammaniti, un progenitore poeticamente attivo della visione metamorfica, tendenzialmente salvifica, del viaggio in India praticato dall' 'avventuriero' occidentale. Ma se, come in questo caso, la materia viene trattata da uno scrittore tra i più affermati ed esperti del panorama contemporaneo italiano, allora emerge costante il riferimento metaletterario: il viaggio in e attraverso l'India è il viaggio in e attraverso la scrittura che, ancora una volta pirandellianamente, è vita e dà vita. Il protagonista di *Notturmo indiano* (Sellerio, Palermo, 1984 e, poi, 2003, da cui, peraltro, è stato tratto un film, *Nocturne indien*, del 1989, per la regia di Alain Corneau) percorre il subcontinente alla ricerca di un amico, un 'altro' se stesso, probabilmente, descrivendo una traccia tra vita e letteratura, tra storia, geografia e invenzione. L'autore, prima di avviare la narrazione in prima persona, ha cura di depositare "l'Indice dei luoghi di questo libro": fermate di bus e stazioni ferroviarie ben localizzate, spiagge, indirizzi privati e, soprattutto, diffuse indicazioni alberghiere (ad es., "Taj Mahal Inter-Continental Hotel. Gateway of India, Bombay"; "Zuari Hotel, Swatantrya Path, senza numero, Vasco da Gama, Goa"; "Taj Coromandel Hotel. 5 Nungambakkam Road, Madras"; oppure "Railway's Retiring Rooms. Victoria Station, Central Railway, Bombay") (p. 11).

L'India percorsa dall'alter ego dell'autore è, quindi, pervasa da echi letterari: da quelli della tradizione anglosassone, con allusive propensioni conradiane a quelle tributarie, soprattutto, della vulgata 'indiana' di Nietzsche e di Hesse operata dalla ricezione intellettuale europea secondonovecentesca, fino alla ripresa del gusto eteronimico portoghese, modalità precipua dello stile di Pessoa. E Tabucchi, lusitanista di professione accademica, oltre che affermato romanziere, localizza non casualmente a Goa e dintorni, nell'India coloniale portoghese, appunto, gli snodi centrali dell'azione narrativa, non senza la ripresa costante della rilettura iperletteraria della 'realtà' rappresentata ("La realtà passata è sempre meno peggio di quello che fu effettivamente: la memoria è una formidabile falsaria", p. 80). Eloquente è, in proposito, il dialogo con un misterioso quanto autorevole esponente della "Theosophical Society", alla quale, forse, appartiene colui che il protagonista ricerca: "Cominciammo a mangiare delle polpette di vegetali accompagnate da un riso totalmente insipido. (...) 'Lei conosce l'India?', mi chiese dopo un po'. 'No', risposi, 'è la prima volta che ci vengo'. (...) 'Non mi riferivo tanto alla geografia', specificò, 'dicevo alla cultura. Che libri ha letto?'. 'Molto pochi', risposi, 'ora ne sto leggendo uno che si chiama *A travel survival kit*, mi risulta di una qualche utilità'. 'Molto divertente', disse lui gelido, 'e

nient'altro?' 'Mah', dissi io, 'alcune cose che però non ricordo bene. Confesso di essere venuto impreparato. L'unica cosa che ricordo abbastanza bene è un libro di Schlegel, ma non quello più noto dei due, credo il fratello, si intitolava *Sulla lingua e la saggezza degli indiani*'. Lui rifletté e disse: 'dev'essere un libro vecchio' (...) 'Di Hesse cosa pensa, ad esempio?'. 'Hesse era svizzero', dissi io. 'No, no', precisò il mio ospite, 'era tedesco, prese la cittadinanza svizzera solo nel 1921' (pp. 54-56). (...) Ci trasferimmo sulle poltrone vicino alla libreria (...) 'Lei è gnostico?', mi chiese all'improvviso tenendo gli occhi ancora chiusi. 'Non credo', dissi io. E poi aggiunsi: 'no, non lo sono, ho solo qualche curiosità'. Lui aprì gli occhi e mi guardò con malizia, o con ironia. 'Fin dove è arrivata la sua curiosità?'. 'Swedenborg', dissi io, 'Schelling, Annie Besant: qualcosa di tutti'. Lui parve mostrare interesse e io specificai: 'ad alcuni sono arrivato per vie indirette, per esempio Annie Besant. La tradusse Fernando Pessoa, è un grande poeta portoghese, morì sconosciuto nel Trentacinque'" (pp. 57-58).

Consequente alle modalità europee e intellettuali della rappresentazione dell'India è poi la scena dell'incontro del soggetto viaggiante e narrante con un (giovannissimo) indovino. Dopo aver discettato variamente di *maya* (l'apparenza del mondo, l'illusione) e di *atma* ("the soul", disse, "l'anima individuale", p. 68), dopo aver ottenuto chiarimenti definitivi ("Credevo che dentro di noi ci fosse solo il *karma*", dissi io (...) 'Oh no', spiegò il ragazzo, 'c'è anche l'*atma*, sta con il *karma* ma è una cosa distinta"), l'esigenza euristica dell'occidentale è perentoria: "E allora se io sono un altro vorrei sapere dov'è il mio *atma*, dove si trova ora" (p. 69).

L'India di Tabucchi, e del suo narratore apparentemente per nulla onnisciente, richiama costantemente l'Europa e, molto spesso, l'Italia (ovviamente con relativo stereotipo: il protagonista è pur sempre "l'Usignolo italiano"!, p. 35). Il luogo e il tempo dell'azione rimandano al passato, la parete della camera d'albergo diventa lo schermo dove sono proiettati squarci di vita trascorsa, qualitativamente diversa da quella presente: prima "un cesto di panini e vino fresco"; ora "le finestre si aprivano sul mare di Oman, era ormai quasi giorno chiaro, con una luce rosata che tingeva la spiaggia, la vita dell'India, sotto il Taj Mahal, riprendeva il suo brulicare", *ibidem*). E, come si può notare, pur in una prova di meditata ambizione espressiva, viene ribadita una consueta cifra naturalistica e stilistica della rappresentazione dell'India: "Le pareti erano macchiate di rosso, per gli sputi del *betel* masticato, e il caldo era soffocante. O forse era l'odore troppo intenso che dava quella sensazione di soffocamento. I ventilatori sul soffitto, comunque, erano fermi" (p. 30).

E, anche per Tabucchi, come per Balducci, la fine è segnata nell'inizio. La peripezia indagatrice del protagonista si conclude con un esito imprevedibile, che lascia trasparire l'ambiguità delle situazioni e delle vicende narrate e, persino, della stessa consistenza dei personaggi. Ma tutto era stato già detto, quasi nell'esordio della narrazione: "In India si perde molta gente", disse, "è un paese fatto apposta per questo" (p. 23). Sicché il finale non può (più) stupire: "C'è uno che cerca un altro, glielo ho detto, c'è qualcuno che mi cerca, il libro è il suo cercarmi" (p. 104).

Con Luca Toscani, infine, è possibile individuare una sorta di summa delle configurazioni tematiche e stilistiche fin qui evidenziate. Lo scrittore, che ama definirsi, già programmaticamente, innanzitutto e soprattutto un viaggiatore, riesce

ad assortire con equilibrio lo spunto diaristico con l'impegno inventivo del testo narrativo. Ciò è già visibile, peraltro, nei testi dedicati a viaggi compiuti in altri luoghi non indiani del pianeta, in Patagonia, come scrive e descrive nel volumetto *Natale a Comodoro Rivadavia* (Sellerio, Palermo, 2001). Ma risalta, in particolare, dalle sue perlustrazioni indiane, fisico-geografiche e insieme interiori, il viaggio del corpo e della mente. Nel volume più programmaticamente e autobiograficamente impegnativo *Le stazioni della vita. Tre viaggi* (Scheda, Fasano, 1999, con una postfazione *Nella rete del viaggio* di Vittorio Catani) Toscani, dopo aver narrato le 'stazioni' di Hong Kong (*A Train Ticket To Hong Kong*) e degli Stati Uniti d'America (*A bus ride Los Angeles to New York*), dedica all'India l'ultima sezione, eloquentemente intitolata *Indian Dream* (in part. pp. 69-91, con l'azione che si svolge nell'autunno del 1996).

Emergono, intatti, gli stereotipi umani sociali e artistici già individuati nelle prove dei più anziani colleghi letterati. Fin dall'esordio del capitolo dedicato all'India, l'*Indian Dream*, appunto, si annotano "scarafaggi spiaccicati" (p. 73), "mosche morte" (p. 80), mentre, nelle righe conclusive, l'India è definita "terrificante" e, nello stesso tempo, ancora una volta, "bellissima" (p. 76). L'odore dell'India è ripreso (consapevolmente?) con prefigurate connotazioni: "Gli stewards dell'Air India spruzzano uno spray profumato in tutto l'aereo mentre ci apprestiamo ad atterrare all'aeroporto internazionale Indira Gandhi, di Delhi (...) All'uscita dall'aereo una nera fuliggine (...) Ventilatori attaccati al soffitto girano incessanti; l'aria è tetra, tutto è vecchio e decadente" (p. 71). Il tono è volutamente e seriamente diaristico, dal testo conciso non traspare un atteggiamento straniante, in alcuni snodi del racconto tutto sembra ridursi a una registrazione della presa di coscienza del giovane (quasi ancora adolescente) attraverso l'esperienza del 'giramondo'. E tuttavia si apprezza la capacità narrativa e descrittiva, mai ridondante, asciutta e calibrata. Lo scrittore (giovane) sembra quasi voler preparare i 'ferri del mestiere', verso una misura artistica più matura: "Sono partito pieno di speranze dall'Italia perché desideravo una vita libera, ma adesso la libertà mi fa paura. Perché, allora, mi trovo qui? Il mio libro dice che in India è normale sentirsi soli e scoraggiati, ma io davvero non mi riconosco più. Chissà qual è il vero Luca" (p. 82).

E la conclusione del viaggio si trasforma, così, nella presa d'atto di una nuova, più rassegnata decisione di (ulteriore e forse definitiva) partenza: "L'India è la presa di coscienza della propria morte, la vuoi scampare, ma non puoi" (p. 83).

Ma il vero 'indian dream' di Toscani è il più recente *Jump Seat. Strapuntino* (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2004). Qui l'autore abbandona lo stile del resoconto di viaggio ma non la materia delle sue peripezie che, infatti, oscilla tra i due piani contigui, anche in termini spaziotemporali, del Sudamerica e dell'India. Le vicende narrate, pur basate su dati storico-realistici e, persino, cronachistici, si colorano di volute fantastiche. Il protagonista percorre tutta l'India, dalle nevi himalayane a Delhi; il materiale narrativo sembra certificato dalla realtà vissuta ma il tono è inconsueto: "Vivevo sospeso nello spazio e nel tempo, avevo rimosso molte cose di me stesso e iniziavo ad aver paura (...) forse ci risveglieremo in una realtà che non ci piacerà, non solo per la miseria che incontreremo, ma soprattutto perché dovremo confrontarci con la realtà degli altri e ci renderemo conto che avremo vissuto solo un'infinitesima parte della nostra vita. Sì, è vero, solo un'infinitesima parte..." (p. 88).

Nell'epilogo, non a caso intitolato *Jump seat*, il protagonista è scosso da una mano reale, esplicita quanto amorevole: “Amore svegliati’ ‘Eh? Che succede? Chi sei?’ ‘Maria Eugenia, amore. Ti senti bene?’ ‘Oh Dio mio, che sogno assurdo’ ‘Hai fatto un brutto sogno?’ ‘Ma quanto ho dormito?’ ‘Beh, ieri sera, dopo aver visto quel documentario sull’India...” (p. 101).

L’India fantasticata rimane, oltre il sogno, la fantasia di una (nuova?) realtà. Anche negli scrittori italiani contemporanei, nella pur varia gamma delle intenzionalità e delle qualità artistiche, l’India è la conferma dello straordinario e, forse, immutabile potere della letteratura che forma il (nostro) mondo.

## **Nota**

\* Questo saggio è stato presentato alla Conferenza AW.dir, Università di Roma Tor Vergata, 2005: “New Asian American writers and news from UK, Italy and Asia: Literature and the Visual Arts”.

## Antenati cinesi nella Cina antica e moderna

Lina Unali e Aiping Zhang

Durante la tavola rotonda, alla fine dell'ultima Conferenza di Asia and the West (dicembre 2005), Lina Unali ha intervistato il prof. Aiping Zhang, nato a Shanghai, docente presso l'Università di California, sull'argomento degli antenati nella Cina antica e moderna. Aveva sviluppato un interesse per l'argomento già nel 1986, durante il suo insegnamento in una università cinese.

Ha cominciato con la citazione di un passo dal primo capitolo del *Romanzo dei Tre Regni*, databile al XIV secolo, di Luo Guangzhong, nel punto in cui Liu Bei dichiara la sua stirpe al Protettore Imperiale: "Quando le armi furono pronte, la truppa ora forte di cinquecento uomini, marciò verso il Comandante Zhou Jing, che li presentò al Protettore Imperiale Liu Yan. Quando la cerimonia fu terminata, Liu Bei rese nota la propria stirpe, e Liu Yan subito gli accordò la stima dovuta ad un parente".

*Unali:* Che cosa mi sai dire sull'argomento degli antenati nella Cina antica e moderna?

*Zhang:* Questa antica pratica di redigere una cronaca della famiglia/clan corrisponde sia a una tradizione di venerazione degli antenati sia a un modo di rintracciare la genealogia della famiglia/clan. La cultura cinese promuove l'attiva venerazione degli antenati in modo che i discendenti possano apprendere circa la loro identità. Confucio insegnò la responsabilità nei confronti dei propri antenati, e le cerimonie in loro onore risalgono al periodo in cui visse (551? - 479? AC). Alcune persone oggi in Cina hanno genealogie che datano all'indietro di mille anni. Per esempio, la cronaca del clan di Confucio è una delle più lunghe e delle più complete cronache di famiglia che va a ritroso fino al 500 avanti Cristo e registra la storia di 79 generazioni.

*Unali:* Una volta mi hai parlato di volumi speciali dove le cronache sono redatte.

*Zhang:* La maggior parte delle famiglie tiene cronache; il dovere del figlio primogenito è di continuarle. Per la maggior parte le cronache sono tenute in privato e circolano solamente all'interno della famiglia. Soltanto quelle famiglie in cui ci sono membri illustri pubblicano le loro cronache familiari e le condividono con il pubblico.

*Unali:* Quale è il ruolo dell'uomo all'interno della famiglia? Quale è il ruolo della moglie e delle figlie? Come ci si riferisce ad esse nelle cronache?

*Zhang:* La figura maschile rappresenta l'autorità all'interno della famiglia. Potrebbe essere il nonno o il padre, può variare a seconda di quante generazioni della famiglia vivano sotto lo stesso tetto. Se per qualche ragione, il nonno ed il padre non ci sono più, il primogenito si assume il compito di rappresentarla. La figura maschile dominante prende le decisioni più importanti in seno alla famiglia.

Il ruolo di moglie e figlia è sempre secondario e dipendente. Esse non sono interpellate nelle decisioni più importanti. La madre potrebbe offrire consiglio al proprio figlio nel caso sia lui a controllare la situazione in quel momento, ma la

madre non potrà mai rappresentare la famiglia né parlare a suo nome. Quanto alla figlia, ella non riveste alcun ruolo perché dovrà alla fine sposarsi e lasciare la casa. Ciò spiega perché le figlie non sono neanche registrate nelle cronache della famiglia o del clan.

*Unali:* Quale è la percentuale di cinesi che tuttora segue l'usanza antica?

*Zhang:* Bene, è difficile dirlo. Senza dati provenienti da indagini scientifiche recenti, non sono in grado di stabilirne il numero. La mia sensazione è che questa abitudine non si sia completamente estinta; in molte famiglie e regioni, soprattutto nelle aree rurali, la gente la mantiene tuttora in vita.

*Unali:* le cronache sono scritte su quaderni?

*Zhang:* Le cronache di famiglia sono tenute in libri, volume dopo volume, con l'indicazione sulla copertina delle generazioni e dei periodi in essi documentati.

*Unali:* Dove si conservano?

*Zhang:* Tutto dipende dall'estensione della famiglia e dalla sua condizione sociale. Per una famiglia/clan che ha multi-generazioni viventi sotto lo stesso tetto, la cronaca è tenuta nel santuario della casa, una specie di tempio e anche il luogo di riunione per la famiglia/clan. Quando nasce un bambino o una nuova moglie entra nella famiglia/clan, il rito che celebra l'acquisizione di un nuovo membro si svolgerà in quel luogo. Quando un membro maschile della famiglia/clan muore, la cerimonia funebre sarà tenuta là. Durante l'anno, nello stesso luogo, la famiglia/clan patrocinerà attività ed eventi in osservanza di tutte le festività cinesi.

*Unali:* Questi volumi aiutano realmente l'individuo a identificare i propri antenati, ad apprendere qualcosa della loro personalità, a conoscere quel che hanno fatto in vita o soltanto il loro nome sarà infine ricordato? In particolare, cosa sai tu circa i tuoi antenati, oltre al loro nome, del bisnonno di tuo padre, di suo padre?

*Zhang:* I figli ricevono dal padre e dai nonni informazioni circa le tradizioni della famiglia/clan e dei parenti. Un modo per rintracciare le generazioni all'interno della famiglia/clan è attraverso l'uso dei primi nomi. In cinese, soprattutto ai vecchi tempi, la maggior parte dei nomi che si attribuiscono ai bambini ha due caratteri. Figli e fratelli condividono il primo carattere nel loro primo nome; una generazione differente assume un carattere differente. Il secondo carattere nel primo nome contiene uno speciale significato, e la combinazione dei due caratteri in un nome contiene significati multipli. Così, dare un nome ad un figlio potrebbe essere una sfida. È necessario da una parte osservare l'ordine della sua generazione, e d'altra parte dargli un nome unico. Indicando il primo carattere nel nome, la cronaca dirà a quale generazione appartieni, e come sei imparentato con altri membri maschi della famiglia.

Le figlie non sono documentate nella cronaca. Le mogli sono soltanto aggiunte accanto al nome del loro marito.

I maggiori avvenimenti nella famiglia saranno documentati nella cronaca. Così, tramite la lettura di essa, apprenderai quel che tuo padre e tuo nonno hanno fatto negli anni precedenti. Inoltre, le storie raccontate dal padre al figlio sono sempre una parte principale nell'educazione di un giovane.

Così ho appreso circa le precedenti esperienze di mio padre. Anche se mio nonno è morto quando mio padre aveva soltanto nove anni, mio padre racconta molte storie di suo padre. E tutte le storie sono state a me tramandate. Sebbene io non abbia mai visto mio nonno, sento di conoscerlo così bene ed egli è stato sempre parte importante della mia vita.

*Unali:* Sai di qualche famiglia cinese americana che si dedichi a questo tipo di pratica oggi giorno negli Stati Uniti?

*Zhang:* Personalmente, non ne conosco. Tutte le famiglie cinesi che conosco negli Stati Uniti sono trapiantate, sono famiglie che si sono trasferite dalla Cina. Ma di tanto in tanto, si legge di attività sponsorizzate dalle grandi famiglie/clan nel quartiere cinese (basate sui loro cognomi). Ovviamente, alcuni di loro tuttora praticano questa tradizione delle cronache di famiglia.

Per quanto riguarda la mia famiglia, non tengo più una cronaca, ma il raccontare storie continua. Tramandando a Jimmy storie che ho sentito da mio padre. È una maniera di tenerlo radicato nella tradizione e nel retaggio familiare.

## Chinese ancestors in ancient and modern China

Lina Unali and Aiping Zhang

During the last session of the December 2005 Asia and the West Conference, Lina Unali interviewed Aiping Zhang, born in Shanghai, now teaching the University of California, on the subject of ancestors in ancient and in modern China. She developed a curiosity about the subject in 1986 when she taught in a Chinese University; She then realized that there was something to be learned on the subject of ancestors.

She now starts with a quotation of a passage from the first chapter of the XIV century *Romance of the Three Kingdoms* by Luo Guanzhong, when Liu Bei declares his ancestry to the Imperial Protector: “When weapons were ready, the troop, now five hundred strong, marched to Commander Zhou Jing, who presented them to Imperial Protector Liu Yan. When the ceremony of introduction was over, Liu Bei declared his ancestry, and Liu Yan at once accorded him the esteem due to a relation”. (trans. by C.H. Brewitt-Taylor).

*Unali*: What can you say on the subject of ancestors in ancient and modern China?

*Zhang*: This ancient practice of keeping family/clan chronicle is a tradition of ancestor worship and a way to trace the family/clans genealogy. Chinese culture promotes active ancestor worship, so descendants can learn about the identity of their ancestors. Confucius taught responsibility for ancestors, and ceremonies to honour these ancestors date back to his time (551? - 479? BC). Some Chinese people today have genealogies that date back a thousand years. For instance, the chronicle of the clan of Confucius is one of the longest and most complete family chronicles in China, dating back to 500 BC and recording the history of 79 generations.

*Unali*: You once spoke about special volumes where the chronicles are kept.

*Zhang*: Most families keep their chronicles; it is the eldest sons' duty to keep it going. Mostly, chronicles are kept private and circulated only among family members. Only those really famous families/figures publish their family chronicles and share with the general public.

*Unali*: What is the male role within the family? What is the role of the wife and the daughter? Are they referred to in the chronicles?

*Zhang*: The male figure is the authority in the family. It could be the grandfather or the father, depending on how many generations of the family are living under the same roof. If for some reason, the grandfather and father are no longer around, the first born son takes over. The dominant male figure makes all major decisions on behalf of the family.

The wife and daughter's role is always secondary and subordinate. They have no say in major decisions. The mother might offer some advice if her son is in control of things, but the mother can never represent nor speak on behalf of the family. As to the daughter, she has no role to play at all because she is to be

married out sooner or later. That's why daughters are not even recorded in the family or clan chronicles.

*Unali:* Which percentage of Chinese are still following this ancient custom?

*Zhang:* Well, hard to say. Without data from recent scientific surveys, I am not able to put a number on this. But my sense is that this practice is not completely gone; in many families and regions, especially in rural areas, people are still doing it.

*Unali:* Are the chronicles written in exercise books?

*Zhang:* Yes, family chronicles are kept in books, volume after volume, with indication on the cover for the generations and time periods documented in them.

*Unali:* Where does the family keep them?

*Zhang:* All depends on the family size and status. For a family or a clan that has multi-generations living in the same village, the chronicle is kept in its shrine, a kind of temple and gathering place for the family/clan. Whenever a new baby boy is born or a new wife is married into the family/clan, they will stage the ritual in that place, celebrating the new addition of the family member. Whenever a male family/clan member passes away, the funeral ceremony will be held over there, too. During the year, the family/clan will sponsor activities and events to observe all the Chinese holidays in the same place.

*Unali:* Do these books help the individual to really identify ancestors, to know something about their personality, to get acquainted with what they did during their lifetime or only their name will be finally remembered? In particular, what do you know about your own ancestors besides their name, about your great grandfather, his father, etc.

*Zhang:* Yes. All sons are told by their fathers and grandfathers about the family/clan traditions and relationships. One way to keep track of the generations within the family/clan is the use of the first names. In Chinese, especially in the old days, most of the first names for boys have two characters. Sons and brothers share the same first character in their first name; a different generation picks up a different character. The second character in the first name carries a special meaning, and the combination of the two characters in a first name carries other multiple meanings. So, naming a son could be a challenge. You need to observe the order of his generation on the one hand, and give him a unique name on the other. By looking at the first character in your first name, the chronicle will tell you which generation you belong to, and how you are related to other male members in the family/clan.

The daughters are not documented in the chronicle. Wives are only added beside the name of their husband in the chronicle.

Major events in the family will be documented in the chronicle. So, reading through it, you will learn so much what your father and grandfather did in earlier years. Besides, story-telling between father and son is always a key component in a young boy's education.

That's how I learned about my father's earlier experiences. Even though my grandfather passed away when my father was only nine years old, my father can

tell so many stories about his father. And all these stories have been passed on to me. Despite the fact that I have never seen my grandfather, I feel I know him so well and he has always been a big part of my life.

*Unali:* Do you know of any Chinese American family devoted to this kind of practice nowadays in the United States?

*Zhang:* Personally, I don't know. All the Chinese families that I know in the states are transplanted ones, the families that moved over from China. But from time to time, you read about the activities sponsored by big families/clans in Chinatown (based on their surnames). Obviously, some of them are still practicing this family chronicle tradition.

For my own family, I don't do the chronicle keeping anymore, but the story telling is still going on. I am passing on stories that I heard from my father to Jimmy. It's a way to keep him rooted in the family tradition and legacy.

## Contributors

Lazzaro Rino Caputo (Ischitella nel Gargano 1947) insegna Letteratura Italiana presso il Corso di Laurea in Storia, Scienze e Tecniche dello Spettacolo (SSTMS ex DAMS) della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "Tor Vergata". Ha pubblicato saggi e volumi su Dante, Petrarca, Manzoni e il primo romanticismo italiano, Pirandello e sulla critica letteraria italiana e nordamericana contemporanea. Membro della Dante Society of America, ha svolto lezioni e seminari, oltre che in vari atenei italiani, nelle università di Cambridge (UK), Zurigo, Lussemburgo, "Al Alson" del Cairo, Cracovia, Varsavia, Minsk, "RGGU" di Mosca, Tirana, Stoccarda, Heidelberg, Tubinga, Harvard e UCLA (Usa), Ottawa, Kingston, Toronto e "McGill" di Montréal (Canada), dove, in particolare, è stato per alcuni anni 'visiting professor' di letteratura italiana e critica letteraria internazionale. È, inoltre, 'Assessor' (esperto valutatore) del SSHRC (Consiglio di Ricerca in Scienze Umane del Canada). Ha insegnato "Interpretazione del testo letterario italiano" e "Didattica della Letteratura Italiana" nella Scuola di Specializzazione per l'Insegnamento nella Scuola Secondaria (SSIS) del Lazio, nei primi anni dalla sua costituzione, ed è docente di Linguistica Italiana e di "Laboratorio per la competenza dell'Italiano scritto e orale" nella Scuola di Specializzazione (ora Master) in Giornalismo e Comunicazione Pubblica dell'Università di Roma "Tor Vergata". Nel triennio 1999-2002 ha insegnato "Storia della Letteratura" nella Scuola Nazionale di Cinema (ex Centro Sperimentale di Cinematografia di Cinecittà). Membro dal 1999 al 2004 del Senato Accademico dell'Università di Roma "Tor Vergata" in rappresentanza dell'Area Linguistico-Letteraria, collabora alle maggiori riviste di letteratura italiana ed è Condirettore della rivista internazionale "Dante. International Journal of Dante Studies" e Direttore della rivista "Pirandelliana". È altresì componente del Comitato Paritetico tra il Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR) e l'Associazione dei Professori Universitari di Letteratura Italiana (ADI), del cui Direttivo fa parte, per la riforma dell'insegnamento dell'Italiano nella scuola secondaria superiore. Dal febbraio 2003 è Presidente Nazionale dell'ADISD, l'associazione dei Professori di Italiano della scuola secondaria italiana.

Dale Carter is Associate Professor of American Studies at the Department of English, Aarhus University. He is the author of *The Final Frontier: The Rise and Fall of the American Rocket State* (1988) and has edited *Cracking the Ike Age: Aspects of Fifties America* (1993) and *Blood on the Nash Ambassador: Explorations in American Culture* (1989).

Daniela Coramusi si è laureata in Lingue e Letterature Straniere Moderne presso l'Università di Roma La Sapienza, ed è insegnante di ruolo di lingua e letteratura inglese nelle Scuole Statali di secondo grado. Presso l'Università di Roma Tor Vergata ha seguito alcuni corsi di Perfezionamento, ha conseguito un Master in "Letteratura e Informatica" e attualmente sta seguendo un Dottorato di Ricerca, interessandosi, in particolare, dei rapporti fra letteratura inglese e Oriente.

Riccardo Scarcia ha insegnato per oltre venti anni nelle Università La Sapienza di Roma e "G. D'Annunzio" di Chieti, quindi, dalla sua fondazione, presso

l'Università di Roma Tor Vergata, dove attualmente è professore ordinario di Filologia latina. Oltre che di letteratura latina, prevalentemente poetica, e dei problemi della tradizione biografica antica, si è occupato di critica semantica e ha trattato in numerosi interventi questioni di letteratura comparata, con speciale riguardo all'età neoclassica della letteratura italiana. Ha tradotto e annotato l'*Eneide* e tradotto e commentato il *Poema degli astri* ('Astronomica') di Manilio.

Lia Secci insegna Letteratura tedesca presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata. I suoi studi e le sue pubblicazioni riguardano in particolare il teatro tedesco espressionista, l'opera di Heine, la ricezione di Wagner, la problematica dell'emancipazione femminile nella letteratura tedesca dal '700 a oggi, il teatro contemporaneo di lingua tedesca, i *Singspiele* di Goethe. Ha pubblicato tra l'altro *Il Mito greco nel teatro tedesco espressionista*, Bulzoni, Roma, 1969; *Dal salotto al partito. Scrittrici tedesche tra la rivoluzione borghese e il diritto di voto (1848-1918)*, Savelli, Roma, 1982; *Effetto Wagner. Dalla struttura alla ricezione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986; ha curato, con P. Chiarini, *La valigia di Heidelberg. Tendenze della narrativa nell'altra Germania*, Editori Riuniti, Roma, 1987; con B. Brumana e L. Tofi, *Miti Goethiani. Tra letteratura e musica: Ifigenia e Werther*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000; *Metamorfosi della parola tra letteratura e filosofia*. Miscellanea di studi offerta a Luigi Quattrocchi (con la collaborazione di Pamela Parenti), Artemide Edizioni, Roma, 2001; (con Hermann Dorowin) *Il teatro contemporaneo di lingua tedesca in Italia*, ESI, Napoli, 2002.

Ha tradotto dal tedesco numerosi libri, tra cui *Il tamburo di latta* di Günter Grass, *Gli dèi in esilio* di Heinrich Heine, l'antologia *Il teatro dell'Espressionismo*, *Franziska* di Frank Wedekind, *Il teatro* di Oskar Kokoschka.

Maria Giovanna Stasolla is Professor of History of Islamic Countries at the University of Rome Tor Vergata. Her main research fields are: the relationships between the Islamic world and Italy in the Middle Ages, the history of the Islamic political thought.

Begoña Simal, Ph.D., teaches at the English Department of the University of Corunna (Galicia, Spain). She has written extensively on ethnic literature, particularly on Asian American writers (Kingston, Divakaruni, Jen, Ng, Tan, Liu, ...). She has published several books, among them *Identidad étnica y género en la narrativa de escritoras chinoamericanas* (2000), on contemporary Chinese American women writers, and *Transnational, National and Personal Voices: Asian American and Asian Diasporic Women Writers* (2004), co-edited with Prof. Marino. Her articles have appeared in European and American books and journals such as *Hitting Critical Mass*, *Amerasia Journal* or *MELUS*.

Lina Unali is professor of English and American literature at the University of Rome Tor Vergata. She published on the poetry of William Carlos Williams (*Mente e Misura*, Roma, 1970), on cultural and theological movements in New England at the end of the nineteenth century (*Rivoluzioni a Harvard*, Firenze, 1977), on eighteenth century American autobiography (*Descrizioni di sé*, Roma, 1979) and *Stella d'India* (Roma, 1993) on cultural and literary relationships between the British and India. She read papers on the orality and writings of immigrants to America (published by EAAS and AIHA). She translated into Italian *Continuities*

in *Cultural Evolution* by Margaret Mead (*Il Futuro senza volto*, Bari, Laterza, 1977). She wrote several articles on the poetry of Marianne Moore. She published poetry and three books of narrative, one of which won in 1995 the Alghero Donna Prize for narrative. She was twice Fulbright student and scholar in the US. In 1986, she taught American poetry at the National Taiwan University in Taipei. She has edited *Talk-story in Chinatown and away*, based on one of the EAAS Warsaw Conference workshops, which was published in 1998 with EAAS contribution. More recent works are the editing and presentation of the volume entitled *Asia and the West. The Body The Gods* (SML, Roma, 2004); *Generale Andaluso* (EDES, Sassari, 2006); *Winter in Pearl Street, Cambridge, Mass.* (SML, Roma, 2006).

Valeria Vallucci è una studentessa di Dottorato in Letteratura Inglese presso l'Università di Tor Vergata, dove ha conseguito la Laurea e un corso di Master. Si è specializzata nei rapporti tra Lord Byron e l'Albania e prosegue gli studi sull'opera e sulla vita di Lord Byron.

Sau-ling Cynthia Wong is Professor of Asian-American Studies and Comparative Ethnic Studies at the University of California - Berkeley. She holds the Ph.D. from Stanford University, and is the author of *Reading American Literature: From Necessity to Extravagance* (Princeton, 1993), editor of Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior: A Casebook* (Oxford, 1998), and co-editor of *AsianAmerica.net: Ethnicity, Nationalism, and Cyberspace* (Routledge, 2003). She has been a keynote speaker at major international conferences in Hong Kong, Japan, Italy, and Spain. She is on the editorial boards of *American Literary History*, *Amerasia Journal* and *Signs: Journal of Women in Culture and Society*.