



Associazione Laureati in Lingue
Università degli Studi di Udine

Le Simplegadi

Rivista internazionale on-line di lingue e letterature moderne
International refereed online journal of modern languages and literatures

<http://all.uniud.it/simplegadi>
ISSN 1824-5226

Metamorphoses Across Languages and Literatures

Anno IX, Numero 9
Novembre 2011



Le Simplegadi

<http://all.uniud.it/simplegadi>

**Rivista accademica on-line dell'Associazione dei Laureati in Lingue Straniere
dell'Università di Udine
International refereed online journal of modern languages and literatures**

Direttore responsabile / Editor-in-chief: Antonella Riem
Segretaria di redazione / Editor: Maria Bortoluzzi

Comitato scientifico / Scientific Board:

Italy:

Andrea Csillaghy, Renata Londero, Alessandra Ferraro, Anna Pia De Luca
(University of Udine)
Armando Gnisci (University "La Sapienza", Rome)
Maria Luisa Camaiora (University Cattolica, Milan)
Maria Renata Dolce (Università del Salento)
Alessandro Grossato (Università di Padova)

Australia:

Veronica Brady (University of Western Australia)

Canada:

Linda Hutcheon (University of Toronto)
Michael Hutcheon (University of Toronto)
Nduka Otiono (University of Alberta)

India:

Satish Aikant (H.N.B. Garhwal University, Uttarakhand)
Saumitra Chakravarty (University of Bangalore)

Ireland:

Paolo Bartoloni (University of Galway)

United Kingdom:

Federica Pedriali (University of Edinburgh)

U.S.A.:

Riane Eisler (Center for Partnership Studies, California)

Comitato di redazione / Editorial Board:

Direttore responsabile / Editor-in-chief: Antonella Riem antonella.riem@uniud.it

Segretaria di redazione / Editor: Maria Bortoluzzi maria.bortoluzzi@uniud.it

Redazione: Antonella Chittaro, Lisa Gasparotto, Stefano Mercanti, Alessandro Romanin

E-mail: simplegadi@uniud.it

Sede amministrativa / Address:

Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere

via Mantica, 3

33100 Udine

Italia

Tel: 0432556778

Autorizzazione del Tribunale di Udine N.2 del 5 marzo 2003

ISSN 1824-5226

Indirizzo Direttore responsabile / Address of Editor-in-Chief:

Prof. Antonella Riem Natale

Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere

via Mantica, 3

33100 Udine

Italia

e-mail: antonella.riem@uniud.it

tel. 0432 556773

E-mail: simplegadi@uniud.it

Rivista Annuale - Pubblicazione del numero in corso: 30 novembre 2011

Issued on 30th November 2011

Metamorphoses Across Languages and Literatures

Le Simplegadi

Anno IX, Numero 9, Novembre 2011

<http://all.uniud.it/simplegadi> - ISSN 1824-5226

POETICHE / POETICS

Riane Eisler. Re-Mything Scheherazade
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 6-31.

Dianna Marie Cannizzo. Stellazine Statues
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 32-33.

Raphael d'Abdon. journeymates. speaking waves. razor wire around an old magnolia
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 34-36.

ARTICOLI / ARTICLES

Luigi Natale. La parola aperta di Predrag Matvejević
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 37-40.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 41-75.

Riane Eisler. The Dance between the Dominator and Partnership Models
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 76-94.

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices*. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's *Ransom*
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119.

Renato Oniga. David Malouf e i classici
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 120-148.

Andrew Taylor. 'Bitter Heritage' or New Birth? Two Novels by Randolph Stow
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 149-159.

Saumitra Chakravarty. Intersections: a Journey towards Empowerment of Women in Australian and Bengali Folk Tales
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174.

Nicoletta Brazzelli. Rewriting History: Colonial Encounters and Forbidden Love Stories in Gurnah's *Desertion*
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186.

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203.

Silvia Barbari. Il blog nella didattica della lingua inglese
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 204-224.

RECENSIONI /REVIEWS

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230.

Alberto Godioli. Gadda giovani 2011. Detecting Italy – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 231-234.

Riane Eisler

Re-Mything Scheherazade

For most people, the name Scheherazade conjures up visions of oriental splendor and romance. According to many authors, it's a beautiful story of redemption through love. Indeed, it's been passed down from generation to generation as a great love story.

But what is this celebrated tale really about?

Scheherazade saves her life and that of countless other young women by telling a king 1001 tales so that he breaks his habit of having sex with a different virgin every night and killing her in the morning.

And what is the happy ending? The heroine gets to spend the rest of her life locked up in the harem of a serial sex killer!

Here is the plot of this "romantic" fairy tale, as told in the collection of Persian, Indian, and Arabic tales known as A Thousand and One Nights, so you can judge for yourself:

There once were two kings, King Shahriyar and King Shah-Zeman, who were brothers. One day King Shah-Zeman discovered his favorite wife in the arms of a male slave. Enraged, he killed them both and rode off to see his brother, King Shahriyar. A few days later, while his host was away hunting, King Shah-Zeman happened to look out a window in his brother's palace. In the garden below, he saw his brother's favorite wife along with her entourage of twenty women from his brother's harem, reveling naked with some of his brother's black slaves. As soon as King Shahriyar returned from his hunting expedition, his brother told him what he had witnessed. So the next day Shahriyar hid in the palace, and saw for himself that what he had been told was true.

"We must go forth into the world," Shahriyar exclaimed, "to see whether such a calamity as this has befallen any other person like unto us." Almost

immediately, they encountered a giant genie – and, to their amazement, found that not even he could prevent a woman from deceiving him, not even by tightly locking her up in a box he carried with him wherever he went. In fact, the woman herself reminded the two kings that a woman's evil contrivances caused Adam's ejection from Paradise. "Never trust in women nor rely upon their vows," she advised them, "for perfidy lurks within their clothing."

Upon hearing this, the two kings breathed a great sigh of relief. "If even a powerful genie's honor can be besmirched by the perfidy of woman," they said, "this should console us." They returned to the city, and King Shahriyar had his wife, the women in her entourage, and the black slaves killed.

But this carnage did not satisfy the king. He now made it his custom, every time he took a maiden to his bed, to kill her at the expiration of the night. These murders went on for three years. As a consequence, there came a time when no more young maidens could be found in the city.

It had been the job of one of the king's ministers to procure maidens for the king. This minister had a daughter called Scheherazade, a clever young girl who was said to have read a thousand books of histories relating to preceding generations and kings and works of the poets.

When her father came home one day, Scheherazade could see right away that he was greatly perturbed. "What is the cause of your vexation?" she inquired.

"Ah," her father explained, "as is his custom, the king has ordered me to bring him another virgin for his bed. But although I have searched the entire city, alas, there is none any longer to be found."

"You must give me in marriage to the king," Scheherazade, who could see that her father feared for his life, told him, adding, "Either I shall die, and be a ransom for one of the daughters of the Muslims, or I shall live, and be the cause of their deliverance from him."

Her father at first rejected the offer, but when Scheherazade persisted, he brought her to the palace. As soon as he left, Scheherazade persuaded the king to let her tell him a story.

So, on the first night of what became a thousand and one, Scheherazade commenced her tales – tales that she somehow managed to interrupt every night so that, wanting to hear the end, the king did not kill her.

In this way, three years passed. The king, we are told, learned to love the courageous young woman who knew so well how to please him, especially after she presented him with a son. And, so the story goes, Scheherazade and King Shahryar lived happily ever after.

That is the story. And the “happy ending”? It's that a villain who for years entertains himself by kidnapping young girls, having sex with them, and murdering them is not punished, but rather rewarded with a lovely young wife. And that the heroine – one of his intended victims – gets to spend the rest of her life locked up in his harem.

Clearly we need a new story of Sheherazade in a time when we no longer think that women are male property, that men are justified in killing women, and that the best women can do is placate men – even the most evil and bloodthirsty among them. So here it is.

Scheherazade

The New Story

Scheherazade pushed aside the blue and gold tapestries around her bed and sat bolt upright, her heart hammering. Every night, at the still time just before dawn, she was awakened by the same dream. Always, there were shadows ringing round her, circling, closing in. Though she could not see them, it seemed to her that they were the shades of young girls, hands stretched out, imploring help. And there was a man, moving with ghoulish slowness, moving toward her...

She rose, and made her way to the balcony. The dark, foul dream followed her, lingering in the still air.

In the distance, the flickering torches of the city shimmered like sparkling jewels as they began to go out. Slender minarets reached like white fingers into an ultramarine sky streaked with rose. A pale gold crescent moon was poised majestically above. In this hushed, spirit-filled time between day and night, all seemed to be held in a spell of everlasting peace.

It is all so beautiful, she thought, looking out into the dawn. How could there be evil in this world?

As her gaze paused at King Shahriyar's palace, with its myriad roofs and strings of colonnades, a massive, mighty thing rearing up from the earth, the horror of her recurring dream prickled her skin.

The King's palace... what was there? What darkness?

Dread tales were told of the palace, frightful rumors she could scarcely believe. All that was known for certain was that, one day, returning unexpectedly from the hunt, the king caught his favorite wife in the arms of a slave, and slew them both on the spot. After that, virgin maids began disappearing without a trace, as if Allah took them bodily into heaven. No one ever learned their fate.

Scheherazade had once heard her old nurse whisper to the cook, not understanding perfectly what was meant: "Ah, yes, it is because the king has lost the power of his loins, because he cannot perform as a man. He fails with the young maids and then immures them in a dungeon, so they can tell no one of his humiliating affliction". But everyone had a different explanation. The darkest tale was that the maids taken to the king's bed every night were killed at dawn, prey to the king's lust for vengeance against all women.

Dawn, the time of her dream...

From the garden below her chamber's window, a gentle perfumed breeze wafted up, catching and lifting her unbound jet-black hair. Scheherazade drew her silken robe more tightly about her, feeling a draft of cold though the morning was balmy and warm.

* * *

At the fourth hour, Scheherazade went as usual to her lessons. Her parents, who cherished the girl's intelligence and nurtured her bold spirit, were having her instructed in mathematics, philosophy, literature, and law, as well as all the graceful arts. Scheherazade pursued learning with unusual vigor, and had collected a thousand books of stories and tales of past generations of poets, priestesses, and kings, as well as books on natural history and the writings of the sages. But today the dream intruded darkly, insistently, and she could not concentrate on her lessons.

It is only a dream, she reassured herself, no more real than the tales of genies and flying carpets my mother read me when I was small.

All at once, the sound of pounding on the door reverberated through the house. Scheherazade ran to the window. Below, she saw soldiers in the scarlet colors of the king gathered before her parents' house. Her body froze to stone.

It is true, then! Her nightmare burst though the veil of dream into the light of day.

In the next instant, strangely, she almost felt relief, as if she had known somehow that this was her destiny. She knelt before her mother's secret altar to the ancient Goddess Al-Lat, seeking wisdom from this deity worshiped in the time before time.

The bare form of a plan was beginning to take form in her mind.

She rose as her parents rushed in, intent upon hiding her.

"I cannot hide," she said to them. "I must go. Either I shall be a ransom for one of our people's daughters, or I shall be the cause of our deliverance."

Scheherazade's parents had always taught her to value freedom and justice. But this was too great a sacrifice. When the soldiers broke down the door, they tried to block their way. The guards beat them savagely, then put them in chains: a life in one of the king's dark dungeons would be their reward for this show of resistance.

Scheherazade's heart contracted in horror. Tears of rage blurred her eyes. But this outrage only strengthened her resolve.

She did not wait for the soldiers to drag her out. Halting them with a commanding look, her carriage proud and straight, she walked outside and stepped into the palanquin they had brought to carry her off.

* * *

As soon as they arrived at the palace, Scheherazade learned that the worst tales were true. She had indeed been taken to the palace to serve the king's pleasure one night, and die.

Scheherazade shuddered under the touch of the slave women readying her for the bridal night, bathing her in narcissus water and anointing her with perfumed unguents. She thought of her dream, of all those who had been killed, and recoiled with dread at the thought of yielding her young body to satisfy the cruel appetites of a murderer.

"My poor child," the thin-haired crone who had charge of readying her cooed as she draped Scheherazade in seven embroidered veils and fastened the

ruby necklace that was the mark of the king's favor around her neck. "You must be brave. It is Allah's will. No one can prevent what must be."

Scheherazade, who was not given to rages, was seized by fury.

"It is the king's will," she retorted sharply. "And it does *not* have to be."

The old woman shrugged. "Perhaps you are right. But it comes to the same. There is nothing we can do. I will pray the end comes to you quickly, that you do not suffer long."

Scheherazade's eyes flashed wide with amazement. "Is that all you can say to me, that there is no hope?"

"Should I give you false hope? Should I lie? No, it is the will of Allah. You must accept your fate! You will wait here," she concluded, getting ready to leave, "until you are summoned."

When she was left alone in the heavily guarded chamber, Scheherazade struggled to steady herself. Slowly she managed to empty her mind, as her mother had taught her, and gazing into the small, still flame of an oil lamp, imagined her whole soul lived in that tranquil fire. Then, as she had learned to do when preparing to play a demanding game of chess, she went through every move and possible countermove of her plan again and again.

The appointed hour arrived. A procession of palace slaves led her to the king's bedchamber, a great room lit by hundreds of burning tapers that cast strange shadows on four giant archways carved with fantastic birds and animals caught in winding foliage. In the center stood a towering red and gold canopied bed supported by gilded lions. Next to it, on a high dais, unmoving as a statue, sat the king.

Scheherazade suppressed a gasp. Through her heavy veils it seemed to her that he was seated on a hundred bloody heads, the severed heads of the young maids he had murdered. But as she drew closer she saw it was only the profusion of crimson and pink embroidered cushions strewn about his dais.

"Uncover your face," Shahriyar commanded.

Scheherazade complied. When an oily smile spread over the king's countenance, she knew he approved of what he saw: jet-colored tresses rippling like water, a high brow, lustrous black eyes afire with keen intelligence.

As he studied her, she studied him. She saw a dark, wiry man, with a black, pointed beard that was small and almost lost on his long sallow face, sharp malevolent eyes, a round belly, and a dark stain – lamb fat from a recent feast? – on the front of his richly embroidered robes.

The touch of death is more welcome to me than the touch of this man, she thought.

He clapped his fleshy white hands for the music. A Moorish slave began to wail a sensuous, ululating song. Scheherazade had been told this was her signal; now she was to begin the dance of the seven veils.

But instead of whirling and peeling off veil after veil until she stood naked before the king, Scheherazade stood still until she caught the king's piercing black eyes with her own.

"If this virtuous king permit me," she said in her soft melodious voice, "rather than dance a dance he has seen countless times, I will offer him a far more amusing diversion."

The king was astounded by her boldness, but she could see that her proposal intrigued him. "I know glorious tales," she continued, "tales that have never yet been heard, stories of powerful genies and maids as beautiful as the moon, of rich distant lands and great and noble kings, of sights such as no mortal has ever seen, of all manner of fabulous things to enrapture, amuse, and amaze."

The king, who was bored with always the same song and dance, sulkily nodded his assent, motioning for her to sit on one of the crimson pillows at his feet.

When she was seated, Scheherazade began a tale such as had indeed never been heard, a tale of seven genies who would not get back into their bottles and all the mishaps, misadventures, and magical happenings that ensued. The king listened raptly and laughed uproariously hour after hour as Scheherazade

spun her tale, her musical voice swelling with emotion when the tension was high, dropping to a hush at dramatic moments.

But when, as she had planned, she halted and asked his leave to finish the next day, the king's brow creased darkly and his hand reached for the scimitar hanging from his side.

"You forget yourself," he hissed at her, his eyes flashing ominously. "Or perhaps you have already tired of life." He tightened his grip on the scimitar, as if to lift it over her head. "You forget," he growled, "that it is for me to interrupt your story when I have enough, not you."

Scheherazade had known this might happen. So again she summoned all her wit and all the skill in the art of storytelling her parents had taught her. Now she wove into her tale ever more intricate, more fantastic plots with suspenseful twists that so enthralled the king that he barely noticed the passing of time, not even when the dread hour of dawn came and went.

When she at last finished, Shahriyar yawned and smiled a sated smile. "You amuse me," he said rising, "more than I have been amused for a very long time. Tell me, have you more such tales?"

"Yes," Scheherazade retorted. "I have a thousand more."

"I may not want to hear them all," Shahriyar retorted with a malicious twist of his cruel mouth. "But I shall let you tell me another tonight."

"Now," he commanded, loosening his corded belt, "remove your veils."

Scheherazade had also known this moment would come. But now that it was upon her, her heart froze and her mind sank into an abyss of horror.

Unable to move, she tried to dissolve her soul into the image of a still, ever tranquil flame.

Shahriyar stepped down from his dais and grabbed her arm. For an instant, as she instinctively struggled to push him away, she thought he was going to reach for his corded belt and strangle her then and there.

But he only laughed as he ripped off her garments. "I like some resistance," he said, appraising her nude body as a predator appraises a prey.

"Too lean and muscular for my taste," he muttered, "but..." He did not bother to finish his sentence.

Twisting her arm behind her, he dragged her over to the canopied bed, gripping her waist so tightly that his fingers left red welts.

As he pressed his body deep into hers, Scheherazade thought she would suffocate under his loathsome flesh. She felt sickness rising up in her from the rank smell of his panting breath, as he clumsily butted against her until he found what he sought. A white hot pain flashed through her loins.

The only blessing was his quickness, for within moments he was spent, his wet weight sagging against her. Scheherazade shrank away, a silent prayer to the ancient goddess Al-Lat still on her lips. As he rolled off her, she could again breathe.

* * *

I must be strong, Scheherazade told herself as she was led through winding corridor after corridor.

By my mother's mothers, I must find a way to end this horror.

But her legs barely held up under her as she walked through the arched doorway into the seraglio where the king's concubines were housed. Languid smoke drifted from a massive stone incense altar and the air was thick and rich with the sweet pungent smells of frankincense. A tall woman with soft brown eyes caught her as she was about to fall.

More women pressed behind her, staring at Scheherazade as if seeing a ghost.

"Allah be praised," one of them whispered. "Perhaps we will all be saved."

"You have wrought a miracle," the tall woman whose name was Nasreem said, helping Scheherazade to a silk-cushioned bench. "We heard news of what

happened earlier, how you beguiled the king with your tales, how you lived to see the dawn."

She handed Scheherazade a silver cup containing a warm red wine, and when the girl stared at it unseeingly, she held it to her quivering lips.

"You must bathe and cleanse yourself quickly," she said in an urgent voice. "Come, we have a special potion. It is our women's secret. It will help wash out the king's seed."

She led her to an alcove where two young women helped Scheherazade disrobe and use the potion, all the while offering her wordless support. Then she was led toward the vast bathing pool with its gently steaming waters.

The women in the vast room crowded around her, waiting to hear what had happened from her own lips, murmuring in wonderment as she spoke, offering her sympathy and comfort.

But as Scheherazade submerged herself into the pool, the lilac scented waters caressing her body, she was again engulfed by cold despair.

No amount of scrubbing will cleanse me, she thought, I will never again feel clean.

Suddenly the pain she had held in swept over her. She began to weep, her tears spilling noiselessly into the perfumed waters.

As if reading her thoughts, a young woman sitting on the edge of the pool reached an ebony brown hand down to her. Scheherazade looked up and saw that she was black and more beautiful than anyone she had ever seen, with wide brown eyes, high cheekbones, and a full red mouth. She heard one of the other women call her Nuhva, and when she heard her voice she knew from her exotic accent that she came from distant lands far to the south.

"It is a terrible thing," Nuhva said simply, "I know."

"Come," she continued, gently pulling Scheherazade by the hand, "you have been in the water long enough. Let me help you dry yourself so you may rest."

Scheherazade let Nuhva wrap her in one of the soft drying cloths. She nearly wept again when she felt her tender touch, so different from the brutish pawing of the king. Slowly she allowed her body to let go of some of its tension.

For the first time, she looked around her opulent surroundings. Tall columns of serpentine marble encircled the baths and between them were low tables laden with ornate boxes, richly embroidered silks, and all manner of musical instruments. Brightly hued niches were set into the walls where women plucked drowsily at the strings of tamburs, or reclined on red and gold silk cushions. Looking more closely, Scheherazade saw they were of all ages, from little girls who could not have been older than ten to full – bodied young women, even a half – dozen grey – haired women who, Nuhva later explained, Shahriyar had inherited from his father.

Again, as if reading her mind, Nuhva spoke. "We are never permitted to leave this place. It is a prison. A luxurious prison, but a prison all the same."

Nuhva related how she had been purchased for the king's household as part of a lot of five from an Arab slave trader who specialized in girls from the southern part of the African continent. They had been intended to work as scrubwomen, but they caught the king's eye, and he consigned all five to the harem. Nuhva alone lived on; her four sister – slaves had long since been bedded, then killed.

Languorously, to the rhythm of a red tambourine, a woman began to dance. A few others joined her.

"Scheherazade, this is your gift," Nasreem exclaimed. "No one has danced here for a long time. But tonight you have again given us hope."

They lifted their cups, and gently Nuhva put the pungent wine to Scheherazade's lips. "Drink," she said. "It will help you sleep. Tomorrow, you will again need all your wits."

A sweet-voiced woman began to sing a meandering tune, as Scheherazade tried to swallow the wine. It was a song she knew from her mother, and again her eyes brimmed with tears. Nuhva put her arm around her, softly

stroking her hair. Finally, the wine began to do its work and Scheherazade sank into a deep, dreamless sleep.

* * *

Scheherazade felt a hand shaking her with gentle insistence. She awakened with an unpleasant start.

For a moment she could not understand where she was.

"It is almost evening," someone was saying. She recognized Nuhva's voice.

Then it had not been a dream.

She recoiled into the alcove where she had been sleeping.

Nuhva opened the plush curtains that draped the bed. "You have slept a long time, a healing sleep, I hope."

Behind Nuhva Scheherazade saw what seemed to her the shadows of the maids she had so often seen in her dreams. Then she saw Nasreem.

"He will send for you soon," Nasreem said, reaching out her hand to help Scheherazade rise. "You must eat something, so you can recover your strength."

Scheherazade felt a wave of revulsion sweep through her. *I cannot go*, she thought.

But she followed Nasreem to the table where dishes of lamb, fruit, and rice had been set out for her.

"Tell me," she asked Nasreem, "has this monster ever loved anyone?"

Nasreem shrugged. "It is said that he loved Fatima, and that this is why he killed her when he found her with another man."

"But what kind of love is that?" Nuhva cut in.

"It was a matter of honor," one of the other women retorted. "She should not have betrayed him."

"You have the soul of a slave!" Nuhva's eyes were alight with wrath and her voice shook with anger. "I suppose you blame her for all the evil that he has done."

"It was her fault," the woman replied in a calm, self-assured tone. "Was it not her act that started it all?"

"So a man becomes a murderer," Scheherazade said incredulously, "and you blame not the man, but his first victim?"

"Women have the right to choose for themselves whom to love," Nuhva added spiritedly. "That is how it is with my people. Here, women are slaves."

"Your people," the woman retorted in the same calm tone of certainty, "are nothing but heathen savages."

Nuhva lunged for the woman, but Nasreem quickly came between them.

"There is no sense in our fighting one another!" she said. "We have troubles enough!" She turned to Scheherazade, who had not touched her food. "You must eat and fortify yourself. They will come for you soon."

Seeing the look on Scheherazade's face, she added, "For every night you amuse him you save a life." She paused. "And despite all we have suffered, we would still rather live than die."

They all depend on me, Scheherazade told herself. I must be strong.

After a moment of quiet, she turned again to Nasreem. "Fatima... what kind of woman was she?"

"She was very beautiful," Nasreem replied. "She was, as you know, the favorite wife, and she had special quarters. So we saw little of her. We did see her sometimes at great banquets, and she was always laughing, heartily and freely like you rarely see women laugh, as if she were really enjoying herself. It was said that she had an enormous hunger for all the pleasures of the flesh."

"He certainly could not satisfy that," one of the women laughed. "Poor Fatima. The king could not satisfy even a small hunger. If she searched for pleasure elsewhere, it is because he is such a miserable lover."

"Are you mad?" another woman reproved her, looking anxiously about at all the curtained alcoves. "Just because the eunuchs are gone, that does not mean it is safe."

"Ah," the first woman retorted, "we have nothing left to lose. When he tires of Scheherazade, as he certainly will, sooner or later, he will kill us all. Does it really matter if it is a little sooner?"

There were only twenty nine left now, Scheherazade learned, from what had once been a harem of over two hundred concubines. Every night one of them had been summoned, never to return.

"After he killed Fatima, he killed all his wives, one by one," Nasreem, who seemed to be a storehouse of all the palace secrets, told her. "He even had all the eunuchs killed because one of them had been bribed to carry love letters for Fatima. Then he turned on us. When he'd slaughtered more than half of us, he grew bored with this sport and began to range farther afield, dragging in girls from the city."

"His blood lust knows no law, either of god or of man," she went on. "Now he even brings in girls who are betrothed, like the beautiful child he snatched in the city a fortnight ago, who had been promised to the captain of the palace guard."

"But how do you know all this?" Scheherazade asked. "I thought you were never allowed to leave this place."

"In this palace," Nasreem replied, "one can buy almost anything... from opium to news of everything that goes on beyond these walls."

"Anything," Nuhva added, "but the thing one desires most: one's dignity and freedom."

A messenger from the king's chamberlain interrupted them. Scheherazade was to be prepared for the royal bedchamber. Again Scheherazade's body was subjected to the ritual bathing and anointing. But when the wardrobe women began to dress her, Nuhva waved them away.

"Let me dress her," she commanded in her firm, gentle way, reaching for the gossamer veils and the golden girdle with the tinkling gold and silver coins they had laid out.

As Nuhva draped Scheherazade with the seven embroidered veils, fastening the slinky chained belt around her hips, Scheherazade felt a strange shiver course through her body.

It was a shiver unlike any she had ever felt before: deep, mysterious, powerful. It seemed her loins melted into honey. She wondered what this delicious feeling could be.

But she had no time to reflect on that now. She had to turn her mind to the dread night looming before her. Reminding herself that she alone stood between the king and the death of numberless women and children, she let herself be led to Shahriyar's bedchamber.

* * *

That night Scheherazade told the king the story of Ali Baba and the forty thieves. But it was a version he had never heard. To the forty thieves who pillaged Bagdad she gave the names of the king's enemies, which, as she anticipated, immensely amused and pleased him. She gave the story many other new twists and turns, and by the time Ali Baba followed the thieves up the mountain and was desperately seeking the magic words that would move the stone and uncover the stolen treasure, shouting "Open cucumber!", "Open pomegranate", and "Open apple!", until he finally discovered it was "Open sesame!", the king was doubled over with laughter.

And so again the king forgot time, lost in the magic of Scheherazade's tale. Scheherazade too lost herself in the enchantment of her imagination, escaping for a while from the terror of the world ruled by Shahriyar into a world to which her parents had first taken her with their wondrous stories when she was small. Her parents, whose faces, contorted with pain under the soldiers' cruel blows, constantly appeared to her in her mind's eye.

Where are they? Will I ever see them again?

For an instant she lost the thread of her story. But she quickly recovered and resumed her tale, until the king's laughter again rang out so loudly it reminded her of a donkey's bray.

Once again the tale kept him entranced far into the night. And once again when she had finished he ordered her to unveil.

All levity fled when he pounced upon her. He attacked mercilessly as a lion, but mercifully, was quick as a rabbit.

Two nights became seven. A fortnight passed, then two. And still the king sent for her, and still her stories kept her alive.

"That tale you told me yesterday," he asked her one evening as she was brought to him, "about a time when women were free, and gave their favors like harlots to whomever they wished... Do you really believe there ever was such a time?"

Scheherazade tensed, sensing she must pick her way through a field set with traps. Last night she had told him one of her mother's stories, handed down from the time before time.

"No, of course not," she lied.

"A goddess named Al-Lat! I would worship a god in the form of an ass before I would worship a god in a woman's shape. And a time when priestesses spoke the law. What heathen deviltry!"

"It was a fanciful story, no more than that." Scheherazade kept her eyes downcast, but within, she seethed like a pot ready to boil over.

"Women," Shahriyar continued, as if she had not spoken, "cannot rule any more than slaves can. If they were meant to rule, they would have been born free men!" He gave a hearty laugh, at what he evidently thought a fine joke.

"Women," he went on, pleased with himself, "must never forget who their masters are, or the whole social order will collapse."

That is true, Scheherazade thought to herself. *When women are no longer men's slaves, there will no longer be despots like you*. She knew that from what her mother had told her of that earlier time. But she held her tongue.

"Where did you learn all your stories?" Shahriyar demanded on another evening.

The question surprised her because he had never shown the slightest curiosity about her life, barely deigning to speak to her. As with all his servants, she was but a tool for his use, and one does not converse with a cup, a spoon, or a plate.

"From the books I read. And from my mother and father. Mostly, from my mother." The word mother caught in her throat.

"And where did they learn them?"

"I do not know," Scheherazade answered in as level a voice as she could, trying to hold back the tears that always came when she thought of her parents.

She dreamed of them almost every day, as she often dreamed of her home, her books, the garden outside her chamber window where they had so often strolled, the country streams where they had sometimes waded smelling the wildflowers growing along the shore. Though she had twice sent letters to her parents through Nasreem, who secretly communicated with others in the king's dungeons, she had only heard back from them once. And now she did not even know with certainty if they were still alive.

A thought came to her. "I do not know," she repeated. "But when they are released from prison, they will readily answer that question."

But the king only gave her a knowing look. "Clever girl. But be careful. Do not overstep your bounds."

* * *

When Scheherazade returned to the seraglio, she found some of the women, robed brightly as parrots, taking turns doing a lively whirling dance. Others composed songs which they sang to the tunes of ouds. Now that the threat of

death was no longer so imminent, the women of the harem had begun to return to their old ways.

Scheherazade sat down as she often did next to Nuhva. When Nuhva welcomed her with her soft brown eyes and reached up her hand to pull her close, she shivered like the plucked string of an oud.

Scheherazade had always known the harem women had learned to survive by finding pleasure where they could -- whiling away the long languid hours of the day in dance, in food, in wine, in their bright, gay adornments, in the baths. And from the first she had seen that how these women touched one another, how Nuhva touched her, was different from how other women she had been with touched. They touched as if touching were an art, an expression of the whole soul. Gradually she began to understand why the very air in this place was laden with sensuality.

They make love, she thought. They really make love. Not like what the king does with me, but the way it is meant to be, with tenderness and caring.

This love of women for women had seemed strange to her at first. And it seemed even stranger that when she looked at Nuhva, or when their hands touched or they brushed against each other's bodies in the bathing pool, her whole being pulsed with excitement.

It was an excitement she had never known before. And it was an excitement she now carried with her even into the king's bed at night. It helped her somehow endure his touch.

"I am not sure how long I can sustain this," she told Nuhva one morning when she returned from his bedchamber. "The only way," she turned and looked away, "the only way I can bear it at all is by thinking of you."

That day they became lovers.

When Nuhva followed her into the alcove, Scheherazade suddenly turned round, lips parted, and opened to her embrace. As they eased back onto the cushions, their bodies melting together, Scheherazade felt her whole body

hummed; a bolt of pleasure passed through her that dissolved time, that made her feel more alive than she had ever felt before.

Shahriyar noticed that there was something different about her. It was not just that her stories were even more amusing now; there was, as well, a new confidence in the way she moved, a joyous glint in her eye.

He mistook it to be something having to do with him.

"So you have finally come to understand," he said to her, "how privileged you are that it is my desire to be with you. I knew that, with time, you would, that in time you would come to love me."

Then he turned on her, his eyes flaring with that malevolence she had grown to dread. "You know that your loyalty to me must be absolute. Absolute. You understand what will happen if you ever let anyone else touch you."

* * *

Now that Scheherazade and Nuhva had to hide their love lest they be betrayed to the king, life for Scheherazade became unbearable. There was another thing, a new virgin, a young girl by the name of Raz, had been brought to the seraglio, and it was rumored that the king had ordered her for when he tired of Sheherazade.

"We must escape!" Sheherazade said to Nuhva.

"Impossible. I know the palace well. There is no way out where we would not be seen. And what of the guards? The captain of the guards has them stationed fourfold in every passage. They bar every doorway."

As Scheherazade listened to Nuhva, all at once, she thought of something she had learned on her first day.

"The captain of the guard," she said, half to herself, "he must hate the king for what he did, for taking and murdering his betrothed."

They both jumped up, as the same thought leapt into their minds.

"Yes!" Nuhva whispered.

"He is our best hope," Scheherazade whispered back. "But we must proceed very carefully."

She looked quickly about to make certain no one else was near. "Who else can be completely trusted?"

"Nasreem. There are others. But Nasreem knows every secret in this palace, even in this city."

Scheherazade's mind churned with ideas. Finally, she spoke.

"Nuhva, here is what we must do..." She spoke excitedly, sketching out the details of a plot that amazed Nuhva, pausing occasionally to ask quick questions about the times of guard changes, the exact location of the guard captain's post, the trustworthiness of the old herb woman who sometimes came into the harem to heal the women with her draughts.

It was an intricate, yet tidy, plan and every bit as inventive as her stories. It also meant a terrible risk. But it was a risk that must be taken if they were to gain their freedom.

* * *

Scheherazade had chosen Nasreem to approach the captain of the guard, because Nasreem knew him from when they were children together in the same impoverished quarter of the city. He was a huge man by the name of Sarabin, a mercenary who had risen quickly in the ranks.

Sarabin was surprised to have news of the plot delivered to him through a woman. As Scheherazade had suspected, he nursed great hatred for the king. But since he was a man used to taking orders rather than giving them on matters of any moment, he had only dreamt of getting back at the king.

"It is a sound plot," he remarked to Nasreem during their first secret meeting. "Whoever is behind this is a very clever man. I will think about it. It may work."

Nasreem let him think the mastermind was an old man whose granddaughter had been murdered by the king. This was easy for Sarabin to believe, for there were many such men in the city who burned with a need for

vengeance. Indeed, it seemed that the whole of the populace was ripe for revolt. It needed only a person of courage and vision to take the lead.

The plot soon also gained fervent adherents among a small group of palace guards, including Hassim, a new guard who had caught a glimpse of Raz as she was being dragged into the palace, and had instantly fallen in love with her. It became his job to make contact with the prisoners in the king's dungeons, including Raz's father, an influential man, who like Sheherazade's parents, had put up a brave fight in a futile attempt to save his young daughter.

Messages were smuggled in and out of the palace and the dungeon, and it came to Scheherazade's parents, who had the confidence of many of the other prisoners and their families in the city, to send the secret messages that helped bring together the desires of the people with the discontent of the palace guard.

Still, Sarabin was not completely convinced that he had the needed support. Besides, although he hated the king, he was used to obeying only those above him, and there was always a twinge of fear when he thought of actually carrying out a plot against his ruler.

It was only because of Hassim that he finally came around. Hassim, Sherherazade soon found out, was a very unusual young man. He had wanted to pursue a career as a poet until he was persuaded to instead join the palace guard by a recurrent dream he had. It had been a dream somewhat like Sheherazade's, where a woman's voice called on him night after night to go to the king's palace and join a heroic enterprise to save the people from their cruel fate. Being a Sufi, Hassim believed in mystical visions, and he had of course also heard stories about terrible happening behind the palace walls. But it was not until he was able to join the palace guard through an influential uncle that he learned the shocking truth.

"You must act, " he told Sarabin. "It is your sacred duty as a Muslim and a man to protect the daughters of Islam. You will be a hero, a great hero, if you act."

But Sarabin was still not convinced. And so the days went by, until one fateful night, when Raz, with whom Hassim was now secretly meeting through

Sheherazade's good offices, carried out a ruse he and Sheherazade had devised. While Sarabin was sleeping, a heavily veiled Raz appeared in his bedchamber dressed in robes that had belonged to his murdered betrothed. She left almost instantly after the sleeping man woke, but she stayed long enough to tell him he must swear to avenge her untimely death or she would come back every night of his life and haunt him.

That morning, when Hassim again told Sarabin he must act, the captain of the guard finally agreed. As Shererazade had surmised, his fear of ghosts was even greater than his fear of the king.

"There is one final, very important matter," Nasreem said to Sarabin after she again instructed him on the last details. "If we rid ourselves of this king simply to install another, there is no guarantee that this will not happen again. The only way is to make some real changes."

But Sarabin was not willing to even contemplate such a thing. "You fail to understand," he replied, "that traditions established by time-honored custom must not be touched. No, one of the king's little sons by Fatima will be the new king. And since I will avenge his mother's death, I will be his regent until he is grown."

Nasreem realized that Sarabin's mind was set. "Very well," she said, as Scheherazade had counseled her to do. "But you must promise me that when you overthrow the king and take him to the dungeons, you will free all the men and women he has imprisoned unjustly over the years, return to them their stolen lands, and let them sit in judgment of the king and decide his fate."

Sarabin promised.

* * *

On the night set for the king's overthrow, there was a great storm. The king seemed uneasy, and Scheherazade wondered if he sensed something was amiss. But it turned out to be the storm that troubled him.

"Ever since I was a little boy," he said to her in a voice she had never heard, "I have hated storms. They are bad omens."

For a moment Scheherazade felt a pang of pity for him. But almost instantly he was once again his menacing self.

One of the king's boy attendants entered, as usual bearing a golden tray laden with the king's favorite sweetmeats. He served the king first, then brought the tray to Scheherazade, who selected from the back of the tray an almost hidden sweetmeat specially marked with sesame seeds – the one sweetmeat not laced with the old herb woman's potent sleeping powders.

The king savored his sweet. Then he turned sharply to Scheherazade.

"Why are you lazily lying about? Commence your tale at once!"

As Scheherazade began her tale, the evening guard change was called out. According to her plan, those guards who were party to the plot now came on duty.

But as she wove her tale, the king was still wakeful. A cold fear began to seize her heart.

Was the dose in the sweetmeats not potent enough? Or had there been no sleeping powder in them at all? Had he uncovered their plot? Was he only toying with her before they all suffered horrible deaths?

She saw he was looking at her in a strange way, one hand on his scimitar.

"You are dull tonight," he said. "You know, you may not live long enough to tell all your thousand and one tales." A cruel smile twisted his mouth as he began to rise.

But suddenly he sank back, sagging into his pillowed dais.

Scheherazade's heart leaped from terror to joy. The sleeping powder was at last taking effect!

She jumped up and pulled hard on the silken bellrope hanging over the lion-flanked bed where so many maidens had been condemned to spend their last tormented hours in pain and terror. As she tugged, it almost seemed to her as though she could hear their muffled voices, their shades murmuring gratitude.

It was the signal for Sarabin and Hassim that all was proceeding according to Scheherazade's plan, and they burst into the room.

As they took the king away to one of the dungeons where he had so long imprisoned innocent women and men, he offered no resistance. He merely snored loudly, one of his white puffy hands still clutching his scimitar until they dragged him off.

* * *

That same night, the freed prisoners came together to judge the king. At first they clamored for his death that very dawn. But with the aid of her father and mother, who were reputed for their wisdom, Scheherazade prevailed on them to instead condemn him to live out his days in one of his dank, dark dungeons.

Sarabin was not pleased. If the king was not killed, his son could not become king, and he could not become regent. But he had little choice. Scheherazade had stolen the king's sacred seal ring, without which no one could rule, and it now belonged to her mother and father, who were chosen the new regents.

The city broke into wild celebration. The people danced in the streets, tablet drums and stringed instruments echoing boldly into every alley, proclaiming the happy news. Scheherazade, Nuhva, Nasreem, Raz, Hassim, and Sarabin were raised up in the king's silver and gold sequined palanquins and carried in serpentine procession through the city's winding streets. The people poured out of their houses, shouting their thanks and blessings. Even when the sun rose again, the festivities continued, once again lasting long into the night.

No longer did a pall of fear hang over the city. No longer did rumors run riot of nightmarish crimes. Instead, glorious tales of noble deeds traveled the width and breadth of the land. Scheherazade and Nuhva were called the saviors of the city. Many songs were sung of them. And every dawn votive candles were lighted, commemorating the courage of these heroic women who had launched the plan to deliver the peoples' daughters from their cruel king.

And so it was that Scheherazade and Nuhva were greatly honored and loved by the people, whom they loved in return. So also were Nassreem and Sarabin, who went their separate ways, and Raz and Hassim, who were wed and had three children, a boy and two girls, who grew up to be poets like their father, gleefully telling stories without any thought that they might have to weave tales to save their very lives.

And they all lived happily until they were very old in a joyful land where women were free, and despots no longer ruled.

Riane Eisler holds degrees in sociology and law from the University of California Los Angeles (UCLA). She taught pioneering classes on women and the law at UCLA, is a founding member of the General Evolution Research Group, a fellow of the World Academy of Art and Science and World Business Academy, a councillor of the World Future Council, and a commissioner of the World Commission on Global Consciousness and Spirituality, along with the Dalai Lama and other spiritual leaders. She is co-founder of the Spiritual Alliance to Stop Intimate Violence, president of the Center for Partnership Studies, dedicated to research and education. She is best known for her international bestseller *The Chalice and The Blade. Our History, Our Future*, now in twenty-three languages, including Italian and most European languages, Chinese, Russian, Korean, Hebrew, Japanese, Arabic and Urdu.

website: <http://www.partnershipway.org/>

email: center@partnershipway.org

Dianna Marie Cannizzo

Stellazine Statues

The men who line these battleship grey hallways sitting on outdated steel chairs without armrests are said to have the stellazine shuffle. This is the term the underpaid and jaded social workers affectionately apply to these broken men. They must do something to erase the vacant stares that greet them each day. They know it is not the calming drug that took the spring from their step or the light from their eyes. It is this thing called war that changed these boys on the brink of manhood into stellazine statues. They are no longer promising youth with uncharted territories to explore. They are living in the land of the dead with modern medicine serving her elixir to quiet the memories and block the nightmares. Oh they engage in activities that appear lifelike and connected to reality. But make no mistake not one of these men had childhood dreams of spending a lifetime making leather crafts in a room thick with the smell of Camel cigarettes. Not one of them agreed to exchange their sanity for the confines of the day activity center.

One of these fragile statues is my father. Although I hardly know him he has lived on an island in my soul for many years now – a piece of land that separated from the continent when I was four years old. I think that he would have been a great father. I can imagine his strong form moving through the house making it safe for bedtime. I am certain he would have carried in the Christmas tree. I think he would have said I was pretty as I paraded before him on the eve of my first date. I think he would have praised me for graduating cum laude from the university he would never attend. I think that he would have proudly marched me down the same aisle that joined he and my mother. But none of those things happened. The 'dogs of war' were let loose and they claimed my father... they mangled his mind.

Did you know that the Korean War was not officially dubbed a war? Did they think that by some governmental sleight of hand they could shift the words and thereby drain the truth from the horrors of war? Who are the nameless “they” who robbed me of my father?

Dianna Marie Cannizzo was born in Berkeley California, the granddaughter of Italian immigrants. Graduated cum laude in 1978 from UC Berkeley in Comparative Literature and in 1992 from JFK University, Ca. in Clinical Psychology. Worked for fifteen years as a Rehabilitation Consultant. Currently resides in Udine and teaches English.

At the moment she is working on a memoir about her reconnection with her father, a severely psychologically traumatized Korean War veteran, who spent fifty years of his life in Veteran's Administration facilities. The memoir is an attempt to piece together what happened to him and it is a story of healing, understanding and of coming to terms with the difficult truth about his life, giving voice to a forgotten soldier from a forgotten war.

dicannizzo@yahoo.it

Raphael d'Abdon

journeymates

on the sidewalks of the wind
i shared smiling glances with journeywomen
memories crave for those
restoring encounters
tattooed in the dust of time
healing rituals
to secure future paths

speaking waves

oceans are running wild
inside this candlelit bedroom
waves gallop like wild stallions
i and her
ridin' -n-glidin'

a dream hunter calls me
from the foam of swishing shorelines
the silence that awaits us lies ahead
future is manifested in the veins of broken shells
i have no name for this fluid state of mind
i have no images for
this liquid state of being

razor wire around an old magnolia

razor wire around an old magnolia
they don't want kids to climb on her,

don't want them
to get hurt.

somebody should tell these safety gurus
that those steel snakes sinking their teeth
into the neck
of the silent,
ancient tree

have already caused our children much more damage
than a thousand headlong falls.

(Queste poesie inedite sono tratte dalle selezione vincitrice del Premio Panicali 2010.

These poems were selected from the collection awarded the Panicali Prize 2010.)

Raphael d'Abdon is a writer, scholar, editor and translator. He holds a PhD in Linguistic and Literary Studies and his research focuses on South African literature and migrant literature in Italy. In 2007 he published *I Nostri Semi – Peo Tsa Rona*, an anthology of post-apartheid poetry that he collected and translated into Italian. As a poet he has performed in Italy, South Africa and Nigeria. He obtained Premio Panicali 2010 with a selection of his poems. His book *Africa My Beginning. Features of the post-apartheid spoken word movement* will be published in 2012 by Africa World Press and, together with Natalia Molebatsi and Myesha Jenkins, he is currently compiling and editing an anthology of South African erotic poetry, which

will be published by Cassava Republic in 2012. He lives in Pretoria, with his wife and his daughter.

raphael_all@yahoo.it

Luigi Natale**La parola aperta di Predrag Matvejević.**

Davanti a casa nostra, vicino alla finestra dove si affacciava da vecchia mia madre, c'era un albero di fico. Io ne coglievo i frutti, al mattino presto, ancora freschi e quasi acerbi, e a mezzogiorno già maturi, dolci. Li regalavo ai vicini e ai miei compagni, in un cestino di canne e giunchi che crescono lungo il fiume. Non è rimasta traccia del fico, neppure delle sue radici¹.

La cosa migliore è essere, sentirsi innanzitutto liberi. Questo è Predrag Matvejević, voce polifonica, e non eco unidimensionale. Il suo grande viaggio dà ospitalità e semina generosità. Una *Sura* del *Corano* dice che quelli che molto viaggiano per il mondo percepiscono col cuore ciò che debbono comprendere. Le parole non sono semplici combinazioni di suoni, sono particelle di cultura che vengono contagiate e profumate dal modo di pensare e di vivere di chi le usa.

In principio era la relazione, come ricorda il filosofo di origine ebraica Martin Buber, perché ascoltare l'altro è la vera elevazione dell'uomo all'umanità, per un futuro plurale e armonioso.

Il Mediterraneo oggi è muto rispetto alla relazione con l'altro. I suoi uomini di cultura non parlano più, non propongono, non progettano, non sognano. Predrag Matvejević invece è il maestro dello scambio creativo sulle sponde del nostro Mediterraneo, dove non esistono cesure, dove le cose si toccano, dove la materia è libera. È insieme a quegli spiriti più rappresentativi del dialogo senza limiti, di quegli uomini che hanno fatto del viaggio verso il dissimile il proprio orizzonte etico. È il nostro sguardo che rinchiude spesso gli altri nelle loro più strette appartenenze ed è anche il nostro sguardo che può liberarli. Lo sguardo di Predrag Matvejević ci rende più liberi. È uno scrittore che appartiene ad una specie rara, è di quelli che vivono in anticipo sul loro tempo, che grazie al loro fiuto, alla loro sensibilità, registrano fenomeni ancora in embrione, li intuiscono e li sanno già raccontare.

Predrag Matvejević non è un incitatore della sua patria, bensì un suo rivelatore; se la morte diventa astratta vuol dire che lo è anche la vita. Possiamo noi dire in tutta onestà nella nostra vita: "Non ho spaventato nessuno"? Non c'è vita senza dialogo, non c'è vita senza una saggezza temeraria e una prudenza ardimentosa. Solo la benevolenza nei confronti dell'altro essere umano costituisce il giusto approccio per far vibrare dentro di noi la corda dell'umanità. La cura dei rapporti leali ritiene più utile la verità che condanna il presente, alla prudenza che salva sempre l'attualità a spese del futuro.

Scriva Pindaro: "è infelicissimo chi riconosce il bene ma è costretto a tenerne il piede lontano" Predrag invece ci naviga sempre dentro, al bene, appoggiandovi il piede con passo leggero ma fermo. Sta dalla parte della vita, nutre la libertà di pensiero e di parola, l'autonomia di giudizio, la forza dell'immaginazione che non si annulla nell'arbitrio; ci insegna a comprendere la nostra autentica vocazione all'umano, alla 'connessione'.

L'incontro fra persone è un punto di domanda. Come si svolgerà? Come procederà? Come si concluderà? Costruiremo un dialogo, un ponte o erigeremo un muro? Saremo in grado di ascoltarci, di comprenderci?

Allora richiamiamo la nostra capacità di sperimentare lo stupore e la meraviglia, la sensibilità per il mistero che circonda la nostra vita, il nostro sentimento di compassione e incanto; ritorniamo al legame nascosto con il mondo intero. Facciamo appello alla convinzione sottile ma invincibile che la solidarietà accomuna le solitudini degli innumerevoli cuori che si incontrano in una comunanza di sogni, gioie, preoccupazioni, aspirazioni, illusioni, speranze. La solidarietà lega un essere umano all'altro, e unisce l'umanità tutta, i morti ai vivi e i vivi a coloro che non sono ancora nati.

Nel suo libro *Pane nostro* (2010) Predrag ci riporta un paesaggio che era scomparso dalla nostra letteratura; si interessa delle sfumature del cuore e della verità dell'amore; apre le finestre sulla bellezza del mondo; si domanda anche che cosa può fare la letteratura perché ci sia più pane, per tutti e per ciascuno. Perché il corpo del pane come quello dell'uomo è mortale e sacro.

Dicevano i latini *Idem nec unum*. È meglio sbagliare, senza uccidere, e lasciare parlare gli altri, che avere ragione nel silenzio degli ossari. Saper voltare una pagina, dopo averla letta, dice Predrag è necessario, perché il sonno della ragione e del sentire crea mostri. Teniamo cara quest'idea dell'umano, difendiamo da ogni alienazione la parola aperta di Predrag.

Questa parola che sa 'ascoltare' l'altro e rivelare l'essenza profonda delle cose è già presente nel suo primo lavoro pubblicato - *Pour une poétique de l'événement* (1979) - di cui viene qui proposta per la prima volta la traduzione italiana. La traduzione si riferisce alla prima sezione del libro, dal titolo: *Notions et fonction de la Poésie de circonstance dans les cultures anciennes* (73-128), dove si studia la funzione 'rituale' e cerimoniale della produzione poetica di diverse tradizioni antiche e recenti. Il testo studia la poesia d'occasione nelle sue forme più varie spaziando fra sogno e azione quotidiana, con una vigile analisi critica, con una onestà intellettuale che sono il presupposto fondamentale di ogni coscienza e di ogni visione poetica del mondo.

NOTE

1. Matvejević Predrag. 2001. *E la mia ragione si perse nella nebbia*. Montereale Valcellina: Circolo Culturale Menocchio, 17.

BIBLIOGRAFIA

Matvejevich Predrag. 1979. *Pour Une Poétique de l'événement*. Paris: 1018 Union Générale d'Éditions.

Matvejević Pedrag. 2001. *E la mia ragione si perse nella nebbia*. Montereale Valcellina: Circolo Culturale Menocchio.

Luigi Natale, nato a Orotelli (Nuoro), nel 1998 pubblica il suo primo volume di poesia *Ospite del Tempo* (edizioni del Leone, Venezia), che ottiene un'ottima risposta di pubblico e critica. La sua poesia è apprezzata da scrittori e critici di

fama, come David Malouf, Tom Petsinis, Lance Henson, Giorgio Barberi Squarotti, Predrag Matvejević.

Nel 2001 esce *Il Telaio dell'Ombra*, che si apre con un'intensa meditazione di Mario Luzi: "è un libro che non sta immobile, va, procede, cammina, entra dentro se stesso – come conoscenza e come anelito al canto, implosivamente".

Il terzo volume è *Orizzonti Sottili* (2005. Lecce: Manni). Al momento, conclusa la quarta raccolta di poesie dal titolo *L'orlo del mondo*, che uscirà per Ladolfi nel 2012, sta lavorando a una raccolta di racconti.

riemnatale@libero.it

Pedrag Matvejević

Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche

Per gentile concessione dell'autore, questa è la prima traduzione italiana del capitolo "Notion et Fonction de la poésie de circonstance dans les cultures anciennes". In Matvejevitch Predrag. 1979. *Pour une poétique de l'événement*, Paris: 1018 Union Générale d'Éditions, 73-128. Traduzione di Andrea Schincariol.

1) La storia della poesia d'occasione è inseparabile dalla storia delle cerimonie, dei discorsi e addirittura dei gesti. Deve tener conto del ruolo che i diversi riti occupano nella vita sociale di una data epoca. La funzione rituale è particolarmente manifesta negli stadi elementari della poesia d'occasione. La *ritualizzazione*¹ (fenomeno parimenti osservabile negli animali superiori) precede la produzione poetica stessa e ricopre un ruolo essenziale nell'ambito più generale della morfologia dei comportamenti.

Agli inizi, la parola poetica sembra chiamata a un'integrazione, sotto forma di mito o altro, con le circostanze, siano esse mimate, danzate, cantate, ecc. per infonder loro maggior intelligibilità. L'emancipazione della poesia nei confronti dei riti traduce probabilmente il primo sintomo del desiderio di una propria esistenza autonoma (non è ancora possibile parlare di coscienza).

Le più antiche forme di poesia di cui abbiamo traccia rinviano regolarmente a tutta una serie di circostanze. Innanzitutto di circostanze collettive, che si ricollegano in linea generale al lavoro e alla divisione della giornata, esprimono credenze, gioie e timori comuni a una data epoca. Il canto solitario, la cui manifestazione sembra più tarda, sarà a sua volta tributario di *circostanze* che rinviano, questa volta, alla sfera privata e individuale. In entrambi i casi, durante il processo di costituzione delle *forme* e di strutturazione dei *generi* poetici, la natura stessa della circostanza assume, senza alcun dubbio, un ruolo determinante.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Nel sottolineare alcuni "caratteri permanenti e universali" della poesia primitiva, Roger Caillois mette in primo piano la nascita dei generi poetici in rapporto alle circostanze corrispondenti:

La poesia [...] è legata a ogni momento significativo della vita collettiva o individuale: la poesia epitalamica al matrimonio; le nenie e i treni ai funerali; i peana alla vittoria; i ditirambi agli elogi; i poemi solenni alle genealogie; gli inni, i salmi, le litanie all'adorazione delle divinità, all'enumerazione dei loro nomi, al catalogo dei loro attributi. Alla trasmissione di un sapere corrisponde la poesia didattica; ai proverbi e alle sentenze, la poesia gnomica; alle imprese favolose, fondatrici del carattere nobile di una nazione, l'epica; agli slanci e ai sospiri del cuore, la lirica. A questi si deve aggiungere l'ode trionfale, l'elegia, l'egloga, la satira, l'epigramma. Si potrebbe, senza difficoltà alcuna, allungare la lista.

Questi generi non rappresentano, non in primo luogo e unicamente, delle forme (Caillois 1958: 131-132).

Si può dunque dire che la gran parte della produzione poetica dell'Antichità sia, in misura diversa, *d'occasione*, nel senso in cui oggi intendiamo il termine: l'occasione detta la forma, il metro e – per così dire – la funzione del poema, al punto che risulta impossibile intraprendere una storia della poesia senza tener conto, in modo rigoroso, di questo fattore.

Nelle società più lontane da noi, e in quelle senza storia in modo particolare, è proprio la poesia d'occasione che spesso si fa carico del racconto storico. Essa distingue gli avvenimenti, ne marca la peculiarità o l'importanza, ne conserva la memoria o la morale.

A dispetto delle differenze tra le forme poetiche e tra le funzioni che ciascuna civiltà antica attribuisce loro, uno studio comparato delle diverse letterature, per

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

quanto sommario, fa emergere alcuni tratti comuni.

2) Nel *Shih-Ching* ("Canone della poesia"), celebre raccolta cinese costituita da una serie di poemi risalenti al primo millennio avanti Cristo la cui selezione viene attribuita a Confucio, si incontra, accanto a poemi più propriamente rituali o religiosi, un gran numero di

brani d'occasione [...] di cui ignoriamo l'evento che diede loro vita [...], di panegirici sulle leggende eroiche e genealogiche delle dinastie, sui temi dell'elogio nuziale, della commemorazione delle investiture e della fondazione di signorie [...], sulle grandi feste stagionali, ecc. (Kaltenmark-Ghéquier 1948: 21-22).

I rituali, minuziosamente codificati nella Cina antica, dovevano essere osservati con il massimo scrupolo. La poesia d'occasione, nelle sue forme più varie, era allora tenuta in alta considerazione. Per sottrarsi ai limiti delle convenzioni autoritarie e far valere la propria originalità, i poeti approfittavano del prestigio di una scrittura che rifiuta di essere un semplice supporto della parola. Il rapporto tra "canto scritto e scrittura cantata" si prestava a un gioco tanto virtuoso quanto liberatore. In realtà, ci troviamo di fronte a un procedimento di *decircostanzializzazione*.

In lingua cinese la definizione di poesia d'occasione – *Chu Ho Shih* – è costituita da tre idee congiunte: quella di *desiderio* (Chu), di *celebrazione* (Ho) e di *poesia* (Shih). Anche se la nascita del termine non può essere stabilita in maniera precisa, si può osservare come la sua apparizione faccia seguito a una lunga tradizione di produzione poetica d'occasione: il sorgere della coscienza di una specificità circostanziale della poesia è in Cina, alla stregua di tutte le altre tradizioni poetiche, di epoca piuttosto tarda. Le antologie antiche informano, spesso in prosa, sulle circostanze precise durante le quali e in funzione delle quali tale poesia fu composta (una simile casistica è riscontrabile, più tardi, in Giappone e in

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Persia).

La miscellanea curata dal letterato Rajasekhara, selezione di antichi testi indù raccolti sotto il titolo di "Kavyamimansa", è la prima opera propriamente teorica in cui si trova una distinzione esplicita che riguarda la poesia d'occasione:

Vi sono quattro specie di poeti: quello che non vede il sole, quello assiduo, quello saltuario e infine il poeta d'occasione. Poeta che non vede il sole è chi si rinchiede nelle profondità cavernose di una dimora sotterranea ecc., egli produce dei versi in uno stato di assoluta concentrazione: ogni istante gli appartiene. Poeta assiduo è chi produce dei versi, dedicandosi così all'attività poetica, senza tuttavia sprofondare in una concentrazione assoluta: anch'egli è padrone di ogni istante del suo tempo. Poeta saltuario è chi produce dei versi quando non vi è alcun impedimento dovuto ai suoi doveri di cortigiano o a tutt'altra occupazione [...]. Ogni qualvolta egli crede di avere un istante per sé, lo adopera per la creazione poetica. Infine, poeta d'occasione è chi produce dei versi a proposito di un qualche avvenimento; il tempo è per quest'ultimo determinato dalla circostanza stessa [...] (Rajasekhara 1946: 154-155).

Dopo aver constatato che la "composizione" dell'opera poetica consiste, in via generale, "o in un racconto fabbricato dall'immaginazione, o in un'opera d'occasione", Rajasekhara aggiunge:

Si dice, a questo proposito:

Colui il quale, nel creare un'opera d'occasione (*arthamatra*), non svilisce la propria ispirazione, sarà il capo della comunità dei poeti; gli altri saranno suoi servitori (Rajasekhara 1946: 124-125).

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

L'estetica si trova in tal modo disgiunta dal giudizio morale ("chi non svilisce la propria ispirazione"). Il concetto di unità che contraddistingue il rapporto tra uomo e mondo e che caratterizza il pensiero tradizionale indiano (e di certe altre culture orientali) determina l'atteggiamento del poeta di fronte alla circostanza. Si comprende e definisce così, in maniera più diretta, il rapporto in questione.

La poesia d'occasione risulta egualmente diffusa nell'alta tradizione ebraica. Allo stesso filone dei "Salmi" si ricollega un gran numero di canti che, senza necessariamente avere un legame con la liturgia, segnano le principali tappe della storia del popolo eletto. Nella Bibbia i testi poetici si trovano giustapposti a testi in prosa che rinviano a determinate circostanze. Il testo poetico riassume il significato di questi racconti, cosicché i passaggi più profondi e ricchi di senso si trovano messi in valore; ne sono esempio il celebre cantico di Mosé sul miracoloso passaggio del Mar Rosso (*Esodo*, XV, 1-8), la benedizione di Giacobbe e Esaù da parte di Isacco (*Genesi*, XXVII, 28-29, 37-40), l'inno guerriero di Deborah (*Giudici*, V, 2-31), la disfatta degli Egiziani a Carkémish cantata da Geremia (*XLVI*, 2-12), l'elegia d'Ezechiele sui principi di Israele (*Ezechiele*, XIX, 1-24) e sul re di Tiro (*Ezechiele*, XXVIII, 11-19), o ancora la celebre elegia (*gînaâh*) di Davide sulla morte di Saul e di Gionatan (*II, Samuele*, I, 17-27):

Il tuo vanto, Israele,
sulle tue alture giace trafitto!
Perché sono caduti gli eroi?
Non fatelo sapere in Gat,
non l'annunziate per le vie di Ascalòn,
non ne facciano festa le figlie dei Filistei,
non ne esultino le figlie dei non circoncisi! (*Bibbia CEI*)

La gran parte degli elementi che caratterizza la poesia d'occasione sembra riunita in questo esempio, invettiva compresa. La poesia biblica costituirà, nelle

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

epoche successive, uno dei modelli più alti per tutte le letterature di matrice giudeo-cristiana.

Esiste, nell'antica poesia ebraica, un altro fenomeno significativo (prodottosi in ugual misura nella poesia cinese, indù, persiana, araba e in alcune altre tradizioni): mentre il rispetto di una pratica secolare imponeva la formazione di generi poetici sempre più rigidi e impegnativi, alcune forme di poesia d'occasione si prestavano a un impiego più libero; grazie a queste ultime si intravede la possibilità di un allontanamento rispetto alle convenzioni e di un arricchimento poetico in termini di espressività. La poesia d'occasione poteva così essere considerata come un genere a sé stante.

Si noti *en passant* che la tradizione poetica d'Israele non sembra conoscere termini specifici legati alla poesia d'occasione. Il termine *Shirey Hezdamnut* (letteralmente: poesie d'occasione) è piuttosto recente e deriva probabilmente dalla letteratura spagnola (in maniera affatto analoga l'espressione adottata dalla terminologia indiana – *Anusthanik Kavya* – parrebbe un calco del termine inglese *occasional verse*).

Si può per questo concludere che il poeta delle tradizioni antiche, nella sua ingenuità, si dedicasse quasi inconsciamente al fare poetico? Questa è tutt'altra questione.

3) Le tradizioni poetiche greca e latina offrono una produzione d'occasione particolarmente abbondante. Come per le civiltà precedenti, il più delle volte il poeta greco o romano è alla mercé dei mecenati. Costoro determinano il suo canto in maniera significativa, sottomettendolo alle esigenze imposte dalla dimora patrizia o dalla pubblica piazza o da qualsiasi altro luogo in cui il poeta è tenuto a produrre la sua arte. Tanto più che la poesia, generalmente in forma orale, necessita di circostanze appropriate per essere trasmessa e intesa.

Il destino della poesia d'occasione è legato alla concezione utilitarista della poesia, e più in generale dell'arte, in forza presso i Greci; concezione che verrà poi adottata dai Romani e dalle successive tradizioni poetiche europee. Già le

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

prime riflessioni teoriche che ci giungono dalla filosofia greca accostano il fenomeno del *bello* a quello del *giusto*. La *kalocagathie* – concetto a metà tra la morale e l'estetica, il cui sviluppo è imputabile a Socrate e di cui, oltre ai numerosi riflessi platonici, si possono rilevare i prodromi già in Esiodo – definisce il *bello* nel suo rapporto indissolubile con il *buono* e nella sua proiezione verso l'*utile*. Per Socrate il *bello in sé* (*kalon kath' auto*) non esiste se non in associazione con il *kromenon*, il ragionevole, l'*utile*: non vi può essere, secondo il filosofo, che il *bello a causa di* (*kalon pros ti*).

È perciò naturale che i poeti celebrino, in occasione dei più diversi eventi, la bontà e l'onestà, il coraggio degli eroi e le virtù degli uomini giusti. L'idea, diffusissima nell'Antichità, secondo cui la poesia conferirebbe a ciò che celebra, oltre che dignità e onore, l'*immortalità*, non fa che aumentare la richiesta di queste forme poetiche.

Il caso di Pindaro è, in questo senso, particolarmente significativo. Tutti i suoi poemi costituiscono, secondo Hegel, "poesie d'occasione di tal genere, nel senso più alto della parola" (Hegel 1963: 230). La loro cornice è costituita dalle festività di Olimpia, di Delfi, di Istmo o di Nemea, da cui nascono i rispettivi quattro libri di "odi trionfali": *Olimpiche*, *Pitiche*, *Istmiche*, *Nemee*. Le forme praticate da Pindaro sono altrettanto rivelatrici: *inni*, *peana*, *ditirambi*, *parteni*, *iporchemi*, *epinici*, *scolii*, *encomi*, *treni*, *entronismi*. Risulta evidente come tali distinzioni si leghino, in prima istanza, al tipo di circostanze alle quali rimandano questi componimenti.

Notazione d'estrema importanza: i poemi pindarici rappresenteranno il modello supremo per le generazioni poetiche successive.

Ben nota è la severità con cui Platone, fondando il suo giudizio sul principio dell'*utile*, mise al bando i poeti dalla sua città. Perfino il "divino Omero", non avendo fatto agli occhi di Platone nulla di utile, viene colpito da ostracismo; anche se, dice il filosofo, "un senso di affetto e di reverenza che fin da fanciullo nutro per Omero mi fa riluttante a parlare" (Platone 1997: 297): "quale stato per merito [suo] ha ottenuto un governo migliore [...]?", "si ricorda qualche guerra

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

dell'età di Omero che sia stata ben condotta sotto il suo comando o consiglio?", "si dice che [nell'ambito] privato Omero ha diretto lui stesso da vivo l'educazione di certuni [...]?", "si citano forse molte e numerose invenzioni nelle arti o in altri campi d'azione [...]?" (Platone 1997: 297) Di fatto, oltre agli inni agli dei, Platone ammette nella sua città solo alcuni tipi di canti d'occasione, poemi "edificanti" e "elogi agli onesti" (Platone 1997: 301):

A quanto sembra, dunque, se nel nostro stato giungesse un uomo capace per la sua sapienza di assumere ogni forma e di fare ogni imitazione, e volesse prodursi in pubblico con i suoi poemi, noi lo riveriremmo come un essere sacro, meraviglioso e incantevole; ma gli diremmo che nel nostro stato non c'è e non è lecito che ci sia un simile uomo; e lo manderemmo in un altro stato con il capo cosperso di profumi e incoronato di lana. A noi, invece, che abbiamo di mira l'utile, serve un poeta e mitologo più austero e meno piacevole, che ci imiti il linguaggio della persona dabbene e atteggi le sue parole a quei modelli che abbiamo posti per legge in principio, quando abbiamo incominciato a educare i soldati (Platone 1997: 205).

Tali principi sono portati all'estremo nelle *Leggi*: Platone propone, in occasione delle battaglie organizzate a imitazione delle vere guerre, di

distribuire ai vincitori premi e ricompense, e i cittadini comporranno gli uni per gli altri canti di lode e rimproveri in relazione a quello che sarà stato il comportamento di ciascuno durante le gare [...]. Nessuno oserà cantare un carme che non sia stato esaminato ed approvato dai custodi delle leggi, neppure se più dolce degli inni di Tamiri e di Orfeo (Platone 1998: 197).

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Questi due passaggi, tra i più citati, contengono una distinzione essenziale: quella tra il *valore* della poesia che il filosofo, nell'onorare il poeta, sembra non ignorare, e la sua *funzione* sociale che egli giudica inopportuna. Tale distinzione lascerà una traccia indelebile sull'evoluzione delle poetiche successive.

Nella *Poetica* di Aristotele non si trova alcun riferimento al genere *d'occasione*. La differenza che si stabilisce è quella, di portata più generale, tra la poesia e la storia. Aristotele riconosce al poeta il pieno diritto di fare dell'evento la materia della propria opera: "Se anche gli capita [al poeta] di rappresentare fatti avvenuti, è ugualmente poeta" (Aristotele 1998: 77). È il caso di Eschilo, che scrive *I Persiani* in seguito al trionfo nella battaglia di Salamina.

Teniamo a sottolineare, infine, che se presso gli antichi Greci si trovano diversi termini che designano il cattivo verso, non vi è alcuna denominazione per le opere o i poemi *d'occasione*. L'attributo *epikairos* (che viene al momento giusto, opportuno, cfr. *epikairia* – circostanze favorevoli, ecc.), piuttosto comune negli scrittori classici e usato nel greco moderno per designare le opere *d'occasione*, non è attestato in nessun luogo come qualificativo delle opere poetiche.

La poesia latina, debitrice nel suo insieme della poetica greca, non offre nulla di originale in fatto di poesia *d'occasione*. Proprio come per la poesia greca vi sussiste una concezione altamente utilitaristica della funzione poetica. Attraverso Cicerone ci giunge la testimonianza del libro delle *Origini* di Catone; secondo quest'ultimo a Roma, già dai tempi più remoti, era d'uso comune celebrare attraverso opere *d'occasione* "la gloria degli uomini illustri"; si viene inoltre a conoscenza che nelle "Dodici Tavole" si trovano delle "sanzioni legali" dirette contro coloro i cui "carmi contenessero ingiurie contro altri"².

Di fatto i patrizi e soprattutto gli imperatori ingaggiavano regolarmente dei poeti perché celebrassero le loro virtù e li rendessero, con il loro canto, immortali: "Carmina sola carent fato mortemque repellunt" – constata a sua volta Seneca (cit. in Baehrens 1886: 68). Allo stesso modo, le vicende politiche occupano uno spazio importante nelle testimonianze poetiche. Così, da Quinto Ennio, "padre

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia *d'occasione* nelle culture antiche.

della poesia latina", a Gaio Lucilio, passando per Catullo, Properzio, Orazio, Virgilio, Tibullo, fino a Marziale e Giovenale – per limitarci ai nomi più celebri –, la poesia d'occasione fiorì e prese le forme più diverse.

L'*Arte Poetica* di Orazio contiene le celebri sentenze sull'*utile* e sul *dilettevole* in poesia:

Aut prodesse volunt aut delectare poetate [...]
Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci³.

È così che buona parte delle sue odi si possono definire propriamente come dei poemi d'occasione: ne sono chiari esempi l'ode che invita solennemente il popolo romano a celebrare il trionfo di Augusto in Spagna (ode XIV, libro III), o quella che esprime il desiderio del ritorno felice dell'Imperatore, in partenza per la Gallia (ode XIV, libro IV), o ancora – tra molte altre – quella a elogio delle opere di Cesare (ode XV, libro V), ecc. Sulle orme di Pindaro, Orazio diventerà a sua volta un maestro rispettato dai poeti delle generazioni a venire.

Il raffinato Petronio ha colto perfettamente i pericoli a cui si esponeva la poesia legata alle circostanze:

Poiché non si tratta di mettere in versi gli avvenimenti, cosa, questa, che molto meglio fanno gli storici, ma di precipitarsi, in piena libertà di ispirazione, attraverso oracoli e interventi divini e pensieri contorti e favolosi [...] (Petronio 1990: 181).

Plinio il Giovane e Quintiliano esprimono un giudizio analogo sulla questione.

Successivamente a una prima fase caratterizzata dalla liberazione della poesia dalla rigida dipendenza nei confronti dei riti e dei miti, viene a precisarsi un periodo marcato dal tentativo di disimpegno poetico anche rispetto all'*imitazione* servile delle vicende storiche. Il poeta dovrà tuttavia tener conto delle esigenze

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

dell'arte poetica stessa: in quest'epoca la retorica non è più affare esclusivo dell'arte oratoria, ma fornisce le sue regole anche alla poesia. Alcune delle convenzioni che così vengono a cristallizzarsi favoriscono una produzione d'occasione:

In Stazio troviamo poesie d'occasione che seguono da vicino le ricette retoriche elaborate per i discorsi nuziali o funebri, per la descrizione di opere d'arte o architettoniche (Curtius 1995: 77).

Neppure la poesia latina possedeva un termine preciso per designare la poesia d'occasione. La distinzione stabilita da Orazio e Quintiliano tra *versificator* e *poeta* si riferisce con tutta evidenza agli autori di poco talento; allo stesso modo, i titoli più o meno peggiorativi di *versiculi*, *versi*, *faciles*, *nugae* o talvolta *sylvae* (Quintiliano) servono a etichettare le produzioni poetiche di scarso valore.

La situazione si protrarrà ancora a lungo in Europa: si produce esclusivamente – o poco ci manca – poesia d'occasione, ma senza averne coscienza. Proprio come il celebre personaggio di Molière...

4) Nelle società feudali la natura o quantomeno l'aspetto delle *circostanze* pubbliche subisce un mutamento significativo. Le *circostanze* si sono dovute adattare alle trasformazioni profonde che le strutture e le istituzioni stavano subendo: modi di produzione e gerarchie, religione e pratiche culturali, festività e solennità, condizioni dell'educazione, della comunicazione e della creazione.

Ciascun evento, ciascun atto eran circondati da forme definite e espressive ed erano innalzati al livello di un preciso e rigido rituale. [...] anche i casi meno importanti, un viaggio, un lavoro, una visita, erano tutti accompagnati da mille benedizioni, cerimonie, formule, usi (Huizinga 1961: 3).

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Si può ben immaginare fino a che punto la poesia d'occasione fosse presente. Senz'ombra di dubbio, essa domina la produzione poetica medievale.

Tuttavia, lo status sociale del poeta non cambia significativamente rispetto all'Antichità: *giocolieri, menestrelli, minnesänger, cantastorie, giullari, trovatori, trovieri* – tutte queste figure, pur separate da differenze considerevoli, cantano o producono la loro arte in circostanze particolari e si vedono spesso obbligate a fare opera d'occasione.

Quanto alla poetica del Medio Evo europeo, essa segue il solco tracciato dall'Antichità, imitando senza ritegno le sacre opere dei maestri del pensiero e del canto, il più sovente senza alcuna originalità. I principi formulati da un certo numero di trattati poetici – spesso eretti nel deserto della produzione poetica contemporanea – sono testimonianza di un'aridità e di una povertà creative desolanti.

L'insegnamento scolastico medievale – le sette “arti liberali” (*artes liberales*) che aprivano le porte alla carriera ecclesiastica – consisteva nell'apprendimento della versificazione all'interno del *trivium*: grammatica, retorica e dialettica. L'insegnamento della grammatica – come testimonia la nota *Institutio Grammatica* di Prisciano, opera che con le *Ars Minor* e *Maior* di Donato servirà per secoli da manuale di grammatica di base – dispensava un certo numero di nozioni poetiche. Essendo la spiegazione dei poeti compito dei grammatici, la metrica stessa rientrava nell'ambito della grammatica; così la poesia si trovava divisa tra quest'ultima disciplina e la retorica che, come si è visto, già dall'epoca romana non regolava solamente l'arte oratoria ma dettava le proprie regole anche alla poesia d'occasione.

Un buon numero di *auctores*, presenze d'obbligo nei programmi scolastici così concepiti, spingevano alla creazione di opere d'occasione di diversa specie: Lucano, Virgilio, Orazio, Giovenale, Persio, Stazio, a cui si aggiungeranno poeti cristiani come Giovenco, Prudenzio e altri. E con il passare dei secoli la lista continuerà ad allungarsi.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

La scuola mette in primo piano il valore della poesia d'occasione, al punto che qualsiasi uomo con un minimo di istruzione doveva saper fabbricare dei versi: fare poesia è dunque, nella società medievale, un modo per mettere in mostra la propria cultura e la propria distinzione e non solamente il mezzo di sostentamento dei poveri artisti di strada.

Per tutte queste ragioni non deve sorprendere il fatto che l'intero Medio Evo fosse attraversato da una vera e propria mania del "rimacchiare" i più disparati avvenimenti: vicende storiche o politiche e piccoli messaggi personali, consigli moraleggianti e iscrizioni licenziose, trattati didattici e anatemi, *epistolari* amichevoli e richieste alle autorità; senza dimenticare, evidentemente, le lodi ai sovrani, ai santi o alla Vergine e così via.

La poesia dei trovatori, prima e importante forma di innovazione, non tarderà a creare dei generi appropriati alle circostanze della vita della società feudale. Così, oltre a una grande diversità di poemi lirici consacrati alle cose dell'amore (spesso strutturati secondo convenzioni ben definite), si assiste alla nascita di varie forme di *dibattito*, genere legato, più specificamente, alle questioni sociali. Tra i generi marcatamente circostanziali vi è anche il *partiment* e, a seconda dei casi, il *joc partit* in Provenza (il *jeu parti* nella Francia settentrionale); o ancora, molto simile a questi ultimi, il *tenso* (*tenzone*). Altra forma in voga durante i secoli XII e XIII è il *sirventese* (in Italia), che tratta in modo particolare di attualità politica.

Ricordiamo, tra i molti altri generi poetici, la *chanson de croisade*, composta per la propaganda politico-religiosa: si tratta di una forma tipica della poesia d'occasione, particolarmente in uso nella Francia del XIII secolo che troverà nel poeta Rutebeuf una delle figure più rappresentative e senza dubbio più talentuose.

Il *dolce stil nuovo* italiano costituisce, nella sua essenza, un richiamo alla sincerità e alla spontaneità poetiche. Scrivere sotto dettatura dell'Amore, esprimere i propri sentimenti con franchezza e genuinità, tali sono le esigenze – come esemplifica la *Vita Nuova* di Dante – che portano i poeti a cantare con sempre maggior

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

frequenza le vicende e le circostanze della loro quotidianità e della vita privata. Nel *De Vulgari Eloquentia* Dante formula in maniera esplicita la sua concezione poetica. Il compito fondamentale dei generi poetici “corti” (della canzone in particolare) è, a detta del poeta, quello di cantare il

valore nelle armi, [l'] ardore amoroso, [la] volontà ben diretta [...]
Bertrand de Born trattò infatti le armi, Arnaut Daniel l'amore, Giraut De
Bornelh la rettitudine; Cino da Pistoia l'amore... (Dante 1986).

Queste parole – e soprattutto i modelli che vi traspaiono – sono a dimostrazione di come Dante non trovasse niente di riprovevole nella poesia d'occasione. Al contrario. *La Divina Commedia* evoca diverse vicende appartenenti alla più stretta attualità politica. Curtius ci vede, e a ragione, “l'irruzione dell'attualità nel mondo medievale”, l'accesso immediato della “storia contemporanea” (Curtius 1995: 63, 67). A questo proposito l'opera di Dante costituisce un modello altissimo per la letteratura che oggi definiamo come *impegnata*.

Del Petrarca ci interesseranno, naturalmente, non le grandi eloquenti composizioni in latino bensì i brevi poemi *in volgare*⁴. Fra questi, molti possono essere considerati, in senso stretto⁵, come brani d'occasione, spesso scritti traendo spunto dal quotidiano: il poeta interroga il medico di Laura quando la donna si ammala; si congratula con il pittore che ha ritratto la sua amata, pur dispiacendosi che non sia stato capace di infondere al dipinto, oltre alle forme, anche voce e spirito; in qualche occasione commemora un anniversario o descrive un incontro fortuito; in altre annota una fugace impressione, un'associazione, una speranza. Tutto il *Canzoniere* si presenta in fondo come un protocollo di circostanze e di stati d'animo del poeta di fronte al proprio amore.

È questa la grande innovazione del Petrarca, ovvero l'utilizzo sistematico di vicende personali e soggettive come motivo dell'opera poetica. Tale innovazione anticipa l'evoluzione della poesia posteriore: il tema poetico è determinato dal

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

poeta stesso, in relazione al suo proprio mondo e in misura molto minore al pubblico che si trova riunito per una determinata circostanza, come avveniva in precedenza. Il poeta e le sue intime preoccupazioni diventano dunque il centro focale del poetare. Il *privato* scalza il *collettivo*: si assiste a una vera e propria promozione del soggettivo e dell'individuale. Il rinascimento delle lettere e della cultura europee è qui in piena gestazione.

Attraverso gli umanisti si diffonde la pratica di accompagnare le manifestazioni di carattere più o meno ufficiale e privato con dei *versi d'occasione*: inaugurazioni, commemorazioni, lutti, riunioni universitarie, promozioni sociali, ecc. In queste circostanze e con esiti talvolta felici, la lingua latina serve da strumento di versificazione: essa mantiene le vecchie tradizioni, le regole della poetica e della retorica antiche.

Nel Medio Evo il particolare rapporto tra artigianato e arte *applicata* (nel senso lato del termine) sembra fortemente influenzare le sorti della poesia d'occasione. Scrive J. Huizinga:

Non si cerca, nel Medioevo, l'arte per amore della bellezza in se stessa. In gran parte è arte applicata, persino nei prodotti che noi saremmo tentati di ritenere opere d'arte a se stanti" (Huizinga 1961: 352).

La poesia d'occasione ricalca questo tipo di funzione artistica. Essa appare come una specie di arte applicata e di colto artigianato al contempo.

Prima di concludere con la tradizione poetica medievale sarà utile, per avere un quadro completo della produzione *d'occasione*, dare una rapida scorsa ad alcuni tra i suoi utilizzi peculiari. In Inghilterra, a partire dal XII secolo, Riccardo Cuor di Leone, cresciuto nel gusto per la poesia dalla madre Eleonora d'Aquitania, istituì a corte il titolo di *versificator regis*, incarico che fu ricoperto con successo da Gulielmus Peregrinus. Tale funzione sarà in seguito istituzionalizzata con l'etichetta *poet laureate*, dignità di cui si trovano le prime tracce sotto il regno di Edoardo IV

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

(1442-1483): il compito del *poet laureate* era quello di creare dei poemi in occasione di cerimonie e di avvenimenti di una certa importanza.

Ma un altro fenomeno è osservabile nella letteratura medievale: la poesia – quasi esclusivamente orale – trova rifugio in una serie di circostanze e di assemblee pubbliche (religiose o profane) che mutano a seconda del paese d'accoglienza: processioni, fiere, spettacoli, carnevali, concorsi, competizioni, festival, giochi, tornei (*giostre* in Italia).

Un raffronto tra la poesia europea e le grandi tradizioni asiatica o africana, cinese, giapponese, persiana, negra, araba (pre-islamica o islamica) e altre ancora, permette di scorgere un gran numero di analogie strutturali per ciò che concerne il rapporto tra poesia e circostanza. Tale confronto non fa che evidenziare in che misura lo scarto tra le *circostanze* pubbliche e quelle private – e tra le rispettive opere d'occasione – sia dovuto alle differenze tra le varie civiltà e culture di riferimento.

5) Con la rivalutazione della cultura *umanista* l'aristocrazia medievale – o quantomeno i suoi rappresentanti più illuminati – s'incarica di proteggere i poeti e, in misura maggiore di quanto avvenisse in precedenza, di allietare il proprio tempo libero con la poesia. In Italia (e successivamente, poco a poco, negli altri paesi europei), le città più importanti – Firenze, Roma, Napoli, Milano, Padova, Ferrara, Venezia, Bologna – diventano veri e propri centri culturali dove i principi locali ricoprono il ruolo di Mecenate. Questo fenomeno non può che incoraggiare la produzione di opere d'occasione che per scopo e contenuto sono gradite al principe.

Se tale contesto, relativamente favorevole alla produzione poetica, non assicura la totale indipendenza dalla buona fede e dalla generosità dei protettori, è pur vero che offre al poeta un non trascurabile margine di libertà: con frequenza crescente il poeta può consacrare la propria arte – alla stregua del Petrarca o di altri *umanisti* – all'espressione delle preoccupazioni più intime, alla ricerca di un registro poetico personale. L'invenzione della stampa avrà in questo senso un

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

ruolo estremamente importante, favorendo in particolar modo l'emancipazione del poeta rispetto a quelle *circostanze* che, fino ad allora, determinavano il riunirsi di un pubblico di ascoltatori.

D'altra parte, già dal Medio Evo la differenza tra la poesia veicolata dalla parola e la poesia scritta era sentita nettamente. Con la stampa questo sentimento si acuirà, tanto che il pubblico si dividerà in due blocchi ben distinti:

Si verificherà – osserva Georges Mounin – la separazione sempre più completa tra poesia ascoltata (anche non sotto forma di canto) e poesia letta, poesia orale e componimento scritto. Separazione tecnica che è anche distacco sociale, dovuto alla differenziazione sempre più netta tra coloro che leggono, sanno leggere, imparano a leggere, possono comprare libri e coltivarsi attraverso la lettura individuale – e gli altri. Mezzi di diffusione, gusti, interessi, tutto contribuirà a separare sempre di più i due tipi di pubblico poetico. È il trionfo assicurato del libro di componimenti stampati sul folclore e sulla canzone popolare, scissione consumata di due culture poetiche: quella dei letterati a lungo riservata alle classi privilegiate e ai loro impiegati – quella degli illetterati, delle classi popolari (Mounin 1987: 70-71).

Questa scissione sembra interessare in maniera determinante le sorti della poesia d'occasione che poggia essenzialmente sulla trasmissione orale: il libro permette al poeta di comunicare i sentimenti più oggettivi indipendentemente dal contesto circostanziale e dalle esigenze che questo impone. L'evoluzione poetica ulteriore risentirà di questo fenomeno.

Ad ogni modo, la poesia d'occasione è ben lontana dal cadere in desuetudine. Si declamano e si cantano con frequenza i versi dei più grandi poeti rinascimentali. Questi ricercano sovente le circostanze e le cerimonie appropriate per mostrare il proprio valore. È il caso di Lorenzo de' Medici, il Magnifico, mecenate di gusto

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

raffinatissimo ed egli stesso poeta, che ci ha lasciato, oltre ai versi che cantano le circostanze più o meno piccole legate all'amore per la bella Simonetta – i suoi *Canti carnescialeschi*, brani d'occasione nel senso più stretto del termine, destinati ad accompagnare le sfilate dei carri allegorici in occasione dei grandi carnevali fiorentini. Il grande umanista Poliziano, suo protetto, è autore delle celebri *Stanze per la giostra*, poema composto in occasione di una *Giostra* organizzata dal Magnifico nel 1475. Il contemporaneo Pulci è parimenti autore di una rimarchevole *Giostra*...

Allo stesso modo, nell'opera dell'Ariosto o del Tasso si incontrano numerosi brani d'occasione. Nella *Gerusalemme liberata* le descrizioni delle diverse gesta guerresche sono accompagnate da elogi in onore degli eroi cristiani. Questi brani trovano un modello perfetto in alcuni dei generi d'occasione che si praticavano correntemente all'epoca.

Nel corso del XVI secolo si assiste a diversi tentativi di sistematizzazione delle esperienze poetiche passate. Dopo le brillanti lezioni di un M. G. Vida, dispensate al Delfino di Francia e riunite nel *Poeticorum libri tres*, lo Scaligero pubblica (nel 1561) i suoi *Poetices libri septem*, da cui attingeranno le generazioni a venire. Questa imponente opera riassume le conoscenze fondamentali relative alla poesia antica, greca e latina in particolare. Lo Scaligero parla con rispetto degli elogi (*Laus, laudatio*, libro III, capitolo CX), degli inni (*Hymni*, libro III, capitolo CXII) e di molte altre categorie simili (*Panegiricon, Palinodia, Dithyrambi, Funebres, Epigrammata, Silvae*⁶)... suggerisce addirittura ai cristiani di comporne sul modello dei Greci e dei Romani (la sua preferenza va a questi ultimi). Questo studioso di poetica crea egli stesso, quando le circostanze lo permettono, dei poemi d'occasione.

La critica di Erasmo è più penetrante. Nell'*Elogio della follia* egli attacca duramente i grammatici, "che vanno sbandierando a tutto spiano i loro insulsissimi versiciattoli" e allo stesso modo coloro "che sono impegnati a scambiare con altri, sciocchi e ignoranti come loro, lettere e versi elogiativi, encomi" (*epistolis*,

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

carminibus, encomiis. Erasmo 1992: 78-79, 82).

Gli orientamenti di gran parte delle poetiche sembrano tuttavia essere più vicini a uno Scaligero che a un Erasmo. Joachim du Bellay, principale teorico della Pléiade francese, esorta il poeta futuro a "cantare queste odi, ancora ignote alla Musa francese" alle quali "forniranno la materia poetica le lodi agli dei e agli uomini illustri, il seducente discorso delle cose mondane, l'attenzione dei giovanotti per l'amore, le bevute e i bei visi." Invita inoltre il poeta a "provarsi in quei piacevoli epigrammi, non come fanno oggi certi giovani poetastri [...], ma prendendo a modello Marziale"; o ancora a fare "delle commoventi elegie seguendo l'esempio di Ovidio, Tibullio o Propertio" e a "bacchettare con moderazione i vizi della sua epoca" (Du Bellay 1936: 75, 76, 77) con la satira, seguendo l'esempio di Orazio. Pur scartando la più parte delle forme liriche praticate nel Medio Evo (risparmia i "Floralia di Tolosa" e i "Puy de Rouen... rondò, ballate, canti di corte, chants royaux, canzoni, virelais e altrettante spezie"), il suo rifiuto della tradizione non interessa la pratica della poesia d'occasione, come buona parte delle sue stesse opere testimonia⁷.

L'opera di Ronsard rispecchia un analogo punto di vista: la lira di questo "principe dei poeti" (battezzato anche "poeta dei principi") è stata spesso volte sollecitata da potenti protettori e dalle convenienze del momento. Il modello dei poeti greci e latini, così caro alla Pléiade, è richiamato sistematicamente per giustificare tale posizione:

Voglio, o mio Mecenate, sull'esempio
Dei Romani e dei Greci, costruire per te la meraviglia di un tempio⁸

L'arte poetica del Rinascimento tende ad appoggiarsi all'eredità classica più che a tentare di liberarsene. Non ci si deve dunque stupire del fatto che nessuna letteratura europea adotti, a quest'epoca, denominazioni quali opera, scritto o poesia d'occasione. Versificatori di ogni sorta si impegnano a produrre le loro

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

opere ogni qualvolta l'occasione lo richieda. Rari sono coloro che, di propria iniziativa, trovano il modo per non accondiscendere alle circostanze.

6) Durante i secoli XVII e XVIII, in diversi paesi europei la poesia d'occasione, in ogni sua forma, perde significativamente d'importanza. In Inghilterra l'*occasional verse* (termine che neppure oltremania ha trovato ancora una sua forma fissa) si trasforma progressivamente in un genere poetico a parte. Provenendo dagli ambienti di corte, la pratica si diffonde e acquista un certo riconoscimento: la presenza del *poet laureate* conferisce un aspetto solenne a qualsiasi evento importante e memorabile della vita del regno. Già a partire dal 1630, il poeta ufficiale della monarchia beneficiava di un trattamento dell'ordine di cento sterline, al quale si aggiungeva la simbolica botte di vino delle Canarie.

Philip Sidney, fine conoscitore degli antichi e dei moderni e autore di una vera e propria difesa della poesia (*An Apology for Poetry*), redarguiva a ragione i poeti contemporanei i quali, come forma di giustificazione, evocavano l'esempio di Pindaro ("Colpa del Poeta, e non della Poesia" – osserva Sidney (1965:65)). A sua volta Jean Sheffield condanna (*Essay Upon Poetry*) la vanità delle opere "che brillano per un attimo, ma che non passeranno mai ai posteri"⁹, e Alexander Pope (nel suo *Tempio della Fama*) attacca "i poeti mercenari che avevano promesso la vita eterna"¹⁰ ai loro committenti. Siamo qui di fronte a una nuova concezione di funzione poetica.

L'atteggiamento di Shakespeare di fronte agli eventi e alle circostanze merita un'attenzione particolare. È infatti possibile distinguere i suoi "Sonetti" in funzione della natura delle circostanze a cui essi fanno riferimento: 1. *True Love at First Sight*; 2. *Remedies for Absence*; 3. *Exhortation to Paternity*; 4. *At War with Time*; 5. *Rivals in Favor*; 6. *The Dark Lady*; 7. *Torments of a Shaken Affection* (Shakespeare 1943).

Si è qui di fronte a una poesia d'occasione privata o personale, prossima alla tradizione petrarchesca, votata a un utilizzo più discreto e individuale. Fatto significativo: la forma dell'inno, destinata a un impiego cerimoniale o solenne, non ha in egual modo attirato il grande poeta.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Altrettanto istruttiva risulta, in questo senso, una rapida scorsa all'opera teatrale di Shakespeare. Sarà utile, nell'esaminare pur sommariamente il rapporto tra gli avvenimenti della storia contemporanea e alcune delle sue tragedie, ricollocarsi nel contesto storico. La disfatta dell'Armada aveva allontanato il pericolo spagnolo. Tuttavia la situazione interna dell'Inghilterra rimaneva piuttosto instabile. Così, i drammi attraversati da tematiche *impegnate* – storiche o nazionali – sembrano creati *ad hoc* per ispirare o fortificare un salubre patriottismo. La cornice dei primi testi di Shakespeare, basati su soggetti legati alla storia nazionale, riflette in ultima istanza le esigenze circostanziali dell'epoca, tanto che numerosi passaggi rimandano al genere del poema patriottico d'occasione:

... questo regno, questa Inghilterra,
questa nutrice, questo grembo di re augusti,
temuti per la razza, famosi per la nascita,
rinomati per le loro gesta... (Shakespeare 1979a: I, 85)

O Inghilterra, modello in piccolo della tua grandezza interiore,
come un corpo minuto con un cuore magnanimo,
che cosa potresti compiere, per impulso dell'onore,
se tutti i tuoi figli fossero fedeli e bennati!... (Shakespeare 1979b: I, 853)

Ciononostante, nell'insieme dell'opera shakespeariana – e soprattutto negli scritti della maturità – i rimandi alla cronaca del giorno o agli avvenimenti storici restano significativamente discreti e sottomessi alla geniale immaginazione del drammaturgo. Il suo teatro è dunque l'affermazione, sul piano pratico, di una nuova concezione del rapporto tra l'avvenimento e l'opera poetica; concezione a cui la frase che segue, del contemporaneo Francis Bacon, potrebbe servire da didascalia:

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Siccome le azioni e gli eventi, oggetto della storia vera e propria, non possiedono la *grandeur* e il sublime che l'animo umano insegue, è necessario che la Poesia ne crei di più eroici. Tutto deve essere ingrandito, abbellito dalla sua voce, in modo da riceverne un'esistenza nuova... (cit. in Charpier 1956: 121).

Ci troviamo così di fronte a una visione poetica di un ordine nuovo; un passo in avanti decisivo seguito da una profonda presa di coscienza rispetto al rapporto tra la creazione e le circostanze, tra la poesia e la realtà.

Per contro, in Francia la poesia del secolo dei *Lumi* sembra ridursi a una sorta di passatempo mondano o di esercizio dello spirito. La poesia condisce la conversazione o le discussioni salottiere, addolcisce le lunghe veglie delle *feste galanti*, avvelena le controversie che nascono nei giornali e nei libelli, accompagna le vicende del cuore e della corte. Volta per volta divertente, elogiativa o irriverente, utilitaria o futile.

Il rispetto per gli antichi maestri, retaggio del *Grand Siècle* appena trascorso, che trova conferma nell'*Arte poetica* di Boileau, fu per gran parte dei poeti di quest'"epoca senza poesia" un elemento imprescindibile:

Per loro – osserva P. Hazard – si trattava di rifare le odi di Pindaro e l'*Ode sur la prise de Naumur*: modello particolarmente funesto. “Ho sempre pensato”, scriveva Jean-Baptiste Rousseau, che passò per il maggior poeta lirico dell'epoca, “che una delle vie più sicure per arrivare al sublime sia l'imitazione degli scrittori illustri vissuti prima di noi.” Così la sua sublimità consiste tutta in punti interrogativi ed esclamativi e in falsi moti di entusiasmo. Egli comincia con l'esprimere uno stupore prodigioso: “che veggo? Che intendo? Perché i cieli si schiudono? Per il matrimonio di una principessa, o per la nascita di un principe, o la morte di un re” (Hazard 1968: II, 428).

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Ricordiamo che Lebrun, rivale di Jean-Baptiste Rousseau, si attribuisce il glorioso soprannome di Pindaro.

Le forme predilette da questo tipo di poesia ben illustrano il gusto per la circostanza: ode, inno, elegia, egloga, madrigale, epistola, parodia, *impromptu*, satira, *bouts-rimés*, epigramma, ecc. Nulla di particolarmente interessante sul piano del valore poetico in sé. Quanto alla teoria, vi è motivo di domandarsi quale sia la posizione degli Enciclopedisti nei confronti della poesia d'occasione. In un primo momento si è delusi nel constatare che l'*Enciclopedia* non fa affatto menzione del termine. Tuttavia, vi si trovano alcune forme, prossime alla poesia d'occasione, sotto la denominazione piuttosto generica di *poesia fuggitiva*. L'articolo dell'*Enciclopedia* (probabilmente redatto da Marmontel) definisce quest'ultima in questi termini:

Si definiscono *brani fuggitivi* quelle opere brevi, serie o leggere che siano, che per le circostanze più diverse sfuggono alla penna e al portafoglio dell'autore, che sotto forma di manoscritto fanno la gioia del pubblico, che talvolta si smarriscono, o che vengono raccolte, ora per avarizia, ora per buon gusto, ricoprendo d'onore o di vergogna colui che le ha composte. Non vi è modo migliore per ritrarre la vita e il carattere di un autore: è in questi *pezzi fuggitivi* che si rivela l'uomo triste o gioioso, tenero o severo, saggio o libertino, cattivo o buono, felice o sfortunato. A volte queste sfumature si presentano in successione, tanto le circostanze da cui traiamo ispirazione sono diverse¹¹.

Anche la *Poétique française* di Marmontel menziona la *poesia fuggitiva* (la denominazione appare addirittura come titolo di uno dei capitoli del volume secondo): "Sotto questa etichetta racchiudo l'epistola familiare, la fiaba, l'epigramma, il madrigale, il sonetto, la canzone, ecc." Nonostante il carattere

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

effimero della maggior parte di questi componimenti, l'autore ammette l'esistenza di "brani eccellenti di questo genere" (Marmontel 1763: II, 539).

Nella stessa opera di Marmontel (nel capitolo consacrato all'ode *pindarica*) ci si imbatte in una riflessione di particolare interesse: contrariamente a quanto accade nelle numerose poetiche che lo hanno preceduto, da Orazio allo Scaligero, da Boileau a Pope, l'autore non consiglia più ai poeti l'imitazione del modello pindarico:

È facile giustificare Pindaro facendo appello alle circostanze – constata Marmontel. – Se la necessità di arricchire i soliti e sterili soggetti con episodi interessanti e variegati; se l'imbarazzo che doveva provare il suo genio di fronte a questa poesia su commissione; se le bellezze che comunque risultano da questi assemblaggi sono difesa sufficiente, esse non autorizzano tuttavia a imitarlo: questo è quanto intendevo dire (Marmontel 1763: II, 430-431).

Si noterà qui, accanto alla designazione *poesia su commissione*, la presenza del termine *circostanza* (si veda anche la voce dell'*Enciclopedia* citata poc'anzi). È il sintomo di una presa di coscienza piuttosto avanzata del rapporto tra la poesia e la circostanza. La riflessione di Diderot, raccolta nei suoi "Discorsi sulla poesia drammatica", ne è una chiara conferma:

Quale sarà la risorsa di un poeta che vive presso un popolo i cui usi e costumi sono deboli, piccoli e affettati, dove l'imitazione rigorosa delle conversazioni non può che fornire un tessuto di espressioni false, insensate e basse [...]; dove le cerimonie pubbliche non hanno nulla di augusto [...]; gli atti solenni nulla di vero? Egli tenterà di abbellirli; sceglierà le circostanze che meglio si prestano alla sua arte; trascurerà le altre e oserà addirittura sopprimerne alcune.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

E tuttavia, quale gusto finissimo dovrà possedere il poeta per percepire il limite entro cui gli usi e i costumi pubblici e privati possono essere abbelliti... (Diderot 1875: VII, 372).

Le *circostanze* e gli *usi e costumi pubblici* non tarderanno a cambiare, e con essi l'atteggiamento del poeta nei loro confronti.

7) In molte altre letterature europee si riscontrano, durante i secoli XVII e XVIII, dei fenomeni paragonabili a quelli osservati per l'Inghilterra e per la Francia. I versi d'occasione proliferano in egual maniera in Germania e in Russia, in Spagna e in Svezia, così come nelle letterature delle diverse nazioni dell'Impero Austriaco. In alcuni frangenti possono apparire come un vero e proprio *genere poetico*. In tal senso, la tradizione umanista e scolastica continua a farsi sentire.

Parallelamente, sul piano del giudizio teorico si riscontra una progressiva tendenza a prendere le distanze da questo tipo di produzione. Da questo punto di vista, la teoria poetica ed estetica che si elabora nella Germania del XVIII secolo è di particolare interesse poiché permette di comprendere meglio e nel suo insieme l'evoluzione letteraria europea.

Già nel corso del XVII secolo, *Il libro sulla poesia tedesca* (*Buch von der deutschen Poeterey*, 1624) di Martin Opitz offriva alla Germania una breve ma stimolante sintesi a cui faranno riferimento le diverse poetiche del barocco. Rifacendosi alla tradizione umanista M. Opitz operava una distinzione piuttosto netta all'interno delle poesie d'occasione. Sotto il termine "Wâlder" – equivalente di *Sylvae*, ripreso da Quintiliano – intendeva designare differenti specie di opere poetiche, "sacre e profane [...] come le poesie nuziali, quelle che celebrano la nascita, esprimono gli auguri per una pronta guarigione, per un buon viaggio o per un buon ritorno, ecc." (Opitz 1888: 122). Il termine *Gelegenheitsgedicht*, che avrà fortuna eccezionale nel corso del secolo XVIII, non sembra essere conosciuto dall'autore. Dopo Opitz numerose sono le poetiche tedesche (S. Von Birken, D. G. Morhf, C. F. Hunold, ecc.) a fornire ricette d'occasione per la fabbricazione di versi (ancora

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

una volta si ritrovano le tracce dell'antica retorica). L'abbondante produzione legata a questo tipo di poesia (Cfr. Enders 1929: 292-307) diverrà allora il bersaglio privilegiato della satira che metterà in ridicolo sia i versificatori frettolosi (soprattutto i poeti turiferari – *Lobdichter*), sia l'imbecillità di coloro che commissionavano dei versi per le occasioni più insignificanti.

A queste prime considerazioni relative allo statuto del poeta e agli usi e costumi dell'epoca si devono aggiungere alcuni fattori legati più propriamente alla poesia. La ben nota esuberanza barocca e la proverbiale "eccentricità" di un'epoca che stava vivendo, dopo Copernico, il decentramento dell'universo tolemaico, erano un invito a seguire le vie più varie per aggirare le convenzioni troppo rigide. La poesia si apprestava così a far esplodere le *circostanze* dall'interno. Le opere poetiche rimaste prigioniere delle esigenze d'occasione (in particolar modo certe *forme* specifiche) perdevano quel rispetto che poco tempo prima le circondava. La poesia d'occasione, nel senso stretto del termine, veniva progressivamente screditata. Rappresentativo, a questo proposito, è il giudizio di Lessing su due epitalami composti da Nicolaï: "Considero questi due poemi assolutamente buoni [...], ma bisognerà dire al signor Nicolaï che ha scritto poemi d'occasione a sufficienza e che dovrebbe pensare ad altre poesie, più grandi" (Lessing 1838-1840: XII, 104).

Il rinnovato statuto della poesia d'occasione è ben illustrato da Goethe, sia attraverso le sue opere poetiche che tramite le sue speculazioni letterarie. In *Poesia e verità*, racconto della sua giovinezza, il grande poeta constata con rimpianto come "la poesia d'occasione, la prima e la più schietta di tutti i generi di poesia" (*das Gelegenheitsgedicht, die erste und echtste aller Dichtarten*) abbia perso ogni credito "[al punto] che anche oggi la nostra nazione non riesce a farsi un concetto dell'alto valore di essa" (Goethe 1963: I, 960).

Con Goethe la questione teorica della poesia d'occasione è posta in maniera decisa, come testimoniano i diversi scritti, la corrispondenza e i colloqui in cui l'autore del *Faust* difende con instancabile fermezza la dignità di questo tipo di

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

componenti. Scrive a Zelter: "Spero si impari, poco a poco, ad apprezzare la poesia d'occasione; gli ignoranti, i quali pensano che possa esistere una poesia indipendente, non fanno che condannarla e discreditarla" (Goethe 1827: III, 202). I *Colloqui con il Goethe* di Eckermann offrono in maniera ancor più dettagliata l'opinione di Goethe sull'argomento:

Il mondo è grande e ricco e la vita così varia, che non mancheranno ispirazioni a comporre poesie. Ma devono essere tutte poesie d'occasione; la realtà, cioè, deve fornire l'ispirazione e la materia. Un qualsiasi particolare diventa universale e poetico proprio in quanto un poeta lo tratta. Tutte le mie poesie sono poesie d'occasione; esse sono state ispirate dalla realtà ed hanno in essa il loro sostrato e la loro base. Delle poesie campate in aria, non faccio conto alcuno (Eckermann 1957: I, 85).

In sostanza il valore che Goethe attribuiva alla poesia d'occasione potrebbe essere esteso a tutta quella poesia a cui "la realtà [...] deve fornire l'ispirazione e la materia". L'autore del *Divano occidentale-orientale* non intendeva certo sottomettere la creazione poetica al giogo delle esigenze circostanziali: dal suo punto di vista queste dovevano limitarsi a fornire "i motivi, i momenti da esprimere, il vero e proprio punto centrale: ma il formare un tutto bello e vitale è compito del poeta" (Eckermann 1957: I, 85)¹². Inoltre, egli considerava l'impegno politico come nocivo alla poesia, poiché il poeta si trova alle dipendenze di un dato schieramento e la sua libertà ne risulta di conseguenza minacciata:

Nel momento stesso in cui un poeta vuole fare politica, deve affiliarsi a un partito; da allora, come poeta, egli è finito. Deve dire addio alla sua libertà intellettuale, all'imparzialità del suo occhio; e d'altra parte è costretto a tirar fin sopra le orecchie la cocolla della chiusura mentale e

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

dell'odio accecante (cit. in Charpier 1956: 188).

L'autorità di Goethe obbligò tanto i suoi contemporanei quanto i posteri a considerare l'eventualità di allargare l'accezione del termine poesia d'occasione. Per comprendere pienamente la portata dell'atteggiamento goethiano è necessario, una volta di più, fare appello al contesto storico dal quale prende le mosse: le affermazioni del maestro erano indirizzate contro il movimento romantico, già impegnato lungo un percorso ch'egli disapprovava¹³. Ma la questione della poesia d'occasione, assieme ad altri problemi essenziali riguardanti la poetica, si era imposta in maniera pressante ben prima che Eckermann divulgasse le sue conversazioni. Schiller meglio di altri percepì il fermento in atto nella letteratura tedesca dell'epoca. Già nei testi anteriori a *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (*Ueber naïve und sentimentalische Dichtung*) Schiller rifiuta ogni forma poetica che, suscitata da un fatto o da un evento qualsiasi, si limiti a tradurre le emozioni immediate dell'autore; a meno che essa non conduca, tramite il suo contenuto profondo, all'*Idea*. Così, poteva criticare la poesia di Bürger (nel 1791) accusandolo di tradurre una visione troppo empirica della realtà e di dipingere gli usi e i costumi della vita quotidiana. Tra i numerosi scritti d'occasione contenuti nell'opera di questo autore Schiller trova "un solo poema d'occasione valido, al quale cioè si possono perdonare l'origine e la destinazione" (Schiller 1840: VI, 327).

Questi giudizi trovano ordine e rigore ne *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, opera fondamentale per la poetica moderna. Secondo Schiller il poeta *ingenuo* – che nel suo legame diretto con la realtà esprime un'umanità armoniosa – appare come un "tutto autonomo" e comunica in quanto "unità indivisibile". Nell'incarnare "l'umanità nel suo pieno valore", questo genere di poeta corre incessantemente il rischio di sottomettersi agli eventi esterni e di non raggiungere l'*Ideale*, poiché "a detrimento della necessità interna, lascia troppo spazio a una necessità esterna o al bisogno casuale e momentaneo" (Schiller 1981: 91, 100)¹⁴.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

All'opposto, il genio *sentimentale* – poeta romantico (o moderno) nato il giorno in cui l'armonia originaria tra l'uomo e la realtà cominciò a vacillare – è maggiormente esposto al rischio di “sfociare nell'irreale”.

8) Le idee di Schiller riscuoteranno un successo inaspettato, al punto da lasciare traccia in numerosi scritti teorici del secolo XIX, tanto in Germania quanto all'estero.

L'abbandono progressivo delle *forme* coltivate dal classicismo permette di comprendere a fondo – e con il giusto distacco – i rapporti che, in questo tipo di produzione, legavano la poesia alle circostanze corrispondenti. A questo riguardo si considerino le posizioni di uno dei più alti poeti romantici: Novalis. Uno dei suoi *Frammenti* si oppone, quasi parola per parola, ai giudizi di Goethe citati sopra:

Ciò che ci circonda, gli eventi quotidiani, le circostanze ordinarie, le abitudini formate dal nostro modo di vivere, tutto esercita su di noi un'influenza incessante, dunque impercettibile e tuttavia di un'estrema importanza. Sebbene a noi, contemporanei di una data epoca, questo ciclo quotidiano risulti utile, esso impedisce di giungere a un grado più elevato della nostra natura.

In queste condizioni non possono nascere né uomini divinatori, né magi veramente poeti (Novalis 1964: VII-VIII, 564).

Ci si allontana sensibilmente dai precetti delle poetiche precedenti. L'aspirazione più pura, per il poeta romantico, è di preservare il proprio canto dal contatto diretto o relativo con la realtà circostanziale e di renderlo così *assoluto*.

Testimone del movimento romantico nascente, Hegel ha ben compreso il valore dei profondi mutamenti che stavano avvenendo nella poesia tedesca. La questione della poesia d'occasione che, come già detto, imponeva insistentemente la propria presenza, è trattata dal filosofo in due riprese nell'*Estetica*. Nel primo libro, in maniera piuttosto generica, egli affronta il

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

problema “della poesia detta di occasione” nel suo rapporto con la “situazione”:

La situazione determinata può in generale essere considerata come un pretesto semplicemente esterno, più determinato o più indeterminato, che offre solo l'occasione ad ulteriori estrinsecazioni più o meno strettamente connesse. Molte poesie liriche per esempio possiedono tale situazione occasionale. Uno stato d'animo e un sentimento particolari sono una situazione che può essere appresa e colta poeticamente e che spinge, anche in relazione a circostanze esterne, festività, vittorie ecc., ad espressioni e configurazioni più ampie e più limitate di sentimenti e rappresentazioni. Gli inni di Pindaro sono poesie d'occasione di tal genere, nel senso più alto della parola. Anche Goethe ha preso ad argomento molte situazioni liriche di questo genere, anzi in senso più ampio si potrebbe addirittura attribuire al suo *Werther* il nome di poema di occasione (Hegel 1963: 230).

Nella parte terza dell'*Estetica*, nel ritornare sulla medesima questione Hegel ribadisce che

in un significato più ampio, con questo nome ['poesia d'occasione'] potrebbero essere indicate la maggior parte delle opere di poesia, ma in un significato più stretto, proprio, dobbiamo limitare tale termine a quelle produzioni che devono la loro origine nel presente stesso ad un qualsiasi evento, alla cui esaltazione, abbellimento e celebrazione sono poi esplicitamente dedicate (Hegel 1963: 1113-1114).

“In generale”, “in un significato più ampio”, “nel senso più alto della parola”, tali esitazioni mostrano quanto l'accezione stessa della poesia d'occasione fosse percepita da Hegel come ambigua e insufficiente. Questo genere di produzione

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

poetica non è di per sé rifiutata dal filosofo: egli aggiunge infatti che "a tutta questa sfera [appartengono], soprattutto nella lirica, opere fra le più celebri" (Hegel 1963: 1113-1114). Si potrebbe così dire che, nonostante alcuni pregiudizi che lo portano a assimilare il processo poetico a un processo di astrazione del *concetto*, il filosofo tedesco abbia reimpostato il problema della poesia d'occasione elevandolo a un piano più propriamente estetico.

La stessa poesia tedesca occupava, anche prima delle sue riflessioni, una posizione avanzata rispetto alle letterature europee. Benjamin Constant, spirito accorto e gran conoscitore della cultura tedesca, dimostra di averne piena coscienza quando annota, nei suoi *Diari*, all'inizio del secolo: "Tradotto alla signora Necker alcune poesie fuggitive di Goethe" (si osservi l'estensione del termine *poesia fuggitiva*, qui equivalente a *Gelegenheitsgedicht*)...

La poesia francese mira sempre a qualcosa di diverso dalla bellezza poetica: alla morale, all'utile, alla finezza intellettuale, allo scherzo, insomma a qualcosa che dipende dalla riflessione. Quindi, non esiste mai se non come veicolo o mezzo. Non possiede quel non so che d'indefinito, quell'abbandono alle sensazioni spontanee [...], in breve quel che fa la peculiarità della poesia tedesca e che, da quando la conosco, mi sembra la caratteristica essenziale della vera poesia (Constant 1969: 150).

Il commento, pur nella sua lucidità, dev'essere completato. La storia ha modificato nella sostanza le circostanze pubbliche. La natura e la nozione di *evento* cambiano in continuazione e radicalmente. Ogni nuova epoca annuncia la sua venuta. La poesia ne risente.

Ben presto vedremo nascere delle nuove forme di poesia d'occasione.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

NOTE

1. Utilizziamo il termine “ritualizzazione” nel senso datogli dallo zoologo inglese Julian Huxley: cfr. il volume collettivo da lui curato, *Ritualization of Behaviour in Animal and Man* (cfr. per la traduzione francese Huxley 1971) [Matvejević fa riferimento al simposio sul tema “Ritualizzazione del comportamento nell'uomo e negli animali”, organizzato dalla Royal Society nel 1965 e diretto da Huxley; le comunicazioni presentate durante i lavori vennero in seguito in Huxley 1966. Non abbiamo trovato alcun riferimento a un'eventuale traduzione italiana degli atti del simposio. N.d.T.]
2. Cicerone. *Tusculanes*: libro IV, cap. II. Testimonianza ripresa anche in *Brutus*: cap. XIX [Matvejević non fornisce altri riferimenti bibliografici. N.d.T.].
3. Orazio. *Arte Poetica*: vv. 333, 343 [Matvejević non fornisce altri riferimenti bibliografici. N.d.T.].
4. In italiano nel testo originale.
5. “I sonetti in cui Petrarca e Ronsard cantano i loro amori [costituiscono] delle opere d'occasione” (Dufrenne 1963: 69).
6. Queste due ultime forme appaiano, più di altre, tipicamente *circostanziali*. La parola *epigramma* possedeva in origine un senso piuttosto generale e designava le brevi strofe (di qualche verso) che servivano per le più diverse occasioni; al contrario, il termine *sylvae* (*hyle*, in greco) significata innanzitutto “materia” per l'opera e in seguito opera scarsamente lavorata, elaborata in fretta: “Poemata ergo quedam, ut docet Quintilianus, subito excussa calore sylvas nominarunt veteres [...], rudia namque poemata, et sane effusa, postea coligabant” (In Scaligero 1581: I, 380-381).
7. Nell'opera di Clément Marot, che in quanto poeta di corte ha praticato diversi generi d'occasione, come *strenne*, *poesia cimiteriale*, *lamenti*, *epitaffi*, ecc., Du Bellay mette in luce – fatto significativo – “l'egloga sulla nascita del figlio del Delfino, a mio giudizio una delle migliori opere di Marot” (cfr. Du Bellay 1936: 78).

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

8. Au cardinal de Chastillon. In *Les Hymnes* [Matvejević non fornisce altri riferimenti bibliografici. N.d.T.]. Cfr. anche altri titoli, come "Hymne du Roy Henry, pour la victoire de Montcoutour", "Epithalame de Monsieur de Joyeuse, admiral de France", "A Phébus, pour guarir le Roy Charles IX", e così via.
9. Senza riferimento nel testo originale di Matvejević.
10. Senza riferimento nel testo originale di Matvejević.
11. *L'Enciclopedia*, alla voce *poesia fuggitiva* [Matvejević non fornisce altri riferimenti bibliografici. N.d.T.].
12. Allo stesso modo Goethe confida a Eckermann: "Il re di Baviera mi aveva assai torturato perché gli rivelassi la parte di verità delle *Elegie romane*; egli ritrova, in queste poesie, il fascino che la verità stessa possiede. Spesso ci si dimentica che sono quasi sempre le circostanze più insignificanti a nutrire le migliori opere del poeta" (Goethe 1949: 45).
13. "Classico è per me ciò che è sano, romantico ciò che è malato", confiderà qualche anno più tardi a Eckermann (1957: 605).
14. Matvejević rimanda inoltre a Leroux 1947.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele. 1998. *Arte Poetica*. G. Padano (a cura di). Bari: Laterza.
- Baehrens, Emil. 1886. *Fragmenta poetarum romanorum*. Lipsiae: Teubner.
- Caillois, Roger. 1958. *Art Poétique*. Paris: Gallimard.
- Charpier, Jacques e Seghers, Pierre. 1956. *L'Art poétique*. Paris: Seghers.
- Constant, Benjamin. 1969. *Diari*. P. Serini (a cura di). Torino: Einaudi.
- Curtius, Ernst Robert. 1995. *Letteratura europea e Medio Evo latino*. R. Antonelli (a cura di). Scandicci: La Nuova Italia.
- Diderot, Denis. 1875. *Œuvres complètes*. Paris: Assezat.
- Du Bellay, Joachim. 1936. *La Défense et illustration de la langue française*. Paris: Nelson.
- Dufrenne, Mikel. 1963. *Le Poétique*. Paris: PUF.

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Eckermann, Johann Peter. 1957. *Colloqui con il Goethe*. G. V. Amoretti (a cura di). Torino: UTET.

Enders, Karl. 1929. *Deutsche Gelegenheitsgedicht bis zu Goethe*. GRM, I: 292-307.

Erasmus da Rotterdam. 1992. *Elogio della follia*. E. Garin (a cura di). Milano: Mondadori.

Goethe, Johann Wolfgang. 1827. *Brief an Zelter*. In *Vollständige Ausgabe*. Stuttgart: Tübingen Cotta'sche Buchhandlung.

Goethe, Johann Wolfgang. 1949. *Les plus belles pages*. M. Brion ed. Paris: Club français du livre.

Goethe, Johann Wolfgang. 1963. *Poesia e verità*. Libro X. In *Opere*. L. Mazzucchetti (a cura di). Firenze: Sansoni.

Hazard, Paul. 1968. *La crisi della coscienza europea*. P. Serini (a cura di). Torino: Einaudi. 2 vol.

http://www.classicitaliani.it/dante/prosa/vulgari_ita.htm Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963.

Predrag Matvejević è nato a Mostar (Bosnia-Erzegovina) da madre croata e padre russo, Predrag Matvejević è stato docente di Letteratura Francese all'Università di Zagabria e di Letterature comparate alla Sorbona di Parigi (Nouvelle Sorbonne-Paris III). Emigrato all'inizio della guerra dell' ex-Jugoslavia scegliendo una posizione "tra asilo ed esilio", è vissuto dal 1991 al 1994 in Francia e dal 1994 al 2008 in Italia dove è stato professore ordinario di Slavistica all'Università la Sapienza di Roma, nominato "per chiara fama". Tra i suoi libri più famosi, tradotti in varie lingue in tutto il mondo: *Epistolario dell'altra Europa*, *Breviario Mediterraneo*, *Sarajevo*, *Ex Jugoslavia*, *Diario di una guerra*, *Tra asilo ed esilio*, *Il Mediterraneo e l'Europa*, *I signori della guerra*, *L'Altra Venezia*, *Pane nostro*.

matvejevic@mclink.it

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 41-75. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Il traduttore **Andrea Schincariol** ha ottenuto nel giugno del 2010 il diploma di dottore di ricerca in Scienze Linguistiche e Letterarie presso l'Università degli Studi di Udine, in regime di cotutela con l'Université Toulouse II-Le Mirail (Tolosa). La sua tesi di dottorato porta il titolo: *Naturalisme et photographie. L'influence du dispositif photographique sur le roman d'Émile Zola, Guy de Maupassant, Joris-Karl Huysmans et Henry Céard*.

È beneficiario, per l'anno in corso, di una borsa di ricerca post-dottorale offerta dal governo del Canada.

andrea.schincariol@uniud.it

Pedrag Matvejević. Nozione e funzione della poesia d'occasione nelle culture antiche.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 41-75. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

Riane Eisler

The Dance between the Dominator and Partnership Models

This text is adapted from the epilogue written for the new third Italian edition of *The Chalice and the Blade* (1987): *Il calice e la spada. La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*. Udine: Forum (2011).

Since the first publication of *The Chalice and the Blade* in 1987, many things have happened, both in the world at large and in my personal life. In this short period of less than a quarter century, our world has experienced seismic shifts – both literally through powerful earthquakes and tsunamis, and geopolitically, as when the Soviet Empire broke into pieces. Post-colonial Africa also fragmented into a plethora of new states, with bloody conflicts erupting between ethnic groups, as in Rwanda, the Congo, and Sudan. In Europe, the Balkans too exploded, with armed struggles between Serbs, Bosnians, and Croatians. And on September 11 2001, for the first time since the Civil War, thousands of Americans were killed on U.S. soil, together with many other citizens of the world, when Islamic terrorists blew up the Twin Towers of the New York World Trade Center, eventually leading to war in both Iraq and Afghanistan.

However, behind the headlines lies a deeper story – one that shows how the *Cultural Transformation Theory* presented in *The Chalice and the Blade* is a very useful tool for analyzing and understanding our world situation. What we can see is that while globally the movement against domination in all its forms has been growing, resistance to this fundamental change due to the persistence of long-established patterns of domination and violence has also escalated, sometimes taking extremely regressive and brutal forms.

The Tension between Partnership and Domination

In 1989, the Berlin Wall fell, presaging the collapse of the Soviet Union and an end to the Cold War. Mikhail Gorbachev's policies of *glasnost* and *perestroika* had permitted, and even encouraged, overt rebellion against rigid top-down hierarchies and centralized rule. His personal partnership with his wife, Raisa, his perception that a fundamental shift in values is needed, his unilateral reduction in Soviet military systems, and his obviously sincere desire for a more just, *equalitarian* (Eisler 1987: 216, note 10), and peaceful world held out enormous hope.

Those acquainted with the realities in the Soviet Union were less sanguine. There were reports of behind-the-scenes economic sabotage, of the deliberate creation of shortages, of members of the Soviet elite, or *apparatchiks*, particularly in the provinces, doing their utmost to maintain control through massive obstruction and destabilization. When added to the inefficiency and corruption already built into the system and the inevitable dislocations of trying to shift from a state-controlled to a so-called free market economy, this posed a threat of economic collapse. So, as the fear of brutal reprisals lessened, what was once a Soviet empire began to break into ever more pieces, and in the end, Gorbachev himself fell from power.

During the period when Gorbachev and Yeltsin were still fighting for leadership, I was invited to participate in a meeting with a handful of Soviet intellectuals and politicians. One of the politicians who came was a highly placed colleague of Yeltsin. There was also an economist, a television producer, and several members of the Soviet Academy of Sciences. It was a fascinating meeting – one that opened my eyes to the remarkable illusion held by most of the Soviet participants that if they could only replace communism with capitalism all would be well. Subsequent events of course showed the fallacy of this view. As it turned out, the “victory” of capitalism led to an even greater polarization of wealth and income, both between nations and within nations.

Instead of combining the better elements of socialism and capitalism with intensive exploration of a completely new economic course, Russia's economic planners chose the same capitalist prescription for economic restructuring that had already caused so much hardship in many parts of the developing world, particularly for women, children, and the elderly. While there is now a larger middle class and more freedom of expression in Russia, there is also a drop in living standards and health for much of the population. A new governmental and industrial elite is in control; rather than moving toward any real democratization in the family, abuse and violence against women is still a major problem; and prostitution, pornography, and violent crime (some of it allegedly backed by the government) are now part of everyday life.

What happened in the former Soviet Union illustrates the main thesis of this article: that the real struggle for our future is not between capitalism and communism, left and right, religious or secular, or any of the other struggles constantly in the news. Rather, it is between a social and ideological organization orienting primarily to a partnership or dominator model of society.

If we look at what happened in the Soviet Union from this perspective, we see that Russia's failure to move toward real democracy is rooted, not in communism, but in traditions of domination embedded in Russian history long before the Soviet "dictatorship of the proletariat". Under earlier feudal and tsarist regimes, Russians had only known authoritarian structures in both the family and the state. Despite the mass entry of women into the labor market and into lower and middle government levels, as I observed firsthand when I visited the Soviet Union in 1984, Russia is still extremely male dominant and male centered, with a strong belief (backed up by traditions of wife-beating) that in the family women must defer to and serve men.

Unfortunately, this male-supremacist ideology did not change even during the Gorbachev years – when the Soviet outlawing of feminism as counter-revolutionary began to be somewhat relaxed – as dramatically illustrated by Soviet television's removal of the portion of Gorbachev's famous American interview in which he spoke of his partnership with Raisa.

As long as this male-superior/female inferior model of our species remains in place, so also does a mental and emotional map that children internalize early on, equating difference – beginning with the fundamental difference between male and female – with dominating or being dominated, being served or serving. This is why male dominance is so foundational to dominator systems. It provides the mental and emotional template for all the ugly *isms* – from racism to anti-Semitism. It makes injustice and subordination seem normal in both families and the family of nation, in both economics and politics. Not only that, this superior-inferior, in-group versus out-group species model of “mankind” and (as in the legend of Eve) a “dangerous” and “inferior” female “other” is a key component in the construction of the enemy mentality so central to the maintenance of dominator systems.

The Rise of Dominator Fundamentalism

We dramatically see the centrality of how the roles and relations of the female and male halves of humanity are constructed in the rise of so-called fundamentalism – whether it is Eastern or Western, Muslim or Christian. While this phenomenon is generally described as *religious fundamentalism*, it is actually *dominator fundamentalism*. It is the reinstatement, or the attempt to reinstate, authoritarian rule in both the family and the state or tribe, rigid male dominance, and the idealization of violence as a means of control – as in all the fundamentalist “holy wars” against other religions and ethnic groups.

Indeed, the “return” of women to their “traditional” subordinate place is the hallmark of fundamentalism. We see this in stark relief in the notion that a man’s “honor” depends on his control over the bodies of the women in his family. This is brutally exemplified by the Taliban’s barbarity toward women in Afghanistan, the stoning of women in Pakistan and Iran, and the fact that to this day murder in the name of honor is still not prosecuted in much of the Islamic world. So while the press likes to call fundamentalism puritanical, that is not what it is about. Men are not penalized for sexual activities unless they infringe on a husband’s ownership of his wife’s body nor are they forbidden multiple sexual relations. What this fundamentalism is really about is maintaining or reinstating rigid male dominance.

Of course, the maintenance and/or reinstatement of rigid male dominance is *not* a matter of being Muslim. The so-called Christian Right in the United States shares the same obsession with male dominance. Moreover, traditions of wife-beating, rape, and other forms of violence against women continue worldwide. In cultures and subcultures on every continent “masculinity” is still defined primarily in terms of domination and conquest, as is evident from the contemporary barrage of mass media – including brutal video games – glamorizing male violence. For violence is how the dominator system ultimately maintains the ranking of man over woman, man over man, religion over religion, and nation over nation.

Accordingly, fundamentalism idealizes violence. Again, we see this most clearly in Islamic terrorism, first against Israelis and now also against Westerners, Indians, Kenyans, and others – where male suicide bombers are told they will be rewarded in heaven with 42 virgins by Allah for murdering women, men, and children. We also see this linking of the divine with violence in the views of some Western Christian fundamentalists. For example, according to Palestinian Prime Minister Nabil Shaath, “born-again” Christian U.S. President George Bush stated that God told him to launch his invasion of Iraq in 2003 – an invasion that turned out to be

totally unsupported by evidence that Saddam Hussein actually had those “weapons of mass destruction” Bush kept talking about.

Invasions and wars are part of our dominator heritage. And let's not forget that male violence has traditionally been idealized in both the East and West. All we have to do is to read some of the most beloved epics – from Homer's *Iliad* and the Hindu *Mahabharata* to the famous tales of King Arthur and his knights and Firdausi's *Shahnameh*, written in ancient Persian around 1000 CE¹. So the violence of fundamentalism is really not a new development. It is simply part of a regression to a more rigid and brutal form of the domination system.

The Continuing Movement Toward Partnership

Fortunately this is not the whole story. There is also a growing revulsion of world public opinion against violence – be it through the peace movement or the movement to end traditions of violence against women and children. This development is an important part of the partnership movement, as is the trend in international law – from UN Conventions and Declarations to the Rome Statute's section on Crimes against Humanity – condemning brutality and violence.

We also see the growth of nonviolent challenges to authoritarian regimes that maintain their rule through force and fear. This was dramatically illustrated by the peaceful 1989 Chinese student demonstrations in Tiananmen Square (significantly utilizing the symbol of the Goddess of Democracy), which were so tragically repressed, and the democracy movement in Burma (now Myanmar) inspired and led by Daw Aung San Suu Kyi, who in 1991 received the Nobel Peace Prize. More recently we have seen it in the so-called Arab Spring (2011), where first in Tunisia and then in Egypt, authoritarian regimes were brought down by nonviolent mass demonstrations.

Here again, though, as in the former Soviet Union, there is the problem of an underlying culture with strong traditions of domination. In fact, with the growing power of Islamic fundamentalism, the result in Egypt, Tunisia, and other Muslim nations could, under the guise of democracy, be a regression to an even more virulent and brutal authoritarianism. Elections do not have to result in real democracy – as we saw in Gaza when the fundamentalist Hamas took control. For real democracy there has to be a significant shift to the partnership side of the continuum – and a prerequisite for this is leaving behind traditions of male dominance. However, unfortunately even the women who were so visible and active in the anti-government demonstrations in both Tunisia and Egypt are already being pushed back into their “traditional” subservient place.

This is why the international women's movement, which has brought increased attention worldwide to the long-ignored prevalence of violence against women – be it through wife-beating, rape, genital mutilation, female infanticide, or the selective starving of female children – is so important. For this movement to empower women worldwide points to a new systems approach to real democracy, justice, and nonviolence. Similarly, as illustrated by the 1989 United Nations Convention on the Rights of the Child and the designation of 1994 as the Year of the Family, there is growing condemnation of socially sanctioned violence against children. And with this, we are seeing greater consciousness that abuse and violence against both women and children play a major part in perpetuating repressive and unjust social institutions across the board. In sum, there is an emerging consciousness that the so-called public and private spheres are inextricably interconnected. Simply put, people all over the world are becoming aware that there can be no sustainable social and economic progress without changes in the foundational relations between men and women and parents and children.

The last several decades have also brought a vast body of empirical evidence demonstrating that the most cost-effective investment for economic development is investment in the education of women, particularly in those nations of the developing world where the literacy ratio of men to women is sometimes as high as two to one. This attention to the female half of humanity – which in many places means attention to the welfare of children, since women are often primarily responsible for their care – is gradually beginning to be reflected in nongovernmental, or private development, aid to grassroots women's endeavors all over the world.

All this reflects still another important partnership trend: the growing entry of women into both governmental and nongovernmental decision-making positions. The political representation of women is highest in the Scandinavian nations – which, not coincidentally, also have policies that support stereotypically “feminine” social priorities such as health, welfare, and education, rather than focusing on stereotypically “masculine” priorities such as weapons and wars.

Even in corporations, patterned on the traditional dominator or military model of rigid top-down chains of command, there are signs of movement toward partnership. Although this is not happening everywhere, there is a growing perception that rigid top-down structures – be they centrally planned socialist bureaucracies or capitalist corporate bureaucracies – are inefficient in an era of rapid technological and economic change. And, though still largely as an afterthought, the fact that such structures are destructive of human potentials is also being discussed.

Another highly significant change in consciousness has been the growing support for the environmental movement, with its emphasis on partnership with, rather than conquest of, nature. With the mounting threats of global warming, more and more people have realized that business as usual cannot go on. Some of this

consciousness is beginning to affect government and business policies. There is also a growing movement of socially and environmentally conscious investors and businesses, as well as a plethora of conferences about climate change and other themes concerning our ecosystem.

The Point-Counterpoint

However, it remains to be seen whether all this will lead to real structural changes. That even some of the transnational corporations that already control a major portion of the world's wealth are talking of environmentally sustainable policies and changes is a significant development. But much of this is just more rhetoric extolling the virtues of ecologically sound practices, greater teamwork, and more nurturing or stereotypically "feminine" management styles.

Wherever we turn we see the point counterpoint of the forward partnership thrust and the strong dominator resistance. Of particular importance in this connection is the struggle regarding the global population explosion. For a while there was strong forward movement, as in the shift in discourse from the first international population meeting in Bucharest in 1974 to later meetings, focused on the recognition that any hope for population stabilization lies in attention to so-called women's issues: not only free access to family planning for women, but access for women to equal educational and occupational opportunities so that their security and status no longer depend so heavily on breeding sons. However, the Vatican and a number of nations mounted a strong counter-push, which was then bolstered by the notion that reducing population growth is a Western imperialist conspiracy of genocide against poor and more populous nations. So today the issue of population is almost taboo even in most environmental circles – despite the fact that scientific data from the Worldwatch Institute and other respected sources clearly show that we are rapidly exceeding our planet's carrying capacity,

and that unless we halt exponential population growth we will have drastic shortages of – and conflicts over – water and other essential resources.

Another area where we dramatically see how the struggle to move toward partnership gets co-opted by often unconscious dominator resistance is in the discourse about cultural relativism that has become so fashionable under the guise of postcolonial and/or postmodern thinking. Although this too is a view largely held by people who consider themselves liberal and progressive, in fact it is an extremely regressive notion. It acts as a smokescreen for justifying human rights violations, especially violations of the human rights of women and children, as “cultural traditions”.

Yet at the same time, there is the incipient recognition of the absurdity of splitting off from “human rights” the rights of the majority as just “women’s rights” and “children’s rights”. This has been the theme of several of my journal articles, from “Human Rights: Toward an Integrated Theory for Action,” published in *The Human Rights Quarterly* in 1987 to, most recently, “Protecting the Majority of Humanity: Toward an Integrated Approach to Crimes against Present and Future Generations,” to be published this year in the Cambridge University Press book *Securing the Rights of Future Generations: Sustainable Development and the Rome Statute of the International Criminal Court*.

I should here say that by and large the continuing movement toward partnership in all these different spheres has been due not to the leadership of heads of government, but to the continuing pressure on governmental and international organizations by a myriad of grassroots nongovernmental groups – groups that are today growing all over the world. It is this grassroots partnership movement that I think is the most important long-range development in our world today. For it is here that politics, as conventionally understood, is beginning to be redefined to focus on power imbalances not merely on the top of the dominator pyramid (the

economic and political relations traditionally confined to relations between males), but in our most foundational relations: the parent-child and woman-man relations where, in dominator societies, people first learn that violations of other people's human rights are "just the way things are".

My Life and Work after *The Chalice and The Blade*

The book I wrote after the publication *The Chalice and the Blade* is called *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body* (1995) and it focuses on interpersonal and intimate relationships – particularly on the interrelationship between sexuality, spirituality, politics, and economics. Even even beyond this, it demonstrates how the social construction of pain and pleasure is very different in societies orienting primarily to partnership rather than domination. Indeed, societies orienting towards domination exalt and idealize pain, suffering and sacrifice, while in partnership societies fundamental are wellbeing and pleasure, both in the physical and spiritual planes, which are not seen as separate but as part of a continuum and a unity of being.

As with *The Chalice and the Blade*, the research and writing for *Sacred Pleasure* greatly enriched my life, expanding not only my intellectual horizons, but my personal sense of purpose. And it has done this in a deep emotional and spiritual sense I did not foresee.

It is on this more personal note that I want to bring this article to a close. I have been amazingly fortunate during the past several decades to have had the opportunity to do work that so passionately engages me. Thousands of women and men have written me to say that *The Chalice and the Blade* has changed their lives. It was in response to some of their requests, as well as to the adoption of *The Chalice and the Blade* by university professors and high school teachers in their classes, that – together with my husband and partner, the social psychologist

David Loye – I also wrote *The Partnership Way: New Tools for Living and Learning* (Loye and Eisler, 1990) as a practical workbook companion for *The Chalice and the Blade*. *The Chalice and the Blade* has now been translated into Italian, French, Spanish, Urdu, Arabic, Hebrew, Swedish, German, Portuguese, Greek, Danish, Czech, Korean, Finnish, Japanese, Russian, Norwegian, Dutch, and Chinese, with a British edition with distribution to Australia and India.

In October of 1992, I saw a dream come true: the first International Partnership Conference, attended by five hundred people from over forty countries, was held in Crete under the auspices of former Greek First Lady Margarita Papandreou. In October of the next year, I co-chaired a conference drawing attention to the critical importance of focusing on the human rights of the female half of humanity. This conference, attended by almost one thousand people from many parts of the United States, was organized by a committee of volunteers that, in accordance with partnership principles, was composed of many men.

In 1993 a Chinese Partnership Research Group was formed in Beijing following the publication of *The Chalice and the Blade* by the Chinese Academy of Social Sciences. And to date over a hundred books have made use of the partnership model ranging from *The Chalice and the Blade in Chinese History* by a group of Chinese scholars brought together by Professor Min Jiayin to *The Art of Partnership* by Professor Antonella Riem and colleagues at the University of Udine.

The Chalice and the Blade also inspired the formation of the Center for Partnership Studies. Founded in 1987, this nonprofit public interest corporation is devoted to research, education, and advocacy to help accelerate the shift from domination to partnership worldwide. One of our research projects led to the publication in 1995 of the monograph *Women, Men, and the Global Quality of Life*, documenting the key role of women's status in a nation's general quality of life. As part of our educational work was the formation of what at one time was a network

of over twenty U.S. Centers for Partnership Education, self-organizing and self-financing groups that actively promoted the application of partnership principles in their communities.

Moreover, in 1998 the *Partnership Studies Group* was started at the University of Udine (Italy), which is the only international research center on partnership studies active in Europe. Conceived and directed by Professor Antonella Riem (University of Udine), whom I also want to thank for the Italian third re-edition (2011) of *The Chalice and the Blade*, which she strongly wanted and supported. The *Partnership Studies Group* is composed of scholars from different universities that carry on significant research and study on *partnership* in world literatures (in English, French, Spanish) and in the education of young people both at school and at university levels.

I have spent a great deal of my time supporting these kinds of endeavors, also advising people who are writing doctoral theses drawing from Cultural Transformation Theory and, most recently, teaching in an online graduate program with a concentration in partnership studies at the California Institute of Integral Studies. I have also traveled a good deal, lecturing about the partnership alternative at universities, corporations, and conferences.

In 1993, when the paperbound edition of *The Chalice and the Blade* came out in Germany with a foreword by Daniel Goeudevert, former chairman of the board of Volkswagen, I traveled twice to Germany to speak. The second time – when I was invited to Bonn for an event introduced by Professor Rita Suessmuth, then president of the German Bundestag – was particularly meaningful to me. To have such a high official in the German government display strong interest in my work and receive me and my husband so warmly was a very healing experience, considering that I was almost killed as a child when that government was in Nazi hands. I could not help thinking how different my life and the entire course of world

history would have been if in the 1930s and 1940s there had been more women and men such as Professor Suessmuth with the courage to take a strong stand against injustice.

In 1994, I had the opportunity to express my gratitude to a country that *did* take such a strong stand. That year marked the publication of *The Chalice and the Blade* in Denmark – the only European country in which the people joined together to nonviolently resist Hitler's orders – where, beginning with King Christian, Danes refused to collaborate in the Nazi extermination of those who, like me, happened to be born to Jewish parents. That publication – for which I wrote a special epilogue that honored the courage of the Danes – was a reminder that if enough of us join together, we *can* halt the drift back to domination, that if we hold fast in our resolve, we *can* put our vision of creating a partnership world into action.

This theme of putting vision into action underlies my three most recent books.

In the award-winning *Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century* (2000), I applied my research to education, focusing primarily on needed changes in educational methods, curricula, and structures for grades kindergarten to 12th. This multi/inter/cultural book strongly emphasized gender balance, and has influenced many teachers and schools worldwide.

The Power of Partnership: Seven Relationships that Will Change Your Life was my excursion into the realm of self-help books, and won the Nautilus award as the best self-help book of 2002 – even though it is very different from other works of this genre. It applied the templates of the partnership model and the domination model to the whole range of our relations – from how we relate to ourselves and our intimate relations to our national, international, and spiritual relations as well as

to how we relate to our Mother Earth. It was probably the most personal of my published books, interspersing my own experiences throughout.

My next and most recent book is *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*. Published in 2007, it proposes a new approach to economics that gives visibility and value to the most essential human work: the work of caring for people and for our natural environment. It was hailed by Archbishop Desmond Tutu as “a template for the better world we have been so urgently seeking,” and led to a new focus for the Center for Partnership Studies: our CPS Caring Economics Campaign (CEC).

As President of CPS, I am deeply involved in this campaign, which offers online resources at www.partnershipway.org and a highly successful interactive online partnership leadership training program, as well as a pioneering public policy initiative focusing on the development and implementation of a new set of Social Wealth indicators to supplement conventional economic measures such as GDP. A key part of the Caring Economics Campaign is the Alliance for a Caring Economy (ACE), a coalition of grassroots, research, educational, environmental, faith-based, and other organizations supporting the movement toward a caring economics.

In addition to these activities, I have written over 300 articles in publications ranging from *Brain and Mind*, *Behavioral Science*, *Political Psychology*, the *Christian Science Monitor*, and the *UNESCO Courier* to the *Human Rights Quarterly*, the *International Journal of Women's Studies*, *Futures*, and the *World Encyclopedia of Peace*. I have also spoken at hundreds of venues nationally and internationally – including the United Nations General Assembly as well as conferences and universities worldwide. And I have had the honor of receiving many awards, including the Nuclear Age Peace Foundation's 2009 Distinguished Peace Leadership Award, as well as honorary Ph.D. degrees.

All this has brought me in contact with thousands of extraordinary people working for social transformation. So I am blessed to be constantly reminded that the partnership movement is alive worldwide, and that every one of us can – and must – play our part in it. Together, we can build the more equitable, sustainable, and caring partnership future we so need and want.

NOTES

1. BCE: in order to promote partnership value, 'BCE', 'Before Common Era', is used instead of the patronizing 'BC' in respect of all the world's spiritual and religious beliefs. The same is true for 'CE', 'Common Era', instead of 'AD'." See Glossary of partnership by Stefano Mercanti at: <http://www.partnershipway.org/about-cps/foundational-concepts/the-challenge-of-language/understanding-the-language-of-partnership-a-glossary>.

BIBLIOGRAPHY

- Eisler, Riane. 1987. "Human Rights: Toward an Integrated Theory for Action," *The Human Rights Quarterly*, 9(3), 287-308.
- Eisler, Riane. 1987. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper and Row. 2011. *Il calice e la spada. La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*. Udine: Forum.
- Eisler, Riane. 1995. *Sacred Pleasure, Sex, Myth, and the Politics of the Body: New Paths to Power and Love*. San Francisco: Harper and Row.
- Eisler, Riane. 2000. *Tomorrow's Children. A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Eisler, Riane. 2002. *The Power of Partnership: Seven Relationships that will Change Your Life*. Novato, California: New World Library.
- Eisler, Riane. 2007. *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*. San Francisco: Berrett-Koehler.

Eisler, Riane, David Loye and Kari Norgaard. 1995. *Women, Men, and the Global Quality of Life*. Pacific Grove: Center for Partnership Studies.

Jiayin, Min. 1995. *The Chalice and The Blade in Chinese Culture*. China Social Sciences Publishing House: Beijing.

Loye, David. 2004. *The Great Adventure: Toward a Fully Human Theory of Evolution*. New York: SUNY Press.

Loye, David. 2007. *Darwin's Lost Theory*. Pacific Grove (CA): Benjamin Franklin Press.

Loye, David and Riane Eisler ed. 1990. *The Partnership Way: New Tools for Living and Learning*. San Francisco: Harper San Francisco.

The following list includes some of the major publications of the Partnership Studies Group (Udine, Italy)

Albarea, Roberto and Alessandra Burelli ed. 2006. *Sostenibilità in educazione*. Udine: Forum.

Bartoloni, Paolo. 2008. *On the Cultures of Exile, Translation and Writing*. West Lafayette: Purdue University Press.

Bartoloni, Paolo. 2003. *Interstitial Writing: Calvino, Caproni Sereni, and Svevo*. Leicester: Troubador Publishing.

Bartoloni, Paolo ed. 1996. *Re-Claiming Diversity: Essays on Comparative Literature*. Melbourne: School of English, La Trobe University.

Bortoluzzi, Maria. 2004. *Sharing Reflection and Awareness: Learning to Teach English as a Foreign Language*. Udine: Forum.

Chakravarty, Saumitra. 2007. *Women Writing in Bengal An Anthology of Short Stories*. New Delhi: Oxford University Press.

De Luca, Anna Pia and Deborah Saidero ed. 2001. *Italy and Canadian Culture: Nationalisms in the New Millennium*. Udine: Forum.

De Luca, Anna Pia and Alessandra Ferraro ed. 2005. *Shaping History: l'identità italo-canadese nel Canada anglofono*. Udine: Forum.

Dolce, Maria Renata. 2004. *Le letterature postcoloniali e il canone*. Lecce: Pensa.

Mercanti, Stefano. 2006. *L'India dell'immaginazione nei racconti di Raja Rao*. Udine: Forum.

Mercanti, Stefano. 2009. *The Rose and the Lotus. Partnership Studies in the Works of Raja Rao*. New York-Amsterdam: Rodopi.

Pedriali, Federica. 2006. *La farmacia degli incurabili. Da Collodi a Calvino*. Ravenna: Longo Editore.

Riem, Antonella. 2005. *The One Life. Coleridge and Hinduism*. Jaipur: Rawat.

Riem, Antonella ed. 2002. *Words from the Edge*. Udine: Forum.

Riem, Antonella ed. 2004. *Altri segni, altre voci*. Udine: Forum.

Riem, Antonella ed. 2006. *Sapienze antiche all'incrocio di mondi/Anam Cara*. Udine: Forum.

Riem, Antonella and Roberto Albarea ed. 2003. *The Art of Parntership. Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm*. Udine: Forum.

Riem, Antonella, Luisa Conti Camaiora and Maria Renata Dolce ed. 2007. *The Goddess Awakened. Partnership Studies in Literatures, Culture and Education*. Udine: Forum.

Riem Antonella, Luisa Conti Camaiora, Maria Renata Dolce and Stefano Mercanti ed. 2009. *Partnership Identities. Cultural and Literary Re-Inscription/s of the Feminine*. Udine: Forum.

Trevisan, Piergiorgio. 2009. *Towards a Stylistic Approach to Character in Literature*. Udine: Forum.

WEBLIOGRAPHY

<http://www.partnershipway.org/>

<http://www.rianeeisler.com/>

<http://www.partnershipway.org/core-pathways/partnership-communities/network-and-partnership-links/italian-partnership-studies-group-journal-books/?searchterm=udine>

<http://www.forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/all/?text=all-english>

<http://www.saiv.net/>

<http://www.partnershipway.org/about-cps/foundational-concepts/the-challenge-of-language/understanding-the-language-of-partnership-a-glossary>

Riane Eisler holds degrees in sociology and law from the University of California Los Angeles (UCLA). She taught pioneering classes on women and the law at UCLA, is a founding member of the General Evolution Research Group, a fellow of the World Academy of Art and Science and World Business Academy, a councillor of the World Future Council, and a commissioner of the World Commission on Global Consciousness and Spirituality, along with the Dalai Lama and other spiritual leaders. She is co-founder of the Spiritual Alliance to Stop Intimate Violence, president of the Center for Partnership Studies, dedicated to research and education. She is best known for her international bestseller *The Chalice and The Blade. Our History, Our Future*, now in twenty-three languages, including Italian and most European languages, Chinese, Russian, Korean, Hebrew, Japanese, Arabic and Urdu.

website: <http://www.partnershipway.org/>

email: center@partnershipway.org

Antonella Riem Natale

The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom

Abstract I: This paper draws on the critical approach implemented by the Partnership Studies Group (PSG, University of Udine), which applies Riane Eisler's *partnership* model to literary texts and focuses on the values of caring, empathy and creativity, often stereotypically described as "feminine", in David Malouf's novel *Ransom* (2009). I will illustrate how in *Ransom* Malouf talks about men, violence and death while gracefully revealing a more sensitive, sensible and different approach to life, which adds a *partnership* dimension, tied to a Goddess figure, to Homer's story of war, pride and grief, and goes beyond the epistemological violence of 'dominator' systems. This more equitable mode of living is one of the fundamental tenets of Malouf's work.

Abstract II: Questo saggio si basa sull'approccio critico del Partnership Studies Group (PSG, Università di Udine), che applica il modello della *partnership* di Riane Eisler ai testi letterari e si focalizza sui valori di cura, empatia e creatività – spesso descritti in modo stereotipato come 'femminili' – nel romanzo *Io sono Achille* (2010) di David Malouf. Illustrerò come in *Io sono Achille* Malouf parli di uomini, violenza e morte mentre rivela con grazia un diverso approccio alla vita, più sensibile e sensato, che aggiunge una dimensione di *partnership*, collegata alla figura della Dea, alla storia di Omero di guerra, orgoglio e dolore, andando al di là della violenza epistemologica dei sistemi androcratici/'dominatori'. Questo modo più equanime di vivere è uno dei fondamenti dell'opera di Malouf.

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

This analysis is the result of an interdisciplinary critical approach to literatures in English whereby the Partnership Studies Research Group (PSG) applies Riane Eisler's 'partnership model'¹ to literary texts. The PSG group explores the way authors writing in the varieties of English, including those of indigenous populations, use the coloniser's 'word' to transform the 'dominator' values of colonisation and globalisation into cooperative and 'partnership' codes², where the dynamics at work are caring and sharing rather than exploiting and dominating. In particular, this paper focuses on values that are often stereotypically described as 'feminine'³ in David Malouf's novel *Ransom* (2009), in order to demonstrate how, for the author, these values – present in both men and women – are at the foundation of our humanity and should be at the basis of our society⁴, thus adding a 'partnership' dimension to the classic Homer's story of war, pride and grief.

Award-winning Australian writer, David Malouf was born in Queensland in 1934 to a Lebanese-Christian father and English-Jewish mother. This 'double' (or multiple) origin gave the writer an intense sensitivity for whatever makes us more thoroughly 'human', which is always a focal point in his production. His work has been analysed according to many different critical perspectives⁵, and I myself, have over the years analysed his novels in many articles, focussing on manifold themes. His work, anyway, seems to best represent what the Partnership Studies Group intends when applying Eisler's partnership paradigm to literature. Malouf's narratives often propose models of human relationships (between men and men, women and women, men and women, young and old, etc.) oriented towards peace, mutual understanding and caring.

This is evident in *Ransom*, where Malouf talks about men, violence and death while gracefully revealing at the same time a more sensitive, sensible and different approach to life, which, if absent from the main scene, is always present in the background. The heroes involved unconsciously remember (and long for) a different, more intimate and spiritual relationship with life, 'surfacing' in their unacknowledged feelings, thoughts, fears and anxieties. One of Malouf's aims in

his work seems to be dismantling and subverting the aggressive masculine 'dominator' ideology which 'rules' our world. In so doing he causes his male characters, who blindly adhere to it, to finally open their eyes – like King Lear at the end of his tragedy, whose awakening also encapsulates lost love and lack of intuitive understanding.

In what seems to be a solely male world, central is the pervasive influence exerted by 'feminine' (Harding 1971) and 'partnership' principles (Eisler 1987; 2007a; Riem Natale 2004a-b; 2007a; 2009; 2010a-b; Riem Natale and Albarea 2003; Riem Natale, Conti Camaiora and Dolce 2007; Riem Natale, Conti Camaiora, Dolce and Mercanti 2010). 'Dominator' views are tested in a very personal and intimate way, which leads to a final inner reconciliation, often embodied in the physicality of the small everyday things encountered in Nature and provided by the Earth Mother, or 'Queen of Heaven' (Stone 1976, 21). These are evident, most times, in the comfort of a silent welcome, in an embrace that is maternal and un-judging, fully accepting and forgiving, and which lulls pain, grief and horror into a deeper understanding of what it means to be truly and fully human.

Malouf's narratives frequently focus on male characters and masculine values, often displayed in the 'dialogue' and relationship between two men; in an interview Malouf affirms that his male characters are "really all one character [...] a way of externalizing a dialogue or a series of revelations" (Davidson 1983, 277)⁶. *Ransom* is no exception to this. Here Malouf's focus is on the 'dialogue' between Achilles and Priam, from one of the most memorable episodes in Homer's *Iliad*, where, after ten years of devastating war with the Greeks, the elderly Priam sets out into the unknown to 'ransom' his son's body from the much younger Achilles. In the *Iliad*, in a very moving scene, the two men meet in their common humanity and their destiny of grief and loss, Achilles' wrath is eased and the two weep together, share food and then sleep, for the first time after so many sleepless nights. For eleven days there is a truce, agreed upon so that Hector's body can be

given the full honours of a hero's death. The *Iliad* ends with the burial of the noble Trojan.

Ransom revolves around this episode, where the pivot of action and meditation are the figures of Achilles, hero of the Greeks, and Priam, king of Troy. Some pages are dedicated to their childhoods, Achilles' friendship and love for Patroclus (10-15), and Priam's shattering experience of war when he was only six, and when his pampered lordly childhood was transformed into a nightmare by war and destruction (63-75). Divided by a conflict, absurd like any other, Achilles and Priam as hero and King are united in their being men of importance, but most of all in their humanity, which is cleverly and deftly built and gradually revealed in the novel. Of possibly greater importance is a character introduced *ex novo* by Malouf in the story: Somax, the old carter who is hired with his two mules, (particularly important is the she-mule Beauty), to accompany Priam, and play the role of his Idaeus during this journey into unknown territories of being. Priam plunges into the 'new' possibilities that 'chance' and a feminine closeness to the other offer him. Another manifestation of Malouf's inner 'dialogue', Somax, with his simple wisdom, will be fundamental in Priam's journey, both from a practical and spiritual point of view, helping him make the leap into that new future he imagined when the Goddess Iris 'visited' him.

Reminiscent of tragedy and like *An Imaginary Life*, *Ransom* is divided into five parts, five acts that do not so much follow the actions of war and heroism, which are somewhat of a backdrop, but above all concentrate on the emotional education and final return to the 'feminine'⁷ values of forgiveness, compassion and reconciliation by the key male characters, Achilles and Priam.

Whether they are 'absent' from the scene or simply in the background, feminine figures are an important presence in the novel. Malouf is too gifted a storyteller not to accept that some of his readers, already knowing characters and main events of the *Iliad* would notice what is 'missing' from his narrative and wonder why.

Clytemnestra and Helen, for example are not mentioned in the text, but theirs is a meaningful 'absence'. Clytemnestra, a central figure in classical mythology, sister or half-sister of Helen, is Agamemnon's wife. According to Riane Eisler (1987, 78-81), Aeschylus' trilogy the *Oresteia* (*Agamemnon*, *The Libation Bearers* and *Eumenides*, 458 BCE⁸), portrays the dramatic social transformation from a 'partnership' oriented to a dominator cultural paradigm. In *Agamemnon*, Queen Clytemnestra kills Agamemnon on his return from the Trojan War, as a punishment for having killed their daughter Iphigenia, purportedly taken with him to marry Achilles, but really to be sacrificed to the Gods in order to propitiate favourable winds. Clytemnestra makes clear to the audience that she has to execute Agamemnon, not because of her personal motherly grief, but according to her social role as head of the clan and queen, within the norms of a matrilineal society.

In *The Libation-Bearers* her son Orestes returns in disguise to kill her, to avenge his father. In the last play the *Eumenides*, or *Furies*, representing the 'old' feminine trinity of a more primordial order of things, are present at Orestes' trial in Apollo's temple at Delphi, the ancient sacred site for Goddess's rites⁹. The *Eumenides* are the protectors of the matrilineal society and executors of justice, and as such have been pursuing Orestes. A jury of twelve Athenian citizens presided over by Athena is to decide whether he is guilty or not of shedding his own blood. Their vote is even and thus Athena herself gives the final vote: Orestes is found not guilty as the mother is declared not to be 'parent' of what is called her child, but only the 'nurse' of the new planted seed that grows in her womb. Athena herself, born from her father's head, is proof that only fathers have a true blood-relation with their children. This total reversal of what is 'natural' represents the male –'dominator'– order being finally established and older 'gynanic'¹⁰ beliefs being either assimilated or disappearing 'underground'. Thus, for example, Delphos (uterus) became sacred to the god Apollo after the 'new' god killed the serpent Python protector of the more ancient Goddess cults. It was the priestess Pythia who originally gave

the Goddess's oracles in a trance and practised feminine rituals in Delphos, before Apollo replaced Her.

Helen is absent too, even if she is indirectly and often mentioned through the beautiful mule Beauty, an enchanter of men who will be remembered even more than all the human protagonists of the story, as we see in the concluding words of the novel: "a little black mule who is still remembered in this part of the country and much talked about. A charming creature, big-eyed and sleek, she bore the name of Beauty – and very appropriately too, it seems, which is not always the case" (219). Helen in the *Iliad* is said to "look terribly like the immortal Goddesses" (*Iliad*, 3.156-158), thus representing a different cultural paradigm, where a woman is free to choose her lover/husband and has the possibility of changing partner and divorce. In a *dominator* society like the Trojan, however, women are men's 'possession', existing simply to be used, taken or 'given', raped, sold or killed, according to their men's will, hence Helen's choice precipitated the Trojan War.

Clytemnestra and Helen are absent from *Ransom* because these two important figures in the myth are connected to a more ancient 'feminine' world and power structure. Even if at the time of the story both are still physically 'alive', the Goddess's world they stand for has been shattered, transformed from a 'partnership' (or 'gylanic') to a 'dominator' male world, where only war, violence and possession are central: "within the very structure of the contemporary male religions are the laws and attitudes originally designed to annihilate the female religions, female sexual autonomy and matrilineal descent" (Stone 1976, 228). These Goddess's representatives and priestesses have already been 'replaced', by more complacent and submissive women, who, for fear of being punished, accept their passive secondary role, their inferior position, and submit to the patriarchal society.

In *Ransom*, Hecuba, Priam's most important wife, mother of many of his sons, to a certain extent is one of these subjected women. She accepts the new male power-system, she agrees to her husband's many other women, she suffers the

effects of the war on her family and children, in spite of the great inner strength and power she shows when Priam talks to her of his plan to *ransom* their son's body (54-63). She represents a noble yet pathetic figure. In the *Iliad*, in order to entreat Hector not to face Achilles, she bares her breasts that fed him as an infant, trying to make him remember their powerful 'natural' bond in the physical body but to no avail. In the novel, the very bosom which bore Hector to the world becomes the seat of her immeasurable anger and fury. The same avenging fury moves the Eumenides and Clytemnestra, the difference being that a patriarchal dominant society does not allow Hecuba to act it out or do anything about it, except lament and grieve:

"I carried him", she whispers, "here, here", and her clenched fist beats at the hollow under her heart. "It is *my* flesh that is being tumbled on the stones out there. [...] I was in labour for eighteen hours with Hector. That is what I recall when I think of his body being tumbled over the stones and left out for the dogs to tear and maul" (51-52).

Hecuba vehemently reasserts her rights as mother, her physical and spiritual connection and tie to her children. Indeed, "the suppression of women's *rites* has actually been the suppression of women's *rights*" (Stone 1976, 228). In 'gylanic' societies, as elder woman having a prominent social role, as the wise old one who knows, her womb would be seen as the sacred cave of the Goddess's insight and intuitive intelligence constantly giving birth to harmony, wisdom and peace. Yet, another order of things 'rules' the world. Now she is allowed a limited space of power only within her family circle. She feels herself to be only an old and useless woman, and her womb empty and hollow for it cannot nurse the male's seed anymore. Her relationship with Priam, though, is deep and tender and Priam in his

confession to her, after the visitation of the Goddess Iris, tells her about his inner fears and pain thus acknowledging his vulnerability and her inner strength.

Hecuba, though, has interiorized the patriarchal norms and fixed rules and is "more tied to convention than she believes" (55). She is shocked by Priam's confession and by the dream-vision he intends to actualize of going to Achilles' camp without the regalia which would distinguish him. In his renewed connection with the Goddess, Priam understands that only by being 'vulnerable', only by acknowledging and accepting their own emotions, will men truly embrace 'chance', mutability and free will, and be included in the Goddess's vision once again.

Apart from Priam's fragility in his old age, his 'opening' to the 'new' is due to the apparition of Goddess Iris. Iris, the rainbow Goddess connecting Sky and Earth in her wonderful colours, is a testimony of the spiritual nature of even the smallest thing in the universe. It is a common belief in most ancient traditions that heaven was originally connected to earth through a rainbow. At the culmination of this divine pathway, the seven colours blend into a bright, white beam of pure light. Egyptians called these seven coloured 'veils' the Seven Stoles of Isis. Isis is connected to the Milky Way: in her cow form, her legs firmly planted in the four corners of the world, she overflows the cosmos with her milk, universal nourishment for body and soul (Walker 1988, 343-344). Iris/Isis, who brings her gift of freedom, novelty and 'chance' to Priam and humanity, is the "Oldest of Old, the Goddess from whom all becoming arose" (Stone 1976, 219). Iris probably began as a form of Kali-Maya, the pre-Vedic goddess of the rainbow, with her seven different coloured veils veiling and unveiling the Goddess's cosmic dance. Kali Maya is the Greek Maia, the virgin mother of Hermes; he is related to Iris being a messenger between humanity and the gods. Hermes is the 'trickster' who does not love violence but is satisfied with playing his flute, he is the winged god of travellers, thieves and rascals, protector of flocks and herds and concerned with fertility and

abundance, father of the horned Pan. Hermes will accompany Priam and Somax in the last part of their journey to Achilles' camp.

Connected to these divine presences, not only as a counterpoint but as a memento of the simplicity and beauty of all aspects, forms and expressions of life are two other women Malouf introduces who are significantly related to Somax and are 'common' people: his daughter-in-law and his granddaughter. In part three, when he sets out into the unknown with Somax, Priam will slowly come out of his rigid world of 'form' to enter the simple and ordinary way of life that the carter represents, especially in the way Somax talks about his private and innermost feelings concerning his family and sons. His daughter-in-law and the little granddaughter are the only survivors in Somax's family, his wife, his three sons and four daughters are all dead; their deaths still a vivid memory in Somax's mind. When he tells King Priam about them, Priam is struck by the difference between the carter's and his own feelings. Somax is full of love, tenderness and pathos, while accompanying a dead son to the world of death, while Priam is concerned mainly with the detached and outward forms and rituals dictated by his kingly role:

The realm of the royal was representational, ideal (124).

The truth was that none of his sons was in that sense particular.

Their relationship to him was formal and symbolic, part of the dreamlike play before the gods and the world's eye that is both the splendour and the ordeal of kingship (136).

Both Somax's daughter-in-law and his granddaughter are known only in their relation to him, not by any name. The first is beautiful in spite of her limp which is mentioned only by Hermes (156) but most of all she is a gifted worker. Her hands, her fingers know all the little tricks needed to prepare and bake the best pikelets or griddlecakes that bring joy to the heart (119). Priam, invited by Somax, tastes this joy, for "we're children of nature, my lord. Of the earth as well as of the gods"

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

(121); that is children of the Goddess, also of the physical body, with all its joys and sorrows, as well as of Heaven and the soul. When he left in the morning, Somax's granddaughter, a little girl four years old, had a fever which worries him. He tells Priam how the girl once fell and lost blood: "we'd got a real fright I can tell you. I shook all over. I thought, 'I can't bear it, if anything happens to this little one, the last of my blood'. [...] But the truth is, we don't just lie down and die, do we, sir? We go on. For all our losses" (131). In the simplicity of these portraits lies the beauty of a life that Priam is now starting to savour, as if for the first time. Little things, the fresh cool water running over his feet (116-117, 122), the good sweet flavour of the griddlecakes (121), the stories told by Somax that arouse his curiosity and desire to know more (127-129), his own meditations and recollections (137-139):

And he looked at the old fellow who had revealed these things to him with growing respect.

He knew things. The life he had come from, and had to some extent brought along with him, was full of activities and facts that, for all that they were common and low, had an appeal (128).

Another 'feminine' presence in the novel, described and mentioned to a great extent, especially through Somax's pride in her, is his mule Beauty. Ironically enough for a work inspired by the story of how the 'beautiful' Helen provoked the Trojan war, the only real 'beauty' in the novel is this animal of burden. Often carrying their owners' weights and soma, and sometimes seen as stubborn and rebellious, they always symbolise hard physical work, resistance and resilience. Although this she-mule is responsible for the death of Somax's second son, he is nonetheless very fond of her because: "she had no notion of what she'd done" and "she's all I've got left of him. Her and the daughter-in-law, and the little girl" (141). "She is a sweet, warm and "charming creature, big-eyed and sleek" (219). Like her owner, Beauty too represents the little and the simple physical joys of life –

a warm embrace, a welcoming look, a slight and able touch of the fingers, an aroma reminiscent of home.

Like the mule Beauty with her candid charm, Goddesses and women in the novel are very important with their ready cures, their physical and spiritual nurturing, their soothing comfort and the support they provide. Women's values become predominant also 'for' and 'in' men, after they abandon their superficial and stereotypical 'hard' stance and so express their humanity to the full. In doing so, they return to the childhood days of living in their mothers' world, governed by the principles of care, sustainability, love and compassion. Indeed, the novel opens with Achilles' memoirs of his sea-mother:

The sea has many voices. The voice this man is listening for is the voice of his mother. He lifts his head, turns his face to the chill air that moves in across the gulf, and tastes its sharp salt on his lip. The sea surface bellies and glistens, a lustrous silver-blue – a membrane stretched to a fine transparency where once, for *nine changes of the moon*, he had hung curled in a dream of pre-existence and was rocked and comforted (3, my italic).

This is Woman's cyclical world where life and death come naturally, according to the seasons of life; where life is not abruptly cut short by men's absurd 'unnatural' violence, but ends, when time comes, within the rhythmical pulsation of the Great Mother. Women live in 'partnership', their community governed by a 'feminine' understanding of Reality, well aware of the transitory nature of the physical world, and maintaining a constant dialogue with other world/s.

The sea in its ever-changing and eternal motion is connected to the lunar phases of waxing, full, waning – manifesting the tripartite structure of the universe (Donna 1994). Although the mighty, trident-bearing Poseidon, or Neptune, is now the dominant image of the sea-god, the sea originally belonged to the Mother: there

was a female Posidaeja in Minoan culture (Walker 1988, 351-352) and many 'sea-mothers' mythologies have survived till now, especially in cultures for which fishing is an important means of survival (Eason 2001, 112-117). Achilles' sea-mother, Thetis, is the tranquil womb from which life originates. The Egyptian Temu is one name for this maternal Deep, or uterine abyss, from which the universe was born but there are other names for the sea goddess: Pelagia, Tiamat, Thamte, Marina, Aphrodite, Marga, Thalassa, Amphitrite, Mara, and Mary with her blue mantle and pearl necklace. Not only Achilles' mother is a Goddess, but also his Myrmidons (meaning *ants*), are directly connected Her, for they are "an Ant clan subject to the Goddess" (Graves 1961, 128). Achilles became their legendary king "presumably by marriage with the tribal representative of the Goddess" (Graves 1961, 432).

Achilles looks for the rocking and comforting watery welcoming of his sea-mother, Goddess Thetis, but now he is a man and a fighter ("the man is a fighter", 4). He is alone now; the responsibility of victory is in his hands, the guilt for Patroclus' death heavy on his hunched shoulders. He cannot take refuge anymore in his mother's arms:

But she had warned him from the beginning that she would not always be with him. [...] One day when he put his foot down on the earth he knew at once that something was different. A gift he had taken as natural to him, the play of a dual self that had allowed him, in a moment, to slip out of his hard boyish nature and become eel-like, *fluid*, weightless, without substance in his mother's arms, had been withdrawn. From now on she would be no more than a faint far-off echo to his senses, an underwater humming. He had grieved. But silently, never permitting himself to betray to others what he felt (5, my italic).

The eel echoes the figure of the serpent, always associated with women's cults and it is sacred in matrilineal societies. In ancient Egypt it symbolises primordial manifestation emerging from the deep waters of e-motion and creation, while in a 'dominator' and patriarchal society (Eisler 1987) there is an often untold but obvious and long-established constraint forbidding men from expressing their emotions.

Malouf adroitly conveys how Achilles, after having been separated from his mother in order to enter a purely 'male' world, loses his deep connection with the 'fluidity' and weightlessness of the Mother Goddess:

He had entered the rough world of men, where a man's acts follow him wherever he goes in the form of story. A world of pain, loss, dependency, bursts of violence and elation; of fatality and fatal contradictions, breathless leaps into the unknown; at last of death – a hero's death out there in full sunlight under the gaze of gods and men, for which the hardened self, the hardened body, had daily to be exercised and prepared (6).

This 'dominator' rough world of men, with its pain, loss and violent death is the outcome of a negation, the annihilation of what a man feels and of the softness that is always present together with the hard muscles. Such a negation leads men to violence – the only possible outlet for the depths of their Self, as we see in Achilles' unending and nightmarish wrath against Hector's dead body, a wrath which is actually only an expression of grief and guilt for Patroclus' death: "The tears he brings fall inwardly, his cheeks are dry. [...] But it is never enough. That is what he feels. That is what torments him" (33).

No violence can ever appease Achilles' grief, only something "new and unimaginable" (35) or rather ancient - that deeply buried sense of maternal and 'partnership', a feeling for the other, of compassion and care, almost killed in him,

but still present, dormant, waiting to be revived, like that persistent, silent inner murmur, that “underwater humming” (5) of his mother’s voice: “He is waiting for the break. For something that will break the spell that is on him, the self-consuming rage that drives him and wastes his spirit in despair” (35).

In part two, on the other side of the war, the ‘enemy’, Priam, the grieving old man, is dreaming that ‘break’ into existence, like a profound revelation of the meaning of humanity, that something new and unimaginable which Achilles unconsciously seeks and needs. Through his vision of the rainbow goddess Iris, the messenger between worlds like Hermes who later helps Priam in his actual journey towards the Greek camp, Priam slowly but surely finds a new birth, a metamorphosis from his old self. He is ready to abandon his kingly role and dare to move out into the unknown, when he says so in his dialogue with a stunned Hecuba:

“But you are not *any* man”.

“That’s true. In one way I’m not. But in another, deeper way, I am. I feel a kind of freedom in that. It’s a feeling I like, it appeals to me. And perhaps, because it is unexpected, it may appeal to [Achilles] too: *the chance to break free* of the obligation of being always the hero, as I am expected always to be the king. To *take on the lighter bond of being simply a man*. Perhaps that is *the real gift I have to bring him*. Perhaps that is *the ransom*” (59-60, italics mine).

This humanity, the acceptance of being simply a man, a human being, is a meditation on the Goddess’s compassion, on the tranquil acceptance of equality beyond roles. The real gift, the real “ransom” which Achilles seeks is this human act of connection and empathy. Priam, the “ransomed” one (74), had already been tested by life. He had already experienced a kind of death and inner metamorphosis, at a very early age, when his royal family was destroyed by Heracles in another absurd, meaningless war. He has been saved from his destiny

as a war-slave, and given as a prize to his sister Hesione, after being picked up from a mob of dirty little terrified brats (63-75). Because of this experience, Priam, "the price paid. The substitute and pretender" (74), has always known, even if in the back of his conscious mind, that being King was simply an outward mask, a duty he must perform. Inside, he was something else: a spiritual being who could be visited by visions and prophecies, an old man who would venture out with Somax, a simple carter with his two mules, and give his wealth in exchange for his son's body as well as for a new freedom – that of being something new and unimaginable, a 'new' being who accepts the possibility that he can 'change' things:

Chance?

[Hecuba] looks up quickly. Surely she has misheard.

"It seems to me", he says, almost dreamily, "that there might be another way of naming what we call fortune and attribute to the will, or the whim, of the gods. Which offers a kind of opening. The opportunity to act for ourselves. To try something that *might force events* into a different course".

She wishes she has misheard. *Words are powerful*. They too can be the *agents of what is new*, of what is conceivable and can be thought and let loose upon the world (61, my italic).

The creative and transformative power of words is a theme Malouf has cherished since *An Imaginary Life*, where Ovid talks to readers as if they were the gods humanity was on the verge of becoming: as if each was to become "the god who has begun to stir in our depths, to gather its being out of us, and will, at the other end of the great cycle that has already rocked our world with its quakings, have evolved at last and come into being" (Malouf 1980, 18). The greatest act of liberation is an act of 'imagination', revealed in words, and from which action

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices*. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's *Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

follows. Priam, through the help of the Goddess Iris, opens himself to the new, accepts her invitation to let 'chance' and 'free will' enter his world, thus signalling to humanity the possibility of choosing and transforming what may seem 'given' and 'decreed' by the patriarchal Gods:

Seated close by him on the couch is the goddess Iris. She is smiling. Indulgently, he thinks. The soft light she appears in has a calming effect, and his heart opens to what she whispers in his ear. "Not a mockery, my friend, but the way things are. Not the way they must be, but the way they have turned out. In a world that is also subject to chance" (46).

As the world of the Goddess is one of cyclical motion and continual mutation, Iris reminds humanity about the possibility of transforming our destiny, welcoming again the world of renovation and fluidity. This is Achilles' inner state after meeting Priam: "some cleansing emotion has flooded through him [...] has cleared his heart of the smoky poison" (190) of revenge and rage. Achilles is tranquil now, his wrath eased and spent, the hard stance in him fallen away, he can now watch Hector's body in its "imperturbable calm" (189) and see in it a projection of himself, of his own (near) future: "Till he too, like Hector, is in here. Naked as he began" (194). He, too, will pass again into the hands of women, into that sacred room where they sponge and anoint the bodies of the newborn and of the dead, welcome them on earth or prepare them for their rebirth into the spiritual world. It is a place he "half-recalls and recognises" (192) from his childhood:

Suddenly he is there again – that smell of dried herbs cut with lye; they had come to fetch a bedsheet for his afternoon nap (192).

This is the first world we come into, he thinks now, this world of hot-water pitchers and oil jars and freshly laundered linen or wool.

And the last place we pass through before our body is done with it all. Unheroic thoughts.

[...] Achilles is unwilling to break away.

But the women's presence is stronger than his own. *This is their world* (193, my italic).

These may well be considered "unheroic" thoughts in a 'dominator' patriarchal culture, but if considered in terms of a 'partnership' paradigm, where the feminine freely and 'fluidly' dances the world into existence, what Achilles feels is his final reunion with his mother's water-world of acceptance and sensitivity and also with the very same feelings inside his soul. Achilles, once purged of his negative emotions and reconnected to his inner Goddess Thetis, can finally be reconciled to his own humanity and that of Hector, in the perfect "amity" (191) he now feels for him, after their role-playing on the stage of life is over: "What he feels in himself as a *perfect order* of body, heart, occasion, is the enactment, under the stars, in the very breath of the gods, of the true Achilles, the one he has come all this way to find" (190, my italic).

Achilles feels truly 'whole' not after accomplishing his great feats as warrior, but only after reconciling his body and heart and accepting warm and tender compassion as part of his humanity. He is fulfilled and complete as a human being in front of the gods and himself; which is Priam's (and Malouf's) true 'ransom' and gift of 'atonement'.

At the end, the novel, briefly and incisively describes the closing of the classical story, but anticipating Priam's death acted out by Achilles' son Neoptolemus, who – unaware of the compassionate and fruitful meeting of Priam and his father – unconsciously perpetuates the absurd chain of death, vengeance and death (212-215). The concluding focus is, however, on Somax, the physical man, fully incarnated in his body (*soma*), realistic enough to know his way across many worlds, poetic enough to appreciate the small pleasures of life, adjusting to

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

unforeseen circumstances, becoming Priam's most valuable Idaeus, and an authentic guide in the journey of existence.

In the *Veda sôma* is also a magic plant, originally sacred to the Goddess (Sjoo, Mor 1987, 171-175), from which her priestesses distilled the ecstatic drink of the 'immortals'. Somax also shares a drink with a good listener – anyone who desires can participate in his ecstatic gift of storytelling. Having fully tasted all aspects of life, Somax remains steady and strong in his simple, unassuming and deep understanding of things. Somax, the corporeal man, the main 'body' of Malouf's narration itself, lives on for a long long time, long after Troy has almost been forgotten.

Somax survives to tell the 'tale'. His stories of how he accompanied King Priam, functioning as his Idaeus, survive. They are all 'lies' of course, inventions, fantasies; the "stuff of legend, half folktale, half an old man's empty bragging" (216). Similarly, Malouf, the 'storyteller', "is a stealer of another man's tales, of other men's lives" (218). The most remarkable thing about Malouf's divine 'stealing', inspired by Hermes, protector of thieves and poets, is that it brings 'fluid', feminine, intimate and poetic 'Beauty' (and Truth) into our world "and very appropriately too, it seems, which is not always the case" (219).

NOTES

1. For a description of the partnership model see: Eisler 1987, where she traces the cultural evolution of Western societies from prehistory to the present, in terms of the underlying tension between "equalitarian" and "dominator" modes of living. Eisler prefers the term "equalitarian" instead of "egalitarian" because the former indicates social relations within a mutual society, where both men and women have "equal" importance, while the latter was traditionally used to indicate equality only among men (see note 10 to her Introduction). The 'lost age' belonging to the Goddess is an important legacy that we must recuperate in order to face and peacefully overcome the challenges of our

times. See on the same themes: Eisler 1995, which focuses on the biological rewards for loving and caring behaviours, representing “a more evolved way of living on this earth”; and Eisler 2002. She explains, giving full scientific evidence and relevant bibliography to prove her thesis, that the ‘war of the sexes’ and violent behaviours on the ‘other’ are not genetically, biologically or divinely, ordained; they are indeed a social and cultural means used by a certain type of power through the ages to divide et impera. The ‘partnership’ model shows how a better system of governing in cooperation can be fruitfully used for the ultimate good of all: “Scientists are today finding that our bodies are equipped with the capacity to release powerful chemicals when we engage in caring and care-taking behaviours — chemicals that reward these activities by making us feel good” (Eisler 2000: 71).

2. The research of the Partnership Studies Group uses the terms ‘partnership’ and ‘dominator’ in accordance with Riane Eisler’s definitions of these cultural paradigms (<http://www.partnershipway.org/>). Inspired by her seminal anthropological and socio-cultural work an active community of scholars based at the University of Udine founded the Partnership Studies Group in 1998 (http://all.uniud.it/?page_id=195), interconnected with other scholars from all over the world (Australia, Canada, India, Ireland, Poland, Scotland, U.S.A.). Initially, the research focused on the literatures of Australia, India and Canada, applied linguistics and education, and in recent years it has been expanded to include a more interdisciplinary range of intercultural studies, francophone literatures, social and educational fields. The group has been especially active with funded projects, the international online journal *Le Simplegadi* (<http://all.uniud.it/simplegadi>), the All book series (<http://www.forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/all/?text=all-english>) and several conferences and seminars. For further information on PSG publications, see bibliography.
3. The words feminine/masculine in the article do not have any specific implication or evaluation of ‘gender’; they rather symbolise qualities that are

stereotypically considered 'feminine', such as empathy and caring, qualities of course present in men also but that are not considered appropriate for 'real men', for 'masculinity' in cultures orienting primarily to the 'dominator' model. See also note 7 of this essay.

4. Other works by David Malouf have been analysed according to the Partnership studies research paradigm: "The Only Speaker of his Tongue": David Malouf and Endangered Languages and Id-Entities (Riem 2010b: 19-29); Tuning into the Sound of Imagination: David Malouf's "Typewriter Music" (Riem 2010a: 211-22) and Archetypes of Partnership and the Goddess: The Human Spiritual Journey in David Malouf's "The Conversations at Curlow Creek" (Riem 2007a: 57-71).
5. See for example: Neilsen 1990; Indyk 1993; special issue of World Literature Today, Autumn 2000 in occasion of Malouf's winning the Neustadt International Prize for Literature.
6. A focal point in Malouf's narrative quest, are some of his famous 'doubles': *Johnno* (1975) Johnno and Dante; *An Imaginary Life* (1978) Ovid and the Child; in *Child's Play* (1982) the killer and the writer; in *Fly Away Peter* (1985) Jim and Ashley; in *The Great World* (1990) Dig(ger) and Vic(tor); in *The Conversations at Curlow Creek* (1996) Carney and Adair. See on the subject: Riem 1988b: 181-195; Riem 2007b: 57-71.
7. "Though this [Goddess] archetype has many facets, one key aspect is that it symbolizes qualities that are stereotypically considered feminine, and I want to emphasize 'stereotypically' because this is not a matter of something inherent in women or men, qualities that are considered feminine such as empathy and caring, qualities of course present in men also but that are not considered appropriate for 'real men', for 'masculinity' in cultures orienting primarily to the dominator model – qualities that are so needed in our world today if we are to meet the enormous challenges we face. So the Goddess Awakened is symbolic of the movement to shift to a more equitable and peaceful way of living on this earth – a movement in which literature, education, and language

have a major part to play". (Eisler 2007a: 24).

8. In order to promote partnership values, 'BCE', Before Common Era', is used instead of the patronizing 'BC' in respect of all the world's spiritual and religious beliefs. The same is true for 'CE', 'Common Era', instead of 'AD'.
9. "The term Goddess has come into use because it serves as a kind of shorthand to communicate what to us today is a very different way of conceptualising what we call the divine from what we are accustomed to: a God, Father, Lord, King (in other words a male image). Clearly, however, the term Goddess should not be interpreted as just a female counterpart of the Judaeo-Christian and Muslim God. For one thing, some of the images we find in excavations have both human and animal aspects, and some have both female and male aspects. For another, we should not project our notions of the powers that govern the universe onto peoples who lived thousands of years ago. What is clear is that what we have here is a different way of representing the powers that govern the universe – reflecting a different social organisation from the male dominated and highly stratified cultures out of which mainstream contemporary religions arose" (Eisler 2000: 315, n. 30; Eisler 2007a: 24).
10. Riane Eisler coins the word 'gylany', composed by 'gy-' (prefix for woman, from the ancient Greek Gyné) and 'an-' (from the ancient Greek Anèr) united by 'l' (lyen, to tie, to put together). She uses 'gylany' to describe these ancient societies where there was no hierarchy, no sexism, no class-system or great economic disparities. Their cultural system was highly complex, using linear language, sophisticated painting and sculpting techniques, and a "modern" architecture. (See: Eisler 1987: 105-106).

BIBLIOGRAPHY

(the sign * marks works published within PSG research projects)

Davidson, Jim. 1983. *Sideways from the Page*. Melbourne: Fontana Books.

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*
Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

- Donna, Wilshire. 1994. *Virgin, Mother, Crone: Myths and Mysteries of the Triple Goddess*. Rochester (VT): Inner Traditions.
- Eason, Cassandra. 2001. *The Complete Book of Women's Wisdom*. London: Piatkus.
- Eisler, Riane. 1987. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row.
- _____. 1996. *Sacred Pleasure. Sex, Myth, and the Politics of the Body: New Paths to Power and Love*. San Francisco: Harper & Row.
- _____. 2000. *Tomorrow's Children*. Boulder (CO): West View Press.
- _____. 2002. *The Power of Partnership*. Novato (CA): New World Library.
- * _____. 2007a. *The Goddess as Metaphor in the Cultural Transformation Theory*. In Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiera and Maria Renata Dolce ed.: 23-37.
- _____. 2007b. *The Real Wealth of Nations*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- Graves, Robert. 1961. *The White Goddess*. London: Faber & Faber [1966, amended and enlarged edition, New York: Farrar, Straus & Giroux].
- Harding, M. Esther. 1971. *Woman's Mysteries. A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story and Dreams*. New York: Harper & Row.
- Homer. *Iliad*. 1998. Bernard Knox ed. Translated by Robert Fagles. Harmondsworth: Penguin.
- Loye, David and Riane Eisler ed. 1990. *The Partnership Way*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Indyk Ivor. 1993. *David Malouf (Australian Writers)*. Oxford: University Press.
- Malouf, David. 1975. *Johnno*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- _____. 1980. *An Imaginary Life*. Woollhara: Picador Pan Books.
- _____. 1982. *Child's Play*. London: Chatto & Windus.
- _____. 1985 *Fly Away Peter*. London: Chatto & Windus.
- _____. 1990, *The Great World*, London: Chatto & Windus.
- _____. 1996. *The Conversations at Curlow Creek*. London: Chatto & Windus.
- _____. 2009. *Ransom*. Sydney: Knopf, Random House.

_____. 2010. *Io sono Achille*. Milano. Frassinelli. Translated by di Francesca Pe'. A cura di Franca Cavagnoli.

Neilsen, Philip. 1990. *Imagined Lives. A Study of David Malouf*. St. Lucia: Queensland University Press.

Riem Natale, Antonella. 1988b. *The Labyrinths of the Self*. Leichhardt: FILEF Italo-Australian Publications.

* _____. 2004a. *Partnership and Literary Research: A Hypothesis for Postcolonial Criticism*. In Buchholz Miroslawa ed. 2004: 11-28.

* _____. 2007b. *Journeys in the Goddess Cosmic Dance*. In Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiora and Maria Renata Dolce ed. *The Goddess Awakened*. Udine: Forum, 15-21.

* _____. 2007a. *Archetypes of Partnership and the Goddess: the Human Spiritual Journey in David Malouf's The Conversations at Curlow Creek*. Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiora and Maria Renata Dolce ed. *The Goddess Awakened*. Udine: Forum, 57-71.

* _____. 2010a. "Tuning into the Sound of Imagination: David Malouf's "Typewriter Music"". In Riem Natale, Antonella and Angelo Righetti ed.: *Drops of Light Coalescing*. Udine: Forum, 211-222.

* _____. 2010b. ""The Only Speaker of his Tongue:" David Malouf and Endangered Languages and Id-Entities". In Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiora, Maria Renata Dolce and Stefano Mercanti ed. *Partnership Id-Entities*. Udine: Forum, 19-29.

* ____ (a cura di). 2004b. *Altri segni, altre voci*. Udine: Forum.

* Riem Natale, Antonella and Roberto Albarea ed. 2003. *The Art of Partnership. Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm*. Udine: Forum.

* Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiora and Maria Renata Dolce ed. 2007. *The Goddess Awakened. Partnership Studies in Literatures, Language and Education*. Udine: Forum.

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

* Riem Natale, Antonella, Luisa Conti Camaiora, Maria Renata Dolce and Stefano Mercanti ed. 2010. *Partnership Id-Entities. Cultural and Literary Re-Inscription/s of the Feminine*. Udine: Forum.

Sjoo, Monica and Barbara Mor. 1987. *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*. San Francisco: Harper & Row.

Stone, Merlin. 1976. *When God was a Woman*. San Diego: Harvest Book.

World Literature Today. special number, Autumn 2000. David Malouf The Neustadt International Prize for Literature's 16th Laureate.

Walker, Barbara. 1988. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, San Francisco: Harper & Row.

PSG SELECTED BIBLIOGRAPHY

Albarea, Roberto e Alessandra Burelli (a cura di). 2006. *Sostenibilità in educazione*. Udine: Forum.

Bortoluzzi, Maria. 2004. *Sharing Reflection and Awareness: Learning to Teach English as a Foreign Language*. Udine: Forum.

De Luca, Anna Pia and Alessandra Ferraro ed. 2005. *Shaping History: l'identità italo-canadese nel Canada anglofono*. Udine: Forum.

De Luca, Anna Pia and Deborah Saidero ed. 2001. *Italy and Canadian Culture: Nationalisms in the New Millennium*. Udine: Forum.

Dolce, Maria Renata. 2004. *Le letterature postcoloniali e il canone*. Lecce: Pensa.

Mercanti, Stefano. 2006. *L'India dell'immaginazione nei racconti di Raja Rao*. Udine: Forum.

_____. 2009. *The Rose and the Lotus. Partnership Studies in the Works of Raja Rao*. New York/Amsterdam: Rodopi.

Trevisan, Piergiorgio. 2009. *Towards a Stylistic Approach to Character in Literature*. Udine: Forum.

Antonella Riem Natale. *The Sea has Many Voices. The Fluid Mother-Goddess World in David Malouf's Ransom*

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 95-119. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Antonella Riem Natale is Full Professor of English Literature and Language, Dean of the Faculty of Modern Languages, founder of the Partnership Studies Group (PSG: http://all.uniud.it/?page_id=195) at University of Udine, and President of the Italian Deans of the Faculties of Modern Languages. She is Director of the book series *ALL* and the journal *Le Simplegadi*. She is working on a volume on the figure of the 'Goddess' in World literatures in English. Among her recent monographic studies and collections of essays: *The One Life: Coleridge and Hinduism* (Jaipur: Rawat 2005); *The Art of Partnership. Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm* (Udine: Forum, 2003); *The Goddess Awakened. Partnership Studies in Literatures, Language and Education*. Udine: Forum, 2007) and *Id-Entities: Literary and Cultural Re-Inscription/s of the Feminine* (Udine: Forum, 2010). She has recently edited the new Italian edition of Riane Eisler. 2011 (1987). *Il calice e la spada. La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*. Udine: Forum.

antonella.riem@uniud.it

Renato Oniga

David Malouf e i classici

Abstract I: L'analisi delle fonti nello scrittore australiano David Malouf ipotizza la presenza di modelli letterari classici finora rimasti inosservati. Nel romanzo *An Imaginary life* (1978) sono individuate tematiche tratte dalle *Epistulae ex Ponto* di Ovidio, soprattutto per quanto riguarda la progressiva riconciliazione del protagonista con gli abitanti di Tomi. Nel più recente *Ransom* (2009) il percorso va dall'epica omerica alla tragedia *Hectoris Lytra* di Ennio e, attraverso il *pathos* del teatro latino, arriva fino a Shakespeare. In particolare, l'introduzione del carrettiere Somace avvicina il romanzo alla tradizione della "tragicommedia" latina, con lo scopo di mettere in evidenza i valori dell'*humanitas* classica.

Abstract II: The paper analyses the sources used by the Australian writer David Malouf and hypothesises the presence of some classical literary models which have not been investigated so far. In the novel *An Imaginary life* (1978) we can identify themes from Ovid's *Epistulae ex Ponto*, in particular as regards the process of reconciliation of the protagonist with the inhabitants of Tomi. In his latest novel *Ransom* (2009), it is possible to trace the influence of Ennius' tragedy *Hectoris Lytra* and, through the *pathos* of the Latin theatre, we get as far as Shakespeare. More specifically, the character of Somax, the carter, shows the relevance of Latin "tragi-comedy" as an influence highlighting the values of classical *humanitas*.

Due romanzi dello scrittore australiano contemporaneo David Malouf si impongono all'attenzione del classicista, non solo per il loro stile limpido e assolutamente "classico", ma anche per l'originale ripresa di modelli letterari greci e latini: *An Imaginary Life* (1978) e *Ransom* (2009)¹. Entrambe le opere sono dotate

di brevi appendici, intitolate "Una nota sulle fonti", dove però, secondo la migliore tradizione dell'arte allusiva antica, si ha immediatamente il sospetto che l'autore non abbia voluto scoprire fino in fondo le proprie carte, e che il lettore più colto sia in qualche modo sfidato ad attivare la propria memoria poetica, per cogliere ulteriori connessioni intertestuali, disseminate e nascoste tra le pagine. Si tratta appunto di ciò che vorrei proporre in questo contributo.

Cominciamo con la *Vita immaginaria*, che ha come oggetto l'esilio di Ovidio a Tomi, un tema ripreso poi, dieci anni dopo, dal romanzo *Die letzte Welt* di Christoph Ransmayr (1988)². Il tratto che più mi sembra caratterizzare il romanzo di Malouf, ponendolo in antitesi completa e radicale rispetto a Ransmayr, è che all'atmosfera cupa, luttuosa e allucinata dello scrittore austriaco, si contrappone, nello scrittore australiano, una svolta positiva, simboleggiata dall'incontro del personaggio di Ovidio con il Ragazzo selvaggio. Da questa svolta, ha inizio la riscoperta di sentimenti umani profondi, come la solidarietà, l'amicizia, la vita in armonia con la natura, così che l'Ovidio di Malouf finisce per riscoprire nella cultura straniera la propria nuova e più autentica patria.

Nella "nota sulle fonti", Malouf afferma di avere usato, per la propria descrizione di Tomi, i *Tristia* di Ovidio (169), ma che l'incontro con il Ragazzo "non ha basi reali" (170) nelle fonti latine, e gli sarebbe stata suggerita da uno scrittore del Settecento, il medico francese Jean-Marc-Gaspard Itard, in un'opera il cui titolo non viene menzionato (ma si tratta evidentemente de *Il ragazzo selvaggio*, dal quale è stato tratto anche un celebre film di François Truffaut nel 1969). Io però ho l'impressione che, anche nel romanzo di argomento ovidiano, Malouf abbia utilizzato lo stesso procedimento che appare in maniera più scoperta e consapevole nel successivo romanzo di argomento omerico. Qui l'autore dice esattamente che "la storia di come Patroclo giunse ad essere l'amico e il compagno di Achille occupa solo cinque o sei versi dell'*Iliade*" (217). Lo scrittore ha colto cioè un piccolo spunto poetico nel modello omerico, e lo ha sviluppato secondo la propria fantasia.

Vorrei avanzare l'ipotesi che qualcosa di simile si sia verificato anche nel romanzo di argomento ovidiano. A mio parere, Malouf ha colto e sviluppato alcuni piccoli spunti, utilizzando come fonte non soltanto i *Tristia*, ma anche e soprattutto la seconda opera dell'esilio, probabilmente l'ultima opera scritta da Ovidio, a partire dal quarto anno di relegazione a Tomi: le *Epistulae ex Ponto*.

Senza dubbio, per la maggior parte, le *Epistulae ex Ponto* riprendono e sviluppano gli stessi temi già trattati nei *Tristia*: il lamento per la sventura dell'esilio, in una terra desolata ai confini del mondo, la protesta appassionata della propria innocenza e la richiesta del perdono, la nostalgia per la patria, per i propri amici e parenti, e soprattutto per la vita letteraria di Roma. Per questo carattere ripetitivo, le *Epistulae ex Ponto* non aggiungono granché al quadro già tracciato da Ovidio nei *Tristia*, e dunque, in apparenza, la prima opera dell'esilio sembrerebbe essere l'unico modello seguito da Malouf. Per quanto riguarda in particolare la descrizione del paesaggio fisico e antropologico di Tomi, il modello principale di Malouf sono senza dubbio i *Tristia*.

Tutto il primo capitolo del romanzo è continuamente intessuto di allusioni e citazioni di passi dei *Tristia*. Subito nella prima pagina, si trova una pregevole figura stilistica: un'anafora negativa descrive il paesaggio di Tomi dicendo non tanto quello che c'è, ma quello che non c'è. Evidentemente, questo procedimento stilistico sottintende il confronto implicito con la realtà romana, dove appunto si trovava tutto ciò mancava a Tomi:

Qui non ho trovato alberi che si levino sopra la macchia bassa, di un marrone grigiastro. Niente fiori. Niente frutti. Siamo ai confini della terra. [...] Il letto del fiume, i cespugli di assenzio (5-6).

Questo medesimo procedimento stilistico, che oppone il tipico rigoglioso paesaggio mediterraneo, caratterizzato dall'arboricoltura, alle zone estreme del

mondo, dove le colture sono assenti, si ritrova in alcuni passi ovidiani, sia dei *Tristia* sia delle *Epistulae ex Ponto*:

Non hic pampinea dulcis latet uva sub umbra,
nec cumulant altos fervida musta lacus.
Poma negat regio...

Qui non c'è la dolce uva, nascosta all'ombra dei pampini,
né il mosto ribollente che riempie i tini profondi.
La regione non dà frutti...

(Ov. *Trist.* III 10, 71-73)

Non hic pampineis amicitur vitibus ulmus,
nulla premunt ramos pondere poma suos.
Tristia deformes pariunt absinthia campi.

Qui l'olmo non è abbracciato dalle viti ricche di pampini,
nessun frutto carica di peso i suoi rami.
Gli squallidi campi producono l'amaro assenzio.

(Ov. *Pont.* III 8, 13-15)

Nel complesso, dunque, all'inizio del romanzo, il modello prevalente è quello dei *Tristia*, di cui si possono cogliere altri notevoli riecheggiamenti, laddove lo scrittore australiano fa dire ad Ovidio:

Ma nessuno a Tomi parla la mia lingua e per circa un anno non ne ho udito una parola: sono diventato muto. [...] All'aperto mi aggiro, parlando da solo

semplicemente per trattenere le parole nella mia testa oppure per cacciarle fuori (8).

Il venir meno delle parole e l'impressione di avere disimparato a parlare, per effetto della solitudine, derivano evidentemente da alcuni passi dei *Tristia* ovidiani:

Saepe aliquod quaero verbum nomemque locumque
nec quisquam est a quo certior esse queam.
Dicere saepe aliquod conanti – turpe fateri! –
verba mihi desunt dedidicique loqui.

Spesso cerco una parola, un nome, un luogo,
e non c'è nessuno che me li indichi.
Spesso, mentre cerco di dire qualcosa – vergogna a confessarlo! –
mi mancano le parole, ho disimparato a parlare

(Ov. *Trist.* III 14, 43-46)

Ne tamen Ausoniae perdam commercia linguae,
et fiat patrio vox mea muta sono,
ipse loquor mecum desuetaque verba retracto.

Per non perdere l'uso della lingua ausonia,
e perché la mia voce non diventi muta del suono patrio,
io parlo da solo e ripeto le parole ormai desuete.

(Ov. *Trist.* V 7, 61-63)

Lo stesso modello epistolare delle elegie ovidiane, che caratterizza nel suo complesso sia i cinque libri dei *Tristia* sia i quattro libri delle *Epistulae ex Ponto*, appare anch'esso molto chiaro nelle pagine iniziali del romanzo di Malouf:

Io parlo a te, lettore, come a uno che vive in un altro secolo, dal momento che non invierò mai questa lettera. [...] Io lancio questa lettera al di sopra dei secoli (9-10).

In particolare, l'idea di presentare l'intero romanzo come una lettera, scritta da Ovidio ai posteri, deriva evidentemente dalla celebre elegia autobiografica IV 10 dei *Tristia*, che comincia appunto con le famose parole³:

Ille ego qui fuerim, tenerorum lusor amorum,
quem legis, ut noris, accipe posteritas.

Per conoscere l'autore che leggi, tu che appartieni alla posterità,
ascolta chi sono stato io, il cantore dei teneri amori.

(Ov. *Trist.* IV 10, 1-2)

Ma soprattutto, la descrizione dei luoghi selvaggi, battuti dal vento e dal gelo, e continuamente esposti agli assalti dei nemici, lascia trasparire, a volte in maniera quasi letterale, il modello dei *Tristia*, come ad esempio nel brano seguente:

L'inverno è stato terribile più di quanto si possa immaginare. Per sette mesi il vento polare arriva ululando attraverso migliaia di chilometri di aperta prateria, spianando i cespugli, frustando il mare dalla nera schiuma, finché infine l'intero oceano gela e ci si può camminare sopra dalla riva e vedere i pesci immobili al di sotto, le pozze tondeggianti da cui le donne attingono

l'acqua da bere solidificano e sono gli uomini ad andare fuori a scheggiarne blocchi che trascinano per fonderli sulla fiamma quando ci serve. Impossibile avventurarsi fuori in quelle raffiche gelate senza un berretto con le tese e coperte di pelliccia, un mantello, stivali, gambali, e anche il respiro gela, la barba forma ghiaccioli che si spezzano e tintinnano. [...] Il fiume, ben prima della fine dell'anno, aveva cominciato a gelare. Largo cinquemila passi, ora era un ponte di solido ghiaccio e i cavalieri daci, a centinaia, vi si riversavano dalle paludi del Nord [...]. Le frecce sono intinte nel veleno (49-53).

Sono qui evidenti numerose riprese di dettagli tratti dall'elegia III 10 dei *Tristia*, che costituisce la più ampia descrizione ovidiana del proprio ambiente di esilio⁴:

Pellibus et sutis arcent mala frigora braxis,
oraque de toto corpore sola patent.
Saepe sonant moti glacie pendente capilli,
et nitet inducto candida barba gelu.

Quid loquar ut vincti concrescano frigore rivi,
deque lacu fragiles effodiantur aquae?

Nec vidisse sat est: durum calcavimus aequor,
undaque non udo sub pede summa fuit.

Vidimus in glacie pisces haerere ligatos.

Protinus aequato siccis Aquilonibus Histro
invehitur celeri barbarus hostis equo;
hostis equo pollens longeque volante sagitta.

Nam volucris ferro tinctile virus inest.

Ci si difende dal freddo con pelli e brache cucite,
e di tutto il corpo resta scoperto solo il viso.

Spesso i capelli, muovendosi, fanno rumore per i ghiaccioli che pendono,
e la barba splende bianca del gelo che la ricopre.

E che dire dei ruscelli che solidificano, bloccati dal gelo,
e dell'acqua che viene estratta a schegge dalle pozze?

E non basta averlo visto: ho camminato sulla distesa solida del mare.

Ho visto i pesci immobili, prigionieri del ghiaccio.

Subito, appena il Danubio è reso una distesa ghiacciata dai venti del nord,
i nemici barbari lo attraversano su cavalli veloci,
forti di cavalli e frecce che arrivano lontano.

La punta delle frecce che attraversano l'aria è intinta nel veleno.

(Ov. *Trist.* III 10, 19-22; 25-26; 39; 49)

Anche l'episodio per cui Ovidio, ormai vecchio e debole, e assolutamente privo di esperienza militare, viene costretto a montare un turno di guardia per difendere le mura del villaggio dalla minaccia dei barbari, ha un evidente modello nei *Tristia*:

Anch'io fui chiamato a comparire in una delle compagnie, mi fu data lancia ed elmetto – io che ero vissuto per cinquant'anni in un impero in

pace con se stesso e non avevo mai fatto un giorno di addestramento. [...] E mi ritrovavo qui, a cinquant'anni, a montare di guardia sul confine del mondo conosciuto (52).

Aspera militiae iuvenis certamina fugi,
nec nisi lusura movimus arma manu;
nunc senior gladioque latus scutoque sinistram,
canitiem galeae subicioque meam.

Da giovane ho sfuggito i duri addestramenti del soldato,
e non ho impugnato armi se non per gioco;
ora da vecchio devo cingermi al fianco la spada, lo scudo sulla sinistra,
e calcare un elmo sui miei capelli bianchi.

(Ov. *Trist.* IV 1, 71-74)

Fin qui, insomma, nella prima parte del romanzo di Malouf, il modello dei *Tristia* sembra essere assolutamente evidente. Sia nei confronti dei luoghi, sia nei confronti degli abitanti, prevale in Ovidio un atteggiamento di assoluta chiusura, di rifiuto inorridito, unito al rimpianto per la propria cultura ormai perduta:

Li ascolto parlare. I suoni sono barbari e il mio animo rimpiange le raffinatezze della nostra lingua latina (12).

Non hic liber ullus, non qui mihi commodet aurem,
verbaque significant quid mea, norit, adest.
Omnia barbariae loca sunt vocisque ferinae.

Qui non c'è un libro, nessuno che mi dia ascolto,

che capisca il significato delle mie parole.

Sono tutti luoghi di barbarie e di una lingua ferina.

(Ov. *Trist.* V 12, 53-55)⁵

Nel complesso, dunque, la Tomi di Malouf porta alle estreme conseguenze il ritratto ovidiano della città nei *Tristia*, che aveva trasformato quella che era pur sempre una colonia greca in un villaggio barbaro⁶. Naturalmente, in Malouf si possono cogliere anche alcune caratteristiche irriducibili al mondo antico, che fanno pensare piuttosto ad una ambientazione australiana, aborigena, con le capanne e le strade di fango, che assolutamente non si trovano in Ovidio.

Ma il punto fondamentale, che vorrei qui mettere a fuoco, è un altro. Nella seconda parte del romanzo, esattamente come avviene negli ultimi due libri delle *Epistulae ex Ponto*, è possibile cogliere una svolta. Da un atteggiamento totalmente negativo, che oppone civiltà e barbarie, Ovidio passa infatti ad una progressiva riconciliazione con gli abitanti di Tomi, alla scoperta della loro più autentica umanità, della loro profonda compassione e benevolenza verso il poeta, in opposizione all'indifferenza di tanti Romani, inclusi alcuni suoi sedicenti amici.

Vorrei allora proporre alcuni passi paralleli, che mi paiono particolarmente significativi per documentare l'emergere progressivo di questo nuovo stato d'animo di Ovidio, che Malouf deve avere senza dubbio conosciuto, data la vastità delle sue letture ovidiane⁷. Probabilmente, gli spunti contenuti nelle *Epistulae ex Ponto* sono rimasti come sedimentati nel profondo della memoria poetica dell'autore, senza raggiungere il livello della consapevolezza critica, esplicitata nella postfazione sulle fonti.

Il punto di partenza è a mio parere proprio il tema dell'amicizia, tradita dai Romani e custodita dai barbari⁸. Nel terzo libro delle *Epistulae ex Ponto*, la seconda elegia si apre infatti con un saluto all'amico Cotta, che era rimasto

fedele al poeta, in contrapposizione ai tanti che gli avevano voltato le spalle⁹. La cosa più interessante è che l'elegia prosegue con la narrazione di una conversazione letteraria tra Ovidio e un gruppo di abitanti di Tomi. Ad un certo punto, un vecchio prende la parola e inizia a narrare un mito, che in pratica è la trama dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide. Alla fine, Ovidio esprime parole di sincera ammirazione per gli abitanti di quella terra selvaggia:

Cumque ego de vestra nuper probitate referrem
- nam didici Getice Sarmaticeque loqui -
forte senex quidam, coetu cum staret in illo,
reddidit ad nostros talia verba sonos:
“Nos quoque amicitiae nomen, bone, novimus, hospes”.

Fabula narrata est postquam vulgaris ab illo,
laudarunt omnes facta piamque fidem.
Scilicet hac etiam, qua nulla ferocior ora est,
nomen amicitiae barbara corda movet.

Poco fa, mentre raccontavo la vostra fedeltà
– perché ho imparato a parlare il Sarmatico e il Getico –
un vecchio, che si trovava in quel gruppo di persone,
rispose con queste parole al mio discorso:
“Anche noi, caro ospite, conosciamo il nome dell'amicizia”.

Dopo che ebbe finito di raccontare questa storia famosa,
tutti lodarono i fatti e l'amicizia fedele.
Perché anche in questa terra, della quale nessuna è più dura,
il nome dell'amicizia commuove il cuore dei barbari.

(Ov. *Pont.* III 2, 39-43; 97-100)

Mi sembra di poter ipotizzare che questo vecchio abitante di Tomi, introdotto da Ovidio nell'elegia III 2 delle *Epistulae ex Ponto*, possa essere stato lo spunto da cui Malouf ha tratto ispirazione per creare il personaggio di Ryzak, il vecchio capo del villaggio. Questo personaggio si distingue appunto per la sua abitudine a raccontare storie, che dapprima l'Ovidio di Malouf non capisce (30-31), e poi invece impara ad apprezzare, anche più della stessa tradizione letteraria classica:

Le storie del vecchio sono favolose, molto più di tutte quelle che ho appreso dai Greci. [...] Egli appare più nobile e più gentile di qualsiasi Romano che io abbia mai conosciuto (56).

Nell'elegia immediatamente successiva della raccolta *ex Ponto*, troviamo poi un altro spunto a mio parere interessante. In un brano di grande fascino poetico, Ovidio narra l'apparizione notturna, tra sogno e visione, del dio Amore, con un aspetto insolitamente ispido e selvaggio, al quale il poeta si rivolge chiamandolo appunto *Puer* "Ragazzo":

Nox erat et bifores intrabat luna fenestras,
mense fere medio quanta nitere solet.
Publica me requies curarum somnus habebat
fusaque erant toto languida membra toro,
cum subito pennis agitatus inhorruit aer
et gemit parvo mota fenestra sono.
Territus in cubitum relevo mea membra sinistrum,
pulsus et e trepido pectore somnus abit.
Stabat Amor, vultu non quo prius esse solebat,
fulcra tenens laeva tristis acerna manu,

nec torquem collo neque habens crinale capillo
nec bene dispositas comptus ut ante comas.
Horrida pendebant molles super ora capilli
et visa est oculis horrida penna meis,
qualis in aeriae tergo solet esse columbae
tractatam multae quam tetigere manus.
Hunc simul agnovi - neque enim mihi notior alter -
talibus adfata est libera lingua sonis:
"O puer, exilii decepto causa magistro,
quem fuit utilius non docuisse mihi,
huc quoque venisti, pax est ubi tempore nullo
et coit adstrictis barbarus Hister aquis? "

Era notte e la luna entrava dalle imposte della finestra,
splendente come di solito alla metà del mese.
Il sonno, per tutti rimedio dei mali, mi possedeva,
e le membra erano distese, rilassate sul letto,
quando all'improvviso l'aria vibrò, scossa da ali,
e la finestra gemette con un piccolo rumore.
Spaventato, mi sollevo sul gomito sinistro,
e il sonno scacciato abbandona il mio cuore tremante.
Amore stava in piedi, ma non con il suo solito aspetto,
teneva triste la mano sinistra sulla sponda del letto,
non aveva né collana al collo né diadema sul capo,
e le chiome non erano ben pettinate come un tempo.
I capelli pendevano sopra il viso irsuto
e le sue piume mi parvero ispide,
come quelle sul dorso di un'aerea colomba,
che molte mani hanno toccato e accarezzato.

Non appena lo riconobbi – nessuno mi è più familiare –
così gli parlai, in piena libertà:

“Ragazzo, causa dell'esilio per l'ingannato maestro,
che avrebbe fatto meglio a non istruirti,
sei venuto fin qui, dove non c'è mai pace,
e il barbaro Istro si ghiaccia con le acque prigioniere?

(Ov. *Pont.* III 3, 5-26)

Forse può essere proprio questo brano di Ovidio la chiave per interpretare uno dei possibili significati del Ragazzo (Child) nel romanzo di Malouf. Tra le tante possibilità di lettura, credo infatti che si possa proporre anche quella che identifica nel Ragazzo non solo il simbolo della giovinezza, ma anche quello dell'Amore, in accordo con l'iconografia classica. Tanto più se teniamo presente che in Malouf c'è anche un episodio in cui è forse possibile cogliere un riecheggiamento della visione notturna sopra citata:

Fra la mezzanotte e l'alba, una strana luce che entra nella stanza mi sveglia, blu, innaturale, tremolante. Non è il chiar di luna. La porta che dà sulla capanna è aperta e l'angolo dove sta il Ragazzo è vuoto. Mi alzo in fretta e mi prende la paura. Ma non è fuggito. Nella luce abbagliante della neve che deve essere caduta per ore, tanto è profonda, sta in piedi nudo, nel cortile (112).

Ma è soprattutto nel quarto libro delle *Epistulae ex Ponto* che si rivela il nuovo e umanissimo rapporto di amicizia che comincia a legare Ovidio con gli abitanti del luogo. Un brano della nona elegia è particolarmente significativo:

Hoc facit ut misero faveant adsintque Tomitae,

haec quoniam tellus testificanda mihi est.
Illi me, quia velle vident, discedere malunt,
respectu cupiunt hic tamen esse sui.

Così, gli abitanti di Tomi sono benevoli e vicini al misero,
dato che devo chiamare a testimone questa terra.
Poiché vedono che io lo voglio, anche loro vorrebbero che partissi,
ma in cuor loro desiderano che io resti.

(Ov. *Pont.* IV 9, 97-100)

Questo piccolo ritratto degli abitanti di Tomi è davvero toccante, per l'affetto sincero di chi sarebbe perfino disposto a privarsi di una persona cara, perché capisce che questo è il suo desiderio, ma in fondo, vorrebbe che restasse. Siamo davvero molto lontani dalla reciproca e assoluta incomprensione tra Ovidio e gli abitanti del luogo, anzi dall'aperta ostilità che il poeta aveva denunciato nei *Tristia*:

Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli,
et rident stolidi verba Latina Getae;
meque palam de me tuto male saepe loquuntur,
forsitan obiciunt exiliumque mihi.

Qui sono un barbaro, non vengo capito da nessuno,
e gli stupidi Geti ridono delle parole latine;
spesso parlano male di me in mia presenza, apertamente,
forse mi rimproverano l'esilio.

(Ov. *Trist.* V 10, 37-40)

Il tema del nuovo rapporto tra Ovidio e la cultura dei barbari viene sviluppato dal poeta latino soprattutto verso la conclusione delle *Epistulae ex Ponto*, nelle due elegie che precedono le due di commiato, cioè la IV 13 e la IV 14. La tredicesima elegia del quarto libro è molto famosa, perché in essa l'autore, che già in precedenza aveva detto di avere ormai imparato a parlare la lingua dei barbari, afferma di avere scritto un libro in getico:

Nec te mirari, si sint vitiosa, decebit
carmina quae faciam paene poeta Getes.
A! Pudet et Getico scripsi sermone libellum
structaque sunt nostris barbara verba modis:
et placui -gratare mihi!- coepique poetae
inter inhumanos nomen habere Getas.

Sarà bene che non ti meravigli dei difetti delle poesie
che compongo, io che sono ormai un poeta getico.
Ah, mi vergogno quasi di aver scritto un libro in getico,
le parole barbare sono state inserite nei nostri ritmi:
e ho avuto successo - congratulati con me! - ho iniziato
ad avere la fama di poeta tra i Geti selvaggi.

(Ov. *Pont.* IV 13, 18-22)

Non è questa, ovviamente, la sede per discutere l'annoso problema, che appassiona soprattutto gli studiosi romeni, relativo all'autenticità dell'esistenza di un componimento poetico ovidiano in lingua getica, che se fosse esistito davvero, e fosse stato a noi conservato, avrebbe certo segnato una pietra miliare nella

storia della linguistica balcanica: lo scetticismo espresso dai moderni pare certamente condivisibile¹⁰.

Quello che più è interessante, in questo brano, non è il problema linguistico, che pure è presente anche nel romanzo di Malouf, ma l'aspetto umano, la sincera ammirazione e gratitudine degli abitanti per l'opera del poeta. Il nuovo atteggiamento di Ovidio nei confronti della lingua dei barbari appare molto chiaro nel secondo capitolo del romanzo:

Ora capisco tutto quello che mi viene detto in questa rozza lingua da questa gente semplice, ma gentile (55-56).

Ora capisco la lingua di questo popolo quasi come la mia e la trovo stranamente commovente. Credo che potrei scrivervi dei versi (65).

La tematica viene ripresa infine nella maniera più ampia nell'elegia IV 14 della raccolta *Ex Ponto*, dove Ovidio si spinge fino a una vera e propria dichiarazione d'amore per gli abitanti di Tomi, apprezzando la loro dolcezza e l'onore tributato alla sua poesia. Finalmente, Tomi appare ad Ovidio come la sua nuova patria:

Sed nihil admisi, nulla est mea culpa, Tomitae,
quos ego, cum loca sim vestra perosus, amo.

Molliter a vobis mea sors excepta, Tomitae,
tam mites Graios indicat esse viros.

Tempora sacrata mea sunt velata corona,
publicus invito quam favor inposuit.
Quam grata est igitur Latonae Delia tellus,
erranti tutum quae dedit una locum,

tam mihi cara Tomis, patria quae sede fugatis
tempus ad hoc nobis hospita fida manet.

Ma io non ho fatto nulla, non ho colpa, abitanti di Tomi
anche se odio la vostra regione, io vi amo.

Avete accolto con dolcezza la mia sorte, Tomitani,
e ciò indica che uomini così clementi sono greci.

Le mie tempie sono state cinte dalla sacra corona,
che il favore del pubblico mi ha imposto senza volerlo.
Perciò, quanto è grata a Latona la terra di Delo,
la sola che offrì un luogo sicuro al suo errare,
così mi è cara Tomi, che per me, esule dalla patria,
rimane fino ad oggi un'ospite fidata.

(Ov. *Pont.* IV 14, 23-24; 47-48; 55-60)

Mi sembra possibile indicare, in questi brani di alcune tra le ultime elegie delle *Epistulae ex Ponto*, la fonte della svolta che si verifica nella psicologia del personaggio Ovidio in Malouf, nel secondo e terzo capitolo del romanzo. In particolare, la citata elegia IV 14 sembra essere la fonte della bellissima pagina in cui Malouf descrive l'integrazione di Ovidio nel nuovo ambiente:

Sempre di più in queste ultime settimane mi sono persuaso che questo luogo rappresenta la vera destinazione che ho sempre cercato e che questa vita, pur dolorosa, è il vero destino che ho cercato di fuggire durante la mia intera esistenza. [...] Ora appartengo a questo luogo. L'ho fatto mio. Sto penetrando dentro me stesso (100).

In conclusione, bisogna ribadire che Malouf ha ripreso e sviluppato le tracce del modello ovidiano, che abbiamo sopra indicato, in maniera assolutamente originale. La riconciliazione di Ovidio, nel poeta latino, con la cultura straniera rimane tutto sommato un tratto marginale, anche nelle *Epistulae ex Ponto*, che come i *Tristia* contengono, dall'inizio alla fine, continui appelli all'imperatore per la revoca dell'esilio, o almeno per il suo trasferimento in un luogo meno inospitale.

Per quanto riguarda il secondo romanzo qui in esame, il più recente *Io sono Achille*, vorrei osservare, in primo luogo, che la fonte d'ispirazione è costituita, anche in questo caso, dalla parte finale di un'opera classica, precisamente l'ultimo libro dell'*Iliade* di Omero. Nella tradizione grammaticale antica, il ventiquattresimo libro dell'*Iliade* era intitolato *Hectoros lytra* "il riscatto di Ettore", da cui appunto deriva il titolo di Malouf *Ransom* "il riscatto".

La cosa più interessante, a mio parere, è che la sezione del racconto omerico, liberamente rielaborata nel romanzo, si presta perfettamente a costituire la trama di una tragedia. Questo fenomeno è particolarmente chiaro se ripercorriamo le fila della tradizione che va dall'epica omerica alla tragedia greca e romana. Sappiamo infatti che Eschilo compose una tragedia, a noi non conservata, il cui titolo era proprio *Hectoros lytra*. Questa tragedia, o forse l'intera trilogia di cui faceva parte, costituì poi il modello per una traduzione/rielaborazione latina, da parte del poeta Ennio¹¹. Della tragedia enniana, intitolata *Hectoris lytra*, ci sono conservati pochi e insignificanti frammenti, ma la sua trama è probabilmente rispecchiata nella *Fabula* 106 di Igino¹². Notiamo per inciso che l'antichità classica ci ha trasmesso solo due raccolte di intrecci mitologici: quella dello pseudo-Apollodoro e quella di Igino. Curiosamente Malouf, nella post-fazione sulle fonti del romanzo (217), cita solo lo pseudo-Apollodoro, ma non Igino.

La tesi che vorrei sostenere è che, con il suo romanzo iliadico, Malouf ha ripercorso, consapevolmente o inconsapevolmente, quello stesso itinerario culturale che va dall'epica omerica alla tragedia greca, poi dalla tragedia greca

passa alla tragedia romana, e attraverso Seneca arriva fino a Shakespeare. Ecco perché i cinque capitoli di questo romanzo sembrano davvero i cinque atti di una tragedia shakespeariana.

Com'è noto, la tragedia greca si basava sul mito, metteva in scena per la maggior parte quegli stessi racconti che erano stati raccontati dall'epica. Il passaggio dalla narrazione epica alla rappresentazione tragica portava necessariamente ad una maggiore attenzione ai singoli episodi e alla psicologia dei personaggi, che si esplicitava attraverso il dialogo, ed era ulteriormente arricchita dall'introduzione di figure secondarie (guardie, messaggeri, servi). Tutte queste caratteristiche mi sembrano ben visibili, se confrontiamo il racconto di Malouf con il modello omerico.

Innanzitutto, il primo capitolo del romanzo ha tutte le caratteristiche del 'prologo' tragico, perché costituisce la sezione del dramma in cui viene narrato l'antefatto. In pratica, si tratta di un rapido riassunto delle vicende narrate nell'*Iliade*: sono le coordinate spaziali e temporali entro le quali il lettore/spettatore dovrà inquadrare la vicenda tragica che si svolgerà nei quattro capitoli successivi.

Il secondo capitolo del romanzo di Malouf, pur seguendo in apparenza fedelmente lo sviluppo degli eventi narrati nel ventiquattresimo libro dell'*Iliade* (apparizione di Iris a Priamo, colloquio di Priamo con Ecuba e i figli, partenza di Priamo accompagnato dall'araldo su un carro trainato da muli), in realtà modifica profondamente la narrazione in senso tragico. In Omero, infatti, tutta l'azione prende avvio e si svolge continuamente per iniziativa divina. Sono gli dèi che, riuniti a concilio per iniziativa di Apollo, si muovono a pietà per il vilipendio al cadavere di Ettore. Dunque, è Zeus colui che ordina a Iris di andare in ambasceria, prima da Teti, la madre di Achille, perché persuada il figlio a restituire il corpo di Ettore, poi dallo stesso Priamo, a cui ordina di andare da Achille per il riscatto, promettendogli che il dio Hermes lo avrebbe accompagnato, e nessuno gli avrebbe fatto del male.

In Malouf, invece, la decisione del riscatto viene presa in completa autonomia da Priamo. La dea Iris, è vero, gli appare in una visione sospesa tra sogno e realtà, ma si tratta di un episodio marginale, all'interno di una riflessione che ha per centro l'uomo, e non la divinità. Soprattutto, la messaggera degli dèi non impartisce a Priamo alcun ordine, non gli dà alcuna certezza sul futuro. Anzi, in opposizione assoluta con la mentalità omerica, è proprio la dea Iris colei che suggerisce a Priamo la negazione dell'esistenza di un progetto divino, affermando che, al contrario, "il mondo è anche soggetto al caso" (46).

Dunque, in Malouf, il personaggio di Priamo assume una dimensione di assoluta solitudine tragica. La propria decisione di compiere una missione così ardita è il frutto di un profondo scavo interiore, un ripensamento che investe tutta la propria vita, a partire dall'infanzia. Per questo motivo, l'autore inserisce in questo contesto il *flash back* che contiene la narrazione relativa alla vicenda di Podarce. La storia di come Podarce sia divenuto Priamo non è presente nell'*Iliade* di Omero, ma deriva dalla tradizione mitografica: Malouf afferma nella post-fazione di avere seguito lo Pseudo-Apollodoro (2, 136), ma l'episodio si trova anche in Igino (*fab.* 89). Secondo i mitografi, la stessa etimologia del nome di Priamo contiene in sé la nozione del riscatto (gr. *priasthai*).

A partire da p. 90, nel romanzo di Malouf si verifica un altro scarto rispetto all'originale omerico. Nell'*Iliade*, Priamo sale su "un bel carro, costruito da poco" (Hom. *Il.* 24, 267), con alla guida il proprio araldo, il "saggio Ideo" (*ibid.*, v. 325). Al contrario, in Malouf, Priamo rifiuta la "parata chiassosa" (90) di un carro nuovo, ma preferisce un semplice "carro da lavoro" (91), e al posto dell'araldo prende come conducente un umile personaggio, che non ha alcuna corrispondenza nel mondo eroico dell'*Iliade*.

Con l'introduzione del personaggio del vecchio carrettiere Somace, il romanzo assume inevitabilmente il carattere dell'opera che nel teatro latino veniva chiamata "tragicommedia". Il termine latino, ovviamente, non deve essere confuso con lo stesso termine che viene impiegato nel teatro moderno. Come ci

dice Plauto, nel prologo dell'*Anfitrione* (vv. 50-63), in cui per la prima volta fa la sua apparizione la parola latina *tragicommedia*, il centro semantico del termine non denota la commistione di riso e pianto, ma la compresenza di personaggi nobili e umili. Come dice lo stesso Plauto, un'opera in cui compaiono assieme sulla scena, da un lato re e dèi, e dall'altro umili servitori, non può essere una tragedia, ma diviene necessariamente una tragicommedia. Il grammatico Diomede riprenderà poi il concetto, parlando in proposito di *humiles personae* (GLK I, 488), in contrapposizione agli eroi della tragedia. Qualcosa di simile si trova anche nel teatro di Shakespeare, ad esempio nel personaggio di Falstaff, il cui modello è appunto il Pirgopolinice del *Miles gloriosus* di Plauto.

L'introduzione di personaggi umili all'interno del mondo eroico ha come conseguenza pressoché inevitabile la contaminazione dei generi, con l'introduzione di tematiche 'basse', legate ad esempio alla sfera del cibo. Il *servus* plautino indulge volentieri a decantare i piaceri della tavola. Come Sosia nel racconto dell'*Anfitrione* di Plauto, mentre infuria la battaglia degli eroi, pensa solo a scolarsi una bottiglia di vino (Plaut. *Amph.* 429), così anche il Somace di Malouf, nel mezzo dell'impresa eroica di Priamo, indulge a gustare delle focaccine e del buon vino (116 sgg.). In effetti, mi sembra che la presenza di Somace, all'interno di quella che rimane sostanzialmente la trama della tragedia di Ennio *Hectoris Iytra*, abbia una funzione analoga a quella di Sosia nella tragicommedia *Anfitrinone*, basata anch'essa probabilmente sulla trama di una tragedia di Ennio.

La presenza del modello del teatro plautino in queste pagine di Malouf, per quanto possa sembrare in apparenza sorprendente, mi pare perciò piuttosto probabile. A conferma di questa ipotesi, mi sembra che si possa cogliere un preciso segnale allusivo. Tra coloro che assistono alla partenza di Priamo, si trova in Malouf un curioso catalogo di venditori di strane mercanzie:

Venditori di profumo, venditori di sottaceti, venditori di cavallette fritte e di mandorle ancora tenere dal mallo verde e vellutato, bottegai facoltosi con

le mogli che hanno messo un aiutante riottoso a sorvegliare le mercanzie (103).

Ebbene, a me sembra che il catalogo dei venditori di cianfrusaglie sia un tipico 'elemento plautino', cioè una delle innovazioni che Plauto inserisce più volentieri nella rielaborazione dei propri modelli greci¹³. Un esempio si trova in un famoso passo dell'*Aulularia*:

Stat fullo, phrygio, aurifex, linarius,
caupones patagiarum, indusiarum,
flammarii, violarii, carinarii,
aut manulearii aut murobatharii,
propolae linteones, calceolarii,
sedentarii sutores diabatharii.

Ecco i mercanti di frange e di camicie,
tintori di rosso, di viola e di giallo,
sarti di maniche e profumieri,
rivenditori di biancheria e calzolai,
rammendatori di sandali che lavorano seduti.

(Plaut. *Aul.* 508-516)

Naturalmente, in Malouf, l'introduzione di un personaggio 'basso', come Somace, non ha uno scopo comico, non vuole banalmente 'far ridere', ma coglie con estrema precisione uno dei valori essenziali che la commedia latina ha trasmesso alla cultura universale. Si tratta precisamente della scoperta dell'umanesimo. Com'è noto, l'idea di *humanitas* matura lentamente, nel passaggio dal mondo greco al mondo romano: la lingua greca non possiede una parola che sia del

tutto equivalente al latino *humanitas*¹⁴. L'umanesimo nasce dalla rielaborazione originale di materiale greco, come spesso accade per i prodotti più maturi della civiltà romana. La formazione del concetto di *humanitas* avviene appunto nel teatro latino arcaico.

Già in Plauto, appare la consapevolezza di come le vicende umane siano soggette al caso. La trama di alcune commedie, come i *Menaechmi*, è basata sul gioco della fortuna, su una serie di equivoci e scambi di persona, fino al riconoscimento finale. Nella *Cistellaria*, viene espressa la consapevolezza che la condizione umana è fondata sulla precarietà: *ut sunt humana, nil est perpetuum datum* (v. 194). Nel *Truculentus*, si afferma che acquistare e perdere le ricchezze è un *humanum facinus* (v. 217). Nel *Mercator*, si trova poi una massima, derivata evidentemente dal modello greco (l'*Emporos* di Filemone), nella quale i tratti caratteristici dell'umanità sono indicati nell'amore e nel perdono: *humanum amarest, humanum autem ignoscere est* (v. 319).

Ma il merito decisivo per la formazione dell'idea di *humanitas* va riconosciuto senza dubbio a Terenzio, nelle cui commedie, alle beffe plautine, si sostituiscono vicende familiari basate sul contrasto dei sentimenti, e in primo luogo sul problema dell'incomunicabilità tra le persone. Soprattutto, in Terenzio troviamo quella che è universalmente considerata la migliore sintesi del concetto di *humanitas*, cioè la celebre massima dell'*Heautontimorumenos*¹⁵:

Homo sum: humani nihil a me alienum puto.

Sono un uomo, niente di umano mi è estraneo.

(Ter. *Heaut.* 77)

In tal modo, l'uomo rivendica il diritto-dovere di interessarsi ai problemi degli altri uomini, con un atteggiamento di solidarietà e condivisione. La formulazione così

perfetta della dignità di ogni uomo è davvero uno dei punti più alti toccati dal teatro latino arcaico. A me sembra che questo carattere di *humanitas* terenziana pervada l'intero romanzo di Malouf, che può essere forse compendiato in una formula altrettanto efficace:

Prendere su di sé i ceppi più leggeri di chi è semplicemente un uomo. Forse è questo il vero dono che devo portargli. Forse è questo il riscatto (59).

In conclusione, vorrei avanzare l'ipotesi che Malouf si sia posto di fronte al mito omerico con una prospettiva di rielaborazione originale che è straordinariamente simile a quella dei poeti latini arcaici, tragici e comici. Analogamente ai tragici, la sua attenzione è stata attratta particolarmente dalle vicende del ciclo troiano, e ha drammatizzato la narrazione omerica accentuandone il *pathos*. Come i comici, ha inserito personaggi umili accanto agli eroi del mito. Ma soprattutto, ha colto pienamente il significato universale dell'idea di *humanitas*.

Per questi motivi, i due romanzi di Malouf ispirati a fonti classiche, pur possedendo senza dubbio alcuni caratteri tipici della narrativa postmoderna, come il realismo magico e la finzione metastorica, non corrono mai il rischio di divenire uno sterile gioco intellettuale di smontaggio e riassettaggio di materiali tradizionali, nella prospettiva dell'indifferenza o della distruzione dei valori. Al contrario, ponendosi decisamente in antitesi rispetto al conformismo antiumanistico del mondo postmoderno, i romanzi di Malouf sono estremamente coinvolgenti sul piano dei sentimenti più autenticamente umani, ci portano alla riscoperta di valori poetici e spirituali positivi. In *Vita immaginaria* riusciamo a capire che cos'è davvero il dialogo profondo tra le culture, in *Io sono Achille* viviamo l'autenticità dei sentimenti della compassione e del perdono¹⁶.

Mi sembra di poter affermare, pertanto, che le opere qui discusse costituiscono senza dubbio alcuni tra i migliori esempi di come sia ancora possibile, per l'uomo contemporaneo, confrontarsi in modo costruttivo con i classici, con un

atteggiamento assolutamente serio e coinvolgente, cogliendo alcune verità poetiche e umane profonde, e proponendo soluzioni originali a problematiche antiche. Anzi, proprio per questo loro carattere così controcorrente, rispetto al dogma che impone agli scrittori contemporanei nei confronti dei classici il distacco intellettuale o il rovesciamento parodico, questi romanzi così colti e raffinati hanno goduto di minor fortuna, anche tra classicisti¹⁷.

NOTE

1. Malouf (1978; 2009): le citazioni qui di seguito sono tratte dalle traduzioni italiane indicate in bibliografia.
2. Cfr. Kiesel – Wöhrle (1990); Töchterle (1992); Pianezzola (1992: LIII-LVIII).
3. Cfr. il commento di Luisi (2006), ad loc.
4. Cfr. Besslich (1972); Evans (1975); Batty (1994); Kettmann (1999).
5. Cfr. inoltre Ov. Trist. III 8, 37-39; III 11, 9; IV 1, 89-90; V 2, 67-68; V 7, 10-20.
6. Pippidi (1971: 151-181); (1977).
7. Ad es., a p. 28, l'espressione "tu sarai separato da te stesso pur continuando a vivere" è una citazione di Ov. Met. 10, 566 "nec tamen effugies teque ipsa viva carebis".
8. Sul tema dell'amicizia nei Tristia e nelle Epistulae ex Ponto cfr. Grebe (1999).
9. Ov. Pont. III 2, 7-8. Il tema dell'amicizia tradita si trova già in Trist. I 8, 15-16; I 9, 5-6.
10. Syme (1978: 17) "it is only a piece of fantasy".
11. Jocelyn (1967: 100-104).
12. Vahlen (1928: CCVI); Guidorizzi (2000: 362 n. 549); Guastella (2006: 98).
13. Fraenkel (1922/1960: 130).
14. Il tentativo di Jaeger (1934), di identificare l'*humanitas* latina con la *paideia* greca, è oggi rifiutato dalla maggior parte degli studiosi: cfr. Traina (2000: 10n. 2).
15. Sulle fonti, cfr. Valgiglio (1973).
16. Si veda la recensione di Riem (2010).

17. Troppo severo con Malouf (1978) mi è sembrato il giudizio di Barchiesi (1994: VIII): "esagerazioni, trivialità e romanticherie".

BIBLIOGRAFIA

Batty, Roger Michael. 1994. "On Getic and Sarmatian Shores: Ovid's Account of the Danubian Lands". *Historia* 43: 88-111.

Barchiesi, Alessandro. 1994. *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*. Roma-Bari: Laterza.

Besslich, Siegfried. 1972. "Ovids Winter in Tomis. Zu *Trist.* III 10". *Gymnasium* 79: 177-191.

Evans, Harry B. 1975. "Winter and Warfare in Ovid's Tomis (*Tristia* 3, 10)". *Classical Journal* 70: 1-9.

Fraenkel, Eduard. 1922. *Plautinisches im Plautus*. Berlin: Weidmann; trad. it. *Elementi plautini in Plauto*, Firenze: La Nuova Italia, 1960.

Grebe, Sabine. 1999. "Ovids *Tristia* und *Epistulae ex Ponto* unter ausgewählten Aspekten des Freundschaftsthemas". In Schubert, Werner. *Ovid. Werk und Wirkung*: 737-754.

Guastella, Gianni. 2006. *Le rinascite della tragedia*. Roma: Carocci.

Guidorizzi, Giulio. 2000. *Igino, Miti*. Milano: Adelphi.

Jaeger, Werner. 1934. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I: Berlin: de Gruyter; trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I. Firenze: La Nuova Italia, 1959.

Jocelyn, Henry David. 1967. *The Tragedies of Ennius*, H.D. Jocelyn ed., Cambridge: University Press.

Kettemann, Rudolf. 1999. "Ovids Verbannungsort – Ein *locus horribilis*?". In Schubert, Werner. *Ovid. Werk und Wirkung*: 715-735.

Kiesel, Helmuth – Wöhrle, Georg (hrsg.) 1990. "Keinem bleibt seine Gestalt": *Ovids Metamorphoses und Christoph Ransmayrs Letzte Welt: Essays zu einem interdisziplinären Kolloquium*. Bamberg, Universitätsverlag.

- Luisi, Aldo. 2006. *Lettera ai posteri. Ovidio, Tristia 4, 10*. Bari: Edipuglia.
- Malouf, David. 1978. *An Imaginary Life*. Woolhara: Pan Books 1978; trad. it. *Una vita immaginaria*. Milano: Frassinelli, 2001.
- _____. 2009. *Ransom*. Sydney: Knopf; trad. it. *Io sono Achille*, Milano: Frassinelli, 2010.
- Pianezzola, Emilio. 1992. Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, a cura di M. Ramous, con un saggio di E. Pinezzola. Milano: Garzanti.
- Pippidi, Dionisie M. 1971. *I Greci nel basso Danubio*, trad. it. Milano: Il Saggiatore.
- _____. 1977. "Tomis, cite géto-grecque à l'époque d'Ovide?" *Athenaeum* 55: 250-256.
- Riem, Antonella. 2010. "Recensione a D. Malouf, *Io sono Achille*". *Le Simplegadi* 8: 88-96.
- Schubert, Werner (hrsg.). 1999. *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für M. von Albrecht zum 65. Geburtstag*, III. Frankfurt: Peter Lang.
- Syme, Ronald. 1978. *History in Ovid*. Oxford: Clarendon Press.
- Töchterle, Karlheinz. 1992. "Spiel und Ernst – Ernst und Spiel. Ovid und *Die letzte Welt* von Christoph Ransmayr". *Antike und Abendland* 38: 95-106.
- Traina, Alfonso. 2000. *Comoedia. Antologia della palliata*. Padova: CEDAM (1960).
- Vahlen, Johannes. 1928. *Ennianae poesis reliquiae*. Lipsiae: Teubner (Amsterdam, Hakkert 1967).
- Valgiglio, Ernesto. 1973. "Appunti su fonti e influssi dell' 'umano' in Terenzio". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 15: 101 – 110

Renato Oniga è ordinario di Lingua e Letteratura latina e vice-preside della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Udine. Ha pubblicato numerosi articoli, monografie (*I composti nominali latini*, Bologna: Patron, 1988; *Sallustio e l'etnografia*, Pisa: Giardini, 1995; *Il latino. Breve introduzione linguistica*, Milano: Franco Angeli, 2007) ed edizioni di autori classici (Plauto, *Anfitrione*, Venezia: Marsilio 1991; Tacito, *Opera omnia*, Torino: Einaudi, 2003); recentemente

ha curato il volume *Formal Linguistics and the Teaching of Latin*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

renato.oniga@uniud.it

Andrew Taylor

“Bitter Heritage” or New Birth?

Two Novels by Randolph Stow

Abstract I: Randolph Stow's two novels, *To the Islands* and *Tourmaline*, are set in the remote and arid north of Western Australia. Its hostile environment is depicted as a site of spiritual purgation and desolation. But today iron and gas deposits of enormous value have been discovered in this area and the adjacent ocean, and some of the world's largest industrial developments threaten both its fragile ecology and its storehouse of priceless indigenous rock art. Stow's novels are read as warnings of how easily success can disintegrate into hopelessness, and how tenuous our grip on spiritual fulfillment can be.

Abstract II: I due romanzi di Randolph Stow, *To the island* e *Tourmaline* hanno luogo nelle aride e remote terre del Western Australia. Questo ambiente ostile è rappresentato come un luogo di espiazione e desolazione. Oggi, però, depositi di gas naturale e carbone di immenso valore sono stati scoperti in queste zone e nelle profondità dell'oceano che è di fronte; pertanto lo sviluppo di impianti industriali tra i più grandi al mondo sta minacciando la fragile ecologia dei luoghi e depositi di arte indigena su roccia di inestimabile valore. I romanzi di Stow possono essere letti come avvertimenti di quanto facilmente il successo si può disintegrare in disperazione e come può essere tenue la nostra ottemperanza ad aspetti spirituali della vita.

Still islands, islands, islands. After leaving Cape Bougainville we passed at least 500, of every shape, size, and appearance... Infinitely varied as these islands are – wild and picturesque, grand sometimes almost to sublimity – there is about them all an air of dreariness and gloom. No sign of life appears on their surface; scarcely even a sea bird hovers on their

shores. They seem abandoned by Nature to complete and everlasting desolation (Stow 1982: v.).

The Australian novelist Randolph Stow used these words of Jefferson Stow, his great-grandfather's brother, to preface the revised edition of his third novel *To the Islands* (1958) when it was re-issued in 1982. The elder Stow's pamphlet was an account of a voyage he made south along the northern coast of Western Australia, along the regions which are now called the Kimberly (to the north) and the Pilbara (adjacent, to its south.) He would have been looking, like most early settlers of European origin, for land suitable for farming, most likely for grazing cattle. To someone who had been born in England the landscape of the north west of Australia would have looked barren indeed.

In Jefferson Stow's day, only geologists or gold fossickers looked much deeper into the soil than about one metre. Most people looked at the sky, to see whether there would be adequate rain to grow wheat or sustain the stock they hoped to graze. In fact, the Kimberley did become cattle country. The novelist Mary Durack gave an account of life there in the second half of the nineteenth century in her book *Kings in Grass Castles* (Durack 1959). And the 2008 movie, *Australia*, is set up there and concerns just such a pastoralist enterprise.

But on the 16th November 1952 another pastoralist, Lang Hancock, was flying along the Turner River when he discovered what turned out to be the largest deposit of iron ore in the world. In 1961 Hancock was able to stake his claim at a site that he named Hope Downs (compare that with Jefferson Stow's "Forlorn Hope") and he subsequently became one of Australia's richest men. What we now call 'the mineral boom' was born.

It used to be said that Australia 'rode on the sheep's back', meaning that the nation's prosperity was the product of the export of wool. Today Australia is said to have a 'commodity economy', which is the source of its affluence. The two states that are reaping most benefit from this are Western Australia and Queensland. The main commodities (or resources) exported are iron ore and gas from Western

Australia, and coal and (in the future) gas from Queensland, and the main markets are China and India. Until recently there have been three major companies involved in Western Australia: Rio Tinto, BHP Billiton and Woodside, while a relative newcomer, Fortescue Metals, is now coming into production. But the rate of expansion is so great that in the area of gas exploration alone these have recently been joined by companies such as Chevron, Shell, ExxonMobil, Apache, BP, Kansai Electric, Tokyo Gas and Inpex/Total. It is estimated that the projects currently in development will cost approximately \$168 billion, with an output of around 62 million tonnes per annum of liquefied natural gas (LNG), plus a substantial volume of related other products (Emery 2011: 4). This is in addition to outputs from the projects already in production. With the world's insatiable thirst for a fuel that is easily transported and, in comparison with coal, relatively non-polluting, the mineral mining boom, and particularly the gas sector, could well last, in the opinion of Colin Barnett, Premier of Western Australia, another one hundred years (Barnett 2011: 8).

*

Almost one hundred years after Jefferson Stow wrote *Voyage of the Forlorn Hope*, his great-grand-nephew Randolph Stow wrote the brilliant novel *Tourmaline* (1963). Stow is one of Australia's finest and most original novelists, who died in two thousand and ten at the age of seventy four. In Australia he is probably best known for his novel, *The Merry-Go-Round in the Sea* (1965), which is set in the coastal town of Geraldton, where he grew up. But two earlier novels are set in that arid, apparently intractable landscape of the north of Western Australia where much of today's mining and industrial activity is taking place. These are his third novel, *To the islands* (1958, revised 1982) and *Tourmaline* (1963). In these two novels the apparently arid and hostile landscape is both a dominant symbol of spiritual aridity and, at least in the first, a possible agent of regeneration.

To the Islands recounts the story of Heriot, an ageing head of a Christian mission in a remote area of Western Australia. Thinking he has killed a man, he leaves the mission and sets off across the land on a journey of both despair and expiation. He

is accompanied by the Aboriginal man, Justin, as he stumbles across the landscape towards "the islands of the dead" (19), "Where spirit goes. Spirit of dead man, you know, *bungama*" (25). When it came out, *To the Islands* was frequently compared with Patrick White's recently published novel *Voss*, which is also a novel of spiritual quest through a desert landscape of strong symbolic overtones. But whereas *Voss* is a figure of hubristic pride, Heriot's sense of his own unworthiness also reminds one of the whisky priest in Graham Greene's *The Power and the Glory* (1940). On his death at the end of the novel Heriot has reached the ocean, but whether he has arrived at the islands is left unresolved. In a sense it is unimportant:

The old man kneeled among the bones and stared into the light. His carved lips were firm in the white beard, his hands were steady, his ancient blue eyes, neither hoping nor fearing, searched sun and sea for the least dark hint of a landfall.

"My soul," he whispered, over the sea-surge, "my soul is a strange country" (126).

Through his ordeal in the harsh landscape Heriot has renounced his faith but achieved humility and even a sense of wonder.

Stow's next novel, *Tourmaline*, has an introductory note, which reads: "The action of this novel is to be imagined as taking place in the future" (6). When the novel was published in 1963, none of the resources developments described above had as yet even begun. In the novel, Tourmaline was once a thriving goldmining town, somewhere in the remote desert of northern Western Australia. But the gold has run out and, more devastatingly, so has its supply of water. The town has dwindled to a pub, a store, a few houses, a war memorial, a collection of stone ruins and a handful of survivors. The narrator tells us, "It is not a ghost town. It simply lies in a coma" (8).

The novel is narrated by an old man, known only as the Law, formerly the town's policeman. This figure first appears in an unpublished poem that Stow once recorded and sent to his London publisher:

TOURMALINE

When I was young and tight of belt
To rule the world was droving sheep.
In a shanty town of roaring drunks
Where the pay was good and the liquor cheap
I strolled with chink of gaol-house keys
And scowled a township to its knee.
When I was young the rocks were rich –
Where dust is gold who cares how dry?
The cells were full of millionaires;
The millionaires were full of rye.
Yet no-one laughed, and no-one swore
Before my majesty the law.

But who has stolen my command,
Who has taken then the gold?
Some wildness has bereaved the town,
And I am old, and I am old.
My tower imprisons only me
Who years ago mislaid the key.
I lie and dream within my cell
That Satan dreamed that he was king –
Of Hell.

I have quoted the poem in full, firstly, because it does not appear in any collection of Stow's poetry. Secondly, it aptly encapsulates the desolation of the novel's setting and its sense of being imprisoned in meaninglessness.

This is how the novel opens:

I say we have a bitter heritage, but that is not to run it down. Tourmaline is the estate, and if I call it heritage I do not mean that we are free in it. More truly we are tenants; tenants of shanties rented from the wind, tenants of the sunstruck miles. Nevertheless I do not scorn Tourmaline. Even here there is something to be learned; even groping through the red wind, after the blinds of dust have clattered down, we discover the taste of perfunctory acts of brotherhood: warm, acidic, undemanding, fitting a derelict independence. Furthermore, I am not young (7).

The tone is forthright and blunt, yet also the vehicle of an irony that balances bitterness and compassion. This extraordinary balance is maintained throughout the whole novel. As a consequence, *Tourmaline* is a novel of great subtlety and power. As Anthony Hassall writes in his excellent study of Stow's work, *Strange Country*, in *Tourmaline* "Stow has explored the country of the soul with a visionary intensity more common in the Russian than in the Australian, or the English novel. But his spare, arid, harsh and yet living desert is unmistakably Australian, and offers a compelling insight into our spiritual malaise" (Hassall 1986: 74).

Tourmaline's plot is fairly simple. The town is woken from its coma by the arrival of a severely dehydrated and sunburnt stranger who, on his recovery, says he's a diviner. By diviner he means someone who can detect the presence of underground water by walking across the ground equipped with a suitable implement – in his case, a piece of wire shaped into the form of a Y. The wire will dip and wrestle with the diviner's hands when it detects water.

Michael Random (the diviner's name) detects gold. But the inhabitants of Tourmaline want water. Water here is quite literally the water of life – something

obvious in Australia today where so much of the land is arid, or rendered infertile by salinity. If the diviner could find water, the former lemon trees, vegetable gardens, sheep and other sources of food, could be brought back and the town can wake from its coma. It could again become a living community, displaying the “perfunctory acts of brotherhood” the Law detects might lie beneath its barren surface.

Gradually, almost against his will, Michael becomes the prophet who will lead this lost band of hopefuls into prosperity. The novel powerfully dramatises how a sense of communal brotherhood can be perverted within a community hypnotised by a charismatic figure who serves its desperate need for salvation. But the diviner turns out to be a fraud. And also a victim of his own grand delusions. His designation as diviner, with its echoes of divinity, ironically indicate that he is a false prophet. A scar on his chest and back is reminiscent of the wound inflicted on Christ at His crucifixion, but is in reality the result, it is suggested, of a suicide attempt. So as Michael bursts out, when he fails to find water, “God’s betrayed me”, the Law concludes ‘He was nothing’ (163).

But if the diviner is a fraud, he finds willing accomplices in the town’s inhabitants. He summons them all to gatherings in the roofless church, holding them under his sway like the most hypnotic of demagogues, partly by his oratory, partly by a good deal of melodramatic stage management, partly by his maniacal desire to believe in himself, and partly by the townspeople’s own desperation and willingness to believe.

In a climactic scene in the ruined church, Michael holds the townspeople, and even, temporarily, the Law, with his pseudo-religious rhetoric:

“This is what we pray. Take charge of my life, father. Because it’s too hard – too hard. And I’m close to breaking”.

The diviner’s voice was trembling a little, and his eyes were unfocused.

“He is peace. He is joy, too. He’s every beauty you ever saw. Everything that ever made you go small and hard, in the heart or in the groin. Fire

and stars and flowers and birds. And great lakes and streams of blue water".

And everyone caught on the word, sighing. Water.

"There'll be water. There'll be a sacrament. A sacrament with water" (156).

The narrator is, for a time, moved by the general mood, but what he experiences is something more profound than the hysteria experienced by the other townspeople. He writes:

the diviner, whom they praised, was only a symbol: a symbol for what I believed in, the force and the fire, the reaching unwavering spirit of man like a still flame. There were times, in the tumult of voices and instruments and tireless bell, under the white fire of the stars, when I felt, so surely, the presence of God, that my heart swelled (155).

But he adds, "I write this, now, as coldly as I can" (155). That hard-edged irony is maintained, even as a kind of private divinity is not denied. For the narrator, the presence of God is not something visited from beyond, as the diviner would have it. There is no sense in the novel that such a God is in any way transcendent, something outside the self to be invoked in the way that the diviner invokes Him. Rather, God – if indeed that is the right name for it – is something found in the heart: "the reaching unwavering spirit of man like a still flame". As such, it offers a small and barely grasped alternative to the Taoism haltingly enunciated by the storekeeper Tom Spring, whose name has connotations of both water and renewal. Spring tries to articulate his belief in the Tao:

He unveiled his God to me, and his God had names like the nameless, the sum of all, the ground of being. He spoke of the unity of opposites, and of

the overwhelming power of inaction. He talked of becoming a stream, to carve out canyons without ceasing always to yield... (148).

But in the rigorous aridity of *Tourmaline's* spiritual landscape, he is forced to concede, "That was meaningless to you", and the Law admits, "Almost" (148). Tom dies soon after, whatever legacy he might have left dying with him.

At the end of the novel the diviner disappears into the desert, presumably to die. The fortnightly supply truck arrives bearing Kestrel, that hawk-like man who used to run the local pub but who temporarily left town, returning with three grotesque companions: "one of them... had no nose or mouth; only teeth" (164). Kestrel unloads a cargo of mining equipment: the mining boom in Tourmaline will start again, but without the sacrament of water.

*

And, as I have shown above, in the real (as distinct from the fictional) Western Australia the mining boom is also unstoppable on its way.

But there is a down side.

ExxonMobil and partners will process LNG on Barrow Island, and the resultant carbon dioxide pumped deep underground for geosequestration. Because of its isolation, no exotic predators have been introduced to the Barrow Island, which is the home of numerous endangered native species. Such precious ecology is threatened by this industrial expansion and the port to be built. But, not surprisingly, the opposition to this project from environmentalists has been powerless against the financial, economic and political forces involved. The Australian Government's Environment Minister, a former outspoken environmental activist, gave the go-ahead in August 2009.

Meanwhile the Woodside North-West Shelf Natural Gas Project is building processing trains on the nearby Burrup Peninsula. Originally called Murujuga, this peninsula was included in 2003 by the World Monuments Fund in its list of the

world's top 100 most endangered sites. In July 2007 it was also included in Australia's National Heritage list. It is the repository of hundreds of thousands of specimens of indigenous rock art, some 10,000 years old or more, and has been described as the largest art gallery in the world. As the original indigenous inhabitants, the Jaburrara people, no longer exist, nobody knows exactly what such a collection of rock art represents. But one thing is indisputable: the area had great spiritual significance for those who made it.

Environmentalists and others are alarmed at the threat such large industrial development poses to the integrity, and even the existence, of these petroglyphs, due to industrial development and the increasing acidification of rain eating away the rock surfaces. What was a spiritual repository perhaps equivalent to the great cathedrals of Europe may be consumed and destroyed by industry and the pursuit of profit.

In a recent memoir, the novelist Gabrielle Carey wrote "I believe [Stow's novels] are more relevant and prescient than ever. Stow was, after all, a kind of seer, a visionary, perhaps even a prophet" (Carey 2010: 118). And Roger Averill, currently writing a biography of Stow, claims that "what is most interesting is not that certain aspects of [Stow's fiction] have dated, but how the spirit of it has become so contemporary" (Averill 2010: 132). Indeed, both novels can be read as parables for our times. In *To the Islands* the desert may – just – be a site of spiritual purgation leading to a coming to terms with oneself and hence peace, although the novel contains no hint of a Christian resolution. But *Tourmaline* is less consoling and more admonitory. The spiritual value that the book's narrator called God, and which was symbolized in the novel by water, may continue to be ignored or eroded, even as the nation's mineral wealth, and the prosperity it brings, continue to surge ahead. Randolph Stow's narrator's hard ironic balance may in fact be very relevant today. As he says, "we have a bitter heritage, but that is not to run it down".

BIBLIOGRAPHY

- Averill, Roger. 2010. The story of a (post) colonial boy. *Westerly* 55:2: 126-142.
- Barnett, Colin. 2011. World-class resource may last a century. In *The Weekend Australian*, Special Report, Future of LNG, April 9-10, 2011: 8.
- Carey, Gabrielle. 2010. Moving among strangers, darkly. *Westerly* 55:2: 110-119.
- Durack, Mary. 1959. *Kings in Grass Castles*. London. Constance & Co.
- Emery, Kate. 2011. Grappling with Growth. In *The West Australian*, Supplement: WA Gas Fuelling the World. April 11, 2011: 4.
- Greene, Graham. 1940. *The Power and the Glory*. London: Heinemann.
- Hassall, Anthony. 1986. *Strange Country*. St Lucia: University of Queensland Press.
- Stow, Jefferson. 1865. *Voyage of the Forlorn Hope and Notes on Western Australia*. Pamphlet. Publication details unrecorded. 1-16.
- _____. 1958. *To the Islands*. London: Macdonald & Co.
- _____. 1963. *Tourmaline*. London: Macdonald & Co.
- _____. 1965. *The Merry-go-round in the Sea*. London: Macdonald & Co.
- _____. 1969. *A counterfeit silence. Selected poems of Randolph Stow*. Sydney: Angus and Robertson.
- Stow, Randolph. 1982. *To the islands*. Revised edition. London: Secker and Warburg.
- White, Patrick. 1957. *Voss*. London: Eyre and Spottiswood.

Andrew Taylor is Emeritus and Honorary Professor at Edith Cowan University, Perth, Western Australia. He is the author of *Reading Australian Poetry* (UQP 1987) and numerous scholarly critical articles. His *Collected Poems* was published in 2004 by Salt Publishing, Cambridge, UK, who also published *The Unhaunting*, a collection of new poems, in 2009.

a.taylor@ecu.edu.au

Saumitra Chakravarty

Intersections: a Journey towards Empowerment of Women in Australian and Bengali Folk Tales

Abstract I: This paper attempts a comparison between the folk tales of the Australian aborigines and the rural societies of Bengal. Through an analysis of the commonality of themes, modes of narration, the significance and symbolism of each set of tales and the variations they undergo when narrated by different sets of tellers, this paper tries to establish a partnership between ethnic societies across the world with particular emphasis on the projection of women in their folk narratives. It also highlights the necessity for self expression experienced by these women who are the worst victims of a dominator culture and how the tale becomes a fulfillment of their desire for liberation from their predicament.

Abstract II: Questo articolo stabilisce un paragone tra i racconti tradizionali degli australiani aborigeni e le società rurali del Bengala. Attraverso un'analisi dei temi comuni, delle modalità di narrazione, della rilevanza e simbolismo di ciascun gruppo di racconti e delle variazioni che essi presentano quando vengono narrate da narratori/narratrici diverse, questo saggio stabilisce un collegamento tra società etniche in luoghi geografici molto lontani con un'attenzione precipua a come vengono rappresentate le donne nella narrazione tradizionale. Il saggio sottolinea anche la necessità di auto-espressione di queste donne che sono gravemente vittimizzate da culture di dominanza. Tali racconti diventano modalità espressiva per esaudire il loro desiderio di liberarsi dalla loro situazione di inferiorità.

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

The telling of tales is part of a rich oral tradition handed down through the generations in rural and indigenous societies. Stories are not merely a source of entertainment, but are associated with the communication of survival strategies and codes of conduct in ethnic societies. Since the focus of this paper is on the folk narrative as a medium of empowerment, particularly of women, I will attempt to analyse how it can be used as a vehicle of self expression and social mobility for the underprivileged. With little resources available to them in their battle against the elements, disease, poverty and epidemics, evil spirits and shades of the dead, the tales they tell are sagas of courage, endurance, survival, adaptation and of invincible faith in their medicine men and shamans, their ojhas, gunins and kurans. It is through these oral narratives that they find self expression in the face of displacement and dehydration of their essential identity. The acclimatization with the environment resulting in interchangeability between human and plant or animal life, the internalization of animal qualities like physical strength, courage, cunning or industry, the power of flight, are all factors in these narratives of securing one's position in one's natural habitat. Consequently, these appear as symbols of wish fulfillment in these tales, through the self assertion of the subaltern in the victory of the weak over the strong, the disempowerment of threat perspectives, the breakdown of class, caste and gender hierarchies. Folklorist and writer Clarissa Pinkola Estes, herself raised of old country people steeped in the oral tradition, highlights its therapeutic potential in her Introduction to *Wild Women*: "I had been taught as a child to recognize story as a quintessential medicine. I understood from years of being fed and groomed by the old women in my families, that story in all its many variations can in right time and place, with proper application, give help to the hurts and wounds of simply having lived life" (Pinkola Estes 1994: 16).

The mode of narration varies from the ceremonial to the informal, shifting its venue from the private to the relatively public domain. With this, the identity of the teller changes from the master tellers or singers who may occupy an elevated spiritual

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

position in the clan, to the women who have a story for every occasion. In fact, in differentiating between *upakatha* (folk tale), and *rupakatha* (fairy tale) on the one hand and *vratakatha* (ritual narration for ceremonial occasions) on the other, within the oral tradition of Bengal, there is a significant shift of domain and mode. There is a similar necessity to differentiate between the ritualistic posture, mode and accompaniment to the narration of the Australian tellers like Mirawong and Frank Gurramanamana, mentioned later in this essay and the tribal mothers telling tales around the campfires at night. A change in the domain and the teller brings about a shift in the focus and the perspective of the narration.

Talking of the more formal mode of narration in the rural societies of Bengal, the ritual chanting of the *vratakatha* together with simple votive offerings, generally by an upper class woman before an assembly of rural women, is associated with the performance of a vow or with the worship of the Goddess Sarvamangala/Mangalgowri. It marks the intersection of tribal and mainstream myths and tales with their culture-specific terminology. The ritual chanting and listening to the body of stories associated with this benign version of the Mother Goddess, is believed to have a salvific element for these women who are victimized in a patriarchal society, regardless of their class or caste as I have highlighted in an earlier essay (Chakravarty 2009: 2). More formally, the narration of the written version of this oral tradition, called the *Mangal Kavya*, done by both men and women, takes place either at fairs and marketplaces or by moving from house to house in the village during the festival celebrating that particular goddess. It is accompanied by singing and dramatization and the illustration of the story through scrolls and pottery painted with vegetable dyes by rural artists. In Australian aboriginal society, the narration, mainly of Creation myths, by a master teller, is an almost mystical experience. The special powers of communication some of these tellers/singers are blessed with, the physical posture they adopt while telling the tale, accompanied by tap sticks, drums, drones or monochords, through dance enactments and song cycles, the paintings on mess-mate bark

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

and rock which often accompany the tale, lend it the sanctity and power of a religious ritual. Margaret Clunies Ross notes, "As the earliest observers realized when they took the word corroboree into the English language, the essence of much Aboriginal tradition lies in its multi-media nature" (Clunies Ross 1986: 238).

On the other hand, coming to the more informal aspect of story-telling, tales which have been handed down for generations are also narrated by mothers to their children in rural and ethnic societies, with the specific purpose of enforcing taboos, prescribing peripheries and imparting lessons about the wild and its ways. Aboriginal Australian women tell stories to children assembled around their grinding stones and their camp fires. Stories act as wish fulfillment: what one dreams of eating or the power one would like to possess in one's battle with the elements or with the social establishment. In both the cultures under study in this essay, these narratives often form an important lesson in adaptation to the surrounding environment. In the folk tales of the Australian aborigines, stories hint at where the dugong, wallaby and cockles are to be found, where the long-necked turtle lays its eggs and where the goanna burrows during the dry and cold weather, thus imparting knowledge of hidden food reserves and valuable survival techniques to the listening children as in the W. Wonguri-Mandjigal Song

Circling around, searching towards the middle of the lily leaves to reach the rounded roots

At that place of the Dugong...

At that place of the Dugong's tail....

At that place of the Dugong; looking for food with stalks

For lily-foliage, and for the round nut roots of the lily plant

(Hall 1981: 14).

In the Indian context too, tales tell of hidden reserves of food, which give the tribal or low caste individual, particularly the women, a capacity for survival even in

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

drought situations. In the Malto folktale of the Santhal Parganas of Bengal, the six jealous wives kill the youngest and throw pieces of her body into the village pond. Various edible leaves grow out of her flesh, new ones each day, which draw the wrong-doers to the scene of crime in search of food. In the Indian context, narratives which form the vast repertoire of the folk and fairy tale genres, the *upakathas* and *rupakathas* are told to children during mealtimes rather than as bedtime stories. They serve the dual purpose of entertainment and incentive for the required action. There is a special indulgent relationship between teller and told, as in the situation of the children of a joint family gathering around a favourite aunt or grandmother or a group of half-naked tribal children around a clan matriarch, sitting out the hunt or the harvesting. The kitchen, the threshing and winnowing room, the courtyard or the village clearing – almost any place can be the chosen venue for story – telling. In this context, A. K. Ramanujan observes in his essay *Telling Tales*, “Authority figures did not tell these stories” (Dharwadker 1999a: 449).

Meanwhile turning to the two sets of folk tales, we may observe certain common themes and motifs. If survival against a harsh, unyielding environment and poverty is one aspect of social empowerment, self expression against a background of oppression is another, as is evident particularly in the women's tales. It will be the purpose of this paper to analyse the folk tales of Bengal and of Australia, particularly of the Northern Territories, as a medium of empowerment for the women in indigenous and rural societies as already stated in this essay. These women who belong to an impoverished and dispossessed people, are indeed its worst victims, subjugated both in terms of caste/ethnicity and gender.

A. K. Ramanujan notes in his essay on *A Flowering Tree: A Woman's Tale*, that in folktales, as in any other form of narration, “the gender of the genre” (Dharwadker 1999b: 413) becomes important in the interpretation of the tale. Writer Githa Hariharan has highlighted this issue in her novel *The Thousand Faces of Night*, where the father-in law's stories emphasize the patriarchal value system which the

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

ideal wife must abide by, whereas the grandmother's talk of how women can carve out their own lives, despite social and familial pressures. I will take up this theme from two aspects. Focussing on the contrast between the projection of women in tales about men and the woman-centred tale, it is apparent that women, regardless of their class, caste or religious affiliation, are doubly victimized by the dominator culture of which they are part. This culture subjects society to the segregation based on gender binaries not only in terms of social or familial status but also of ethical norms associated with each in terms of their position within the hierarchy. These are inherent within the symbols and the terminology of narration of the tale. Joyce Burkhalter Flueckiger, in her essay, records how a female religious healer, despite the comparatively elevated position she held within the community, talked of victimization. She said there are only two castes, that of men and that of women, the latter always occupying victim status (Burkhalter Flueckiger 1997: 80). Telling tales, chanting *vratakathas* in a comparatively public domain creates a common sisterhood of suffering and envisages a liberation from that predicament, if only in the projected scenario of the narrative.

Turning to the first, it is important to notice how in tales told by men about male heroes, there is a celebration of heroic exploits as in those about clan heroes narrated by the tribal tellers in Australia. In Bengali folk and fairy tales, there is the crossing of the 'seven seas and thirteen rivers' (a recurring motif), on a winged *pakshiraj* steed by the hero, the successful undergoing of several life-threatening experiences to win the prized and coveted woman, kingdoms and material wealth as reward, the woman being merely a prize to be won. Where man tries to defy his environment in both cultures and to project himself as larger than life in his tales, woman seems to succumb to the factors that enslave her. Thus in a woman's tale, suffering and oppression earn their own reward of self-expression to a chosen listener. The narration itself is a redemption. Comparing men and women's narratives in a different context in Bengali literature, Partha Chatterjee in *Women and the Nation*, says that while men's autobiographies were called *atma-charita*,

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

thus associating them with an entire body of heroic *charita* literature denoting the exploits of kings and saints, the women's autobiographies were simply called *smriti-katha* or memoirs, which normally contrasted an oppressive past with a more liberated present (Chatterjee 1999: 138-139). The same principle may be applied to folk tales. I will take up two Bengali stories to illustrate this theme. In both these stories, the woman is apparently a secondary character at the outset, dominated by familial relationships and pressures, but becomes the principal one by the end, through her newly acquired capacity for self expression. The first, which is located in the natal home, talks of the seven brothers who had tasted their sister's blood from a finger cut while cooking and found the food particularly delicious. They are further tempted to taste her flesh (Bandopadhyay 1969: 63). Killed, chopped up and buried by them, she takes on the shape of a lotus or bamboo shoot (in different versions of the tale), that speaks up when approached by the mother or the in-laws and brings the wrongdoers to punishment. In the second story which is located in the conjugal home, traditionally associated with oppression and suffering for the bride, we see the six elder sisters-in-law who kill the youngest when she demands shell bangles like theirs. The edible leaves that grow out of her flesh, cannot be collected by anyone other than her husband before whom she chants her tale of woe following which, the murderers are exiled, thus negating the harsher realities of a woman's silent suffering in her marital home in a patriarchal society. However, a primary analysis of the two stories justifies to an extent what Gloria Goodwin Raheja says in her essay, that though suffering is a common denominator that unites these women's narratives, not always do they speak with the same voice (Goodwin Raheja 2003: 174). Nor are the perpetrators necessarily men. In fact, in at least one of them, the rescuer is a male. Also, while in the first the woman is victimized even in the comparatively safer domain of the natal home, the 'baper bari', the second takes place in the 'conjugal home, the 'sasur bari' with its association of servility, subjugation and the instinctive fear rooted in the minds of women, noted in many wedding songs of women.

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

It may also be noticed that suffering and possible death of the female victim, are often pre-requisites for the right to self expression after rejuvenation, the new and more focused self emerging out of the old after an intervening period of transformation into a plant or animal form. In the two Bengali stories noted above, the transformation into naturalistic forms represents the process of adaptation into the surrounding landscape and thus is an important step in the journey towards empowerment. The evolving capacity for self expression represents the diminishing of the threat perspective from patriarchal hierarchies which stereotyped women as silent followers of the prescribed norm. The liberation following the narration by the victim is itself a process of wish-fulfilment, with the husband or the in-laws projected as potential rescuer and avenger. This is most often not true in a real life scenario, where the husband's loyalties lie more with his own family than the *parer barir meye*, the 'alien' girl from another family. This contrast between the subaltern's real life predicament and her liberation through the folk narrative, is highlighted by Sarah Lamb while discussing her experiences in Mangaldihi, a village in Bengal. She says that it is through such oral narratives that many Bengali women scrutinize and critique the social worlds they experience, giving voice to their experiences through the language of story (Lamb 1997: 55)¹.

The other common theme in the two Bengali stories is that of transformation of the murdered girl into a bamboo shoot, a lotus or a coxcomb in various versions of the tales. This is also found in the *vratakathas* and the *Mangal Kavyas*, the epics derived from this oral tradition. In the story of the *Chandi Mangal* for example, Chandi, originally a tribal hunter goddess, transforms herself into a golden iguana in order to solicit worship from a hunter and his clan and establish her own cultic status on earth, independent of the fact that earlier goddess cults were gradually absorbed into the andro-centric hierarchies of Hindu religion. In the story of the *Manasa Mangal*, the goddess of snakes constantly undergoes conversion from *deva kanya* (literally, daughter of the gods) to *naga kanya* (daughter of the snakes) to exact terrible vengeance upon her detractors, both divine and human.

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Both acts of transformation are part of the process of empowerment in the narrative. Tales of snake women, of women mating with animals to produce superhuman children are all part of the folk repertoire. In another Bengali folk tale a woman gives birth to a mongoose that is far more intelligent and resourceful than its human siblings, thus indirectly empowering its mother.

Turning to the second aspect referred to earlier, these tales counter the normal hegemonic tendency of a patriarchal society by a tale which espouses the cause of the weak and victimized, by reversing caste, class and gender hierarchies. For instance, we see crime given its due punishment even at the cost of self preservation, thus empowering the victim. In the first Bengali story about the seven brothers who killed their sister, the brothers kill themselves when confronted by their guilt, in the second, the brothers-in-law of the victim, exile their own wives for killing the youngest. We also have examples of the inversion of social demarcations in other stories as in the defeat of the Brahmin or king in a battle of wits by the lower castes or in an intellectual debate with a woman. In the Bengali story of the Laughing Fish, the wise Brahmin of the court under threat of death from the king, finds himself helpless to solve the riddle of why the fish laughed till his young daughter-in-law comes to his rescue. She says the fish laugh because the king is so foolish that he cannot see through the deceit of his queens who harbour lovers dressed up as female attendants within the palace and here he is trying to separate male fish from the female. In another story called Lakshmimoni's Husband, a rich merchant asks his seven daughters the question as to whose will decides their fate (Mazumdar 1977: 116). In a predicament similar to that in *King Lear*, the youngest bravely answers that it is her own will that will decide her future destiny and is thrown into the forest by her egoistical father. Her rise to power and wealth through her expertise in making peacock feather fans which she sells in the local market, is not only a saga of female empowerment similar to the Kannada tale of The Flowering Tree cited by A.K. Ramanujan², but also of a woman's empathy with the forces of nature. For instance, the banyan tree protects her from

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

the wild animals by sheltering her within its trunk and provides her with the wherewithal to earn her way out of destitution because she feels for it. The wise birds Byangama-Byangami tell her of magic herbal remedies to cure her dying husband because she saves their offspring from a poisonous snake. It also tells of the reversal of fortune suffered by the erring father, his dependence on this daughter and her restoration of his wealth and status through the money she has earned in the forest. Tales like these reverse the dominator-victim or predator-prey relationship so that strong survival instincts surface.

Turning to the tales of the Northern Territories in Australia, it is important to differentiate between the roles women play in the tales told by the male tellers and in the women's tales. Taking the example of the Creation myths, we find that though women play an important role in them, their narrators are more often men than women. The Creation myths talk of the odyssey from Gondwana to the featureless Australian landscape, 40,000 years ago resulting in Dreamtime, which mythologically symbolized the reshaping of the terrain by the aboriginal ancestors and the imprint of the evolving society and tribal law upon it. These myths reflect a oneness with the environment to a degree where human becomes interchangeable with plant or animal life. Thus in the tales told by Mirawong the tribal teller of the Northern Territories, the sun is an old woman who drives the spirit of cold-weather-time before her with a blazing torch and allows the frogmen of the storms to build up the clouds above. The angry thunder women of the skies battle with each other and hurl into the heavens their lightning-flecked stone axes. Another myth explains the waxing and waning of the moon as the story of a woman who becomes emaciated through repeated sexual intercourse and has to fatten herself on a secret diet of buried roots. In a song cycle sung by the tribal singer Frank Gurrmanamana of Arnhem Land (one of the five regions of the Northern Territories) there is the myth of the creative acts of an old woman Modj who, in the creative period of Dreamtime, went about waving a stick creating creeks and billabongs. Such songs which celebrate the creative acts of women

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

are however sung at sacred ceremonies where women are not allowed and if they happen to be present, only the 'outside versions' are sung. In myths about the Earth Mother, there is mention of initiation ceremonies which involve blood-letting of specially chosen young men in secret caves dedicated to her at Uluru/Ayers Rock. These men are fed seeds which are ground with breast milk, which represents the body of the Great Mother. This is as opposed to the andro-centric focus in the ritual of sharing bread and wine in the Christian Mass. Again, women are never present at such initiation ceremonies.

Analysing two folk tales, also narrated by Mirawong of the Northern Territories, we see the heroism of the clan hero celebrated and the woman treated as a mere sex symbol. The first tells of how a great fisherman-hero Dunia lusts after his seven daughters, and of how their mother punishes him by casting him into the waters of a lagoon from a great height. With the help of the Old Woman of the Brown bittern totem, Dunia has himself converted into a white crocodile and his daughters into the Yungamurra water girls who are fated to co-habit the same lagoon. The girls sing sex songs to lure young men to their doom till the clan hero Manbuk captures one of them and ritually purifies her to make her his wife. The tale celebrates his impossible feats to retain her despite the curse of the lily lagoon. But the curse reclaims her and she is once again absorbed into the waters of the lagoon even after Manbuk gets the Sun woman to dry it up. Manbuk leaps into the sky to continue his pursuit. In the second story, two tribal half-brothers discover their mothers cooking a goose with the heat generated by their bodies as they chant sex songs, lusting after their own sons. The brothers convert themselves into crocodiles to drag the women to death by drowning as punishment for breaking a tribal taboo. In both stories, the woman is a victim of a patriarchal value system that perceives her sexuality as a threat to the stability of its social ethos.

In contrast to the strict enforcement of peripheries drawn by men, in the tales told by the tribal mothers around the campfires, we find a symbolic representation of both the threat perspectives that circumscribe a woman's existence and her

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

battle to overcome them with the scant resources available to her. This is particularly evident in the stories about Wulgaru.

Where Wulgaru capered, roared and pranced
 To scare away
 The tribal mothers who gathered seeds
 From mulga trees, the grass and reeds
 And grinding these for their daily needs
 Spun yarns as old as time (Harney 1959: viii).

A tale told by Jalna, a woman of the Waddaman tribe to the children gathered around her, narrates how a poor woman Wungala defeats Wulgaru, the Evil One. As Wulgaru threatens, rants and raves, the defenceless woman Wungala struggles alone to save her child with nothing more than the meal she is preparing for him. She initially pretends indifference to Wulgaru's threats, but when he actually attacks her with outstretched claws, she slams the hot, sticky meal cake she is making out of crushed seeds, on to the demon's face. In another such tale narrated by Yanu, a woman of the same Waddaman tribe, a tribal girl Weinga destroys Wulgaru after she is taken captive by him. In the cave where she is being held, she paints a devilish monster on the sleeping Wulgaru's leg, which causes him to cut it off with an axe in fear, leading to her escape with the leg as a trophy. There are entire folk cycles revolving around the defeat by the aboriginal women, of Wulgaru the evil one, sometimes disembodied and depicted by a single enlarged organ. Other evil figures like the Argula of the West Kimberleys, Mubaditties on Melville and Bathurst islands and the Namorodo of West Arnhem Land of Australia are associated with sorcery and therefore more sinister. Faith in witchcraft and magic forms an important ingredient of the lives of indigenous people because of primitive beliefs and superstitions. But this is so also because of the troubled and fearful microcosm of the tribal world where their only armour

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

against natural disaster or human evil is the power of magic. In the tales of Bengal, women use magic and witchcraft to tame the husband, incapacitate the rival in a polygamous marriage or use as a therapy against the curse of childlessness.

Like the image of the quilt employed by African-American women writers in their writing, stories are woven around each other and into the essential fabric of these ethnic and rural societies. Belief in these tales is implicit. They are part of the journey towards empowerment. In an Australian tale, the narration of a tale by a master teller has the power to make a bundle of twigs burst into flames. Through them, the local culture of these indigenous people is kept alive and in them, they discover their essential identity in the face of rapid disinheritance from the mainstream culture. An Indian tale tells of a story and a song that a woman keeps pent up within herself. They long for release and fly away to take up different shapes when she is sleeping with her mouth open. As Linda Deigh says in her essay, *Folk Narrative*, folktales have no "final form: they stiffen and freeze when they are no longer told, as if they were written on paper. As long as they are told, they vary, merge and blend" (Dorson 1972: 59-60). The folk tale is kept alive by being told. No single class or caste has a monopoly to it, it must be passed down from generation to generation acquiring colour and context through the clan, familial or gender identity of the narrator.

NOTES

1. While discussing her experiences in Mangaldihi, a village in Bengal, Sarah Lamb talks of the old woman's story in which the mother-in-law is associated with sacred objects. It is sacrilegious for the daughter-in-law to touch her while in an unclean condition and for this, the daughter-in-law has to do penance, whereas in real life, old women are neglected by both son and daughter-in-law.

Saumitra Chakravarty. Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales .

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

2. In the Kannada tale of *The Flowering Tree*, cited by A.K. Ramanujan, a woman's conversion into a flowering tree gives her creativity and the ability to fight poverty by marketing her own produce/potential of flowers every day.

BIBLIOGRAPHY

- Bandopadhyay, Subhas. 1969. *Folk literature of the Frontiers of West Bengal*. Calcutta: Sahitya Prakash.
- Burkhalter Flueckiger, Joyce. March 1997. "There are only Two Castes: Men and Women; Negotiating Gender as a Female Healer in South Asian Islam" in *Oral Tradition*, Vol. 12, no.1: 76-102.
- Chakravarty, Saumitra. November 2009. "Patriarchal Politics and the (Dis)Empowerment of Hindu Goddesses: Unveiling the Chandi Mangal and the Devi Mahatmya of the Markandeya Purana" in *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, 22: 1-11.
- Chatterjee, Partha. 1999. "Women and the Nation" in *Partha Chatterjee Omnibus*. New Delhi: Oxford University Press: 135-157.
- Clunies Ross, Margaret. May 1986. "Australian Aboriginal Traditions" in *Oral Tradition*, Vol. 1, no. 2: 231-271.
- Dorson, Richard ed. 1972. "Folk Narrative" in *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press: 53-83.
- Dharwadker, Vinay ed. 1999a. "Telling Tales" in *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*. New Delhi: Oxford University Press: 448-462.
- Dharwadker, Vinay ed. 1999b. "A Flowering Tree: A Woman's Tale" in *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*: 413-428.
- Goodwin Raheja, Gloria. March 1997. "Negotiated Solidarities: Gendered Representations of Disruption and Desire in North Indian Oral Traditions and Popular Culture" in *Oral Tradition*, Vol 12, no.1: 173-225.
- Hall, Rodney (selected). 1981. *The Collins Book of Australian Poetry*. Sydney: Fontana: 13-19.

Saumitra Chakravarty. *Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

- Hariharan, Githa. 1992. *The Thousand Faces of Night*. New Delhi: Penguin.
- Harney, W.E. 1959. *Tales from the Aborigines*. London: Robert Hale Ltd.
- Lamb, Sarah. March 1997. "The Beggared Mother: Older Women's Narratives in West Bengal. in *Oral Tradition*, Vol12, no1: 54-75.
- Majumdar", Leela (trans).1977. Revd. *Lal Behari Dey's Folk Tales of Bengal*. Calcutta: Annapurna Prakashan: 116-30.
- Pinkola Estes, Clarissa. 1994. "Introduction" in Thomas, Sue ed. in *Wild Women*. London: Vintage: xv-xxiv.

Saumitra Chakravarty has presented papers on gendered approaches to texts in many international seminars. Her research articles have been published in journals like *Intersections* of the Australian National University, in *Le Simplegadi* and *Il Bianco e il Nero* of the University of Udine, in *Bells* of the University of Barcelona and in Indian journals like the *Atlantic Literary Review*, *The Literary Criterion*, *The Critical Endeavour* and in books like *The Goddess Awakened*, *Vignettes of Indian English Literature*, *Explorations of Indian English Drama*, *Women's Writing in English*, *Multiculturalism in Indian Drama*. She has translated short stories of Bengali women writers on women's issues in her book *Three Sides of Life* and is author of a volume of poetry entitled *The Silent Cry* and co-author of a book of essays entitled *The Endangered Self*.

saumitra_chakravarty@yahoo.co.in

Saumitra Chakravarty. *Intersections: a journey towards empowerment of women in Australian and Bengali folk tales*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 160-174. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Nicoletta Brazzelli

Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*

Abstract I: In *Desertion* (2005) Abdulrazak Gurnah rewrites the history of colonial encounters and the issue of the 'contamination' between colonizers and colonized is put at the centre of the narration; the Zanzibari novelist moves beyond traditional historical patterns, unburying private stories of forbidden relationships and thus developing a new consciousness of the colonial experience located at the margins of official history. The representation of colonial entanglements implies the revisitation of the master narrative in the light of contemporary diasporic cultures. Forbidden love affairs and cultural collisions reverberate generation after generation and across continents, from the heyday of the empire to the aftermath of decolonization. Gurnah's novel tentatively traces the danger of an interracial relationship and, at the same time, its inevitability.

Abstract II: Nel romanzo *Desertion* (2005) Abdulrazak Gurnah riscrive la storia dell'incontro coloniale mentre il tema della 'contaminazione' tra colonizzatore e colonizzato viene posto al centro della narrazione; lo scrittore originario di Zanzibar va al di là degli schemi storici tradizionali e rivela storie di relazioni proibite, sviluppando una consapevolezza nuova dell'esperienza coloniale collocata ai margini della storia ufficiale. La rappresentazione delle complesse e intricate relazioni coloniali implica la rivisitazione della narrativa imperiale alla luce delle culture diasporiche contemporanee. Relazioni d'amore proibite dalle differenze razziali e collisioni culturali si riverberano generazione su generazione, dal culmine dell'impero al periodo successivo alla

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

decolonizzazione. Il romanzo di Gurnah mette in luce il pericolo delle relazioni interrazziali e, nello stesso tempo, la loro inevitabilità.

Postcolonial perspectives seek to deconstruct the grand narratives of imperial and national histories deriving from a vision of continuous progress, in order to reveal suppressed, defeated and negated historical events and private, marginal stories (Duana 2002: 417-431). Abdulrazak Gurnah's novels try to explore 'alternative histories', thus disclosing a personal point of view on the colonial past and the postcolonial present: the contemporary writer lives in a complex world of entanglements where familiar relationships and love stories are the main connection between space and time (Steiner 2010). In his narrations, Gurnah, born in 1948 in Zanzibar, living in Great Britain since 1968, both a novelist and a literary critic, explores the issue of the 'contamination' between colonizer and colonized. His works include the East African traditions and the Muslim contribution to them, because his native Zanzibar has a long history of encounters of different peoples, cultures and idioms. Arabs, Indians and Europeans have lived and mixed for centuries on the island and on the East African coast, a site of ethnic contacts, negotiations and exchanges. Gurnah draws attention to the entangled histories of East Africa, but also figures a 'wider world', where, through wider interconnections and entanglements, different people discover their common humanity and ethics of relation.

From the publication of his first novel, *Memory of Departure* (1987), through *Paradise* (1994), *Admiring Silence* (1996) and *By the Sea* (2001), to *Desertion* (2005), Gurnah develops the theme of the migrant's displacement, estrangement and dispossession, as his characters move – voluntarily or not – from Zanzibar to England (Whyte 2004): cut off from their roots, their land, their past, they embody the 'paradigm' of exile and cultural difference. What strongly distinguishes Gurnah's novels are the themes of racial violence and the cultural definition of the British black subject, together with the migrant's search for a new home: these

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

issues are embodied in Gurnah's many-layered narratives of encounters and marriages, reworking the domestic novel and its traditional materials (Blake and Gandhi and Thomas 2001: 51).

Gurnah's stories of cultural encounters explore the social instability and multiple overlapping identities that are the main features of East African coastal societies (Wilson and von Maltzan 2001). Heterogeneity and hybridity are inscribed into the postcolonial experience, establishing a relation of historical continuity between colonialism and contemporary diasporic movements towards the old colonial centre. The abandonment of home and the condition of homelessness imply a constant and often desperate territorial struggle for another home. The logic of diaspora discourse, which has foregrounded the deterritorialized itinerant nature of migrant cultures, seems in direct opposition to the theme of 'dwelling places', but diaspora is inseparable and depends upon dwelling, and this consciousness marks the limits of a dislocated diaspora poetics (Procter 2003).

Desertion is Gurnah's seventh novel: the theme this narrative develops is that of the painful experience of immigration, according to the perspective of the African intellectual who is forced to move from his own country to find better conditions of living in England, where it is difficult for him to feel at home. The motif of arrival, the feeling of nervousness, difference, estrangement of the foreigner, when faced by the challenges of English society, the bitter experience of migration of Gurnah's characters mirror the personal experience of the author.

However, according to Gurnah himself interviewed by Nisha Jones, the heart of *Desertion* is the representation of a series of love affairs; the writer wants to explore and dramatize the tragic, unforeseen consequences of love when mutual attraction overcomes racial and cultural boundaries. In European settler writing, particularly around the end of the nineteenth century, certain exclusions are embedded in the narrative texture, one of which is white men's relationships with native women (Jones 2005).

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

The diasporic awareness emphasized by Gurnah offers the basis for the reimagination of the family as a network with the potential to generate better modes of social existence. In Gurnah's disjointed framework, national belonging is less important as the arena for subject formation than small-scale yet often global familial networks (Falk 2007: 60-63). Dislocation often produces migration from one nation to another, but what causes anxiety and a sense of loss is mostly the alienation from home in a geographically and socially restricted sense. An exploration of the psychological and emotional aspects of diaspora, as well as of the role of familial webs, is provided in *Desertion* through the character of Rashid, the narrator, exiled from Zanzibar to be educated in England. Rashid weaves together stories of failed hopes and disappointments, cruelty and betrayal, although the reader becomes aware of his voice only in the second part of the novel. Rashid is obviously the author's double, an ironical narrator probing into the past and the present, speaking both of his own country and the experience of exile.

Desertion develops a fragmented narration, including different eras of the history of Zanzibar. It is divided into three parts, set in different times and places; the first one occurs at the end of the nineteenth century, in a colonial town along the East African coast, when a dying European is found on the beach by a Muslim family: this event gives rise to the most fateful development of the plot. The second part focuses on the ambitions and frustrations of Rashid, his brother Amin and his sister Farida, during the tumultuous years heading towards the independence of Zanzibar, while the third one takes place in England during the post-independence period: only after settling down in an academic life, Rashid is ready to face his own demons and return to Zanzibar. Thus Rashid, on his difficult route towards a new identity, puts together the fragments of remote and different stories belonging to his family, shaped by departures, arrivals, tragic love affairs. *Desertion*, in a sense, mainly recollects two doomed love affairs, at first seemingly very different, but deeply connected to each other.

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Everything starts in 1899, in a bright morning: Martin Pearce, a British orientalist and traveller, appears half starved and wounded in an unnamed town between Bagamoyo and Mombasa, abandoned by his Somali guides. Hassanali, an Indian shopkeeper and a *dukawallah*, brings the *mzungu* home and nurses him back to strength with the help of his wife Malika and his sister Rehana. The appearance of Pearce is the beginning of the story, though it is the combination of many other stories:

There was a story of his first sighting. In fact, there was more than one, but elements of the stories merged into one with time and telling. In all of them he appeared at dawn, like a figure out of the myth. [...] What was undisputed – although there was no real dispute between these stories as they all added to the strangeness of his appearance – was that it was Hassanali the shopseller who found him, or was found by him (Gurnah 2005: 3).

Soon the local British District Officer, Frederick Turner, breaks in and takes Pearce to his home, charging the Indian family with robbery. However, Pearce's return to Hassanali's house to thank his hosts leads to a love affair between Pearce and the beautiful Rehana; the Englishman is bewitched by Rehana. The relationship between them causes a scandal that forces them to move to Mombasa, where they openly live together; but, when Rehana is pregnant, Pearce betrays her and returns to England.

The fatal attraction between Martin and Rehana is described in few lines: the English traveller and the African woman become lovers; the relationship between Pearce and Rehana is "unimaginable", precisely because it runs against the social codes shaping social behaviour on both sides of colonial encounters. The narrator's ironical voice gives a historical perspective to the event:

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

This was 1899, not the age of Pocahontas when a romantic fling with a savage princess could be described as an adventure. The imperial world observed some rigidity about sexual proprieties. The empire had become an extension of British civic respectability (Gurnah 2005: 116-117).

Much less radical is Amin's and Jamila's relationship, in the late 1950s, but both characters, too, challenge social rules and expectations: indeed, Rashid's older brother Amin embarks on another similarly difficult liaison with Jamila, a fascinating divorced woman; it is later revealed that Jamila is Rehana's granddaughter (Jamila's grandmother was "a European man's woman, his mistress"), and this is the reason why Amin's parents force him to end the affair. A third love affair, not tragic though unusual, is narrated at the end of the novel: at a conference in Cardiff, Rashid delivers a paper on "race and sexuality in settler writing in Kenya" and there he meets Barbara Turner, whose grandfather was Frederick Turner; they discuss about doomed love affairs during the British empire, and, after a short time, she decides to visit Zanzibar with Rashid, in search of Jamila's story.

The narrative construction, often interrupted, reflects a world where the relationships between characters and places are fragmentary; the political events of the decolonization have a direct influence on the lives of the characters. A sense of fatality, of loss, of pain hovers on the whole narration: the last sequence shows Rashid and Barbara leaving for Zanzibar, where they will face obsolete social and ethnic conventions. According to the different perspectives revealing the racial tension of the colonial past, the theme of the construction of contemporary identities is fully developed: identities are produced by desertions, refusals, losses; acquiring the growing awareness of oneself and of one's past seems to be the only way out of the labyrinth constituted by the contradictions of the past.

Desertion also includes a series of historical reflections on the British empire and its postcolonial effects on East Africa. The ethnic, cultural and linguistic hybridity, the

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

interaction between natives, settlers and traders created a complex, unsafe world, often crossed by ethnical tensions, which exploded after the independence. In 1964 a bloody revolution interrupted the process towards autonomy and peace in Zanzibar. The narrator Rashid understands neither the events he knew only indirectly nor the facts he witnessed himself about the history of his country. Once living in England, he cannot but imagine the turmoil following the independence of Zanzibar; his British scholarship, after the 1964 riots in Zanzibar, is transformed into the radical condition of exile.

The question of 'entanglements' runs through Gurnah's novel; his stories of empire and migration are bound to unsettle previous beliefs: they cannot be controlled, because they overlap in an inexplicable way (Nasta 2004: 352-363). On the one hand, entangled stories include the representations of previous sequences of events; on the other, they re-construct the 'reality' in which these events occur. In this sense, the writer plays with his reader, surprised and bewildered by a work full of secret histories that finally emerge and are connected to each other. *Desertion* is a story that entangles subjectivity in new ways: the alternative past the novel offers is questioned; Rashid does not believe about the love story of Rehana and Pearce because it goes against common sense, its improbability is tied to a disenchanted view of the world. In the depiction of love across cultural barriers, *Desertion* strives to represent a dubious 'miracle'.

In the context of very private events, Gurnah explores the imperial takeover of Zanzibar by the British, although his main character Martin Pearce is a very doubtful colonizer. He speaks Arabic, he wants to understand native culture and history and he does not regard imperial rule as a gift handed to its subjects; he seems disgusted with the colonial enterprise. Thus, he denies the ethos of the British responsibility towards the colonized, strongly asserted by Frederick Turner, a colonial administrator who loves to quote Romantic poets and thinks that the British empire is different from other empires, because of its morality. The third representative of the British empire in the novel is Burton, a Kurtz-like Conradian

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

character who joins the natives “in their drumming and dancing”: he runs a great property at Bondeni, and always underlines the relevance of the economic exploitation of the African continent; he foresees the future disappearance of all African populations, who will be gradually replaced by the settlers.

The love stories in the novel unfold in defiance of the webs of social positioning. The ‘unimaginable’, yet far-reaching relationship between Pearce and Rehana emphasizes the connection between historical social constrictions and the power of imagination:

I don’t know how it would have happened. The unlikeliness of it defeats me. Yet I know it did happen, that Martin and Rehana became lovers. Imagination fails me and that fills me with sorrow (Gurnah 2005: 110).

Unlikely stories of that kind exist on the threshold between scholarly novel and fanciful romance, between history and fantasy. The events happening during Rashid’s lecture at the conference illustrate this dilemma, because he suggests that the story of Rehana and Pearce is indeed almost impossible to believe. According to him, this strange instance of interracial involvement cannot become the basis of a historical research. Rashid’s own narration places the plot of the love story into the academic forum, and, at the same time, relegates it to the margins of historical reconstruction. It is anecdotal evidence, and speaks to the imagination rather than to a simple knowledge of the past. *Desertion* conveys the passionate and transgressive love story between an Englishman and an African Muslim woman not only as an alternative version of the past; it employs it as a source of narrative ‘entanglement’.

Thus, in *Desertion* Rehana’s and Pearce’s story becomes both an example and a past record for the younger couple constituted by Amin and Jamila, entangling them in its implications and offering them consolation as well as giving a sense of fatefulness to their predicament. In his turn, after the breakup of his marriage to

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah’s *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Grace, Rashid identifies himself with the sorrows of other lovers belonging to his lineage: he feels that the acts of love and desertion are doomed to be repeated generation after generation. Full, rational narratives *per se* do not capture and entangle individuals, as physical meetings and chance encounters do.

The entanglements of modernity imply geo-historical connections and also the link with the past. The awareness of the multi-faceted complexity of colonial encounters, with their variable mixtures of attraction and repulsion, of benefit and exploitation, of sincerity and hypocrisy, and their many-sided institutional and cultural effects are strongly underlined (Therborn 2003). In *Desertion* the spaces of entanglement imply the revisitation of the master narrative in the light of contemporary diasporic cultures. Zanzibar is depicted as a kind of crossroads of human destinies: single stories achieve a meaning in the larger frame in which diaspora movements, changes of identity and culture reshape the life of single characters and their perception of the world. Forbidden love affairs and cultural collisions reverberate generation after generation and across continents, from the heyday of the empire to the aftermath of decolonization. Thus, Gurnah's fiction crosses the borders of time and space.

Miscegenation – a negative colonial accident – is one of the main issues explored in *Desertion*: the whole novel tentatively traces the danger of an interracial relationship and, at the same time, its inevitability. Single individuals are willing to step outside the cultural domains of family and religion and pursue their deeper desires: unfortunately their effort do not translate into happiness, although they open the way to the future. Gurnah also suggests that the attitudes of families and communities hardly change over the course of the years.

Desertion also represents migration and exile as related to a 'home' that is not conceived as a national entity. When Rashid is aware that his journey is over, and that he is bound to live in England forever, he begins an affair with Barbara Turner, finding a new sense of belonging to the former colonial nation. The family, not the home country, is the sphere where a sense of belonging can be re-created; in this

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

sense, Gurnah presents a transcultural and global re-imagination of the family and of love relationships.

The double relations of past and present created by *Desertion* – an implausible past presented as fact within the fictional frame, and metafictionally through a web of intertextual links – dramatizes the social function of imagination. Memory is seen as a refuge from the unsettling diasporic experience; it is an essential part of contemporary identities, and for the migrant author the act of writing stories becomes a form of therapy; thanks to his literary efforts, he is able to tie up loose threads and give them a somewhat coherent, although unstable and problematic order.

In conclusion, Gurnah's interpretation of the history of colonization is double-faced. On one hand, the motif of the conquest includes the issue of desire; male desire of appropriating and exploiting the remote and fascinating lands of the dark continent moves colonial history. On the other hand, desire is represented through the encounter of two (male and female) identities, denying the rules of colonial ideology. In this sense, Gurnah goes beyond the traditional historical pattern, unburying stories of forbidden relationships and thus developing a new consciousness of the colonial experience. He emphasizes the importance of the relationships between individuals: it is the encounter of different peoples that definitely changes the perspectives of the world. The revisitation of the imperial 'going native' theme encompasses the final refusal of the myth of the empire.

At the same time, Gurnah portrays a complex and 'deterritorialized' society; the consequence is a state of permanent disorientation and loss, tempered through narrative attempts to create a minimum of coherence in the shift from the past to the present. Love constitutes a crucial aspect, it is the bond that holds strangers together within different communities. Paradoxically, in *Desertion* transgressive (i.e. cross-cultural) love is the power providing a sense of continuity in history.

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

BIBLIOGRAPHY

- Blake, Ann, Leela Gandhi and Sue Thomas. 2001. *England through Colonial Eyes in Twentieth Century Fiction*. Basingstroke and New York: Palgrave.
- Duana, Prasenjit. 2002. Postcolonial History.
- Kramer, Lloyd and, Sarah Maza ed. *A Companion to Western Historical Thought*: 417-431. Malden: Blackwell.
- Whyte, Philip. 2004. "Heritage as Nightmare: the Novels of Abdulrazak Gurnah". *Commonwealth Essays and Studies*. 27: 1: 11-18.
- Falk, Eric. 2007. *Subject and History in Selected Works by Abdulrazak Gurnah, Yvonne Vera, and David Dabydeen*. Karlstad: Karlstad University Studies.
- Gurnah, Abdulrazak. 2005. *Desertion*. London: Bloomsbury.
- Jones, Nisha. 2005. "Abdulrazak Gurnah in Conversation". *Wasafiri*: 46: 37-42
- Nasta, Susheila ed. 2004. *Writing across Worlds: Contemporary Writers Talk*. New York: Routledge.
- Procter, James. 2003. *Dwelling Places. Postwar Black British Writing*. Manchester: Manchester University Press.
- Steiner, Tina. 2010. "Writing "Wider Worlds". The Role of Relation in Abdulrazak Gurnah's Fiction". *Research in African Literatures*: 41, 3: 124-135.
- Therborn, Göran. 2003. "Entangled Modernities". *European Journal of Social Theory*: 6, 3: 294-295.
- Wilson, Rita and Carlotta von Maltzan ed. 2001. *Spaces and Crossings. Essays on Literature and Culture in Africa and Beyond*. Berlin: Peter Lang.

Nicoletta Brazzelli holds a PhD in English Studies from the University of Milan, where she graduated both in Human Geography and English Literature and was granted a research scholarship. She teaches English culture and language in the Faculty of Letters. She is mainly interested in travel writing, exploration narratives, nineteenth-century *romance* and the interaction between geography and culture. Postcolonial narrations as well as ecocritical perspectives are also among her

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

research interests. Her publications include books on Mary Kingsley and Beryl Bainbridge, the editing of an anthology of XIX century texts concerning colonial Africa, a number of essays on Henry Morton Stanley, Henry Rider Haggard, Robert Falcon Scott.

nicoletta.brazzelli@unimi.it

Nicoletta Brazzelli. Rewriting history: colonial encounters and forbidden love stories in Gurnah's *Desertion*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 175-186. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

Roberto Feruglio

Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi

Abstract I: L'intervento analizza l'intreccio fra migrazioni e plurilinguismo negli scritti di Edmondo De Amicis e Renato Appi, con particolare riferimento a due opere. Nel romanzo-reportage *Sull'Oceano* (1889) De Amicis documenta la vita a bordo del piroscafo *Galileo*, diretto da Genova al Rio de la Plata. Il piroscafo diventa un microcosmo in cui viene rappresentata tutta la società italiana, nelle sue differenze sociali e linguistiche. Un secolo dopo, nella raccolta *Come dal Purgatoriu* (1984) Appi ripercorre l'epopea migratoria dei lavoratori friulani. Con l'innesto sulla varietà friulana di Cordenons di espressioni delle lingue dei paesi d'arrivo, il poeta dà voce alla pluralità dell'esperienza dei migranti.

Abstract II: This essay analyses the influence of both migration and multilingualism in the writings of Edmondo De Amicis and Renato Appi, with particular reference to two of their works. In the reportage-novel *Sull'Oceano* (1889) De Amicis tells about the life on board the steamship *Galileo*, sailing from Genoa to Rio de la Plata. The ship is described as a microcosm representing the Italian society, in its social and linguistic differences. One century later, in the collection *Come dal Purgatorio* (1984), Appi traces the migration epic of Friulian workers. Mixing the Friulian spoken in Cordenons with expressions from the languages of the host countries, the poet gives voice to the multifarious experience of the migrants.

Affiancare due autori così diversi per epoca, lingua, genere e successo letterario, come Edmondo De Amicis (1846-1908) e Renato Appi (1925-1991), potrebbe apparire un'operazione azzardata, se non si tenesse conto del ruolo che l'emigrazione riveste nella loro opera e non si ponesse mente alla sensibilità

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

dimostrata da entrambi – proprio nell'affrontare il tema – nei confronti della diversità linguistica. Al di là delle differenze citate, in entrambi gli scrittori è presente una profonda comprensione del fenomeno migratorio, che viene rappresentato con particolare attenzione al comportamento verbale dei protagonisti e con sincera partecipazione ai drammi ed alle speranze che s'intrecciano nelle loro vicende.

Edmondo De Amicis

Nel caso di De Amicis, come la critica ha ormai da tempo concordemente affermato, fu proprio l'esperienza del viaggio compiuto in Argentina nel 1884 e poi filtrata nel romanzo *Sull'Oceano* (1889 [2005]) e in altri racconti, come il celeberrimo *Dagli Apennini alle Ande* (1886 [2001]), a segnare un 'punto di svolta' nella sua concezione della società del tempo (Bacchetti 2001; Brambilla 1992; Danna 2000; Pastorino 2009; Tamburini 2008). La presa di coscienza della reale condizione degli emigranti e, da qui, della cosiddetta "questione sociale", lo avrebbe infatti portato nel 1890 ad aderire alle idee socialiste, superando (Timpanaro 1983) – o radicalizzando, come ritiene Portinari (1996: lxxv) – la posizione paternalistico-populista che tutti conosciamo attraverso le pagine di *Cuore*.

Questa evoluzione è chiaramente osservabile nell'ambito della sua produzione 'scolastica'. Infatti, dopo l'esperienza del viaggio transoceanico, De Amicis "nonostante i messaggi consolatori e ottimistici del *Cuore*, doveva con minuziosa documentazione far emergere nel *Romanzo di un maestro* (1890) e con i racconti *Fra scuola e casa* (1892) le inefficienze del sistema scolastico e le precarie condizioni del proletariato intellettuale" (De Caprio 2002: 398).

Per quanto riguarda la nutrita serie di opere odepatiche (cfr. Danna 2000), i reportage di viaggio degli anni settanta, fra i quali vanno citati almeno *Spagna* (1873), *Olanda* (1874), *Marocco* (1876) e *Costantinopoli* (1877-1878), resoconti edonistici e logocentrici (Surdich 1981), nei quali predomina un'angusta visione

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

borghese (Bacchetti 2001), cedono il passo alla narrazione partecipe di *Sull'Oceano*. Nel romanzo, una delle prime opere letterarie, non solo italiane, ad occuparsi dell'emigrazione transoceanica (Franzina 2003), opera divenuta ben presto un riferimento obbligato per una cospicua produzione di genere (Marazzi 2011), De Amicis documenta con attenzione da cronista la vita a bordo del piroscafo *Galileo*, diretto da Genova al Rio de la Plata. Il piroscafo diventa così un microcosmo in cui è rappresentata tutta la società italiana, nelle sue condizioni di vita, nelle sue differenze sociali e linguistiche, e nel desiderio di emancipazione che anima in modo più o meno cosciente gli appartenenti alla classe popolare. Grazie all'esperienza della traversata a stretto contatto con i viaggiatori della terza classe, l'autore diviene consapevole che "la maggior parte delle creature umane è più infelice che malvagia e soffre di più di quello che faccia soffrire" (De Amicis 2005: 234).

La messa a fuoco della condizione della classe popolare può essere osservata anche sul versante linguistico. Nelle primissime pagine del reportage sulla *Spagna* (1873 [1993]), dedicate a Barcellona, De Amicis riferisce di un incontro con un cameriere piemontese, della provincia di Novara, emigrato in giovane età nella città catalana assieme a molti suoi conterranei, e stigmatizza il loro modo di parlare descrivendolo come

un gergo orribile, misto di francese, d'italiano, di castigliano, di catalano, di piemontese, [utilizzato] non con gli Spagnuoli, s'intende, perché lo spagnuolo lo hanno imparato tutti, ma coi viaggiatori italiani, così, per vezzo, per far vedere che non hanno dimenticato la lingua patria (8).

Il modulo spregiativo "gergo orribile" compare anche in *Sull'Oceano* (2005), in riferimento al *cocoliche*, la lingua mista, composta di spagnolo, italiano e dialetto, caratteristica della prima generazione degli emigrati italiani in Argentina (Meo-Zilio 1964). Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un patriota negativo, da cui il

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

disprezzo dell'autore. L'ibridismo linguistico proviene infatti dalla bocca di un mugnaio piemontese che aveva fatto fortuna emigrando in Argentina, immortalato da De Amicis sulla via del ritorno in Sud America, dopo un soggiorno in Italia rivelatosi assai deludente:

Era il primo saggio ch'io intendevo della strana lingua parlata dalla nostra gente del popolo dopo molti anni di soggiorno nell'Argentina, dove, col mescolarsi *ai figli del paese*, e a concittadini di varie parti d'Italia, quasi tutti perdono una parte del proprio dialetto e acquistano un po' d'italiano, per confonder poi italiano e dialetto con la lingua locale, mettendo desinenze vernacole a radicali spagnuole, e viceversa, traducendo letteralmente frasi proprie dei due linguaggi, le quali nella traduzione mutan significato o non ne serban più alcuno, e saltando quattro volte, nel corso d'un periodo, da una lingua all'altra, come deliranti. Trasecolando gli udii dire *si precisa molta plata* per "ci vuol molto danaro", *guastar capitali* per "spender capitali", *son salito con un carigo di trigo* per "sono partito con un carico di grano". E in quest'orribile gergo tirava via a dar addosso alla Camera dei Deputati, al Governo *atrasado* (rimasto addietro), al popolo di *mendigos*, e perfino ai monumenti d'arte, dicendo che, nel ripassare per Milano, aveva trovato il Duomo molto più piccolo di come l'aveva nella mente. Magnificava invece la bellezza delle pianure americane, facendo un gesto largo e goffo di paesista briaco. Ma poi ricadeva sempre sull'Italia con un intercalare che doveva aver preso nelle cronachette dei giornali di provincia: – Medio evo, medio evo (83).

Anche se l'ideologia monolingustica di ascendenza romantico-risorgimentale (cfr. Tosto 2003), significativamente connessa con l'intransigente patriottismo, impediva a De Amicis una serena considerazione della "strana lingua" degli emigrati, nel passo citato non può sfuggire la lucidità con cui l'autore, pur in un contesto

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

marcato così negativamente, descrive gli aspetti caratteristici del cocoliche, facendo riferimento a fenomeni tipici del contatto linguistico, come l'interferenza (Gusmani 1993) e la mescolanza e commutazione di codice (Berruto 2003: 215-224).

In termini più generali, si può osservare come la spiccata sensibilità linguistica di De Amicis – coniugata con l'attenzione da cronista e la maestria nell'arte del bozzetto – lo portasse a caratterizzare i personaggi anche, se non prima di tutto, in base al loro comportamento verbale. In *Sull'Oceano*, questa caratterizzazione riguarda i viaggiatori di tutte le classi, a cominciare dal comandante genovese, il cui imperativo "*porcaie a bordo no ne vêuggio*" rimbomba nel corpo dell'intero romanzo. Nel tessuto italiano della narrazione appaiono così battute formulate nella loro lingua dai viaggiatori francesi, argentini, chileni e peruviani, episodici inserimenti lessicali dall'inglese e dal tedesco, formule in latino, pronunciate in un paio di circostanze dal sacerdote imbarcato sul *Galileo*, e infine un ampio ventaglio di citazioni dialettali in genovese, piemontese, lombardo, bolognese, veneziano e napoletano, raccolte via via dal narratore nelle sue incursioni a prua, fra i passeggeri della terza classe.

Vediamone alcuni esempi:

Le donne chiedono da bere al marinaio preposto alla sorveglianza del dormitorio femminile

Infelice gobbetto! Per lui, non protetto dalla dignità della carica, il mestiere era ben più duro; tanto più quando, uscito il Commissario, egli rimaneva solo nel dormitorio, col secchiolino dell'acqua e il ramaiolo a disposizione di tutte le assetate. – *Vien qua, vecio* – *A mi, omm di persi* – *Dessédet, pivel!* – *Acqua!* – *AEgua* – *Eva!* – *De bev!* – *Da bevar!* (139)

Il contadino di Mestre

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

– *Per conto mio de mi*, mi scusi, un torto che hanno i signori è di *sparpagnar* tante fandonie sull'America, e che muoion tutti di fame, e che tornan più *disparai* di prima, e che c'è la peste, e che i governi di là sono tutti *spotiçi* e traditori, e *cussì via*. Cosa succede allora? Succede che quando poi arriva una lettera d'uno di laggiù che fa saper che sta bene e che *el fa bessi*, allora non si crede più niente di quello che i *siori* dicono, neanche quello che è vero, e sospettano che sia tutto un inganno, e che anzi sia vero tutto il contrario, e *i parte a mile a la volta* – (179-180).

L'avvistamento della costa americana

Molte esclamazioni proruppero intorno a me. – *Estàmos a [sic] casa!* – *Ghe semmo finalmente!* – *Quatre heures, vingtcinq minutes!* – esclamò il marsigliese, guardando l'orologio: – *l'heure que j'avait prévue*. – Ecco la vera terra del progresso! – gridò il mugnaio. – Il tenore disse semplicemente, con l'aria di dire una cosa profonda: – L'America! – (223).

All'alba della grande emigrazione italiana, le pagine di *Sull'Oceano* ci presentano così un plurilinguismo, di tipo sociale, che potremmo definire 'orizzontale'. È infatti il risultato di una sommatoria di monolinguismi, che se da un lato affermano il valore identitario di lingue nazionali come il francese e lo spagnolo, dall'altro restituiscono l'immagine di un paese frazionato regionalmente, oltre che stratificato socialmente, quell'Italia dialettale che Ascoli aveva tratteggiato in un famoso saggio (1882-85 [2007]), non a caso citato da De Amicis nella nota bibliografica apposta a *L'idioma gentile* (1905 [2006: 442]).

Nel romanzo, tuttavia, anche a seguito della curiosità dell'autore nei confronti dei viaggiatori della terza classe, i confini fra le varie realtà non sembrano essere sempre così netti. Come ha notato Martelli, "l'essere dentro e fuori di una

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

condizione subalterna sociale ed umana alimentano nel libro un'ambiguità che costituisce, insieme al livello qualitativo della scrittura, la modernità della sua prosa" (2001: 437).

Renato Appi

Se, come si ricava dalle pagine de *L'idioma gentile*, per De Amicis, nato in Liguria ma cresciuto in Piemonte, il possesso dell'italiano è il risultato di uno studio lungo ed appassionato, per Renato Appi, friulano ma di famiglia venetofona, la scelta della lingua locale obbedisce invece al desiderio di una riappropriazione. Nella sua opera, come ha osservato Piera Rizzolatti, il friulano è "quella parlata fresca e gioiosa, imparata per gioco, la quale sola può compiutamente esprimere un mondo non ancora sfiorato dal male e dal dolore" (1994: 22). Una sorta di regressione, quindi, per far velo all'esperienza lacerante del campo di concentramento – dramma vissuto dall'autore sulla propria pelle, dal 1943 al 1945 (Pagnucco 2007: 569-570) – ed allo stesso tempo un modo per rafforzare i suoi legami con la comunità di Cordenons e, più in generale, del Friuli.

Il tema dell'emigrazione compare già nei lavori teatrali in friulano. Beni Jus, il protagonista di *De ca e de là* (1965 [1994]), al suo ritorno in Friuli dopo quarantacinque anni di emigrazione si rivela intimamente sdoppiato nella sua appartenenza, da un lato al paese friulano, dove affondano le sue radici, e dall'altro all'America, dove ha fatto fortuna a prezzo di immani sacrifici.

Segno di questa duplicità è il suo bilinguismo friulano-inglese, tratto che troverà ampi sviluppi nella raccolta poetica *Come dal Purgatoriu* (1984), nella quale il dramma dell'emigrazione si carica di significati universali grazie al ricorso alla simbologia cristiana. Di ciò fa fede il titolo dell'opera e i due testi che, come una cornice, aprono e chiudono la raccolta, nei quali viene evocata la figura della *Mater dolorosa*, "emblema dello schianto del distacco e dell'assenza" (Pellegrini 1998: 33), onnipresente alle sofferenze di un'esistenza incardinata sul lavoro, che condanna e allo stesso tempo redime.

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Il fondale sonoro in cui si sostanzia la vita degli emigranti è rappresentato dalla polifonia con cui vengono tratteggiate le loro vicende. Nel mosaico di testi che compongono la silloge – partiture di un poemetto, secondo Andreina Ciceri (1993: 319) – viene infatti ripercorsa l'epopea dei lavoratori migranti innestando sulla varietà friulana di Cordenons (cfr. Rizzolatti 1993), paese natio di Appi, parole e frasi tedesche, inglesi, francesi, spagnole, russe, manifestazione sonora e portato esistenziale della loro avventura all'estero.

Si tratta, certamente, di una soluzione linguistica non nuova nell'ambito delle opere dedicate all'emigrazione italiana. Agli inizi del Novecento questa modalità era già stata sperimentata da Pascoli nel notissimo poemetto *Italy*, mentre, nell'ambito della poesia friulana, a ridosso della produzione di Appi si collocano gli esempi – in verità non molto numerosi – di Leonardo Zanier, contenuti nelle raccolte successive a *Libers... di scugnì lâ!* (la cui prima edizione risale al 1964), raccolte poi confluite in *Cjermis/Grenzsteine/Mejniki/Confini* (1992).

Si veda, a mero titolo di esempio, *Gott mit uns* di Zanier, in cui "l'esordio plurilingue è scanzonato ed irriverente: *Gott* "Dio" e *got* "bicchiere" a interferire, e il topos del bere lascia il segno nel contenuto (gioioso) e nel ritmo delle monorima (...), ma il crepitio sonoro dà poi spazio alla 'serietà'" (Pellegrini 1992: 24):

GOTT MIT UNS

Bèvin un got
bèvin un altri got
prin di not
prin di fâ fagot

Gott sei gelobt
Làudin il got
e non stait e fâ i vajots

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

osteâts di bigots

[...]

Ca alora un got cun nô

cun nô – *mit uns*

un got *mit uns*

GOTT MIT UNS

GOT MIT UNS – MIT GOTT

Bevinlu insieme il got

ma bevinlu got a got

prin di not

prin di fâ fagot¹

Limitatamente al nostro discorso, fra i tre poeti vi è tuttavia una differenza di fondo. Mentre in Pascoli ed in Zanier il ricorso al plurilinguismo è di carattere episodico, obbedendo a precise esigenze espressive, in Appi, come apparirà chiaramente dagli esempi, esso diventa la cifra stilistica dell'intera raccolta.

Nella prima parte del 'poemetto', i protagonisti, raccolti attorno al *fogolâr*, raccontano in prima persona le loro vicende di emigranti stagionali in Germania, Francia, Svizzera, Olanda, Romania, Ungheria, Austria:

"DANKE"

"Grüss Gott

in der Gemeinde

Magdalensberg"

"Grüss Gott!... Grüss Gott!..."

Cussì a St. Veit

a Hermagor

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

a Knittelfeld
a Linz e a Graz
in Stiria e in Carinzia.
Pan e gaban
e a' van lontan
i stagionai
ben oltri al Packalpe
e a' no se férmin!
Rucksack: un glemùs
e tal font – pas a pas –
filtràs dal desideriu
dome i ricòrdus
e l'intima speransa:
Morgen jo torni!²

Si passa quindi alle lettere ricevute dai parenti rimasti in Friuli, spesso una busta vuota, contenente solo un assegno, un *récépisse*:

'NA LÈTERA DAL LIMBURG

Come dal Purgatoriu
a' pareva ch'a rivàs
la lètara
co 'a rivava.
Pegra, Signòur!
come gota ogni tant.
E dentra un *récépisse*!
'A vigniva da Genk,
Limburg (... elgique).

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

[...]

E dentra: guoit!

‘Na busta duta guoita!...³

Per continuare con versi liberi da cornici narrative, che ci portano negli Stati Uniti, in Canada, in Argentina, in Cile, in Perù, Venezuela, Brasile, e poi in Australia, in Africa. Sono storie di muratori, contadini, minatori, gauchos, nelle quali, accanto alla nostalgia del paese natio, a volte traspare anche la soddisfazione per i frutti del proprio lavoro:

ALMA DE MI VIDA

Quilmes Lujàn

Bernal Avellaneda

al gran mar de la Pampa

– onda desesperada –

quant che la Capital

no dava a todos

‘na maniera real

de pensâ pal doman.

Ca a' se vif de pampa

e de nostalgia...

Gaucha da sinquant'ains

– come dî: patòc! –

Ma a' se respira ‘n'aria

de primavera:

poncho ciaval sombrero

e ‘na ciasa toc!...⁴

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

A proposito del plurilinguismo nei versi di Leonardo Zanier, Raul Mordenti ha parlato di “un ‘nuovo volgare europeo’, fatto dalle grandi lingue europee e dal loro incontro nel vivo del lavoro umano” (1991: 297). È un’osservazione che può valere anche per Appi, se però la applichiamo ad un contesto più vasto, e se accanto alle grandi lingue collochiamo anche le piccole lingue, e le loro varietà, come il friulano di Cordenons.

Quanto alle fenomenologie del plurilinguismo presenti in *Come dal Purgatoriu*, sembra quanto mai significativo il fatto che nella raccolta non compaiano esempi di ibridismo dovuti ad interferenza linguistica, come quelli citati da De Amicis a proposito del “gergo orribile” del mugnaio piemontese. Per meglio intendere la caratterizzazione del plurilinguismo in Appi, bisogna infatti ricordare che le lingue miste come il cocoliche non costituiscono un sistema regolare e costante, ed hanno carattere transitorio, in quanto testimoniano l’attuarsi di un processo individuale di acquisizione della lingua dominante (Meo-Zilio 1964: 63-64).

I versi di *Come dal Purgatoriu*, invece, sembrano rappresentare una situazione di stabile pluralità, il che non vuol certo dire di armonico equilibrio. Nell’opera, infatti, le espressioni appartenenti alle diverse lingue non rimangono “in sospensione” (Ciceri 1993), ma testimoniano piuttosto la realtà di un “vivere per addizione” (Abate 2010), con tutta la conflittualità che ciò comporta. A sottolineare l’integrazione di esperienze attraverso le loro manifestazioni linguistiche concorre, efficacemente, anche la scelta grafica di non marcare con il corsivo le porzioni testuali appartenenti a lingue diverse dal friulano (cfr. nota 2). Per tali motivi, il metalinguaggio utilizzato dalla critica che, adottando un punto di vista monolinguisico, ha parlato di “forestierismi” (Ciceri 1993) e di “esotismi” (Pellegrini 1998), non sembra coerente con la natura del fenomeno. Più appropriato sarebbe invece parlare di esempi di “latenza linguistica”, categoria introdotta da Chiellino per evidenziare le tracce verbali “di un’esperienza che fa parte di un’altra memoria, e quindi vive in un’altra lingua” (2001: 22). A proposito della coesistenza

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

di lingua e dialetto nel repertorio di un parlante, Luigi Meneghello – a suo modo un prototipo di scrittore italiano migrante – in *Libera nos a Malo* osservava che

ci sono due strati nella personalità di un uomo; sopra, le ferite superficiali, in italiano, in francese, in latino; sotto, le ferite antiche che rimarginandosi hanno fatto queste croste delle parole in dialetto" (1963 [2007: 36]).

Alla luce di queste suggestioni, gli esempi di mescolanza e di commutazione di codice, che abbondano nei versi di *Come dal Purgatoriu*, possono quindi essere intesi come rappresentazioni di una competenza linguistica stratificata, un plurilinguismo di tipo 'verticale', risultato della pluralità delle esperienze realizzate dagli emigranti nel corso delle loro vicende individuali.

Un secolo dopo il romanzo di De Amicis, che coglieva le sofferenze, i timori e le speranze di chi si era imbarcato per 'fare l'America', la poesia di Appi mette così in luce dei risvolti della 'storia linguistica dell'emigrazione italiana' (Vedovelli 2011) di grande attualità, introducendo i temi della globalizzazione e dell'interculturalità.

NOTE

1. Si riportano il testo originale e la traduzione in italiano presenti nell'edizione citata, mantenendo le scelte grafiche ivi adottate.

Dio con noi – Beviamo un gotto / beviamo un altro gotto / prima di notte / prima di far fagotto / / *Gott sei gelobt* / lodiamo il gotto / e non fate i piagnoni / ostiati di bigotti / / (...) Qua allora un gotto con noi / con noi – *mit uns* / un gotto *mit uns* / *GOTT MIT UNS* / *GOT MIT UNS* – *MIT GOTT* / / Beviamolo assieme il gotto / ma beviamolo goccia a goccia / prima di notte / prima di far fagotto.

2. Delle poesie citate da *Come dal Purgatoriu* si riporta il testo originale e la traduzione con le scelte grafiche adottate nell'edizione del 1984, riprodotte nell'antologia del 1993 (carattere tondo nel testo originale; per quanto riguarda la traduzione, carattere tondo per le parti in tedesco, francese,

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

spagnolo, carattere corsivo per le porzioni testuali, originariamente in friulano, tradotte in italiano). Non appare invece necessario riprodurre le note contenenti la traduzione delle parti testuali in lingua diversa dal friulano, trattandosi di nomi di luoghi e di parole della comunicazione corrente.

“DANKE” “Grüss Gott / in der Gemeinde / Magdalensberg” / “Grüss Gott!... Grüss Gott!...” / Così a St. Veit, / a Hermagor, / a Knittelfeld, / a Linz e a Graz, / in Stiria e in Carinzia. / Pane e cappotto / e vanno lontano, / gli stagionali, / oltre il Packalpe / e non si fermano! / Rucksak: un gomito / e ammicchiati sul fondo – passo a passo – / filtrati dal desiderio, / soltanto i ricordi / e l'intima speranza: / Morgen ritorno!

3. UNA LETTERA DAL LIMBURGO Come dal Purgatorio / sembrava giungesse / la lettera, / quando arrivava. / Lenta, Signore! / come goccia, ogni tanto. / E accluso un *récépisse*! / Arrivava da Genk, / Limburg (...elgique). // (...) E dentro: vuoto! / Una busta tutta vuota!...
4. ALMA DE MI VIDA Quilmes, Luján, / Bernal, Avellaneda, / il gran mare della Pampa / – onda desolata – / quando la Capital / non offriva a todos / un modo real / di pensare al domani. // Qui si vive di Pampa / e di nostalgia... / Gaucho da cinquant'anni / – come dire: fino al midollo – / Ma si respira un'aria / di primavera: / poncho, cavallo, sombrero / e una casa tua!...

BIBLIOGRAFIA

- Abate, Carmine. 2010. *Vivere per addizione e altri viaggi*. Milano: Mondadori.
- Appi, Renato. 1984. *Come dal Purgatoriu*. Udine: Benvenuto.
- _____. 1993. *Chel fantassút descòls. Poesie e racconti friulani*. Pordenone: Concordia Sette.
- _____. 1994. *De ca e de là. Teatro in friulano*. Pordenone: Concordia Sette.
- Ascoli, Graziadio Isaia. 2007. “L'Italia dialettale”. In Id. *Scritti scelti di linguistica italiana e friulana*: 178-208. Udine: Società Filologica Friulana.

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

- Bacchetti, Flavia. 2001. *I viaggi "en touriste" di De Amicis*. Tirrenia: Edizioni del Cerro.
- Berruto, Gaetano. 2003. *Fondamenti di sociolinguistica*. Roma-Bari: Laterza.
- Brambilla, Alberto. 1992. *De Amicis: paragrafi eterodossi*. Modena: Mucchi.
- Chiellino, Carmine. 2001. *Parole erranti*. Isernia: Iannone.
- Ciceri, Andreina. 1993. "Note a Margine". In Appi, Renato. 1993: 319-325.
- Danna, Bianca. 2000. *Dal taccuino alla lanterna magica. De Amicis reporter e scrittore di viaggi*. Firenze: Olschki.
- De Amicis, Edmondo. 1993. *Spagna*. Padova: Muzzio.
- _____. 2001. *Cuore*. Torino: Einaudi.
- _____. 2005. *Sull'Oceano*. Reggio Emilia: Diabasis.
- _____. 2006. *L'idioma gentile*. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- De Caprio, Caterina. 2002. "Edmondo De Amicis e gli emigranti sull'oceano". In Bert Van den Bossche, Michel Bastiaensen e Salvadori Lonergan, Corinna (a cura di). *"... e c'è di mezzo il mare": lingua, letteratura e civiltà marina*, I: 397-409. Firenze: Cesati.
- Franzina, Emilio. 2003. *Traversate*. Foligno: Editoriale Umbra.
- Gusmani, Roberto. 1993. *Saggi sull'interferenza linguistica*. Firenze: Le Lettere.
- Marazzi, Martino. 2011. "Sull'Oceano e oltre. De Amicis e la civiltà dell'emigrazione". In Id. *A occhi aperti. Letteratura dell'emigrazione e mito americano*: 105-118. Milano: Franco Angeli.
- Martelli, Sebastiano. 2001. "Dal vecchio mondo al sogno americano. Realtà e immaginario dell'emigrazione nella letteratura italiana". In Bevilacqua, Piero, Andreina De Clementi e Emilio Franzina (a cura di). *Storia dell'emigrazione italiana*, I: 433-487. Roma: Donzelli.
- Meneghello, Luigi. 2007. *Libera nos a Malo*. Milano: Rizzoli.
- Meo-Zilio, Giovanni. 1964. "El 'Cocoliche' rioplatense". *Boletín de Filología del Instituto de Filología de la Universidad de Chile*, XVI: 61-119.

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

- Mordenti, Raul. 1991. "La poesia di Leonardo Zanier: dal Friuli all'Europa alla ricerca di un nuovo volgare". In Marchand, Jean-Jacques (a cura di). *La letteratura dell'emigrazione*: 283-299. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Pagnucco, Dani. 2007. "Renato Appi, amico del Friuli". In *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone*, 9: 565-594.
- Pastorino, Federica. 2009. "De Amicis dagli Appennini alle Ande". In Gueglio, Vincenzo (a cura di). *De Amicis: riletture e approfondimenti*: 39-64. Sestri Levante: Gammarò.
- Pellegrini, Rienzo. 1992. "Presentazione". In Zanier, Leonardo. 1992: 9-27.
- _____. 1998. "La scrittura degli (e sugli) emigranti". *Metodi & ricerche*, XVII, 2: 3-49.
- Portinari, Folco. 1996. "La maniera di De Amicis". In De Amicis, Edmondo. *Opere scelte*: xi-xcii. Milano: Mondadori.
- Rizzolatti, Piera. 1993. "Il linguaggio di Appi". In Appi, Renato. 1993: 329-343.
- _____. 1994. "Introduzione". In Appi, Renato. 1994: 13-51.
- Surdich, Francesco. 1981. "I libri di viaggio di Edmondo De Amicis". In Contorbia, Francesco (a cura di). *Edmondo De Amicis*: 147-172. Milano: Garzanti.
- Tamburini, Luciano. 2008. *Edmondo de Amicis: metamorfosi di un borghese*. Atripalda: Mephite.
- Timpanaro, Sebastiano. 1983. *Il socialismo di Edmondo de Amicis. Lettura del "Primo Maggio"*. Verona: Bertani.
- Tosto, Eugenio. 2003. *Edmondo De Amicis e la lingua italiana*. Firenze: Olschki.
- Vedovelli, Massimo (a cura di). 2011. *Storia linguistica dell'emigrazione italiana nel mondo*. Roma: Carocci.
- Zanier, Leonardo. 1992. *Cjermis. Grenzsteine. Mejniki. Confini*. Udine: Mittelcultura.

Roberto Feruglio ha insegnato per molti anni lingua e letteratura italiana alle dipendenze del Ministero degli Affari Esteri, prima nel Liceo italiano di Buenos Aires e poi nelle Università di Cracovia e di Valencia. È stato inoltre *visiting lecturer* all'Università di Calgary, in Canada.

Roberto Feruglio. Migrazioni e plurilinguismo nelle pagine di Edmondo De Amicis e Renato Appi.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 187-203. - ISSN 1824-5226
<http://all.uniud.it/simplegadi>

Ha tenuto seminari e partecipato come relatore a convegni nazionali e internazionali sulla sociolinguistica italiana, la didattica dell'italiano a stranieri ed il plurilinguismo, suo principale campo di ricerca. Attualmente è dottorando in Scienze linguistiche e letterarie presso l'Università di Udine, dove sta conducendo una ricerca sull'idea di plurilinguismo nella cultura italiana.

roberto.feruglio@uniud.it

Silvia Barbari

Il blog nella didattica della lingua inglese

Abstract I: Il blog, inizialmente considerato strumento 'giovanile' di comunicazione, ha avuto grande diffusione anche in altri ambiti della comunicazione. Come insegnanti di lingua straniera e seconda ci possiamo chiedere come esso possa facilitare l'insegnamento e lo scambio di informazione fra insegnanti. Questo articolo presenta alcuni aspetti dell'uso del blog a scuola come strumento che coadiuva l'insegnamento della lingua straniera ai bambini della scuola primaria (6-11 anni).

Abstract II: Initially considered a tool of communication for young people, blogs have become a very wide-ranging means of communicative exchange. As teachers of foreign and second language we can ask ourselves how blogs can facilitate both teaching and the exchange of information among teachers. This article discusses some aspects of the use of the blog in school as a tool that can support teaching a foreign language to primary school children (6-11 years old).

Blog

Già da molto si parla dell'importanza delle tecnologie e della possibilità di un loro utilizzo in ambito scolastico. Alla luce delle sperimentazioni messe in atto in questi anni e grazie anche all'evoluzione del mondo tecnologico, questo articolo verterà principalmente sull'utilizzo del blog in un contesto di lingua straniera/seconda nella scuola primaria.

Il Ministero della Pubblica Istruzione Italiano con il Progetto Lingue 2000 sottolinea come l'utilizzo delle tecnologie possa essere positivo e vantaggioso anche applicandolo all'apprendimento delle lingue straniere. Sollecita l'utilizzo delle risorse tecnologiche perché

"l'impiego diffuso delle tecnologie informatiche e multimediali è legato al processo di apprendimento delle lingue in quanto catalizzatore di motivazione, strumento privilegiato di comunicazione interculturale e di indagini e ricerche in lingua straniera" (Ministero Pubblica Istruzione, 2000).

Anche Lopriore (2000) dà una descrizione sintetica ed esaustiva dei benefici che se ne possono trarre.

[...] i supporti multimediali consentono di:

- individualizzare i percorsi;
- reperire un'enorme quantità di informazioni;
- consultare le informazioni in modo non sequenziale;
- sostenere la modularità e la pluralità delle forme di apprendimento;
- tenere conto dei diversi stili percettivi e cognitivi degli studenti;
- potenziare le strategie di apprendimento;
- esporre chi apprende una lingua straniera a una pluralità di contesti d'uso della lingua;
- avvicinare culture lontane e sviluppare conoscenze multiculturali e competenze interculturali;
- attivare forme di interazione reale e virtuale con situazioni comunicative (scambi epistolari con partners europei, progettazione di simulazioni, utilizzazioni di studi di caso ecc.);
- sviluppare autonomia nell'organizzazione dei percorsi di autoapprendimento;
- favorire le capacità auto valutative dello studente" (Lopriore, 2000: 115).

Bianchi, Corasaniti e Panzarasa (2004) affermano che il computer permette di ricreare fedelmente degli scenari arricchiti da suoni, immagini in movimento e testi che consentono al bambino di entrare in un mondo 'fittizio' e virtuale in cui

l'approccio visivo e comunicativo permettono e stimolano la rielaborazione personale. In questo modo il bambino migliora le proprie competenze linguistiche facendo qualcosa di divertente. Risulta quindi essere un efficace aiuto sia per l'insegnante che per lo studente in quanto risulta essere una modalità didattica di interscambio continuo e di completa autonomia.

Addentrandoci nella tematica principale del blog, è opportuno evidenziare ciò che Granieri (2007) evidenzia fin dalle prime pagine del suo testo *Blog Generation* (2007).

"[...] i weblog non sono assolutamente una cosa nuova [...] sono progettati per favorire l'organizzazione e la pubblicazione delle informazioni" (Granieri 2007: 25).

Il termine deriva dall'unione delle due parole inglesi *Web* e *Logs* che, come ricorda Baron (2008), è stato coniato da Jorn Barger nel 1997 riferendosi ad un insieme di indirizzi web che una determinata persona ritiene interessanti da condividere anche con gli altri.

Il blog è una "tecnologia vuota", ovvero un tipo di strumento che offre "una serie di possibili template entro cui organizzare i propri contenuti" (Mancini 2007: 41) a proprio piacimento e che lasciano libero l'utente di decidere come riempirli.

Secondo Baron (2008), che riporta le parole di Lenahart e Fox (2006), sono molte le ragioni per cui una persona decide di aprire un blog:

- to express themselves creatively
- to document their personal experiences or share them with others
- to stay in touch with friends and family
- to share practical knowledge or skills with others

The first three reasons suggest that a lot of personal journal writing is taking place. The final category [...] sounds like knowledge blogs"¹ (Baron, 2008: 112).

Il blog è uno dei mezzi o strumenti che l'insegnante può utilizzare sia per 'aggiornarsi' sia per interagire tecnologicamente con i suoi allievi. "I weblog sono uno spazio per la riflessione condivisa" (De Kerckhove 2004).

"I weblog, in fondo, sono l'approdo più semplice e naturale per tutti i materiali destinati alla condivisione e alla pubblicazione (oltre al testo, le immagini, i filmati e il sonoro, che progressivamente, con l'aumento della velocità di trasmissione dei dati, saranno sempre più diffusi). E interagiscono con facilità con altri strumenti della nostra vita quotidiana, come i telefoni cellulari e le macchine fotografiche digitali, ad esempio. Oggi chiunque può scattare una foto con il cellulare e pubblicarla in pochi secondi sul suo weblog, automaticamente" (Granieri, 2007: 29).

Mancini (2007: 43-44) ricorda alcune delle sue caratteristiche principali e cioè:

- i blog lasciano lo studente/gestore autonomo sia nella gestione dello spazio che dei contenuti;
- le discussioni al loro interno sono meno formalizzate che quelle che possono avvenire in contesti di aggiornamento;
- esprimono una pedagogia di tipo ludico in cui apprendere è un divertimento;
- l'apprendimento può anche essere incidentale, ma questo non elude il docente dall'obbligo della consapevolezza;
- il destinatario è colui che è interessato alla tematica trattata;
- il linguaggio, anche se più informale, segue comunque la maggior parte delle regole di un linguaggio scritto;
- la comunicazione è centrale e si rinnova quotidianamente grazie anche agli interventi dei visitatori.

Mancini riassume in sei punti la rilevanza di questo strumento in ambito scolastico e didattico:

- [...] la disponibilità di uno strumento di facile impiego, che non richiede a chi lo utilizza dispendio di tempo per apprendere il funzionamento [...]
- immediatezza con cui tutto ciò che è inserito nel blog 'appare' visibile [...]
- chi posta in un blog ha la consapevolezza che il suo testo verrà letto, sarà oggetto di attenzione e probabilmente riceverà dei commenti [...]
- particolare intreccio che attraverso il blog può realizzarsi tra processo/prodotto individuale e processo/prodotto collettivo, tra la dimensione del singolo e quella della comunità educativa in cui è inserito [...]
- l'introduzione dei blog a scuola fornisce nuovi spazi per riflettere e socializzare, spazi che valicano anche le mura della classe e si aprono al mondo 'fuori'.
- [...] utilizzato per finalità varie: dalle comunicazioni agli studenti (l'insegnante lascia in questo spazio messaggi per gli studenti assenti), alle comunicazioni per le famiglie [...]; come luogo per la circolazione di documentazioni scolastiche ufficiali [...], per l'assegnazione di compiti ed esercitazioni [...], per la distribuzione di materiali di studio e l'approfondimento di una specifica tematica (Mancini, 2007: 44-46).

Ciò che possiamo chiederci a questo punto è come il blog possa essere utilizzato nella lezione di L2. Esistono molti siti i quali permettono di creare il proprio spazio web gratuitamente e con estrema facilità dato che in tutte le fasi vengono date delle istruzioni molto semplici che ci guidano al raggiungimento del nostro obiettivo. Si possono citare a tal proposito: Blogger; Splinder; Jimdo; Wordpress eccetera. Lewis (2004) ricorda che

"You can create a class weblog where everyone (perhaps even parents) can contribute. You may in addition let each child set up and manage their own

individual weblogs where only they can publish (subject to your approval)"² (Lewis, 2004: 19).

Come sottolineano Gustavigna, Perino e Rosso (2005: 129), internet permette una comunicazione informale e allo stesso tempo caratterizzata da immediatezza, spontaneità e creatività. Queste peculiarità possono essere molto utili anche in un contesto scolastico: nel momento in cui in una classe si decida di utilizzare il blog questo può essere paragonato ad un diario collettivo in cui chiunque può fare degli interventi, commenti e anche dare dei suggerimenti di approfondimento attraverso il rimando ad altri link.

Numerosi sono gli insegnanti e le insegnanti dei vari gradi ed ordini scolastici che hanno compreso l'utilità e le potenzialità del blog e di conseguenza lo stanno utilizzando nella loro didattica quotidiana.

I blog creati e che si possono facilmente consultare sono essenzialmente di tre tipi come ricorda Campbell (2003): quello gestito interamente dall'insegnante e che viene letto e commentato dagli studenti; quello di classe che consiste in uno spazio condiviso fra insegnate e alunni in cui entrambi possono liberamente scrivere; infine il blog dello studente che anche se dà molta libertà agli studenti di gestire un blog individuale, richiede molto lavoro da parte dell'insegnante che deve coordinare e moderare lo spazio on line di ogni singolo.

I primi sono quei blog in cui il gestore pubblica materiali di particolare interesse legati alla tematica del blog: teorie, conferenze, articoli, materiale didattico... qui, chi vi accede ha la possibilità di interagire unicamente postando dei commenti. Alcuni esempi di questo tipo di blog sono: <http://www.ingleselementari.splinder.com> e <http://maestrafrancy.splinder.com>.

I secondi, più dinamici e allo stesso tempo di più difficile gestione, sono quei blog in cui, oltre a commenti, vengono richiesti degli specifici lavori didattici agli alunni. Un esempio è <http://web.me.com/lacimetta/lacimetta/Home.html>.

Infine, il terzo tipo che però, data la complessità, non è adatto alla Scuola Primaria.

La differenza sostanziale sta nello scopo del blog: mentre nel primo tipo l'obiettivo principale potrebbe essere quello di fornire del materiale utile a insegnanti sia per l'aspetto didattico sia per quello formativo/professionale, per il secondo tipo l'obiettivo essenziale è quello di creare un ambiente in cui è aperta la discussione e la condivisione di materiali, esperienze, punti di vista ed altro, il tutto utilizzando la L2 e, quando necessario, la L1. Quindi, oltre ad avere un arricchimento dovuto all'uso di un blog, chi ne usufruisce potrà anche migliorare e potenziare la lingua straniera. Questo secondo tipo è quello cui faccio riferimento per favorire l'apprendimento linguistico di L2 nella scuola primaria. Infatti permette una collaborazione on line con gli alunni della propria classe e il condividere delle attività didattiche da compiere anche a casa come ad esempio il visionare un filmato e rispondere ad alcune domande di comprensione, fare delle attività interattive, seguire e svolgere degli esercizi di pronuncia. Altro impiego di questo strumento è quello che consente di raggiungere anche gli alunni che sono assenti da scuola.

Come ricorda Campbell (2003) gli usi di questo tipo di blog sono svariati: dà quotidianamente qualcosa da leggere agli studenti e del materiale che permette l'interazione fra di loro; favorisce la scoperta di nuovi siti in lingua Inglese; favorisce lo scambio di pensieri on line attraverso la possibilità di postare dei commenti; può offrire delle informazioni circa i compiti da svolgere a casa; può dare la possibilità agli studenti di studiare in autonomia grazie anche al gran numero di link cui lo stesso può connettersi partendo dal blog dell'insegnante.

Mancini (2007: 47) sottolinea come il blog possa contribuire all'innovazione didattica in quanto richiede un nuovo tipo di progettazione, gestione e valutazione dei percorsi proposti. Permette di integrare in un unico spazio virtuale tutti i media già disponibili (stampa, musica, film, televisione, radio, disegni, e-mail, audio, foto, ecc.) e può costituire una risorsa per la didattica nel raggiungimento di obiettivi come per esempio la valorizzazione della scrittura; l'incentivazione

delle capacità espressive e comunicative; lo sviluppo di competenze di programmazione e collaborazione.

Se a ciò aggiungiamo il collegamento all'utilizzo della lingua straniera, notiamo come il blog aiuti nella sua acquisizione se utilizzato fin dai primi anni di scolarizzazione dei bambini. Inoltre non bisogna dimenticare che il supporto della multimodalità (suoni, immagini fisse e in movimento ecc.) permette di creare dei contesti comunicativi differenti e allo stesso tempo motivanti per facilitare la comunicazione. Quindi, "[...] non si parla più solo di simulazione di una situazione comunicativa, perché la comunicazione assume caratteristiche davvero reali. Le occasioni per comunicare si moltiplicano e la motivazione degli studenti aumenta e così pure le possibilità di formazione degli insegnanti: la necessità di apprendere ed utilizzare l'inglese è sempre più spesso un vero bisogno inserito in un contesto di vita virtuale" (Pratissoli 2006: 143).

Problematiche

Le problematiche legate all'utilizzo di internet e in particolar modo del blog da parte di studenti giovani sono numerose. Innanzitutto è importante che l'insegnante abbia chiaro quale tipo di blog vuole creare e che tipo di autonomia vuole dare ai propri studenti nell'utilizzo di questo strumento.

Come ci ricordano Mantovani e Ferri (2008), una delle paure maggiori che l'adulto ha per il bambino è che l'uso eccessivo delle tecnologie lo porti a ridurre la sua vita sociale. In realtà, per il bambino, utilizzare il computer è un'attività sociale in quanto difficilmente si accosta da solo: spesso si trova con gli amici o compagni di scuola a giocare, disegnare, scrivere davanti allo schermo del pc.

La seconda paura può essere considerata quella che, stando davanti al computer, il bambino rinunci a giocare all'aria aperta. Anche questa, sempre secondo Mantovani e Ferri (2008), è una paura infondata perché il bambino passa tranquillamente da un'attività digitale ad una analogica senza nessun problema e con estrema naturalezza. Infatti sostengono che non c'è differenza

per il bambino tra scrivere o giocare al computer e disegnare con gli acquerelli o giocare a pallone. La contraddizione sembra essere percepita soltanto da coloro che vengono definiti “immigranti digitali” (Mantovani e Ferri, 2008), ovvero coloro che non sono nati nell'era digitale ma che ci sono approdati in parte costretti dall'evoluzione della società.

Il computer, poi, è considerato un medium cognitivo e non uno ipnotico e in quanto tale richiede attenzione selettiva e concentrazione (Mantovani e Ferri, 2008: 123).

Un altro aspetto che preoccupa gli adulti è il fatto di lasciare in piena libertà il bambino di fronte ad uno strumento che pur avendo controlli può mettere nelle sue mani del materiale ‘pericoloso’. Internet è un ambiente virtuale in cui i controlli, per quanto possano esserci (e ci sono), non sono mai abbastanza e il bambino rischia di entrare in contatto non solo con notizie errate ma anche pericolose per chiunque. Lewis (2004: 20) ricorda che internet è lo specchio del mondo reale compresi i pericoli che in esso si possono incontrare.

Anche Erik Fisher nel suo articolo *The Pros and Cons of Blogging for Teens* (2010) elenca quelli che secondo lui possono essere gli aspetti positivi e negativi nell'utilizzo di questo strumento.

Innanzitutto è da tener presente quello che l'autore definisce come l'atteggiamento dell'io ovvero il fatto di essere sempre al centro dell'attenzione. In una società come quella moderna in cui tutti i media spronano i giovani ad essere sempre al centro sotto i riflettori, anche l'utilizzo del blog può incorrere in questo malinteso. Tutti vogliamo sentirci importanti e se teniamo in considerazione che questo può essere un punto di forza su cui l'insegnante può far leva per aumentare la motivazione dei suoi studenti nell'utilizzo del blog, lo stesso deve stare attento a non perdere di vista l'obiettivo principale (utilizzo del blog per l'apprendimento di una lingua straniera) e concentrarsi sulla qualità dei post più che sulla quantità.

Altro aspetto da considerare è che i genitori e adulti temono è quello che viene definito "bullismo in internet". È più semplice per un ragazzino essere maleducato e offendere qualcuno stando dietro uno schermo piuttosto che affrontare gli altri faccia a faccia. Anche questo aspetto, oltre a rendere il blog non di qualità, manifesta alla base una mancanza di rispetto nei confronti degli altri su cui bisogna lavorare. Ecco che quindi l'insegnante non può ignorare questi atteggiamenti e anzi, oltre a dover controllare minuziosamente gli interventi dei suoi studenti, è opportuno che affronti la tematica del rispetto in classe.

Un punto su cui l'insegnante deve soffermarsi con cura con i suoi allievi riguarda la capacità di discernere tra informazione vera e un'opinione a riguardo. I bambini della fascia d'età di cui ci occupiamo hanno una capacità di discernimento circa la veridicità o meno di un'informazione ancora limitata; l'insegnante potrà mantenere una comunicazione aperta con i propri studenti in modo tale che le informazioni pubblicate siano attendibili e che, dove possibile, citata la fonte da cui sono tratte.

L'ultimo punto che Fisher (2010) nomina come problematico nell'utilizzo del blog, riguarda gli *online predators* ovvero tutte quelle persone che si mettono in contatto con degli scopi non chiari. Tra le insidie più temute per i figli, è proprio il possibile incontro con qualche malintenzionato, oppure la frequentazione di siti poco adatti alla loro età o contenenti idee o principi che i bambini non sono ancora in grado di comprendere. Come sostiene Lewis (2004) questi 'predatori' stabiliscono contatti virtuali che possono avere risvolti anche molto pericolosi.

I vantaggi che se ne possono trarre sono molti e tutti i rischi appena nominati possono trovare una soluzione da parte dell'insegnante che può filtrare le informazioni, discutere con gli allievi prima di postare qualsiasi documento e infine può installare dei filtri ai computer di scuola (e chiedere su questo punto collaborazione anche alle famiglie che faranno altrettanto a casa).

Le notizie che appaiono in giornali e telegiornali tendono a demonizzare l'uso di Internet. Sicuramente si corrono dei rischi, ma allo stesso tempo i genitori e

insegnanti sanno che Internet è una grande fonte di informazioni e che permette di sviluppare maggiormente i propri hobbies o svolgere delle ricerche scolastiche in maniera più veloce e in autonomia.

L'attenzione che noi adulti dobbiamo avere nei confronti del bambino è quello di lasciare che usi lo strumento con determinate regole: regole che vengono stabilite a priori e che devono essere molto chiare e rispettate.

A casa, ma anche nelle scuole, si possono quindi, oltre a bloccare alcuni siti ritenuti 'non adatti', utilizzare dei motori di ricerca che di default aprono solamente pagine 'sicure'. Parlare di sicurezza in Internet può sembrare utopico, in realtà è una cosa fattibile conoscendo la rete e le sue potenzialità.

Innanzitutto l'utilizzo del blog permette agli studenti di avere quello che Campbell (2003) chiama "pubblico". Infatti generalmente i lavori che vengono fatti dai ragazzi per scuola vengono letti solamente dall'insegnante; attraverso il blog, ciò che viene scritto e condiviso avrà un numero di lettori maggiore (compagni di classe, di scuola, amici, gente sconosciuta in ogni parte del mondo ecc.) e di conseguenza risulta essere più stimolante per chiunque.

Per riassumere tutte le ragioni che possono spingerci verso un utilizzo sempre maggiore del blog all'interno della scuola, ci appoggiamo a ciò che ha scritto Campbell (2003). Ecco le principali:

1. Fornire materiali agli studenti in lingua originale;
2. guidare gli studenti verso informazioni e siti adeguati alla loro età e livello di lingua;
3. aumentare il senso di appartenenza ad un gruppo che è poi il gruppo classe;
4. favorire la partecipazione anche agli studenti introversi;
5. favorire alcune discussioni su tematiche che vanno al di fuori dell'aula di scuola;

6. favorire la concentrazione sulle *litheracy skills* e di conseguenza ottenere un livello di lingua scritta migliore.

A tutto ciò è bene aggiungere anche il fatto che il blog, grazie alla possibilità di postare video, link, immagini, suoni e musica, si può dire che favorisce anche la multimodalità ovvero la possibilità di utilizzare più canali per comunicare.

Perché usare le ICT per l'insegnamento delle lingue

La didattica delle lingue straniere si è avvalsa delle nuove tecnologie per molto tempo (Lopriore 2000). Lopriore (2000: 115) evidenzia che l'utilizzo di alcuni tipi di tecnologie come per esempio le aule multimediali si è sviluppato negli anni novanta e ha permesso all'insegnante di organizzare il proprio lavoro utilizzando sia le potenzialità del computer (software didattici, Cd Rom interattivi, video e ipertesti) sia la possibilità di far lavorare gli studenti individualmente e in gruppi di apprendimento, al fine di individualizzare gli interventi di recupero e di approfondimento.

Come ci ricorda anche Tassalini (2008: 211), “[...] l'insegnamento delle lingue straniere si poggia all'uso di strumenti tecnologici già da più di mezzo secolo”.

“A causa della sua natura, profondamente multiforme e ‘sensoriale’ – diverse le competenze sviluppate (ascolto, scrittura, comunicazione orale), diversi i canali coinvolti – l'insegnamento della lingua straniera implica la proposta di molteplici stimoli differenti per un apprendimento di qualità. Di qui il ricorso a strumenti che vadano al di là del supporto cartaceo e del libro di testo” (Tassalini, 2008: 211).

Tassalini sottolinea come il docente dovrebbe aiutare gli studenti a diventare maggiormente autonomi nel loro processo di apprendimento. Per quanto riguarda l'utilizzo delle tecnologie nella didattica della lingua straniera, sottolinea poi, che ciò può avvenire in due modi: un uso *light* o un uso *strong*. Un uso *light* in cui le tecnologie sono parte integrante di un intervento d'aula o di un lavoro individuale svolto in autonomia dallo studente. Qui il focus va posto sulle modalità

di utilizzo del supporto, sulle ricadute formative ipotizzate, sul valore aggiuntivo apportato al processo di insegnamento/apprendimento. Un uso *strong*, secondo il quale la tecnologia è utilizzata per consentire la creazione di uno spazio di formazione parallelo all'aula. L'utilizzo *strong* delle ICT³ prevede il ricorso a strumenti che consentano di lavorare con gli studenti anche al di fuori della classe, creando una sorta di aula virtuale a sostegno dell'apprendimento.

In questo senso si potrebbero ipotizzare due soluzioni: la prima consiste nell'adozione di *piattaforme LMS (Learning Management System)*; la seconda soluzione passa attraverso l'apertura di un *blog*, una simile risorsa permette al docente (e agli studenti) di pubblicare materiali (ad esempio, file MP3 di conversazioni in lingua) consentendo ai visitatori di scrivere commenti e di lasciare messaggi all'autore (Tassalini, 2008: 211-216).

Concludendo, si può sottolineare come anche il ruolo dell'insegnante sia in continua trasformazione: gli vengono richieste sempre nuove competenze in ambito tecnologico e linguistico che sono in evoluzione e cambiamento.

“ [...] l'insegnante che decide di integrare le NT⁴ alla propria didattica necessiterà di una preparazione specifica, in quanto dovrà non solo saper utilizzare mezzi informatici ma anche avere una preparazione teorica che tenga conto degli sviluppi più recenti della psicologia costruttivista [...]. Tali nuove competenze sono diventate indispensabili per scongiurare il rischio che un uso scorretto o semplicemente troppo ingenuo delle NT possa portare a un rifiuto da parte dello studente di ogni forma di utilizzo del computer nell'apprendimento delle lingue” (Fratte, 2009: 7).

L'insegnante deve conoscere il Web ed essere consapevole del fatto che è un grandissimo magazzino di risorse cui poter attingere ma anche in cui depositare del materiale. Il problema principale, come sostiene anche Fratte (2009), è che bisogna saper valutare l'attendibilità della fonte e delle informazioni reperite.

Mantovani e Ferri (2008) suggeriscono che bisogna organizzare e programmare dei corsi di formazione tecnologica per insegnanti che li conducano ad un uso consapevole e critico del computer.

Perché i docenti siano in grado di affrontare tale percorso è necessario offrire loro esperienze di formazione che:

- non trascurino perplessità, paure, ansie, rappresentazioni degli adulti di fronte al cambiamento determinato dalle nuove tecnologie e che, nel contempo, affrontino le problematiche soggettive e oggettive legate all'acquisizione di competenze tecnologiche (non si deve dimenticare che per molti docenti si tratta di affrontare la prima alfabetizzazione informatica);
- approfondiscano la riflessione inerente gli aspetti metodologico-didattici legati alla rivoluzione digitale (Mantovani e Ferri, 2008: 142-143).

Quindi, insegnare le lingue, come ci ricorda la Commissione delle Comunità Europee (2002), non è un compito facile e l'insegnante deve essere in grado di utilizzare tutta una serie di 'strumenti del mestiere' che, oltre ad essere in evoluzione, devono essere adatti alla fascia d'età cui ci si rivolge ed in più devono incentivare e favorire l'entusiasmo per l'apprendimento di una lingua diversa da quella materna. La stessa Commissione ricorda infine che l'insegnamento "deve sempre più concentrarsi nel motivare le persone ad apprendere, nel sostenere l'apprendimento, nell'inquadrare e consigliare gli studenti nonché nel gestire le risorse didattiche" (Commissione delle Comunità Europee, 2002).

Il blog come autoformazione dell'insegnante

A questo punto è importante chiedersi se questo strumento possa essere utilizzato anche per favorire/facilitare l'autoformazione degli insegnanti. Il Parlamento

Europeo e Consiglio dell'Unione Europea danno una definizione che si collega al *life long learning*:

Imparare a imparare è l'abilità di perseverare nell'apprendimento, di organizzare il proprio apprendimento anche mediante una gestione efficace del tempo e delle informazioni, sia a livello individuale che in gruppo. Questa competenza comprende la consapevolezza del proprio processo di apprendimento e dei propri bisogni, l'identificazione delle opportunità disponibili e la capacità di sormontare gli ostacoli per apprendere in modo efficace. Questa competenza comporta l'acquisizione, l'elaborazione e l'assimilazione di nuove conoscenze e abilità come anche la ricerca e l'uso delle opportunità di orientamento" (Parlamento Europeo e Consiglio dell'Unione Europea, 2006).

Ecco quindi che le tecnologie e in particolar modo il blog possono diventare per gli insegnanti opportunità per affrontare le difficoltà della professione insegnante e condividere idee e progetti con i colleghi.

I vantaggi che questa nuova tecnologia offre sono numerosi e possono permettere di superare alcuni degli ostacoli ritenuti insormontabili per chi voglia fare formazione. Infatti numerosi corsi vengono offerti con una modalità definita *blended* ovvero in parte con frequenza e in parte on line. Questo permette a chiunque di poter accedere a corsi di aggiornamento la cui sede è in qualunque parte del paese o, perché no, del mondo. Questo tipo di Formazione a Distanza (FaD) permette di ottenere tutti i vantaggi della formazione in classe: tutor che segue ogni studente, insegnante che dà le spiegazioni, materiali facilmente reperibili, condivisione dei materiali multimediali e della discussione a distanza di attività e progetti. La frequenza on line viene tracciata attraverso l'utilizzo di particolari piattaforme informatiche che permettono ai gestori del corso di verificare l'effettiva presenza on line di ogni singolo studente; inoltre spesso

bisogna essere collegati nello stesso momento in quanto lezioni frontali o discussioni su tematiche che riguardano l'intero gruppo classe.

Con il blog, ognuno può scegliere tempistiche di accesso (sia quando che quanto), può decidere se postare o meno qualcosa (cosa che invece con i corsi in FaD⁵ si è obbligati a fare) e soprattutto può essere considerato un corso che non finisce mai (*Lifelong Learning*) in quanto la discussione può protrarsi nel tempo cosa che invece nei corsi sia on line che in presenza non succede perché hanno una fine. Inoltre il blog permette l'apprendimento attivo ovvero, attraverso la possibilità di postare nuove informazioni, articoli, commenti e aggiornamenti, ogni persona che vi accede può sentirsi protagonista attiva della discussione e quindi della formazione di se stesso e degli altri partecipanti.

Infine le discussioni attraverso il blog sono meno formalizzate e ogni partecipante si sente libero di esprimere il proprio punto di vista e parere anche in L2.

Quindi tenendo presente che per la formazione dell'adulto/insegnante un aspetto molto importante è la motivazione, il blog come strumento per la formazione può essere molto motivante. Questo anche per coloro che non hanno un buon rapporto con la tecnologia in quanto accedere e consultare un blog non è così difficile come potrebbe sembrare. Certo è che se invece si vuole gestire il blog, è un po' più complicato (ma non impossibile) e richiede alcune competenze di base a livello informatico che però non devono scoraggiare chi si vuole approcciare allo strumento.

Concludendo, la formazione degli insegnanti spesso richiede energie e forze che non sempre si è disposti a mettere in gioco proprio per la complessità del lavoro da loro svolto e per le difficoltà che spesso la società attuale pone. Questo però non deve essere un freno alla formazione permanente e soprattutto per l'insegnante di lingua. Sicuramente lo scenario sociale, politico, economico e di conseguenza scolastico sta cambiando e con esso anche i metodi di formazione e insegnamento si stanno modificando. In una visione complessiva dei cambiamenti in atto, gli insegnanti possono essere protagonisti di processi collettivi

di apprendimento avvalendosi delle nuove tecnologie per la formazione e l'autoformazione.

NOTE

1. "Per esprimere la propria creatività; per documentare le proprie esperienze personali o condividerle con gli altri; per rimanere in contatto con gli amici e la famiglia; per condividere le proprie conoscenze pratiche e abilità con gli altri. Le prime tre ragioni richiamano di più ad un diario personale, mentre l'ultimo suona di più come un blog di conoscenza".
2. "Puoi creare un blog di classe nel quale chiunque (forse anche i genitori) possono contribuire. In aggiunta puoi lasciare che ogni allievo costruisca e gestisca il proprio blog individuale dove solo loro possono pubblicare le cose (questo deve sottostare alla tua approvazione)" (Traduzione mia).
3. Information a Communication Technology (Tecnologie dell'informazione e della comunicazione).
4. NT: Nuove Tecnologie.
5. FaD: Formazione a Distanza.

BIBLIOGRAFIA

Ardizzone, Paolo e Pier Cesare Rivoltella. 2008. *Media e Tecnologie per la Didattica*. Milano: Vita e Pensiero.

Baron, Noemi. 2008. *Always on. Language in an Online and Mobile World*. New York: Oxford University Press.

Benvenuto, Guido e Lucilla Lopriore. 2000. *La Lingua Straniera nella Scuola Materna ed Elementare. Teorie e Percorsi*. Roma: Anicia srl.

Bianchi, Claudia, Patrizia Corasaniti e Nella Panzarasa. 2004. *L'Inglese nella Scuola Primaria*. Roma: Carocci S.p.A.

Blogger. (1999). <https://www.blogger.com/start> (consultato il 09-04-2010).

- Bondi, Marina, Dario Ghelfi e Benedetta Toni. 2006. *Teaching English. Ricerca e Pratiche Innovative per la Scuola Primaria*. Napoli: Tecnodic editrice.
- Brewster, Jean, Gail Ellis and Denis Girard. 2002. *The Primary English Teacher's Guide. New Edition*. Harlow: Pearson Education Limited in association with Penguin Books Ltd.
- Campbell, Aaron Patric. 2003. *Weblogs for Use with ESL Classes*.
<http://iteslj.org/Techniques/Campbell-Weblogs.html> (consultato il 18-07-2010).
- Capra, Umberto. 2005. *Tecnologie per l'Apprendimento Linguistico*. Roma: Carocci editore S.p.A.
- Cimetta, Laura. 2006. *Cimetta Laura*
<http://web.me.com/lacimetta/lacimetta/Home.html> (consultato il 09-04-2010).
- Commissione delle Comunità Europee. (2002). *Documento di Lavoro dei Servizi della Commissione. Promuovere l'Apprendimento delle Lingue e la Diversità Linguistica – Consultazione*.
http://ec.europa.eu/education/languages/archive/policy/consult/consult_it.pdf (consultato il 18-08-2009).
- Cristal, David. 2001. *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dani, Dina. 2006. *Inglese alle Elementari*.
<http://www.ingleselementari.splinder.com/> (consultato il 09-04-2010).
- De Herkhove, Derrik. 1991. *Brain-frame. Technology, Mind and Business*. Utrecht: Bosch & Kreuning.
- Fratte, Ivana. 2009. *Tecnologie per l'Insegnamento delle Lingue*. Roma: Carocci editore S.p.a.
- Henze, Matthias, Fridtjof Detzner e Christian Springub. 2004. *Jimdo*.
<http://it.jimdo.com/> (consultato il 09-04-2010).
- Graham, Stanley 2005. *Blogging for ELT*.
<http://www.teachingenglish.org.uk/think/articles/blogging-elt> (consultato il 02-08-2010).

- Granieri, Giuseppe. 2007. *Blog generation*. Bari: Gius. Laterza & Figli Spa.
- Gustavgina, Marco, Perino, Oscar e Rosso, Luciano. 2005. *Imparare con il Digitale. Computer e Internet per Arricchire gli Apprendimenti*. Roma: Carocci editore Spa.
- Fisher, Erik (2010). *Blah, Blah Blog: the Pros and Cons of Blogging for Teens*. Storknet: <http://www.storknet.com/cubbies/parentingteens/blogging.htm> (consultato il 02-08-2010).
- Lamy, Marie Noëlle and Regine Hampel. 2007. *Online Communication in Language Learning and Teaching*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lenhart, Amanda e Susannah Fox. 2006. *Pew Internet & American Life Project*. <http://www.pewinternet.org/pdfs/PIP%20Bloggers%20Report%20July%2019%202006.pdf> (consultato il 19-07-2006).
- Lewis, Gordon. 2004. *The Internet and Young Learners*. New York: Oxford University Press.
- Lopriore, Lucilla. 2000. Il Ruolo delle Nuove Tecnologie. In Benvenuto, Guido e Lucilla Lopriore. 2000. *La Lingua Straniera nella Scuola Materna ed Elementare. Teorie e Percorsi* (113-116). Roma: Anicia srl.
- Mancini, Ilaria. 2007. "I Blog come Risorsa per la Didattica". In Mancini, Ilaria e Beatrice Ligorio. 2007. *Progettare Scuola con i Blog. Riflessioni ed Esperienze per una Didattica Innovativa nella Scuola dell'Obbligo* (31-54). Milano: Franco Angeli s.r.l.
- Mancini, Ilaria e Beatrice Ligorio. 2007. *Progettare Scuola con i Blog. Riflessione ed Esperienze per una Didattica nella Scuola dell'Obbligo*. Milano: Franco Angeli s.r.l.
- Mantovani, Susanna e Paolo Ferri. 2008. *Digital Kids. Come i Bambini Usano il Computer e Come Potrebbero Usarlo Genitori e Insegnanti*. Milano: Etas.
- Ministero Pubblica Istruzione. 2000. *Progetto Lingue 2000*. Pubblica Istruzione: <http://www.pubblica.istruzione.it/argomenti/autonomia/progetti/lingue.htm> (consultato il 27-08-2009).
- Nardi, Bonnie, Diane Schiano e Michelle Gumbrecht. 2004. *Blogging as Social Activity, or, Would you let 900 Million People Read Your Diary? Proceedings of the*

ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work (CSCW '04) (222-231). New York: ACM Press.

NASA. (2009, Dicembre 1). *NASA Kids' Club*.

<http://www.nasa.gov/audience/forkids/kidsclub/flash/index.html> (consultato il 29-12-2009).

Panzica, Francesca. 2007, Novembre 11. *Apprendimento Cooperativo, Lingua Inglese, Italiano L2*. <http://maestrafrancy.splinder.com/> (consultato il 11-04-2010).

Panzica, Francesca. 2007, Novembre. *Apprendimento Cooperativo e Lingua Inglese*. <http://maestrafrancy-cooperativelearning.blogspot.com/> (consultato il 09-04-2010).

Parlamento Europeo e Consiglio dell'Unione Europea, 2006. *Raccomandazione del Parlamento Europeo e del Consiglio del 18 dicembre 2006 Relativa a Competenze Chiave per l'Apprendimento Permanente*.

Pratisoli, Elena. 2006. "CLIL e Nuove Tecnologie". In Bondi, Marina, Dario Guelfi e Toni Benedetta. 2006. *Teaching English. Ricerca e Pratiche Innovative per la Scuola Primaria* (142-146). Napoli: Tecnodid editrice.

Roversi, Antonio. 2001. *Chat Line. Un sociologo entra nella stanza delle chiacchiere ed ascolta il popolo dei chatter*. Bologna: Società editrice Il Mulino. Splinder. (2001). <http://www.splinder.com/> (consultato il 09-04-2010).

Tassalini, Elena. 2008. "ICT e Didattica delle Lingue Straniere". In Ardizzone, Paolo e, Pier Cesare Rivoltella. 2008. *Media e Tecnologie per la Didattica* (211-217). Milano: Vita e Pensiero.

WordPress. (2003). <http://it.wordpress.com/> (consultato il 09-04-2010).

Silvia Barbari ha finito le scuole superiori (Istituto per il Turismo) nel 1997 ed ha iniziato a lavorare. Nel 2004 ha ripreso gli studi iscrivendosi a Scienze della Formazione Primaria a Udine. Nel 2007 ha vinto una borsa Erasmus per studiare all'estero ed ha trascorso 5 mesi a Oslo. Nell'Ottobre 2008 si è laureata con una tesi sull'insegnamento della lingua seconda nella Scuola dell'Infanzia e si è

abilitata per insegnare nella scuola dell'infanzia. Nel Maggio 2009 ha ottenuto l'abilitazione per il sostegno e nell'Ottobre dello stesso anno ha conseguito l'abilitazione all'insegnamento per la Scuola Primaria con una tesi sull'utilizzo delle tecnologie per l'apprendimento della lingua straniera.

Nel 2009-2010 è stata insegnante di sostegno presso la Scuola dell'Infanzia Matteotti di Conegliano. Dal settembre 2010 è insegnante a tempo indeterminato nella Scuola dell'Infanzia.

gingangooly@hotmail.it

Antonella Riem Natale

Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, *Le cose si toccano*. Raimon Panikkar e le scienze moderne.

Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Reggio Emilia, Italia, Edizioni Diabasis collana Asteroidi, 2011, pp. 150, € 15,00.

ISBN: 978-88-8103-753-7

Paolo Calabrò, nel suo bel libro della collana Asteroidi, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, porta avanti in modo egregio l'intento della casa editrice Diabasis, che dal 1988 opera e dialoga con i *pluriversi* del sapere in tutte le sue forme e manifestazioni.

Calabrò si mette con umiltà e spirito attento al servizio della parola creativa di un grande Maestro degli attraversamenti e del dialogo dialogico, affrontando un tema complesso come il rapporto della filosofia e della visione spirituale di Panikkar con il pensiero scientifico moderno. Certo, le 'cose si toccano' perché Panikkar le sa avvicinare utilizzando il suo intelletto e tutto il suo essere come un crogiuolo, dove ogni cosa si fonde senza però perdere la sua individuale completezza. Calabrò, che ha camminato lungo il sentiero accanto al Maestro, sa argomentare in modo nitido e con rigore scientifico, dimostrando come la parola di Panikkar sia vicina e s'incontri nei temi fondanti (e anche nel linguaggio che li esprime) con diversi aspetti della scienza moderna, in particolare con la fisica quantistica e la teoria del caos.

Il libro si compone di due parti, entrambe necessarie e armoniosamente sviluppate, come contributo nuovo e interessante su uno dei più importanti pensatori del nostro tempo. A completamento del testo, bibliografia e sitografia adeguate e utili per chi studia e fa ricerca. Nella prima parte del libro è presentata in modo efficace, profondo e sintetico la metafisica di Panikkar; viene descritta l'idea di cosmoteandrismo (17-24), che ha come fondamento e obiettivo ultimo

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

l'armonia che "è l'unica via verso la pace" (57); poi si tratta del mito e del simbolo come approcci alla realtà e alla verità (25-32 e 33-40); passando poi alla critica della scienza (41-63) e soprattutto dell'"universalizzazione della tecnologia" che "implica l'occidentalizzazione del mondo e la distruzione delle altre culture, che si basano su visioni della realtà incompatibili con i moderni presupposti della tecnologia. [Infatti] la tecnologia non è neutrale" (55). Panikkar, nella sua costante ricerca della verità, non esagera mai "la correttezza o l'ambito di validità di nessuna cosa. È l'ontonomia¹ la chiave del suo pensiero, poiché: "la verità di ogni cosa smette di essere tale al di fuori del proprio ambito" (57). Quindi la scienza deve necessariamente dialogare dialogicamente con la metafisica e la filosofia e ritornare alla sua missione fondamentale "che è quella di essere al servizio dell'uomo, di operare per ciò che è bene per lui" (57).

La seconda parte del libro, con dovizia di esempi e dettagli, citando il Maestro e molti scienziati moderni, dimostra come le visioni dell'uno e degli altri siano in sintonia, in quella concordanza fra cose apparentemente discordi e 'lontane' che Panikkar ha sempre cercato nei suoi scritti. Lo studioso argomenta qui una serie di "critiche" – critica dell'universalità (69-73), della 'cosa in sé' (74-79), dell'oggettività (80-89) – che Panikkar esprime rispetto ad alcuni miti dello scientismo moderno, ormai peraltro ampiamente superati dalla fisica contemporanea nelle sue diverse formulazioni, seppure ancora largamente presenti nel pensiero 'comune'. L'universalità della ragione è un mito perché non esistono per Panikkar "universali culturali", ossia non c'è "nessun valore culturale che regga universalmente, e molto meno a priori" (70). In questo dialogo intertestuale sapientemente costruito da Calabrò, anche Niels Bohr, citato nell'epigrafe del capitolo, condivide il concetto: "Non credo esista alcuna cultura di cui si possa dire che è totalmente autonoma" (69). Allo stesso modo la cosa in sé è pura astrazione, anche se risulta comprensibile che la mente ne abbia bisogno per "poter pensare e calcolare" (74). Nella visione di Panikkar "l'essere è caratterizzato da una radicale relatività (o radicale *relazionalità*). [...] Infatti, i

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

legami che relazionano ciascuna cosa a ogni altra costituiscono anche le cose stesse" (75, corsivo mio). L'importanza dell'aspetto relazionale viene ulteriormente indagata rispetto al concetto di oggettività, che per Panikkar è tale solo "per una soggettività" (80). Come ben dice l'autore:

Ogni cosa è nelle sue relazioni. Al di fuori di ogni relazione essa *non* è. Essere è un verbo, non un sostantivo. Essere vuol dire "essere-con", non "sussistere". Ogni cosa è nell'epifania di tutti gli esseri. [...] L'essere reale è fatto di cose e di relazioni: ciò che è impossibile è separarle le une dalle altre. In questa pretesa impossibile risiede, secondo Panikkar, il peccato originale dell'ontologia scientifica (82).

La fisica – da cui discende la nostra ormai superata visione newtoniana della 'realtà' – è *una* visione del mondo (e non *la* visione del mondo); anche Einstein in una lettera a Schrödinger del 1935, concorda: "la vera difficoltà sta nel fatto che la fisica è un tipo di metafisica; la fisica descrive 'la realtà'. Ma noi non sappiamo cosa sia 'la realtà', se non attraverso la descrizione fisica che ne diamo" (86). È bellissima, vera ed esatta l'idea che la fisica sia un tipo di metafisica, come ogni altro *sapere* umano deve sempre necessariamente dialogare con il mondo dello Spirito, pena la sospensione nel vuoto (che non è il Grande Vuoto cosmico). Ogni metafisica presuppone anche un paradigma culturale nel quale questa viene formulata, vissuta ed accettata come vera. Conclude il capitolo sull'oggettività, nella tradizione classica del dialogo socratico, un confronto immaginario (87-88) fra Panikkar e un fisico "irriducibile sostenitore della necessità di teorizzare la cosa in sé perché terrorizzato da ogni forma di idealismo filosofico (che fa del soggetto il fondamento di ogni oggetto)" (87). In questo breve e godibile colloquio, la parola creativa e poetica di Panikkar (o meglio del Panikkar che si effonde e vive dentro Calabrò) ha dolcemente la meglio sui 'terrori' del fisico, che forse possiamo immaginare convinto, alla fine, che "ogni fatto è già un'interpretazione" (88, n.1).

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Magari questa raggiunta consapevolezza avvicinerà il fisico alla lettura del testo di Capra *Il Tao della fisica* (1982), a lungo considerato 'eretico' da certa critica.

Nei capitoli seguenti sono affrontati altri 'miti', come quello della verità in relazione alla soggettività (98-105). Nel 'mito' medievale di Dio era chiaro cosa fosse vero e cosa falso; così come oggi, nel mito scienziato, la verità della 'misurazione' quantitativa di ogni cosa è data per scontata. Tuttavia:

poiché la relazione tra gli uomini e le cose implica il mito, anzitutto bisognerebbe verificare che i miti coincidano: all'interno del mito dell'oggettività scientifica, si potrà concordare sulle caratteristiche fisiche e chimiche della pietra. Ma in una visione del mondo che fa della pietra un totem della divinità, non si può dire che la pietra sia la stessa. Certo, dal punto di vista del simbolo, possiamo parlare della 'stessa' pietra passandocela di mano, ma ognuno di noi dirà (e prima ancora penserà) di essa cose diverse. Non abbiamo un criterio per stabilire che il mito dell'oggettività sia più "corretto" di quello totemico (92).

In realtà, il punto è che non c'è condivisione dell'esperienza se non c'è condivisione del mito. All'interno dello stesso mito, dove i presupposti dell'esperienza non sono messi in discussione, tutto sembra "oggettivo" e ovvio (come nel precedente esempio di Dio nel Medioevo, 93).

Infine, si passa a verificare come la fisica quantistica e la teoria del caos (121-124) mettano fortemente in discussione (come fa Panikkar) il metodo cartesiano. I premi Nobel per la fisica Laughlin e Prigogine, insieme a molti altri, sono convinti del limite e dell'insostenibilità della visione cartesiana del mondo:

Ancora una volta il confronto tra la filosofia di Panikkar e la scienza moderna mette in luce che non bisogna essere necessariamente dei mistici o degli amanti del pensiero orientale per vedere la realtà come un tutto. Il battito

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

d'ali di una farfalla può davvero, sul piano fisico come su quello filosofico, provocare un tornado dall'altra parte del mondo (124).

Allora ecco che ci può venire in soccorso la "teofisica"², termine coniato da Panikkar nel 1958 per definire una scienza in cui fisica e teologia non siano separate:

La teofisica si fonda sulla convinzione che le conoscenze parziali (in particolare quelle della scienza e della teologia), ancorché distinte, non vadano separate. Il suo compito (che per Panikkar è il compito del terzo millennio) è quello di "aiutarci a fare un'esperienza del mondo congruente con le grandi intuizioni dell'umanità" (125).

Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne è un libro utile. È utile sia per il lettore che abbia una buona frequentazione degli scritti di Panikkar, sia per chi voglia affrontarne il pensiero per la prima volta. È un libro scritto con lucidità e cura, attenzione intensa, vissuta dall'interno. Paolo Calabrò ha una conoscenza molto profonda della filosofia, dell'opera e del pensiero metafisico di Panikkar, che ha saputo distillare in poche, efficaci e acute parole. È evidente, questa conoscenza, dal modo in cui sulla pagina si raccolgono, come fresca acqua piovana in una coppa colma, sia la voce del Maestro che la riflessione e la proposizione di chi col Maestro si è attardato a colloquiare, magari anche in silenzio.

NOTE

1. Si veda nota 61, p. 63: "L'ontonomia è la 'regola interna di ciò che esiste, secondo la quale il singolare concreto è allo stesso tempo indipendente e integrato nella totalità dell'essere'" (Panikkar 1993: 186).

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

2. Si veda il capitolo sulla *Teofisica* in: Panikkar, 2005, 110-135.

BIBLIOGRAFIA

Capra, Fritjof. 1982. *Il Tao della fisica*. Milano: Adelphi.

Panikkar Raion. 1993. *Saggezza stile di vita*. San Domenico di Fiesole: Cultura della pace.

_____. 2005. *La porta stretta della conoscenza*. Milano. Rizzoli.

WEBLIOGRAFIA

<http://www.raimon-panikkar.org/>

<http://www.raimonpanikkar.it/>

<http://www.filosofiatv.org/index.php>

<http://www.gianfrancobertagni.it/autori/raimonpanikkar.htm>

Antonella Riem Natale è Professore Ordinario di Letteratura Inglese e Preside della Facoltà di Lingue dell'Università di Udine

antonella.riem@uniud.it

Antonella Riem Natale. Il sapere della parola creativa: Paolo Calabrò, Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 225-230. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

Alberto Godioli

Gadda Giovani 2011. Detecting Italy – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize

Gadda Giovani 2011 is a tale of two countries, and six regions. The main characters are hundreds of secondary school students from different Italian areas: Lombardy, Friuli Venezia Giulia, Lazio, Abruzzo, Molise, Sardinia. As in the most archetypal tales, the heroes are young, and on a search. In Spring 2011, they accepted an unusual challenge: writing a detective short story or a detective dialogue for the stage, drawing inspiration from the landscape and the history of their region (hence the title of this year's edition, *Detecting Italy*). At stake there was a special prize, on which we shall focus later, but first of all, there was the pleasure of taking part in a unique learning experience. As prescribed by the morphology of fairy-tales, the participants could rely on the guidance of an ideal helper: Carlo Emilio Gadda, Italy's most peculiar crime novelist. His works served as a flexible model, ready to be questioned, examined, re-shaped by the young writers. After all, creating detective fiction *from* and *about* a geographical – therefore historical, geological, and so on – context is a typically Gaddian task: suffice it to mention *That awful mess on via Merulana* in which Rome and its suburbs are not merely a background, but themselves a rich plot to be explored and detected.

In Spring 2011, we said, the seeds were sown. Our protagonists trained hard, honed their crafts, developed new skills; they organized workshops with the help of their teachers, they read Gadda intensively, and reflected on the tricky mechanism of the *giallo* (Italian for detective story); and of course, they started writing. Summer bore fruits: in July, after a pre-selection by the participating schools, the four regional committees of the *Edinburgh Gadda Prize* received over a hundred pieces of work; generally, the level was quite high, which made the choice even tougher than expected for the committees. The real twist in the tale, anyway, took

Alberto Godioli. Gadda giovani 2011. Detecting Italy – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 231-234. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

place during the Autumn, when the list of semi-finalists was narrowed down to the 14 finalists and ultimately to the six winners. The September Semifinals were a rather unprecedented event: four remarkable venues (Teatro Civico, Cagliari; Castello di Udine; Palazzo Comunale, Cassino; Liceo Parini, Milan); large audiences actively taking part in debates and readings; and most importantly the students reading and performing their texts with the help of professional actors and writers, and sharing their experience. Along with the students' own stories or plays, passages from Gadda's masterpieces (*That awful mess*, *L'Adalgisa*, *The fire on Kepler Street*, etc.) were brilliantly interpreted by students and actors: so much for the old prejudice that saw Gadda as a scarcely enjoyable, almost unreadable author.

In all their tasks the students were assisted by a team of experts in the fields of performance and creative writing: their contribution as "donors", as Propp would say, was vital as was the support offered by the local City and Region Councils, along with a large number of prestigious UK and Italian sponsors. The Semifinals co-hosts and special guests included stage actor Luca Altavilla and novelist Alberto Garlini (Udine), actress Anna Nogara and theatre director Giuseppina Carutti (Milan), artistic director Guido De Monticelli (Cagliari), as well as the honorary president of *Gadda Giovani* – actor and playwright Fabrizio Gifuni (Cassino).

The spell was recast, with impressive results, on the occasion of the Finals, in front of a public of 500 people in a full-seat house (Teatro Parenti, Milan, 14th November 2011): there couldn't have been a better way to celebrate the author's birthday, thanks to the outstanding performances and readings, to the heartfelt speeches delivered by a large number of special guests and patrons (Giorgio Pinotti, Arnaldo Liberati, Gisella Langé, UK Vice-Consul Elsa Einarsdóttir), and to the brilliant contributions of our young protagonists. Interestingly enough, each one of the six winning entries had a Gaddian element to it: grotesque mixed with tragedy (*Su Maccu*, by the overall winner Lorenzo Uccheddu), a detection turning into an epistemological challenge (*Il nonno di Fen*, Eugenio Amato), a breath-taking manhunt through the streets of Rome (*Via dell'Impruneta*, Maria Elena Ienaro), an

Alberto Godioli. *Gadda giovani 2011*. Detecting Italy – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 231-234. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

old woman suffering from a long-time acquaintance with grief (*Oltre il vetro*, Giulia Galdino), a young girl getting acquainted with it (*Mia madre non è Anna Karenina*, Francesca Palmisani), mythology degraded to a macabre parody (*Saffo*, Paolo Vacca).

During the Finals (Milan, Teatro Parenti), actress Maria Eugenia d'Aquino coordinated the students in an enthralling series of readings taken from their own detective stories or plays; Anna Nogara and Fabrizio Gifuni gave memorable renditions of Gadda's texts for the spell-bound audience of the full theatre. The key presence of Gifuni, who recently toured Italy with the award-winning monologue *L'ingegner Gadda va alla guerra*, was particularly apt for a project that actually relied much on the theatrical strength of Gadda's fiction.

No successful enterprise, to be sure, ends without a prize. *Gadda Giovani* is no exception, even though the reward does not put an end to the story: it rather marks the beginning of a new challenge. In September 2012 the six winners will fly to Edinburgh, in order to take a protagonist role in the second edition of the international *Gadda Prize*: along with the winners of the Scottish junior awards they will be engaged in the *Best Gadda Juniors* workshops, where their texts will be re-elaborated, partly staged, and prepared for publication. These activities and performances will form the context of the 2012 Award Ceremony, along with the celebrations for the three senior scholarly categories (*Crolla Amato Prize*, *Gadda First*, *Novecento in saggio*). So, as in folktales, the chronological structure of the Prize can be pictured as a cycle: *Gadda Giovani* alternates with the Scottish-based edition, which represents its origin and its aim at the same time. While Edinburgh is the permanent venue of the international award, Milan will take turns with the other Italian venues at hosting the national Finals: the 2013 ceremony, for instance, will be held in Cassino; the Castle of Udine will provide a special scenery for the 2015 events, on the centenary of the beginning of the First World War for Italy.

Settings are indeed a capital element in our tale, as shown by the historical and

Alberto Godioli. *Gadda giovani* 2011. Detecting Italy – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 231-234. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>

symbolic values that Gadda assigned to the regions involved in the project: North-Eastern Italy stands for wartime memories, *i.e.* the traumatic contact with history, as pictured in the war diaries and in *The Castle of Udine*; Lombardy embodies the myth of origins, the ambiguous stance that defines (but also 'confines', imprisons) the Self and its cognitive parameters; Lazio, Abruzzo and Molise allude to other capital themes of Gadda's imagery – the *centre*, the ideal *polis* ("alta nel nome e nel sito", just like L'Aquila in *Le meraviglie d'Italia*); Sardinia, where the author worked as an engineer, represents the concept of 'periphery', that is to say the region where spatial and logical consistency gradually tends to fade. By connecting all those places, and involving their inhabitants directly, *Gadda Giovani* does not only relive a writer's itinerary through his country: it also serves a wider-ranging cultural purpose, and makes us look into the (more or less forgotten) traces of our sense of community. Crime fiction and fairy-tales, after all, share at least one feature: they are both usually based on the pursuit of something that is hidden. Let us hope that *Detecting Italy* will only be the first chapter of a long story – you never know what may be found.

WEBLIOGRAPHY

<http://www.gaddaprizo.ed.ac.uk/italy.php>

<http://www.gadda.ed.ac.uk/>

Alberto Godioli is a PhD student in Italian literature at Scuola Normale Superiore (Pisa), and Editorial Assistant of the *Edinburgh Journal of Gadda Studies*.

a.godioli@sns.it

Alberto Godioli. *Gadda giovani* 2011. *Detecting Italy* – a new initiative of The Edinburgh Gadda Prize.

Le Simplegadi, 2011, IX, 9: 231-234. - ISSN 1824-5226

<http://all.uniud.it/simplegadi>