PERRY ANDERSON

Lettere persiane

Charles-Louis de Montesquieu, 1721

Montesquieu pensava che il suo romanzo inaugurasse un genere letterario («Le mie *Lettere persiane* insegnarono a fare dei romanzi epistolari»)¹; gli storici lo hanno invece considerato l'inizio di un'epoca – l'Illuminismo. Forse nessun'altra opera narrativa europea può accampare due pretese di tanta portata; ma né l'una né l'altra possono essere accettate a priori – e la prima è del resto assai meno evidente della seconda. È noto infatti che le origini del romanzo epistolare sono antiche ed eteroclitiche: dalle *Eroidi* di Ovidio alla corrispondenza di Cicerone, da Abelardo ed Eloisa ai galatei rinascimentali alle opere delle *précieuses*. Epistolari reali e d'invenzione sono stati a lungo generi contigui, dove il moralismo, il sentimento e la satira formarono altrettante ondate, spesso sovrapposte. La prima *fiction* epistolare pura – eloquentemente intitolata *Processo de cartas de amores que entre dos amantes passaron* (1548), di Juan de Segura – conobbe un seguito nella realtà con le *Lettere amorose* (1563) di Alvise Pasqualigo. La variante satirica del genere fu anch'essa sperimentata in Spagna e in Italia: da Quevedo, con le sue *Cartas del caballero de la tenaza* (1627), e da Ferrante Pallavicino, con *Il corriere svaligiato* (1641). Nello stesso periodo, l'uso di lettere come espediente narrativo secondario si fece sempre più frequente nei romanzi galanti francesi. Seguono poi i primi due bestseller del romanzo epistolare europeo, largamente tradotti e ristampati, vale a dire le *Lettere portoghesi* (1669) di Guilleragues e *L'esploratore turco* (1684) di Giovanni Paolo Marana. In questi testi, che si presentavano come opere anonime composte ai margini geografici e sociali del continente (rispet-

¹ CH.-L. DE MONTESQUIEU, *Lettres persanes* (1721) [trad. it. *Lettere persiane*, Milano 1984. Traduzione di G. Alfieri Todaro-Faranda. Il passo è ripreso dall'*Apparato critico*, tradotto da M. G. Meriggi, p. 310; da qui in poi si citerà direttamente nel testo con numero di lettera e pagina, o specificando se trattasi di *Apparato critico* o *Qualche riflessione sulle «Lettere persiane»*].

tivamente da una suora portoghese e da una spia ottomana), l'intensità dei sentimenti espressi e l'ampiezza del disegno satirico raggiunsero livelli del tutto nuovi.

Il romanzo di Montesquieu non fu dunque una sorpresa. La formula era in gran parte già sperimentata: l'anonimo che scopre o raccoglie delle missive in lingua straniera – greco (*Processo*), portoghese, arabo, e ora farsi; lo sguardo ironico gettato dall'Asia sull'Europa; la miscela di registri in cui l'esotico si alterna al quotidiano, il tono filosofico a quello sentimentale. Ma benché avesse trovato diretta ispirazione in Marana e avesse addirittura attinto alcuni particolari dalla sua «spia turca», Montesquieu non sbagliava nel ritenere che dalle *Lettere persiane* sarebbe potuto nascere un genere nuovo. Anche a prenderlo nel senso più ristretto, come un mero strumento per costruire un *regard éloigné*, il romanzo ebbe una vera ondata di imitatori – «Lettere» russe (1735), ebrei (1736), cinesi (1739-1740), peruviane (1747), siamesi (1751), irochesi (1752), marocchine (1768), indiane (1769), polacche (1770), africane (1771), tahitiane (1784). Tra coloro che si cimentarono in questi rovesciamenti dell'eurocentrismo vi furono Goldsmith, Voltaire, Marat. Se viste in una prospettiva più ampia, poi, le *Lettere persiane* inaugurarono l'egemonia del romanzo epistolare sulla narrativa del Settecento: *Pamela* (1740-42) e *Clarissa* (1748); *La vita di Marianna* (1731-41) e *Lettere della marchesa di... al conte di...* (1732); *La nuova Eloisa* (1761) e *I dolori del giovane Werther* (1774); *La spedizione di Humphrey Clinker* (1771), *Il contadino pervertito* (1775), e le *Relazioni pericolose* (1782); per finire forse con l'*Iperione* (1797-99), *Le ultime lettere di Jacopo Ortis* (1798) e *Delfina* (1802). Vero, Fielding e Prévoست lamentarono l'artificiosità della forma epistolare; eppure, anche a considerare Defoe, Voltaire e Sterne come loro alleati, lo scontro per l'egemonia sulla narrativa alta del Settecento fu senz'altro vinto dalle forze combinate di Richardson, Marivaux, Crébillon figlio, Rousseau, Goethe, Smollet, Restif, Laclos, Hölderlin, Foscolo e Madame de Staël.

Che cosa fa delle *Lettere persiane* una svolta decisiva di questo processo? Innanzitutto, un'innovazione tecnica. Dal punto di vista strutturale, la narrativa epistolare consente cinque possibili varianti del rapporto fra mittente e destinatario (anche se una di loro è rimasta una classe vuota). Il romanzo può contenere un mittente unico e un unico destinatario, due corrispon-

denti, un mittente unico e destinatari multipli, mittenti multipli e multipli destinatari, e infine mittenti multipli e un destinatario unico (ma di questo caso non sembrano esistere esempi). Il *Processo de cartas* inaugurò la seconda categoria; le *Lettere portoghesi* consacrarono la prima; *L'esploratore turco* è un esempio della terza. A introdurre la quarta fu proprio Montesquieu, grazie a una corrispondenza polifonica tra venti personaggi che si scambiano 161 lettere. Il pieno dispiego di questa più complessa variante si avrà solo con Laclos: nelle *Lettere persiane*, la matrice rimane fortemente asimmetrica, al pari della struttura narrativa nel suo insieme. Usbek e Rica, due nobili persiani, si recano a tappe da Ispahan a Parigi, dove restano per otto anni, scambiandosi osservazioni sulla vita e i costumi francesi, oppure raccontandole a dei compatrioti di Venezia e di Smirne; di quando in quando, Usbek intrattiene anche una corrispondenza con le mogli e gli eunuchi rimasti a casa. Gran parte delle lettere, sia per numero che per lunghezza, sono descrizioni o riflessioni inviate da Parigi e prive di risposta diretta: i destinatari, a volte, rispondono anche, dall'Adriatico e dall'Egeo, ma non replicano nel senso stretto del termine. Gli scambi veri e propri – quelli che hanno delle conseguenze narrative – avvengono solo tra Parigi e la Persia. In altre parole, il potenziale «performativo» della lettera – la sua funzione più dinamica – resta sottotono: prevale invece il tradizionale registro «constativo». Slegata dal comportamento concreto, la corrispondenza si muove dunque per lo più sul piano della riflessione: commenti sociali o speculazioni intellettuali senza una vera e propria forza narrativa. In questo vuoto di eventi, i personaggi risultano poco caratterizzati: Rica è più giovane e in apparenza più adattabile di Usbek (ma c'è poca differenza fra i contenuti delle loro lettere); Redi e Ibben sono semplici nomi. Siamo insomma ancora lontani dalle spiccate personalità del romanzo successivo.

La struttura letteraria delle *Lettere persiane* non è però solo un veicolo per delle disquisizioni filosofiche, e la cornice narrativa è tutt'altro che secondaria. Montesquieu costruì meticolosamente le coordinate spaziali e temporali del romanzo, combinando tra loro il calendario solare e lunare dell'Islam e calcolando con precisione la durata del viaggio tra le varie città per aumentare la verisimiglianza. Si servì inoltre dello squilibrio tra l'aspetto performativo e quello constativo della corrispondenza per intensificarne l'effetto drammatico, incorniciando il gros-

so delle riflessioni politico-filosofiche tra due sequenze in cui le passioni precipitano: la partenza di Usbek dalla Persia, stimolata dalla curiosità e dalla paura di intrighi di corte, e la rivolta finale delle mogli contro l'oppressione del serraglio. La natura repentina dell'esplosione finale è resa ancor più efficace dal tono apparentemente placido di quanto la precede. Certo, la discontinuità compositiva del genere epistolare è di per sé incline a questo tipo di scosse ma qui l'effetto viene intensificato dal ritmo peculiare dello stile di Montesquieu, che egli riassume nella frase *il faut sauter les idées intermédiaires*, «bisogna saltare le idee intermedie». Eliminate quasi tutte le congiunzioni, la cifra di questa sintassi laconica è il punto e virgola, che di solito segnala svolte brusche o salti di pensiero, portando il ragionamento a una conclusione nitida e inaspettata. L'eleganza di questo effetto di *staccato* evita che le parti discorsive delle *Lettere persiane* cadano nella prolissità, e dà anche un forte impulso allo scioglimento narrativo.

Nell'arco di centocinquant'anni i vari filoni del romanzo epistolare – sentimentale, didattico, satirico – si erano sviluppati secondo tempi diversi e combinati in varie miscele instabili, senza una sintesi reale. L'ingegnoso progetto narrativo di Montesquieu rese finalmente possibile una sorta di fusione. La scelta decisiva fu la sostituzione dell'elemento sentimentale con quello erotico quale mezzo di seduzione intellettuale. A rendere possibili le *Lettere persiane* fu il breve periodo della Reggenza – questo equivalente morale francese della Restaurazione inglese – che concesse alla buona società una nuova libertà d'espressione sessuale. All'epoca, Montesquieu aveva poco più di vent'anni, e l'atmosfera del libro è pervasa da una sorta di grazia libertina. Le sue audacie – di evocazione e situazione più che di descrizione letterale – non anticiparono affatto la pornografia destinata a proliferare alla fine del secolo, ma furono pur sempre abbastanza piccanti da infiammare i lettori di entrambi i sessi: evocazioni liriche del desiderio femminile, una serena difesa dell'amore incestuoso, allusioni senza veli ad amplessi saffici, caldi sogni di sesso a tre. La strategia letteraria delle *Lettere persiane* è strettamente legata a questo erotismo calcolato, e Montesquieu fece di tutto per sottolinearlo. Nella corrispondenza figurano, come inserti *hors-série*, le storie di Aferidone e Astarte, fratellastri amanti, e di Anaïs, che si crogiola in un paradiso poliandrico: racconti nel racconto che offrono lo spunto per fantasie licenziose estranee alla narrazione principale.

Dietro l'erotismo, c'era l'orientalismo. Al tempo di Montesquieu, la fascinazione francese nei confronti delle istituzioni ottomane aveva già due secoli di storia. Il serraglio ne era da sempre il centro – le fantasticherie poligamiche erano irresistibili per una società monogamica. Da molto tempo, inoltre, la schiavitù militare e l'efficienza amministrativa della Sublime Porta suscitavano negli europei curiosità e timore reverenziale: *L'esploratore turco* di Marana, ad esempio, comparve nel momento di massima pressione turca sulla Cristianità, quando l'esercito ottomano era ormai alle porte di Vienna. Nel periodo della Reggenza il potere turco era però chiaramente in declino: ancora poco, e la Cina sarebbe diventata il nuovo fulcro dell'immaginario orientalista. Già Bayle l'aveva posta al centro dell'attenzione, e Leibniz aspettava con grande curiosità che le stranezze europee venissero descritte dai missionari dell'Impero Celeste; a metà Settecento, poi, la cultura dei Lumi era saturata di ossessioni e allusioni alla Cina. Il romanzo di Montesquieu nasce dunque proprio nell'intervallo tra la cattura dell'immaginario europeo da parte di questi due grandi imperi. La Persia era una sorta di terzo polo, interessante e più indistinto: abbastanza vicina alla Turchia sul piano culturale per conservare il motivo del serraglio, abbastanza distante da non rappresentare una minaccia per l'Europa, e sufficientemente ignota da non offrire un modello alternativo così netto come il mandarinato cinese. Due viaggiatori ugonotti, Chardin e Tavernier, l'avevano già descritta nel 1676 e 1686; un inviato persiano si era recato in visita a Parigi nel 1715; nel 1730 la dinastia dei Safavidi stava per concludersi per opera dello scià Nādir: tutto questo bastava per far crescere la curiosità nei confronti della terra di Giro e dello scià 'Abbās senza però imporle un'immagine troppo definita. La Persia era insomma la matrice perfetta per l'esercizio di Montesquieu.

L'orientalismo delle *Lettere persiane* è naturalmente, per prima cosa, un mezzo di straniamento. In molti rivendicano il primato sull'*ostranenie*: antichità a parte, il candidato più credibile è il famoso affresco di La Bruyère in cui i contadini francesi sono visti come una specie animale che ogni notte si ritira nelle sue tane. (È significativo che lo stesso La Bruyère si chiedesse come avrebbero reagito i francesi se i siamesi avessero tentato di convertirli al buddismo e di costruire pagode in casa loro). L'idea dello sguardo altrui, che giunge da lontano, era nell'aria

alla fine del Seicento, quando Leibniz ripropose in tutta serietà ciò che La Bruyère si era limitato a mettere in ridicolo; senza ricorrere all'Oriente, Swift si spingerà molto oltre. E tuttavia, da un punto di vista storico, il primo a usare lo straniamento in modo sistematico e consapevole fu proprio Montesquieu. Per descrivere l'effetto che l'Europa suscitava sui suoi persiani, parlare di «stranezza» non gli parve abbastanza. «I persiani, – scriveva, – si trovano trapiantati a un tratto in Europa, cioè in un altro mondo». Di conseguenza «i loro primi pensieri dovevano essere singolari», mentre a loro volta essi «trovano strani i nostri dogmi» e fonte di un «sentimento di sorpresa e di stupore» (*Qualche riflessione*, p. 61). Proprio in questo, insisteva Montesquieu, risiede il fascino del libro. «Tutta la piacevolezza consiste nel contrasto tra le cose reali» (*Apparato critico*, p. 308) e «il modo singolare, nuovo e bizzarro» (*Qualche riflessione*, p. 61) in cui esse «sono percepite» (*Apparato critico*, p. 308). La chiave sta dunque nella singolarità: ciò che è strano può essere normale per un certo gruppo di persone; ciò che è singolare risulta invece più sconcertante: privo di precedenti, bizzarro. Sono quei tre aggettivi – «singolare, nuovo e bizzarro» – a dare alla caricatura delle convenzioni occidentali fatta da Montesquieu la sua forza; «le cose reali», per parte loro, non sono altro che uno scudo contro l'indignazione della Chiesa.

Ma la maschera dell'orientalismo non è solo il primo esempio di straniamento narrativo: è anche ciò che dà unità al romanzo. La sostituzione del sentimento con l'erotismo consente infatti un ulteriore spostamento verso la politica, che non aveva precedenti nel romanzo epistolare. Naturalmente, anche la narrativa sentimentale poteva contenere una qualche forma di critica sociale, ma la sua portata restava limitata, perché il richiamo ai sentimenti comportava inevitabilmente il rispetto di precisi codici morali, anche quando questi venissero poi violati nella pratica o posti in secondo piano, come in Richardson. La sua serietà escludeva inoltre l'uso del registro comico-satirico; anzi, si tirava involontariamente addosso parodie come *Shamela* di Fielding (e i tentativi di combinare i due registri non riuscivano mai appieno). Il conformismo morale era invece inimmaginabile nella letteratura erotica, che si beffava per definizione tanto delle norme serie quanto di quelle ipocrite: la libertà sessuale e l'impulso satirico sono da sempre dei potenziali alleati. Le cose stavano diversamente per la componente didattica, che si mescolava agevolmente all'elemento sentimentale, sor-

reggendo senza sforzo persino l'enorme edificio di *Clarissa*. Ma la sua portata era comunque limitata: non poteva arrivare a mettere radicalmente in discussione l'ordine costituito senza contraddire le proprie stesse intenzioni. La narrativa erotica era libera da questi vincoli: già in conflitto con i tabù morali, era molto più pronta ad attaccare anche il perbenismo politico.

Nelle *Lettere persiane* questo orizzonte retorico-ideologico assume una forma del tutto peculiare, in cui la componente sessuale e quella politica sono intimamente connesse tra loro dalla teoria del dispotismo – un termine popolarizzato dallo stesso Montesquieu. La tirannia del serraglio, che assoggetta molte mogli ai declinanti piaceri di un solo marito, funziona da metafora domestica del sultanato, che concentra ricchezze e potere nelle mani di un unico governante, riducendo la società circostante a un deserto di sudditi passivi e prostrati come le donne nel serraglio. La schiavitù nella casa e la schiavitù nello Stato sono una cosa sola, il cui *habitat* naturale è l'Oriente, col suo clima torrido che snerva sia i governanti che i governati. È la dottrina cui Montesquieu sarebbe giunto una decina d'anni più tardi, e che si dispiega appieno nello *Spirito delle leggi*: il capolavoro teorico di cui le *Lettere persiane* vengono spesso considerate (come in fondo è logico) un'anticipazione, una sorta di bozza letteraria. Ma l'accordo tra i due testi è tutt'altro che perfetto. L'Oriente come terreno naturale del dispotismo (che l'Europa non patisce grazie alle differenze climatiche), non quadra infatti con l'uso del medesimo Oriente come mezzo di straniamento e critica dell'Europa. Leibniz e Bayle volevano un'Europa vista dalla Cina, questa civiltà ad essa per molti versi superiore. La Persia di Montesquieu non vanta tale superiorità – ma non è però neanche un semplice spauracchio. Lo stato safavide, in realtà, è assente: la causa dell'esilio di Usbek è un banale intrigo di corte di stampo vagamente europeo. È il dispotismo domestico, non quello di palazzo, a sostenere il racconto.

Nonostante le numerose anticipazioni, il tono delle *Lettere persiane* differisce in modo significativo da quello dello *Spirito delle leggi*. È più radicale: il primo manifesto dell'Illuminismo resta anche il più originale, per l'ampiezza delle sue riflessioni sui temi cruciali dell'epoca e lo spirito mordace delle conclusioni. Essendo ancora incompleta la teoria del dispotismo orientale, la tassonomia politica di Montesquieu è più tagliente a contatto con l'Europa. Nelle *Lettere*, i tre tipi fondamentali di go-

verno dello *Spirito delle leggi* (dispotismo, monarchia, repubblica) sono già presenti, e con loro il contrasto tra il potere limitato dei monarchi europei e la tirannia senza limiti dei reggenti orientali; ma il romanzo attribuisce poi alla monarchia (e solo ad essa) un'intrinseca instabilità che la trascina inevitabilmente verso una delle altre due forme. Come rileva Usbek, «è una condizione sforzata, che degenera sempre in dispotismo o in repubblica: il potere non può mai essere diviso egualmente tra il sovrano e il popolo; mantenere l'equilibrio è troppo difficile. Il potere deve diminuire da un lato via via che aumenta dall'altro; ma il vantaggio sta di solito dalla parte del principe, che è a capo degli eserciti» (CII, p. 198) In altre parole, una monarchia è sempre più vicina al dispotismo che alla repubblica. Nella sua disamina dell'antichità, Montesquieu considera «l'amore della libertà, l'odio dei re» (CXXXI, p. 241) due cose di fatto indistinguibili; il sentimento repubblicano è molto più forte nel romanzo che nel trattato. Nella favola dei trogloditi – altro inserto «gratuito» nella costellazione delle lettere – l'anziano cui viene chiesto di diventare re si rammarica: «voi mi assegnate la corona, e se lo volete assolutamente bisogna che io l'accetti, ma siate certi che morirò di dolore vedendo oggi assoggettati quei trogloditi che nascendo ho trovati liberi» (XIV, p. 83).

Quando le *Lettere persiane* parlano di politica, l'Oriente figura solo nel registro discorsivo, senza incidere sulle azioni. Quando invece si parla di religione, l'Islam ha una funzione sia narrativa che discorsiva, poiché esso genera come elementi strutturali dell'opera il serraglio e il dramma che ne deriva. Per altri versi – lungi da un'alternativa razionale al cristianesimo, come il confucianesimo per Leibniz e Wolff – esso offre un'inquietante immagine speculare della superstizione e dell'irrazionalità occidentali. «In tutto io vedo il maomettismo, – dice Usbek, – sebbene non vi trovi Maometto» (XXXV, p. 109). I commenti feroci di Montesquieu sulla trinità, la transustanziazione, il papato, i vescovi, i monaci e i confessori sono messi in bocca ai suoi musulmani – i quali, peraltro, non sono affatto più accomodanti verso le follie della loro fede. «Nel nostro Corano, spesso si trova il linguaggio di Dio e le idee degli uomini, come se per un mirabile capriccio Dio avesse dettate le parole e l'uomo fornito i pensieri» (XCVII, p. 193). Le convinzioni dell'autore vengono espresse pacatamente: i mali dell'intolleranza, la legittimità del suicidio, l'impossibilità dell'onniscien-

za divina, l'irrilevanza della terra nel cosmo. Alla religione viene data una funzione puramente civile, come cemento della coesione sociale. È la via che porta a Durkheim.

Le leggi, il grande tema dell'opera successiva, vengono trattate con spirito analogo. Sono quasi sempre il prodotto di capricci e pregiudizi arbitrari; alcune sono odiose, e tutte modificabili; nessuna è paragonabile alla dignità e all'immutabilità di quelle altre leggi che gli scienziati scoprono in natura. Le leggi peggiori – e non sarà l'ultima volta che Montesquieu affronta un argomento di estrema attualità – sono quelle del diritto internazionale. «Questo diritto, così come è oggi, è una scienza che insegna ai principi fino a che punto possono violare la giustizia senza urtare i loro interessi» (XCIV, p. 188). Ma come la superstizione può fungere da legame sociale, così anche cattive leggi possono essere migliori della disobbedienza. Se questa conclusione anticipa la nota quietista dello *Spirito*, colpisce che il romanzo porti alla luce quella profonda contraddizione che pervade l'opera successiva e la teoria matura di Montesquieu senza però mai affiorare apertamente: la giustizia è un che di puramente convenzionale, contingente, relativo a momenti e situazioni particolari – o risponde invece a principî immutabili e universali? Su questo, *Lo spirito delle leggi* non scioglie mai il dubbio: mentre il titolo e la trattazione nel suo insieme sembrano alludere a una diversità di fatto, le asserzioni esplicite insistono invece sulla necessità e sull'uniformità. In gioventù Montesquieu era più franco e meno guardingo: «Quand'anche Dio non esistesse, noi dovremmo tuttavia amar la giustizia» scrive Usbek. «Liberi che fossimo dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità. Ecco, o Redi, ciò che mi ha fatto pensare che la giustizia è eterna e non dipende dalle convenzioni umane; e qualora ne dipendesse, questa sarebbe una verità terribile che dovremmo nascondere a noi stessi» (LXXXIII, p. 176). Al solito, il punto e virgola segnala la stoccata imminente: una confessione anticipata di quel che *Lo spirito delle leggi* porterà a compimento.

Politica, religione, legge, giustizia. Le *Lettere persiane* hanno molto da dire su tutto ciò. Ma a tenere insieme la gran carovana delle idee è il tema da cui ha origine la narrazione stessa: i rapporti tra i sessi. A dare il tono al discorso è la prima osservazione della prima lettera dall'Europa: «Le donne vi godono una grande libertà» (XXIII, p. 93), osservano i due persiani ap-

pena sbarcati a Livorno. La seconda lettera, inviata da Parigi, parla di Luigi XIV, del papa e della rivolta gallicana contro la bolla *Unigenitus*, e precisa: «Fautrici di questa rivolta [...] sono state le donne», cui la bolla proibiva la lettura della Bibbia. «Indignate per l'oltraggio fatto al loro sesso [...] sollevarono tutti contro la Costituzione; e tirarono dalla loro parte gli uomini che in questa occasione non vogliono avere nessun privilegio» (XXIV, p. 95). Poco più avanti, il dominio maschile in generale viene messo in ridicolo con ragionamenti che restano senza eguali fino alle ultime fasi dell'Illuminismo. «Un'altra questione è sapere se la legge naturale assoggetta le donne agli uomini. “No, – mi diceva l'altro giorno un galante filosofo. – La natura non ha mai dettato una tal legge. L'impero che noi abbiamo su di esse è una vera tirannia; esse ce lo hanno lasciato prendere perché sono più dolci di noi, e per conseguenza più umane e ragionevoli. [...] Perché dovremmo avere un privilegio? Forse perché siamo più forti? Ma è una vera ingiustizia. Noi impieghiamo ogni sorta di mezzi per fiaccare il coraggio delle donne: le forze sarebbero uguali se fosse uguale l'educazione. Mettiamole alla prova nelle capacità che l'educazione non ha indebolito, e vedremo se siamo così forti”» (XXXVIII, p. 112). Il tono è quello inconfondibile della Reggenza, ben diverso dal *sérieux* di Condorcet o di Wollstonecraft: a condurre all'eguaglianza è una sorta di cavalleresca galanteria, invece dell'intensità o della sollecitudine emotiva. Ma la logica è già quella.

E il matrimonio? Per come lo si mette in pratica, merita solo sarcasmo. «I francesi non parlano mai delle loro mogli: hanno paura di parlarne davanti a persone che le conoscono meglio di loro [...] Qui un marito che ama sua moglie è un uomo che non ha abbastanza meriti per farsi amare da un'altra, che abusa della costrizione della legge per supplire ai requisiti che gli mancano» (LV, pp. 135-36). Ma se l'insero filosofico del romanzo si apre con riflessioni caustiche o scherzose sulla vita dei sensi e dei sentimenti – i rapporti fra i sessi visti soggettivamente – si chiude poi con una serie di considerazioni sulle strutture storiche oggettive di questi rapporti che formano la riflessione più prolungata del libro. In un blocco di undici lettere consecutive (CXI-CXXI), del tutto difforme dal consueto ritmo della corrispondenza, Montesquieu riflette su un enigma demografico: il calo della popolazione mondiale a partire dall'antichità. Dal punto di vista della realtà storica si tratta di un errore; ma l'errore è in questo caso più interessante della verità,

perché dimostra come sia sbagliato ridurre l'Illuminismo a una dottrina ottimistica del progresso. Paragonando la Grecia, l'Italia, l'Egitto, la Turchia e il Nordafrica di oggi alle rispettive epoche classiche, Rica definisce il calo demografico «la più grande catastrofe che sia accaduta nel mondo, ma ce ne si è accorti appena, perché è accaduta insensibilmente e nel corso di un gran numero di secoli» (CXII, p. 213).

La lunga risposta di Usbek contiene la spiegazione di Montesquieu, che chiama in causa le istituzioni che regolano i rapporti fra i sessi. Mentre la civiltà romana prosperò perché proibì la poligamia ma consentì il divorzio, i cristiani proibirono il divorzio e i musulmani permisero la poligamia. In questo modo, i cristiani tolsero al matrimonio ogni piacere e ne inibirono la capacità riproduttiva: «in un atto così libero, dove il cuore deve avere tanta parte, si introdusse la necessità e la fatalità del destino stesso [...] Si legarono senza ritorno e senza speranza persone oppresse l'una dall'altra e quasi sempre male assortite; si agì come quei tiranni che facevano legare uomini vivi a cadaveri» (CXVI, p. 218). La poligamia musulmana finì, invece, per prostrare i suoi praticanti: «considero un buon musulmano come un atleta destinato a combattere senza riposo, ma che divenuto presto debole e affranto dalle prime fatiche languisce nel campo stesso delle sue vittorie» (CXIV, p. 215). Monaci ed eunuchi riducevano ulteriormente le forze vitali; e poi le colonie, che depauperavano senza fornire compensazioni, giacché il commercio degli schiavi aveva spopolato l'Africa senza popolare le Americhe. Solo in Cina la crescita demografica rimaneva consistente, perché il culto degli antenati rendeva essenziale la continuità della stirpe in questo come nell'altro mondo. L'andamento comparativo della riflessione rende questa parte delle *Lettere persiane* molto vicina al metodo dello *Spirito delle leggi*: nel trattato, però, il problema viene prudentemente aggirato.

Oggi il pessimismo demografico di Montesquieu, che a lungo i commentatori hanno cercato di fargli perdonare, non è più un anacronismo, non in Europa almeno, visto che il tasso ridotto di natalità è (o è stato) un argomento ricorrente del dibattito pubblico nei paesi di cui parla Montesquieu: Italia, Spagna e Francia. Ancor più impressionante, come premonizione diretta del futuro e segno di perplessità verso il progresso tecnologico, è una precedente lettera di Redi: «Mi hai parlato molto delle scienze e delle arti coltivate in Occidente. Mi conside-

rerai un barbaro, ma io non so se l'utilità che se ne trae valga a indennizzare gli uomini del cattivo uso che se ne fa ogni giorno [...] Io tremo sempre che un giorno non si scopra alla fine qualche segreto che mostri una via più breve per far perire gli uomini, distruggere i popoli e le nazioni intere» (CV, p. 202). La risposta di Usbek, con le sue banali e fiacche rassicurazioni, ha un sapore ancor più attuale: «No. Se una fatale invenzione venisse a prodursi, sarebbe tosto proibita dal diritto delle genti, il consenso unanime delle nazioni seppellirebbe tale scoperta» (CVI, p. 204).

Poste in chiusura della parte che contiene le lettere filosofiche scritte in Europa, queste riflessioni segnalano un cambiamento di tono che prepara il rovinoso epilogo narrativo. Le lettere conclusive tra Usbek, le mogli e gli eunuchi rimasti in Persia sono raggruppate insieme e poste fuori dalla sequenza temporale: benché messaggere di sventura, hanno un tono che non potrebbe essere più affermativo. Montesquieu parlava della catena segreta che lega la sua costruzione, e la prossimità tra l'ultima lettera dedicata alla Francia (dove si condanna il sistema di Law), e il primo annuncio della rivolta delle mogli in Persia, è stata spesso notata. A volte la si è interpretata come uno spostamento della ribellione dal piano politico a quello sessuale, come se la remota rivolta domestica agisse da surrogato per l'impossibilità di rovesciare il regime locale. Non c'è dubbio che Montesquieu volesse stabilire un parallelo tra i disordini del bilancio e quelli del talamo, ma questa lettura fraintende la gerarchia stabilita dal romanzo. I temi sessuali rispecchieranno anche quelli politici, ma di fatto li sovrastano: la conclusione del racconto è dunque quella giusta, e consente a Montesquieu un finale logico.

La rivolta nel serraglio è infatti una liberazione in molti sensi. Per dirla con le parole sofferte di uno degli eunuchi, «una gioia nuova diffusa in questi luoghi è secondo me il testimonio infallibile di qualche nuova soddisfazione; nelle più piccole cose osservo libertà finora ignote» (CLI, pp. 276-77). Questo nesso fra gioia, appagamento e libertà è forse la vera catena segreta del romanzo. La passione sessuale non è una fonte di servitù ma di indipendenza morale. (All'inizio, per Zelis l'adolescenza era stata in termini espliciti «l'età critica in cui le passioni cominciano a nascere e a incoraggiarci all'indipendenza», LXII, p. 144). L'addio di Rossane alla vita stabilisce un nesso simile: «ho

saputo fare un luogo di delizia e di piaceri del tuo orribile serraglio» dice a Usbek. «Io ho potuto vivere nella schiavitù, ma sono rimasta sempre libera: ho riformato le tue leggi su quelle della natura, e la mia anima si è sempre mantenuta indipendente» (CLXI, p. 283). Piacere-natura-indipendenza. Tutte le variazioni che l'Illuminismo produrrà sul tema riecheggeranno questo primo, limpido grido di emancipazione. Le battute finali del romanzo ne sono ben consapevoli: «Questo linguaggio ti sembrerà nuovo, senza dubbio...» (*ibid.*).

Riflettendo sulle *Lettere persiane* a trent'anni di distanza, Montesquieu scrisse che la sua opera si distingueva dai romanzi correnti – dove «non si possono mescolare ragionamenti, poiché ciò stonerebbe con il piano e la natura dell'opera, non essendo i personaggi riuniti per ragionare» (*Qualche riflessione*, p. 61) – grazie a quelle che egli definiva «digressioni». A permetterle era la forma epistolare, che concedeva all'autore «il vantaggio di poter legare a un romanzo la filosofia, la politica e la morale, e di unire il tutto con legami invisibili e in modo nuovo» (*ibid.*). Per gli standard successivi questi legami sono ancora troppo deboli, perché i pensieri e le azioni si muovono su piani sostanzialmente separati. Un modo di ricomporre la frattura fu il *conte philosophique*, dove la dottrina filosofica genera la parabola narrativa che a sua volta la illustra: *Robinson Crusoe*, *Candido*, *Rasselas*. Le *Lettere persiane* sono tra i precursori di questo genere, ma non ne costituiscono un esempio. Un termine di paragone più appropriato è il moderno romanzo di idee, dialogico, dove i personaggi incarnano ed esprimono punti di vista diversi, il cui conflitto fa decollare l'azione: Dostoevskij, Musil, Malraux, Sartre. La forza narrativa di questi libri è tale da farci quasi negare il nome di romanzo a opere come le *Lettere persiane*, che ne sono ancora così lontane. Ma il loro successo volle il suo prezzo: la varietà e originalità delle idee che li animano è ormai molto inferiore – e non poteva non esserlo, se si voleva costruire una trama avvincente – a ciò che il Presidente del Parlamento di Bordeaux offrì al suo pubblico, in modo così disarmante, tre secoli or sono.