

 **MIMESIS / CLASSICI CONTRO**



N. 10

Collana diretta da *Alberto Camerotto* e *Filippomaria Pontani*

COMITATO SCIENTIFICO

Gerard Boter (Vrije Universiteit Amsterdam)

Carmine Catenacci (Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara)

Joy Connolly (City University of New York)

Carlo Franco (Venezia)

Francesca Mestre (Universitat de Barcelona)

Nikos G. Moschonàs (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών - Κέντρο Μελετών Ιονίου)

Laurent Pernot (Université de Strasbourg)

Luigi Spina (Antropologia del Mondo Antico Siena)



XENIA

Migranti, stranieri, cittadini
tra i classici e il presente

a cura di
Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani

 **MIMESIS**

Il volume è stato pubblicato col contributo dell'Università Ca' Foscari di Venezia, del Dipartimento di Studi Umanistici, dell'Associazione Italiana di Cultura Classica di Venezia e delle Gallerie d'Italia - Palazzo Leoni Montanari di Vicenza.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Classici contro*, n. 10
Isbn: 9788857551913

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

| | |
|--|-----|
| PREMESSA | |
| <i>Alberto Camerotto</i> | 7 |
| UNA NOTA PER <i>XENIA</i> | 11 |
| ZEUS <i>XENIOS</i> | |
| <i>Filippomaria Pontani (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 15 |
| «E IO LI CONTAI ASSIEME ALLA GENTE DEL PAESE DI ASSUR»: DEPORTAZIONI DI MASSA E MIGRAZIONI FORZATE NEL VICINO ORIENTE FRA ARCHEOLOGIA E GEOPOLITICA DEL PRESENTE | |
| <i>Daniele Morandi Bonacossi (Università di Udine)</i> | 31 |
| MEDEA ESULE | |
| <i>Carminè Catenacci (Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara)</i> | 49 |
| ENEA E ALTRI PROFUGHI VIRGILIANI | |
| <i>Marco Fucecchi (Università di Udine)</i> | 63 |
| NOMI SENZA CORPI E CORPI SENZA NOME. EPITAFI PER I NAUFRAGHI NEL MEDITERRANEO | |
| <i>Alice Franceschini (Aletheia Ca' Foscari)</i> | 83 |
| STRANIERI E OSPITALITÀ NEI PROVERBI ANTICHI (E MODERNI) | |
| <i>Renzo Tosi (Università di Bologna)</i> | 101 |
| PAROLE PER LO STRANIERO. I GRECI A CONFRONTO CON L'ALTRO SE STESSO | |
| <i>Luigi Spina (Antropologia del Mondo Antico Siena)</i> | 115 |
| MASSE STRANIERE NELLE CITTÀ: NARRAZIONI GRECHE DELLE PRATICHE DI MESCOLOANZA ETNICA | |
| <i>Andrea Cozzo (Università di Palermo)</i> | 131 |

| | |
|---|-----|
| 'NOI VIVIAMO': LE SUPPLICI DI ELFRIEDE JELINEK <i>Sotera Fornaro (Università di Sassari)</i> | 149 |
| STRANIERI IN SCENA <i>Paolo Puppa (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 173 |
| MA DIVERSO DA CHI? LA PAURA DELLO STRANIERO AL CINEMA <i>Fabrizio Borin (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 193 |
| «COMUNI SONO LE COSE DEGLI AMICI»: FILOSOFIA DELLO STRANIERO <i>Giorgio Brianese (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 205 |
| SUL RAZZISMO DOTTRINALE EUROPEO <i>Pietro Basso (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 221 |
| MULTICULTURA, ALTERITÀ, OSPITALITÀ. CONSIDERAZIONI SULL'ALTRO E SULL'ALTRO DELL'ALTRO <i>Giuseppe Goisis (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 231 |
| XENIA EPICA, OVVERO LE REGOLE DELLA CIVILTÀ <i>Alberto Camerotto (Università Ca' Foscari Venezia)</i> | 249 |

ALBERTO CAMEROTTO
PREMESSA

Sempre in viaggio, quotidiano, con un giudice davanti che osserva quello che leggiamo, studiamo, scriviamo. Sul treno che scende nella luce del mattino verso la laguna e le aule.

Dioniso, dio multiforme, possiamo supporre *polytropos* e *poikilometis* anche lui, o soprattutto lui. Ci leggiamo il settimo degli *Inni omerici*, è un giovane, sulla riva del mare, una epifania di tutti i giorni. Ma adesso sta per entrare in scena, si prepara per le *Rane* di Aristofane. I primi versi, davanti agli occhi degli spettatori in attesa, ecco, un paradosso, un dio e un servo, a ruoli invertiti, il servo a cavallo e il dio a piedi. Un verso ti fa fermare gli occhi, starebbe bene qui in esergo, *Ar. Ra.* 147 εἴ ποὺ ξένον τις ἠδίκησε πῶποτε. “Se qualcuno fa ingiustizia all’ospite, allo straniero”. Ma è meglio non riferire la pena che si sconta nell’aldilà...

L’Europa è di nuovo nel caos dei pensieri. La percezione delle cose è cambiata improvvisamente dalla primavera del 2015, come se fosse scoppiata la guerra. Fa impressione. È un panico che agita la comunicazione. Il sistema mediatico, che vive di questo, rilancia e punta a mettere tutti in agitazione. È fatto non per discutere e comprendere le cose, ma per affermare le sue (casuali e presunte) verità. È la nuova rivelazione. Lo schema logico è quello. Di qui nasce una coscienza collettiva che non comprende più la realtà. Che entra nella paura, nel pregiudizio, nel sospetto. Diventano queste le certezze spicciole della quotidianità. E non se ne esce più. Non c’è più la capacità di capire, di progettare. Lo sguardo si appiattisce, si semplifica sugli schermi della nostra falsa utopia. Forse qualcosa andrebbe ripensato...

Socrate invece ogni mattina sulla piazza, sulla via che porta al Pireo, al mercato davanti al banco del pesce o al cumulo delle cipolle, tra i grandi pani del forno, comincia con la serie infinita delle domande.

- Che cosa significa *xenos*, straniero?
- E come si declina?
- Quanti composti si possono fare? Non male...

– Chi è allora lo straniero? Forse siamo noi, almeno rispetto a ciò che eravamo poco fa? qui sicuramente qualche perplessità ce l'abbiamo...

– Meglio sedentari o migranti? È questa la salute anche per la mente e per il corpo?

– E per la vita civile? E che cos'è la vita civile? Questa inciviltà in cui sprofondiamo ogni giorno di più a ogni parola e a ogni gesto?

Beh, Socrate è fatto per porre solo dei dubbi. Niente rivelazioni, niente psicologia del terrore. Però tante inquietudini e nessuna sicurezza, è questa la vita. Ritorniamo uomini, riprendiamoci il nostro Socrate quotidiano.

La parola che allora ci interessa è proprio *xenia*, con l'accento sulla *i*. Tutti ne hanno paura. Seguendo la psicologia della massa. L'abbiamo visto nella preparazione del progetto. Hanno paura le istituzioni delle nostre piccole *poleis*. Hanno paura le istituzioni più grandi. Hanno paura di parlarne, di affrontare il tema e il problema. E non sanno che così perdono la sinapsi giusta per affrontare questa impresa difficile. Perché lo sappiamo, non è questo un astratto tema accademico per un dibattito di belle parole. Ci piace la questione logica. Grande è la dimensione etica. Affascinante è la prospettiva storica, gli scorci che si aprono in ogni direzione nel tempo e nello spazio. Ma è qualcosa che ha a che fare con la realtà. Qui e adesso. Tra noi, nella vita quotidiana di tutti. Quindi ragionarci, parlarne, come ci insegnano gli Ateniesi nella loro prima sperimentazione della democrazia difficile, non è un vezzo o un piacere del momento, non è una cosa da *talk show* con i soliti quattro che intontiscono l'*audience*, ma è un'azione indispensabile che può aiutarci a capire, che può aiutarci tutti a uscire dalla psicosi del rifiuto dell'altro, della paura dell'altro. Che è il primo passo per la negazione della civiltà. Paura è come cancellare il futuro.

La sentiamo, è tra la gente comune, insomma tra noi. La paura è facile anche da manipolare, se ne può trarre immediato vantaggio. La reazione più naturale, allora, è l'esclusione. Se dici la parola *xenos*, il primo composto che ti viene è xenofobia. E ci si attacca subito razzismo. Questa è la sequenza. Però le istituzioni non lo possono fare. Non gli può andar bene così. Perché le istituzioni sono di tutti, rappresentano tutti, le istituzioni siamo tutti noi. E così ogni istituzione tace, persino un qualunque USR ti dà un tiepido e burocratico patrocinio tra le righe, ma ha paura di far comparire il proprio segno se si parla di *Xenia*.

Invece nelle scuole, tra gli studenti e i professori, là dove nasce la vita degli uomini, e – tranquillamente fuori da ogni retorica – in questi luoghi dove nascono le teste e la vita da cittadini, l'entusiasmo della discus-

sione è esploso subito. Tutti all'opera, con i pensieri, con gli occhi e con la voce, è il tempo per provare cosa vuol dire *parrhesia*: le parole di tutti servono, tutti vogliono entrare in questa discussione comune che male o bene fa il futuro. Per dirle davanti a tutti, in un'aula magna o in un teatro, perfino all'Olimpico o sul pulpito di un'abbazia antica. È ciò che di buono ci ricordano le *Supplici* di Eschilo, dove tutte le questioni sono spiegate con lucidità e senza ipocrisie. Ma soprattutto si dice che le soluzioni possono venire solo dalla condivisione di tutti, si dice che davanti a cose così importanti la responsabilità ce la dobbiamo prendere uno per uno, οὐκ ἄνευ δήμου τάδε (Aeschyl. *Suppl.* 398).

Come si è sempre fatto, si cercano parole, se ne imparano o se ne inventano anche di nuove, si cercano immagini, si cercano idee che possano farci uscire dalle nebbie fredde, cieche, dal gelo paralizzante che ha colto l'Europa impreparata. Ricordandoci che l'Europa siamo tutti noi. Anche su questo treno del mattino. Con il giudice che ci giudica...



UNA NOTA PER XENIA

L'esperimento di *Xenia* ha percorso le città e i teatri in 16 azioni tra l'inverno e la primavera del 2016, con uno straordinario impegno civile, soprattutto dei giovani, di fronte alle grandi questioni del presente, tra la ricerca, la scuola e la vita quotidiana, nei modi ormai consueti dei *Classici Contro*. Ma il tema è ritornato poi anche nell'autunno a Gorizia e a Cividale del Friuli ormai al tempo di *Utopia (Europa)*, e ancora l'abbiamo ritrovato a Palermo e all'Abbazia di Sesto al Reghena.

Una teoria infinita di pensieri, immagini, interventi, sinergie si sono succeduti nel cammino¹. Ne riportiamo qui qualche traccia, per richiamare alla memoria il grande lavoro comune: *Incontri con lo straniero*, al Teatro Metropolitan Astra di San Donà di Piave (16 febbraio 2016); *Esuli senza città*, al Teatro di Villa Belvedere a Mirano (1 marzo); *Naufrazi e ospitalità tra il Mediterraneo e l'Europa*, all'Auditorium della Scuola Navale Morosini di Venezia (10 marzo); *Culture dell'ospitalità*, al Teatro Kolbe di Mestre (18 marzo); *Incontrare l'altro, incontrare se stessi*, all'Auditorium Fonato di Thiene (10 marzo); *Dionysos Xenos e Ospitalità olimpica*, alle Gallerie d'Italia – Palazzo Leoni Montanari e al Teatro Olimpico di Vicenza (8-9 aprile); *Tutte le declinazioni di xenos*, al Teatro Civico di Schio (22 aprile); *Antica sapienza ospitale*, al Teatro Lorenzo Da Ponte di Vittorio Veneto (14 aprile); *La città ospitale*, al Palazzo dei Trecento a Treviso (15 aprile); *Naufrazi d'Europa*, al Teatro Giovanni XXIII di Cornuda (22 aprile); *Tra Oriente e Occidente*, all'Aula Magna del Liceo Giuseppe Berto di Mogliano Veneto (23 aprile); *Ospitalità bibliche, ospitalità classiche*, alla Sala Cinema Turrone di Oderzo (29 aprile); *Xenia Teatro. Sulla scena per l'ospitalità*, al Teatro di Santa Marta a Venezia (25 maggio). E, poi, nell'*incipit* del nuovo per-

¹ Tutte le informazioni sul progetto, sui protagonisti, con un'ampia raccolta di immagini, si trovano alla pagina <http://virgo.unive.it/flgreca/ClassiciContro2016Xenia.htm>.

corso, *Xenia d'Europa*, al Teatro Verdi di Gorizia (21 ottobre), *Naufragi e utopie d'Europa*, al Teatro Ristori di Cividale del Friuli (22 ottobre).

Sono intervenuti sulle scene, in ordine di apparizione, Luigi Spina (Antropologia del Mondo Antico Siena), Pietro Basso (Ca' Foscari Venezia), Marco Fucecchi (Università di Udine), Maddalena Pedronetto (Aletheia Ca' Foscari), Mariapia Lionello (Liceo Maiorana-Corner Mirano), Stefano Maso (Ca' Foscari Venezia), Viviana Callegari (Aletheia Ca' Foscari), Alberto Camerotto (Ca' Foscari Venezia), Stefano Meconi (Marina Militare Italiana), Alice Franceschini (Aletheia Ca' Foscari), Valentina Lisi (Aletheia Ca' Foscari), Luca Antonelli (Liceo Franchetti Mestre), Iside Gjergji (Ca' Foscari Venezia), Fabrizio Borin (Ca' Foscari Venezia), Massimo Fusillo (Università dell'Aquila), Alice Bonandini (Università di Trento), Olimpia Imperio (Università di Bari), Sotera Fornaro (Università di Sassari), Giorgio Ieranò (Università di Trento), Emanuele Ciampini (Ca' Foscari Venezia), Elena Fabbro (Università di Udine), Carmine Catenacci (Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara), Federica Giacobello (Università Statale Milano), Filippomaria Pontani (Ca' Foscari Venezia), Daniele Morandi Bonacossi (Università di Udine), Giorgio Brianese (Ca' Foscari Venezia), Paolo Puppa (Ca' Foscari Venezia), Fabio Vettorello (Aletheia Ca' Foscari), Andrea Cozzo (Università di Palermo), Renzo Tosi (Università di Bologna), Anna Beltrametti (Università di Pavia), Alessandro Iannucci (Università di Bologna-Ravenna), Sara Lorenzon (Università di Ferrara), Andrea Cerica (Aletheia Ca' Foscari), Stefania De Vido (Ca' Foscari Venezia), Valentina Mignosa (Ca' Foscari Venezia), Maria Angela Gatti (Liceo Franchetti Mestre), Sara Tessarin (Aletheia Ca' Foscari), Ivana Padoan (Ca' Foscari Venezia), Pierluigi Di Piazza (Centro di accoglienza di Zugliano), Mario Cantilena (Università Cattolica di Milano).

Tra i molti che hanno dato il loro fondamentale contributo alla progettazione, direzione e organizzazione nelle diverse città di *Xenia*: Luigi Salvioni, Grazia Dalla Mutta, Tania Marin (Liceo Montale San Donà di Piave); Manuela Padovan (Liceo XXV Aprile Portogruaro); Monica Niero, Luisa Andreatta (Liceo Majorana-Corner Mirano); Laura Montagnaro, Antonella Trevisiol, Anna Salvagno, Mariarosa Toniolo (Liceo Morosini Venezia – Liceo Marco Polo Venezia – Liceo Foscarini Venezia), Maria Angela Gatti, Silvia Talluri, Luca Antonelli, Carlo Franco (Liceo Classico Bruno-Franchetti Mestre); Raffaella Corrà, Dino Piovani, Gabriella Strinati (Liceo Classico F. Corradini Thiene); Daniela Caracciolo, Luciano Chiodi, Alessandra Moscheni, Nicola Curcio, Renata Battaglin e Mara Seveglievich (Liceo Pigafetta Vicenza), Donata

Dall'Alba, Alessandra Menegotto, Giorgia Menditto (Liceo Classico Zanella Schio); Stefania Bet, Daniela Foltran, Lorena Serlorenzi (Liceo Marcantonio Flaminio Vittorio Veneto); Cristina Favaro, Alberto Pavan (Liceo Classico Antonio Canova Treviso); Maddalena Monico e Marta Ereno (Liceo Primo Levi Montebelluna); Sara Fazioni, Alessandra Visentin, Gabriella Ferman (Liceo Berto Mogliano Veneto); Mariano Montagnin, Selene Zanette (Liceo Classico Scarpa Oderzo); Antonella Carullo, Maria Marchese (Liceo Brocchi Bassano del Grappa), Alessio Sokol, Cristina Rumich, Rosa Tucci (Liceo Dante Alighieri Gorizia); Paola Panont, Francesca Bertuzzi, Sandro Colussa (Liceo Classico Paolo Diacono di Cividale del Friuli).



FILIPPOMARIA PONTANI
ZEUS XENIOS

πάντες ἐπεὶ πάντη, καὶ ὃ τις μάλα κύντατος ἀνδρῶν,
Ξεινίου αἰδεῖται Ζηνὸς θέμιν ἢ δ' ἀλεγίζει.

“Perché ognuno, in ogni luogo, anche l’uomo più cane,
teme e osserva la legge di Zeus protettore degli ospiti”.

(Apollonio Rodio, *Argonautiche* 3.192-93)

Le speranzose parole di Giasone, appena giunto in Colchide con intenti di conquista, saranno presto deluse dal comportamento del re Eeta, il quale riserverà al nuovo venuto e ai suoi compagni un trattamento non congruente alle sue attese – e peraltro, nel medio periodo, la pagherà cara. Nemmeno l’uomo “più cane” – osserva l’eroe (destinato a tenere ben altro viaggio con la straniera che sposerà)¹ – ignora il rispetto di Zeus Xenios².

Chissà cosa ne pensava la polizia (Ἀστυνομία) di Atene, che tra il 2012 e il 2013 intitolò proprio “Xenios Zeus” una famigerata operazione di controllo e repressione capillare di tutti i cittadini stranieri volta ad acchiappare, individuare ed espellere i *sans-papiers*³. Un andazzo che peraltro non si è del tutto fermato nemmeno con il nuovo governo guidato da Alexis Tsipras, ed è rimasto singolarmente intrecciato alle memorie antiche: nell’aprile 2018, l’ominosa Piazza Saffo nel centro di Mitilene è stata teatro per una notte intera di un gigantesco pestaggio contro un gruppo di immigrati fuggiti dal campo di detenzione di Moria – un luogo tristemente noto *urbi et orbi*, anche dopo la visita di papa Francesco nell’aprile 2016, come un vero e proprio lager, dove sono costrette

-
- 1 Si veda in questo volume il contributo di C. Catenacci, *Medea esule*.
 - 2 Cf. C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell’immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003, p. 181.
 - 3 <https://www.hrw.org/news/2013/07/09/xenios-zeus-and-true-meaning-greek-hospitality>.

migliaia di persone imbottigliate in Grecia all'indomani della chiusura dei confini settentrionali e dell'accordo dell'Unione Europea con la Turchia. L'opinione pubblica attende ancora di conoscere i responsabili di quel *pogrom*, probabilmente da cercare tra discutibili eterie di locali coperte (per non dir peggio) dalle stesse forze dell'ordine.

La *xenia* negata, o contraddetta, proprio sulle rive dell'Egeo. I motivi per cui questo tradimento delle *lois de l'hospitalité* sorprende gli osservatori europei (quelli di un'Europa che poi sempre più spesso si fregia di distinguersi dalla "scapestrata" Grecia, peraltro ben ripagata dai Greci stessi che al bisogno amano parlare degli "Europei" come altro da sé⁴) sono di almeno due ordini. Da un lato c'è la memoria recente di un popolo che per decenni ha vissuto di emigrazione nel resto del mondo, coniano proprio per il sentimento della "vita in terra straniera", e del conseguente senso di inappartenenza e malinconia, una di quelle parole intraducibili che circolano nel lessico mondiale, *xenitià* (ξενιτιά). Ed è lo stesso popolo che oggi profonde sforzi inusitati per aiutare gli ultimi (*ipse vidi*, in quel girone infernale che ebbe nome Idomeni⁵), quel popolo che è stato capace di rielaborare in molte guise la tragedia dell'immigrazione odierna, nel cinema⁶, nella narrativa⁷, nell'arte figurativa – penso, tra le altre cose, alla mirabile rilettura delle *Supplici* di Eschilo con cui Yorgos Drivas ha strabiliato i visitatori della Biennale d'Arte di Venezia 2017: nel suo *Laboratory of Dilemmas* (Εργαστήριο διλημάτων) il dibattito scientifico di un'*équipe* sul destino di cellule sviluppatasi in modo impreveduto durante un esperimento di biologia ricalca da vicino le discussioni pubbliche tra chi sostiene la possibilità o l'opportunità che i membri di una cultura straniera vengano accettati e addirittura riescano utili e fecondi in un'altra compagine sociale, e chi viceversa ritiene che tali "corpi estranei" (nel senso più letterale del termine) vadano cacciati in quanto latori di potenziali pericoli⁸.

Su un altro piano, gioca la sensazione che la stessa idea di ospitalità abbia in fondo una storia greca, in quanto affonda le sue radici nelle ope-

4 Cf. T. Theodorópulos, *Στη χώρα του περίπου*, Atene 2016.

5 <https://www.ilpost.it/2016/03/21/storie-da-idomeni-in-europa/>.

6 Si pensi al capolavoro interrotto di Theo Anghelópulos, *Un altro mare*, ma anche a una serie di notevoli documentari, come *La strada più lunga* di Mariana Ikonomu (*The Longest Run*, Grecia 2015).

7 Penso ad alcuni dei testi raccolti nel libro collettivo *Το αποτόπωμα της κρίσης*, Atene 2013. Si veda più in generale F. Pontani, *La Grecia della crisi*, "Nuova corrente" 63, 2016, 143-65.

8 G. Drivas, *Εργαστήριο Διλημάτων*, a c. di O. Andreadakis, Atene 2017.

re più antiche della letteratura occidentale, i poemi omerici (la cui stessa trama, peraltro, nasce in buona sostanza da un episodio di *xenia* violata, ovvero il ratto di Elena da parte di Paride ospite nella reggia di Menelao a Sparta). Generazioni di liceali continuano a sorprendersi della “gran virtù dei cavalieri antichi” quando leggono il VI libro dell’*Iliade*, in cui Glauco e Diomede rinunciano a sfidarsi di persona (ma non a combattere l’uno contro i compagni dell’altro) in nome di un sacro vincolo d’ospitalità contratto dai loro maggiori (*Il.* 6.215-231). E generazioni di liceali continuano a sorprendersi dell’accoglienza ricevuta da Ulisse a Scheria (*Odissea* VI-VIII), quando al naufrago nudo e male in arnese vengono anzitutto offerti vestiti, lavacri e cibo, e solo in un secondo momento ci si cura della sua identità: come ricorda Alberto Camerotto in questo volume, si realizza così un modulo di *philoxenia* (che è anche una forma di pietà, di rispetto per gli dèi) posto in diametrico contrasto rispetto al ferino atteggiamento del Ciclope⁹ – proprio sull’allocuzione di Ulisse nell’episodio del Ciclope, del resto, è modellato il discorso di Giasone agli Argonauti dal quale siamo partiti¹⁰.

È fin troppo facile osservare che nessuna di queste scene è minimamente comparabile con il fenomeno che interroga da anni le civiltà europee. E sorvoliamo anche solo sul fatto primario che gli eroi omerici, indipendentemente dalla loro provenienza, si capiscono senza bisogno d’interpreti, venerano per lo più gli stessi dèi, e non possono dunque essere schiacciati da quei fenomeni di distanza linguistica e culturale che spesso rappresentano, dal teatro alla pubblicità, i primi fondamenti di uno strisciante atteggiamento di superiorità o di xenofobia¹¹. Nel caso di Ulisse, infatti, ciascuna delle tappe del suo viaggio si configura di fatto come la richiesta di un supplice, una forma di *hiketeia*, che assume sull’isola dei Feaci un carattere del tutto particolare, non solo in quanto Ulisse vi giunge ormai completamente solo, ma anzitutto perché alla lunga si scopre che l’ospite accolto (ben lucidato dalle arti di Atena, e già di per sé ammirato, per non dire altro, dalla principessa Nausicaa e dal re Alcino) è un eroe della guerra di Troia, un personaggio illustre dei racconti che circolano nel vasto mare. Per di più, Ulisse arriva senza alcun sospetto, a differenza di quanto capiterà con un altro profugo del medesimo conflitto, destinato a portare insieme ai propri compagni, *non*

9 Cf. A. Camerotto, *Xenia epica, ovvero le regole della civiltà*, in questo volume.

10 Cf. R. Hunter, in: Apollonius of Rhodes, *Argonautica. Book III*, Cambridge 1989, p. 119.

11 Cf. P. Puppa, *Stranieri in scena*, in questo volume.

sponte e per volere degli dèi, un decisivo scompiglio nella terra dove giungerà al termine di lunghe peregrinazioni¹².

E tuttavia Ulisse, per quanto ben accolto e ben trattato al suo arrivo, è nei fatti oggetto di un rimpatrio (addormentato e imbavagliato), se prestiamo orecchio a quanto ci racconta Porfirio:

Perché i Feaci trasportano Ulisse durante il sonno? Diciamo che conoscendo la propria mollezza e la propria debolezza in guerra (dice infatti Omero che “i Feaci non si curano di arco né di faretra” [*Odissea*. 6.70]) non vogliono che nessuno apprenda in quali luoghi abitano, temendo un’insurrezione di nemici. Per questo sono anche odiatori degli stranieri (*misòxenoí*), e rispediscono molto velocemente quelli che arrivano, per di più addormentati affinché non apprendano la rotta. Per questo depongono Ulisse addormentato, affinché egli non veda verso quale regione terrestre salpano.

(scolio EHTX a *Odissea* 7.318)

Il mito per definizione si può leggere in tanti modi, e quello dei Feaci *misòxenoí* sembra quasi un paradosso; ma è un fatto che Ulisse, peraltro dietro sua precisa richiesta, viene rispedito via da Scheria con una procedura non dissimile da quella che molti governanti europei, timorosi dell’*epanástasis ton polemíon*, vorrebbero riservare ai migranti di oggi.

Il caso di Glauco e Diomede, divenuto proverbiale nella cultura popolare e in quella dotta come ha mostrato Renzo Tosi¹³, è financo più cristallino, in quanto propone l’immagine archetipica di quella che gli antropologi definiscono come *guest-friendship* o *ritual friendship*, ovvero un rapporto di amicizia tra singoli che riposa sullo scambio di doni e soprattutto sulla prospettiva di una convivenza molto breve¹⁴. Gli *xenoí* di questo tipo, infatti, tornano poi rapidamente a casa propria, e possono instaurare così, comportandosi con la dovuta nobiltà d’animo, non solo forme di amicizia profonda, ma anzi proprio le amicizie più stabili e durature, in quanto non insidiate dalla competizione all’interno dello stesso spazio, della stessa società e dello stesso orizzonte. Lo ribadisce con chiarezza Aristotele:

Dove c’è giustizia, lì c’è anche amicizia... Ora vi può essere amicizia sia da parte di uno straniero verso un cittadino, sia da parte di uno schiavo ver-

12 Cf. M. Fucecchi, *Enea e altri profughi virgiliani*, in questo volume.

13 R. Tosi, *Stranieri e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)*, in questo volume.

14 Su tutto il tema dell’amicizia rituale cf. G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987.

so il padrone, sia da parte di un cittadino verso un altro cittadino, sia da parte di un figlio verso il padre, sia da parte di una donna verso un uomo, e in generale quante sono le forme di associazione, altrettante forme di amicizia vi sono in ciascuna di esse. Ma la forma più solida di queste amicizie è quella verso uno straniero; infatti essi non hanno nessuno scopo in comune sul quale disputare, come invece hanno i cittadini; quando infatti questi ultimi disputano per la superiorità, non rimangono più amici.

(Aristotele, *Magna Moralia* 2.1211a)

È tanto vero che, sul piano ufficiale, la *xenia* arcaica è un fatto personale (assai più assimilabile, se vogliamo esser provocatori, a un'esperienza di *coach-surfing* o di Erasmus che non a una qualunque tipologia di migrazione), che ancora nel V e nel IV secolo illustri personaggi politici vengono chiamati a rispondere dei loro legami di ospitalità con singole famiglie di popoli nemici. È il caso di Pericle, che alla vigilia della paventata invasione spartana dell'Attica nel 431 a.C. si affretta a rassicurare gli Ateniesi che i suoi legami personali di *xenia* con il re spartano Archidamo non avrebbero in alcun modo interferito con la sua dedizione alla causa della città, e promette di spogliarsi delle sue proprietà per evitare anche solo il sospetto che Archidamo, nel calare in Attica con il suo esercito, potesse risparmiarle dalle devastazioni (si badi che questa è in assoluto la prima volta che Pericle – destinato a dominare il libro II, e da lì l'immaginario della democrazia occidentale – compare sulla scena tucididea).

Dichiarò allora pubblicamente, davanti agli Ateniesi riuniti in assemblea, che Archidamo era sì suo ospite, ma che questa circostanza non si sarebbe risolta in un danno per la città perché, qualora i nemici non avessero devastato le sue terre e le sue case al pari di quelle degli altri, egli avrebbe rinunciato ai suoi diritti di proprietà e avrebbe ceduto quei beni allo Stato: nessun motivo di sospetto doveva nascere nei suoi confronti per tale motivo.

(Tucidide 2.13.1)

È anche il caso di Agesilao, che nel 394 a.C. risponde con durezza al satrapo persiano Farnabazo, pronto a invocare il suo rapporto di antica *xenia* con il re spartano nel tentativo di lenire o sventare il suo impegno nella guerra tra Persiani e Greci:

Penso tu sappia, Farnabazo, che reciproci vincoli di ospitalità regolano in Grecia le relazioni tra gli abitanti delle diverse città. Ma la rottura dei rapporti e l'apertura di ostilità tra di esse coinvolgono il comportamento del singolo, impegnato a condividere i nemici e gli amici della propria patria.

Individui legati da vincoli di ospitalità, in questo caso, sono costretti a combattersi e può accadere che si uccidano tra di loro. Allo stesso modo, la guerra che ci ha opposto al vostro Re ci mette nella necessità di ritenere nemico tutto ciò che è collegato con il suo potere, ma questo non diminuisce la nostra stima nei tuoi confronti.

(Senofonte, *Elleniche* 4.1.34)

L'eventualità che Pericle e Agesilao non fossero abbastanza motivati a combattere contro i loro nemici, o potessero più o meno volontariamente concludere con loro "paci separate" come quella di Diceopoli, parte in realtà da un presupposto non dissimile dalla *petitio principii* per cui oggi si crede che la generazione Erasmus non imbraccherà mai le armi contro un Paese straniero che ha imparato a conoscere e ad amare nella propria gioventù¹⁵. Eppure, ciò che i casi suddetti confermano è proprio il prevalere dell'interesse della *polis* sui vincoli privati, dunque in realtà la dissoluzione del vincolo di *xenia* in favore del più alto richiamo della patria – e il vincolo di ospitalità, si badi, non ha bisogno di un luogo o di un incontro fisico: può bastare anche una patria immateriale quale la musica o lo sport, come è capitato di recente con il primo disgelo tra le Coree in occasione dei giochi invernali di Pyeongchang (inverno 2018), o come ha ricordato, dalla trincea del fronte occidentale, il film *Joyeux Noël* (di Christian Carion, 2005), che ha aperto l'edizione 2015 dei *Classici Contro* dedicata alla guerra¹⁶.

Per analoghe ragioni, anche all'interno di fenomeni più vasti come le migrazioni, le esperienze private di ospitalità rivolta ai singoli¹⁷ sono preziose come modello di nobiltà d'animo e di civiltà (e non di rado espongono chi le conduce al rischio di critiche o censure), ma non riescono quasi mai a fare sistema, e poco possono incidere – al di là delle emozioni – sulle politiche collettive, che soprattutto nei regimi democratici passano attraverso discussioni difficili e dolorose, e quasi sempre guidate dall'ideologia anziché dalla prassi concreta. Basta che i

15 L'amico (e amico dei *Classici Contro*) Nikos Moschonàs mi ha raccontato ad Atene che un giorno, nei tardi anni '60, vedendo la colorata ed eterogenea generazione dei capelloni sciamare per Trafalgar Square, mio padre ebbe ad esclamare: "Questi giovani non faranno mai la guerra". Non è poi andata esattamente così.

16 Cf. A. Bonandini, E. Fabbro, F. Pontani (edd.), *Teatri di guerra*, Milano-Udine 2017, p. 9.

17 Come quelle mirabilmente descritte da Aki Kaurismäki nei suoi due ultimi film *Miracolo a Le Havre* (2011) e *L'altro volto della speranza* (2017): si veda F. Borin, *Ma diverso da chi? La paura dello straniero al cinema*, in questo volume.

profughi non siano uno o due, ma venti, cento, o trentamila (quale sarà, poi, la soglia d'allarme? quale la massa critica che porta all'"invasione"?), basta che – soprattutto – vengano per restare, basta che la loro accoglienza abbia delle conseguenze potenzialmente problematiche per tutta la comunità (la ritorsione di uno Stato vicino; la reputazione di "ventre molle del continente"; il rischio di atti ostili da parte dei nuovi arrivati; l'impressione di cedere a gentaglia male in arnese e sprovvista del carisma di Atena¹⁸) per scatenare demagogie e dibattiti che trovano la loro migliore rappresentazione proprio nelle *Supplici* di Eschilo, un dramma il cui esito non è affatto scontato, e che non a caso si è prestato negli ultimi anni a molte riletture attualizzanti, sia in termini di messe in scena¹⁹ sia in termini di riscritture letterarie²⁰ sia perfino in termini di analisi scientifiche²¹.

In quella tragedia, l'imporsi finale di Pelasgo nella volontà popolare è senza dubbio un atto meritorio e simbolico, ma non bisogna dimenticare due circostanze non di poco momento:

a) che l'argomento principe delle Danaidi è la loro pertinenza etnica alla città presso cui giungono (vv. 274-75: "Il racconto è breve e chiaro: ci vantiamo di stirpe argiva") – un argomento che, nel superare o annullare la distanza e il sospetto inevitabilmente indotti dalle loro vesti e dal loro aspetto straniero (vv. 234-45, nella prima *rhexis* di Pelasgo), non rinvia a una parentela "per parte di Adamo" ma più strettamente a una comune identità di stirpe, supportata dal fatto (emerso non in una sterile dichiarazione unilaterale, bensì quasi maieuticamente nella ricca sticomitia ai vv. 291-327) che il loro trisavolo Epafo era il figlio di quella leggendaria Io argiva concupita da Zeus e poi perseguitata dalla moglie Era che la trasforma in giovenca e la fa sbandare fino alla regione del Nilo;

b) che l'Atene delle *Supplici* è la medesima città in cui all'indomani delle guerre persiane s'inventano in pochi tratti il concetto e l'immagine

18 *Odissea* 8.18-21 "Una grazia divina / Atena gli infuse sul capo e sugli omeri / e lo fece più alto e robusto a vedersi, / perché riuscisse gradito a tutti i Feaci...". Saggiamente lo scolio (a *Odissea* 8.19a1) che "i più tendono a formarsi l'opinione sulla base dell'aspetto".

19 Ricordo con particolare trasporto quella di David Greig per il *Lyceum Theatre* di Edimburgo (ottobre 2016): <https://www.theguardian.com/stage/2016/oct/06/suppliant-women-review-royal-lyceum-edinburgh>.

20 Si veda anzitutto quella di Elfriede Jelinek, di cui parla S. Fornaro, "*Noi viviamo*": *le Supplici di Elfriede Jelinek*, in questo volume; ma appunto anche l'opera di Drivas sopra citata.

21 Cf. G.W. Bakewell, *Aeschylus's Suppliant Women. The Tragedy of Immigration*, Madison, Wisconsin 2013.

del “barbaro”, attribuendo a tale realtà i difetti contrari alle virtù civiche e private tipiche dei Greci, e dando corso così a un’irriducibile spinta identitaria, capace di innestare su un fatto storico dall’alto valore collettivo (le vittorie di Maratona e Salamina) una retorica dai tratti non di rado francamente xenofobi²².

“Xenofobia”, del resto²³, è una parola greca, ma una parola dei tempi nostri, creata in pieno clima Dreyfus da Anatole France all’interno di una serie di composti dichiaratamente ispirati a uno dei primi grandi scrittori occidentali in grado di maneggiare il greco a fini espressivi e satirici, ovvero François Rabelais. Nel suo romanzo *Monsieur Bergeret à Paris* (1901), France si riferisce all’opera (del tutto inventata) di un tale Nicole Langelier, *Des Trublions qui nasquirent en la Republicque*, stampata nel 1538: questi *Trublions* (facinorosi, casinisti) vivono in una caverna in cui albergano (ecco la parodia dei paroloni rabelaisiani) “*démagogues misoxènes, xénophobes, xénoctones, xénophages...*”, gente insomma non dissimile da quella che rivendica, oggi come nella turbolenta epoca di Anatole France, “La France aux Français”, “L’Italia agli Italiani”, “Il Veneto ai Veneti”, “Treviso ai Trevigiani” e via dissezionando. Né va dimenticato che tutte le parole consimili, effettivamente esistenti in greco (ξενοφόνος, ξενοκτόνος, μισόξενος: l’ultima l’abbiamo vista sopra, sorprendentemente applicata da Porfirio ai Feaci), sono sempre riservate nella letteratura antica a orchi, mostri, ciclopi, barbari popoli inospitali, mai appunto a gente di stirpe greca.

E cosa diremo, dunque, della nobile parola *xenodochío* (ξενοδοχεῖο), che compare a caratteri cubitali nelle strade dell’Ellade moderna indicando proprio il luogo di “accoglienza dello straniero”, se rammentiamo quanto la medesima parola (“accoglienza”, dal verbo δέχομαι) assuma connotati opposti a seconda del valore da attribuire a ξένος – turista dannaroso da spennare o rifugiato seminudo da vestire e sfamare? Chi tra il 2016 e il 2018 abbia passato anche solo un quarto d’ora al City Plaza Hotel di Atene in odòs Acharnòn (la via di Diceopoli!), ha avuto l’illusione che la demarcazione così netta fra queste due accezioni, fra queste due realtà, non fosse una legge di natura, e che gli uomini, bene organizzati, siano capaci di dispiegare un’umanità insospettabile e solidale a prescindere da lingua, razza e religione.

22 Su questo tema, ampiamente studiato negli ultimi trent’anni, basti ricordare due opere capitali: E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford 1989 e J.M. Hall, *Hellenicity*, Chicago 2002.

23 Ne parla L. Spina, *Parole per lo straniero*, in questo volume. Si veda P. Villard, *Naissance d’un mot grec en 1900*, “Mots” 8, 1984, 191-95.

Ma perfino il City Plaza (350 rifugiati, alloggiati nelle camere di quell'albergo dismesso e forniti di cure mediche e igieniche, di pasti comunitari, di scuola per i bambini e gli adulti: il tutto per iniziativa di privati greci e non greci, e con la malcelata ostilità di un potere pubblico sempre in procinto di chiudere con la forza la struttura), perfino il City Plaza ha i suoi limiti fisici invalicabili: e gli altri, a cominciare dai tanti accampati nelle rovine del quartiere circostante? La *xenia* sarà anche un valore sacro, ma che rispondere ai demagoghi antichi e moderni tesi alla protezione a oltranza della loro (più o meno presunta) identità²⁴, quando avvertono il rischio di un'onda pronta a snaturarla o a travolgerla e rivendicano una purezza scevra di mescolanze e imbastardimenti²⁵?

Ali dagli Occhi Azzurri
 uno dei tanti figli di figli,
 scenderà da Algeri, su navi
 a vela e a remi. Saranno
 con lui migliaia di uomini
 coi corpicini e gli occhi
 di poveri cani dei padri

sulle barche varate nei Regni della Fame. Porteranno con sé i bambini,
 e il pane e il formaggio, nelle carte gialle del Lunedì di Pasqua.
 Porteranno le nonne e gli asini, sulle triremi rubate ai porti coloniali.

Sbarcheranno a Crotone o a Palmi,
 a milioni, vestiti di stracci
 asiatici, e di camice americane.

Subito i Calabresi diranno,
 come malandrini a malandrini:

“Ecco i vecchi fratelli,
 coi figli e il pane e formaggio!”

Da Crotone o Palmi saliranno
 a Napoli, e da lì a Barcellona,
 a Salonicco e a Marsiglia,
 nelle Città della Malavita.

Anime e angeli, topi e pidocchi,
 col germe della Storia Antica,
 voleranno davanti alle willaye.

L'invasione descritta nella *Profezia* di Pier Paolo Pasolini (scritta nel 1962-63) non è pacifica, e riflette le angosce della guerra d'Alge-

24 Sulla natura scivolosa e insincera del concetto stesso di identità cf. G. Briane-
 se, “*Comuni sono le cose degli amici*”, in questo volume.

25 Sul tema della mescolanza etnica, in prospettiva storica, cf. A. Cozzo, *Masse
 straniere nelle città*, in questo volume.

ria e delle connesse migrazioni²⁶. Si tratta di un'invasione che per certi aspetti ripropone, in tempi moderni, l'antica colonizzazione greca di Calabria: Pasolini vi indovina lo sgorgare di una nuova linfa atta a rivitalizzare il mondo occidentale sfibrato, a impiantare il germe della storia antica (pagana, pre-cristiana) in una Roma cristiana ormai irrimediabilmente infiacchita, a dare sostanza di sangue nuovo all'Europa incastellata nella sua polverosa e perdente difesa di un classicismo identitario ed esclusivo:

Il mondo che sta in un testo, gli Stati

racchiusi in un muro di cinta – le vene
dei fiumi che sono poco più che rogge,
specchianti tra gaggie supreme

– i ruderi, consumati da rustiche piogge
e liturgici soli, alla cui luce
l'Europa è così piccola, non poggia

che sulla ragione dell'uomo, e conduce
una vita fatta per sé, per l'abitudine,
per le sue classicità sparute.

(P.P. Pasolini, *La Guinea*, in: *Poesia in forma di rosa*, Torino 1964, p. 14)

Versi che tornano alla mente ogniqualevolta, ad onta dei tentativi di ripignerli là dove 'l sol tace, ondate di Nubiani e Numidi, di Nabatei e Battriani approdano a Katane, a Selinunte, a Megara Hyblaea, o sull'isola dei molluschi, Lampedusa. Uomini che appena sbarcati notificano, con la silenziosa *ananke* della natura, che vale anche per gli eroi più insigni, come non vi sia “nulla di più cane del ventre disgustoso, che ordina di ricordarsi di lui anche quando uno è in lutto e logorato dal dolore; così anch'io provo dolore nella mente, ma quello continua sempre a ordinarvi di bere e mangiare, e mi fa dimenticare di tutto ciò che ho patito, e mi ordina di riempirlo” (*Odissea* 7.216-221)²⁷. È dunque “più cane” la fame del profugo Ulisse o – a sentire Giasone – l'uomo che i profughi

26 P.P. Pasolini, *Profezia*, da *Poesia in forma di rosa*, Milano 1964, p. 97.

27 Già negli scoli antichi si trova la sorpresa dinanzi a questo apparente attacco di “ghiottoneria” di Ulisse (scolio a *Odissea* 7.215b: “alcuni attaccano questi versi in quanto Ulisse parla in modo assai maleducato del ventre, e chiede un pasto, per di più presso uomini che non ha mai visto: e quello di cedere al ventre non è un comandamento eroico”).

li respinge o li maltratta? Cosa c'è più d'umano, in questa riduzione ferina dell'*anthropos*?

Ferino per ferino, non soffermiamoci ora a contare quanti dei moderni viaggiatori insaziati, più forti e più giovani di noi, siano morti in mare negli ultimi anni, nei mari delle nostre vacanze²⁸, e quanti continuano a morire, e quante madri non sappiano quali acque invocare per piangere i loro figli²⁹. Pensiamo solo invece, non per effimere quanto inani autoflagellazioni, ma per cercare d'aver chiari i termini del problema, a spacchettare la retorica dell'"esportazione della civiltà" (o, peggio, della "democrazia"), a ricordare i massacri e i profitti degli scaltri conquistatori europei³⁰, a considerare quante volte "noi" siamo andati (e tuttavia ancora andiamo) "a casa loro", e per quale motivo ora "loro" (migranti economici e migranti per guerra, secondo distinzioni capziose e pelose) vogliono venire in massa "a casa nostra". Basterebbe applicare la seconda domanda di Arete a Ulisse, appena lo vede a palazzo (una domanda da donna, soggiungono gli scolii³¹; ma le donne vedono sempre le cose essenziali): "Chi sei e da dove vieni? Chi ti ha dato quei vestiti?" (*Odissea* 7.238).

Ebbene: chi ha dato ai ragazzi del Gambia o dell'Afghanistan le magliette di Messi o di Cristiano Ronaldo, che esibivano con fierezza al loro Paese come simbolo di appartenenza al mondo cui agognavano di appartenere ("ci vantiamo di stirpe argiva")? E quale Nausicaa darà ora loro le anonime coperte termiche, luccicanti (*kalà èimata*), non quelle immortali eppure lacrimate di Calipso (*Odissea* 7.260), ma quelle tutte umane intessute dalle mani pazienti delle nostre volontarie, declassate da intollerabili retoriche governative a mere collaborazioniste di avidi *passseurs*?

28 Si veda il magnifico film di E. Crialese, *Terraferma* (Italia 2011).

29 Si veda A. Franceschini, *Nomi senza corpi e corpi senza nome*, in questo volume.

30 Cos'ha da invidiare il massacro degli Indiani d'America ad opera degli Spagnoli, o quello dei popoli indigeni della Namibia ad opera dei Tedeschi, rispetto alle pulizie etniche dell'età assira (si veda D. Morandi Bonacossi, "*E io li contai assieme alla gente del Paese di Assur*", in questo volume)?

31 Scolio T a *Odissea* 7.238b: "ad alcuni sembra meschino e umile che Arete chieda per prima cosa della sua veste. Ma bisogna dire che ha cominciato da lì per molti motivi: anzitutto era verosimile che la donna riconoscesse per prima i mantelli, in quanto è proprio della natura muliebre tessere, lavorare e maneggiare tali cose".

Sarebbe essenziale insomma, sulla scia di quanto Pasolini stesso mostrò negli impareggiabili *Appunti per un'Orestide africana*,³² provare a “scavare” con la curiosità di Arete sotto la terra da cui amiamo ricavare frammenti per il nostro uso e consumo³³; decostruire la retorica neo-coloniale, che nonostante gli studi e gli scongiuri è ancora massicciamente tra noi *misòxenoï* e *philòxenoï*³⁴, per comprendere la più profonda sostanza storica e umana di un fenomeno epocale come quello che stiamo affrontando; e al di là di esso, in prospettiva, traguardare l'essenza dell'umano, con la sua alternativa secca, quasi ontologica, tra il ponte e il muro³⁵.

Aduggiato da un'intollerabile retorica professorale, il testo anonimo che si appulcra qui di seguito, emerso da un contesto del primo secolo XXI (alcuni toponimi sembrano assegnarlo alla *Regio X*, ma il poetaastro potrebbe non essere del tutto indigeno), sembra declinare nella chiave sopra indicata l'incontro di Diomede con Glauco nel VI dell'*Iliade*, ovvero l'incontro/scontro della Grecia con l'Asia Minore, dell'Occidente europeo con l'Oriente extraeuropeo. Lo si riporta qui non senza esitazioni, e per il suo mero valore documentario.

Caro Glauco, conficca la tua lancia
nella terra che molti uomini nutre:
ho capito chi sei.
La cotta è lisa, e abbaia la tua pancia
vuota, né sai più incutere
timore come un tempo. *Panta rei*.
Eppure i nostri dèi
sono gli stessi, con diversi nomi,
e forse non si curano di noi;
forse facciamo ridere,
armati fino ai denti, immensi gnomi
aizzati da altri, pronti ad uccidere
senza un perché, né un poi.

32 Cf. E. Medda, *Rappresentare l'arcaico: Pasolini ed Eschilo negli Appunti per un'Orestide africana*, in E. Fabbro (a c. di), *Il mito greco nell'opera di Pasolini*, Udine 2004, pp. 109-26.

33 Si veda lo scolio HP¹ a *Odissea* 7.243c, “*metallàs* (ricerchi, chiedi): nel senso di “indaghi e investighi”, come coloro che scavano la terra e ne ricavano pietruzze”.

34 Cf. P. Basso, *Sul razzismo dottrinale europeo*, in questo volume.

35 Cf. G. Goisis, *Multicultura, alterità, ospitalità*, in questo volume.

Caro Glauco, non è la nostra guerra:
le tue molte legioni, fitte e dense,
non sono bellicose;
e io non devo difendere una terra,
ma sventare violenze
forgiando a noi parole generose:
il peso delle cose
cade su noi, da quando, invereconda,
è sparita d'un tratto la formosa
Europa sopra un toro
(forse quello a Wall Street), e è notte fonda
nell'attesa che sorga un'altra aurora
con le dita di rosa.

Caro Glauco, il regime democratico
non è quello che accolse le Danaidi
all'unanimità;
del resto a Farnabazo l'antipatico
rispose Agesilao:
"sui legami privati la città
ha sempre priorità".
Ma c'è modo di estendere alla massa
dei cittadini, come il gas, la luce,
come l'acqua corrente,
anche un'umanità senza corazza,
un sesto senso che non si riduce
a difendere il niente?

Caro Glauco, io ti ho riconosciuto
nel ragazzo spaurito, nel bambino
sbarcato a Lampedusa
fuori dal mare ardente, illogico, imbevuto
del colore del vino,
o nella donna anziana che, reclusa
in un campo, ma adusa
ad altri agi, ad altre civiltà,
trascinava i suoi passi nella mota,
china sopra un vincastro,
incarnando un'idea di dignità
che al mondo ricco, omologo, dolciastro,
appare quasi ignota.

Caro Glauco, i miasmi di quei fuochi,
i fuochi alla diossina di Idomeni,
sono la nostra macchia:
come pire per Patroclo, nei giochi

funebri, quasi osceni
lungo le piste dei Balcani. Gracchia
da manca una cornacchia,
tristo presagio all'ombra d'alti muri,
alti roveti ardenti tra nazioni,
dai quali non s'intendono
le parole del dio. Per i miei duri
peccati, Glauco, da te solo attendo
le purificazioni.

Caro Glauco, fin troppe volte venni
nella tua casa, senza alcun invito,
valicando ogni mare,
a tracciare confini, a perder senni,
a cercare un marito
alle mie brame, a ingiungere, a rubare
le cose tue più care,
il diamante che sfolgora l'anello,
l'instancabile ferro, il rame, il cromo,
e l'oro per cui smanio,
l'oro giallo dei tripodi, e poi quello
nero come la notte, e poi l'uranio
che ha il cielo dentro il nome.

Caro Glauco, ti ho regalato bombe
cluster, a grappolo, a frammentazione,
e soprattutto mine,
arti inesplosi, oscure scie di tombe
da una generazione
all'altra, ti ho donato incongrue trine
di crateri, e alla fine
incolpo te se invochi o violi Dike,
se inventi fedi assurde, culti osceni
per qualche dio iracondo:
ignaro delle favole più antiche
mi stupisco che un'altra volta il mondo
riparta dalla *menis*.

Caro Glauco, soltanto se rivolto
il corpo di un bambino senza vita
sulla spiaggia di Samo,
posso infine vedere il tuo, il mio volto:
nella guerra infinita
il nemico ha i tratti di chi amo,
e noi cosa più siamo
se non parti smarrite di una tessera

ospitale, che il Greco chiama symbolon,
quasi a simboleggiare
che il confine fra l'uno e l'altro essere
corre lungo un legame speculare,
il profilo di un bimbo.

Caro Glauco, non ho dimenticato
l'argilla rotta delle tue promesse,
né chi ha mosso la mano
alla violenza ed all'abigeato,
gettando quella tessera,
una sera, in un Gorgo al Monticano.
Ma il sentimento umano
sboccia nell'operaio a fine turno,
nella donna che bada ai nostri vecchi,
negli eroi quotidiani,
nei ragazzoni che a Castelvoturno
fanno ciò che non fanno gli Italiani,
e incrinano gli specchi.

Caro Glauco, è soltanto grazie a te
che riesco a pensarmi, che ora dubito
dell'identità mia,
di quella che credevo (e che non è)
la piaga da decubito
del mio passato che non va più via.
E allora la xenía
è forse solamente darti un letto
e un pasto, senza chiederti una fede
che io stesso non ti ho dato,
è gettare la lancia, e aprire il petto,
io possente nel grido, io disperato,
per sempre tuo Diomede.



DANIELE MORANDI BONACOSSÌ
“E IO LI CONTAI ASSIEME ALLA GENTE
DEL PAESE DI ASSUR”

Deportazioni di massa e migrazioni forzate nel Vicino Oriente
fra archeologia e geopolitica del presente

Dopo gli orrori della guerra civile nell'ex-Iugoslavia, con il loro corollario di eccidi, pulizia culturale ed etnica, deportazioni e migrazioni forzate, fin dall'inizio del nuovo millennio la comunità internazionale è stata nuovamente costretta a confrontarsi con il dramma del conflitto etnico e confessionale su scala regionale, in particolare in Iraq e Siria. I nuovi violenti focolai di guerra sono divampati nel Vicino Oriente a seguito della sciagurata invasione anglo-americana dell'Iraq nel 2003, che abbatté il regime ba'athista di Saddam Hussein, ma contemporaneamente sprofondò il paese in una sanguinosa guerra civile a matrice settaria dalla quale emersero forti formazioni islamiste salafite. Pochi anni dopo, nel 2010, avranno inizio le 'primavere arabe', divampate nel Maghreb ed estese rapidamente al Vicino Oriente e, con l'unica eccezione della Tunisia, rapidamente naufragate in un sostanziale fallimento, che darà luogo alla sanguinosa guerra civile siriana e, nel giugno del 2014, alla conseguente creazione del Califfato islamico di Abu Bakr Al-Baghdadi fra Mosul e Raqqa.

Il 24 luglio del 2014, la moschea costruita nel XIV sec. a Ninive (Mosul), l'antica capitale dell'impero assiro, su quella che la tradizione islamica riteneva essere la tomba del Profeta Giona¹, protagonista di un libro dell'*Antico Testamento* e di una *sura* del *Corano* (*Sura X*), viene distrutta dai miliziani dello Stato Islamico dell'Iraq e del Levante (Isis/Isil o Da'esh secondo l'acronimo arabo; Morandi Bonacossi e Tonghini 2018). La moschea-mausoleo, costruita sulla collina di Nebi Yunis, una delle due acropoli dell'antica Ninive, era stata per secoli un luogo d'incontro e pellegrinaggio, simbolo della connessione del moderno Iraq con il proprio passato più antico e della pacifica e millenaria convivenza in Iraq delle tre grandi religioni monoteistiche: l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam. La moschea fu fatta esplodere proprio per il suo poten-

1 È molto verosimile che si trattasse in realtà della sepoltura di un patriarca bizantino del VII sec. (Al-Aswad 2017, p. 261).

te valore simbolico come primo e programmatico atto di una sistematica politica di pulizia culturale che sarà praticata nei mesi e anni a venire dal Da'esh nell'Iraq del nord e in Siria. L'obiettivo era quello di minare alla base la convivenza delle diverse comunità religiose dell'Iraq, eliminando secoli di pacifica interazione fra religioni e di costruzione di civiltà. Da questo emblematico episodio, un 'manifesto' dell'ideologia jihadista salafita, inizia il devastante dramma della distruzione del patrimonio culturale di Mosul e della sua regione da parte del Da'esh. Uno dopo l'altro vengono distrutti con l'esplosivo, bulldozer e mazze i monumenti più splendidi e iconici dell'antichità pre-classica e classica dell'Iraq e della Siria (Matthiae 2015; Morandi Bonacossi 2017; Brusasco 2018; Morandi Bonacossi e Tonghini 2018). Palmira con i suoi monumenti e il suo museo, le antiche città di Mari e Dura Europos in Siria, il museo e la biblioteca di Mosul, siti come Hatra, Ninive, Nimrud, Khorsabad e Assur in Iraq cadono vittime della furia iconoclasta dell'Isis in quanto simboli dell'idolatria propria della *jahiliyah*, l'"età dell'ignoranza (della parola di Dio)"². Ma anche chiese e conventi cristiani di origine bizantina, mausolei funerari (come, appunto, la Moschea di Giona) e alcune moschee dell'Islam (ad esempio i luoghi di preghiera sciiti), vengono distrutti perché simboli di apostasia o eresia che offendono la purezza del monoteismo islamico di matrice salafita.

Attraverso la distruzione dei patrimoni culturali di Iraq e Siria, eredità di una millenaria interazione e fertilizzazione reciproca fra fedi, cul-

2 Il video dell'Isis che accompagnò la distruzione dei reperti archeologici del Museo di Mosul nel febbraio del 2015 chiariva il significato religioso della distruzione delle statue e dei reperti dell'antichità pre-islamica (Al-Salhi 2015; Jones 2015a-b): "Questi oggetti dietro di me sono idoli e statue che i popoli del passato utilizzavano per adorare (altri dei) al posto di Allah... Il Profeta Mohammad abbatté questi idoli a mani nude quando andò alla Mecca. Il Profeta ci ha ordinato di abbattere questi idoli e di distruggerli e i compagni del Profeta fecero questo quando conquistarono nuovi paesi". Gli *Hadith*, racconti relativi alla vita e alle opere del Profeta, narrano che, quando Maometto prese la Mecca nel 630, entrò nel santuario della *Ka'ba* e distrusse le antiche immagini di culto pre-islamiche ivi custodite. Tale atto viene comunemente interpretato come un'azione contro il paganesimo della Penisola Arabica condotta dal Profeta in nome del nuovo monoteismo islamico. Tuttavia, alcune correnti di pensiero più fondamentaliste interpretano la distruzione degli idoli della Mecca come una condanna contro statue e, più in generale, immagini e, da qui, contro ogni opera d'arte (Ahmed 2015, pp. 46-57; Morandi e Tonghini 2018). Per una recente analisi del rapporto fra iconoclastia e Islam sulla base della dottrina wahabita, che è alla base dell'ideologia salafita del Da'esh, vd. Brusasco 2018, pp. 143-199.

ture e comunità diverse, l'Islam tradito del Califfo Abu Bakr Al-Baghdadi intendeva annullare ogni diversità, colpire il pluralismo, appiattare la caleidoscopica ricchezza di culture e religioni del Vicino Oriente su di un'antistorica e artefatta 'purezza' dell'Islam delle origini.

In questo senso, la sistematica devastazione del patrimonio culturale, condannata dall'ex-direttrice generale dell'UNESCO, Irina Bokova, come 'crimine di guerra' (Bokova 2015), rappresentava per l'Isis una strategia funzionale e complementare alla guerra che l'organizzazione conduceva contro gli uomini e le millenarie identità etniche e religiose che essi rappresentavano. Si trattava di una 'pulizia culturale' (Bokova 2015) che preparava e accompagnava la spaventosa pulizia etnica condotta dall'Isis ad esempio contro gli Yezidi, le comunità cristiane assire e caldee, i Curdi, i Turcomanni, gli Shabak e le altre minoranze di Iraq e Siria³.

Uno dei 'segni' più forti e drammatici di questi crimini di guerra e di pulizia etnica e culturale è stato rappresentato sia in Siria sia, soprattutto, in Iraq settentrionale, dalle deportazioni e migrazioni forzate di intere comunità, costrette all'abbandono delle loro terre ancestrali per sfuggire ai massacri genocidiari attuati dal Da'esh al fine di 'purificare' la terra dell'Islam da idolatria, eresia e apostasia. L'*International Organization for Migration* (IOM), l'agenzia per le migrazioni delle Nazioni Unite, afferma che fra 2014 e 2017 quasi 6 milioni di Iracheni sono fuggiti dall'Iraq centro-settentrionale a causa dell'Isis, compiendo vere e proprie migrazioni forzate (IOM 2018a). Oggi, dopo la sconfitta dell'Isis nel 2017 e il suo collasso come entità parastatale con una proiezione territoriale transnazionale in Siria e Iraq, quasi la metà dei profughi iracheni continua a rimanere sfollata, mentre solo poco più di 3 milioni di persone sono ritornate alle loro aree di origine.

Una parte significativa di queste migrazioni forzate, soprattutto se considerata in relazione alla popolazione della regione (5,2 milioni di abitanti), ha interessato la Regione Autonoma del Kurdistan iracheno. Fra il giugno del 2014 e l'estate del 2015 quasi mezzo milione di sfollati provenienti dalla regione di Mosul ha trovato scampo alla pulizia etni-

3 Per una sintesi del corrente dibattito internazionale sul tema della pulizia culturale e della distruzione del patrimonio culturale in aree di guerra, delle azioni messe in atto dalle istituzioni internazionali per la sua protezione allo scopo di delineare una più efficace e condivisa cornice giuridica d'intervento fra rispetto della sovranità nazionale e dottrina della "Responsibility to Protect (R2P)" applicata non solo alla protezione delle persone, ma anche alla tutela del patrimonio culturale nel caso di conflitti armati e di terrorismo, vd. Weiss e Connelly 2017.

ca dell'Isis a Dohuk, la città curda ubicata 60 chilometri a nord di Mosul in una provincia popolata da 1.200.000 abitanti. Fra 2014 e 2017 il solo Kurdistan iracheno ha accolto poco meno di un milione di sfollati iracheni (IOM 2018b) e oltre 200 mila rifugiati siriani in una quarantina di tendopoli distribuite nel territorio dal governo regionale e allestite con il sostegno della IOM e dello *United Nations High Commissioner for Refugees* (UNHCR).

Durante il dominio del Califfato islamico la pianura di Ninive è stata attraversata da violente deportazioni e migrazioni forzate di massa, soprattutto di fuggiaschi yezidi (Fig. 1), una minoranza religiosa curdoфона seguace di una religione monoteista di tipo fortemente sincretico, che combina elementi dello Zoroastrismo, Ebraismo, Cristianesimo e del sufismo, la corrente ascetica e mistica dell'Islam (Guest 1993; Fuccaro 1997, 1999; Açıkyıldız 2010). Per sopravvivere alla feroce pulizia etnica e culturale del Da'esh, gli Yezidi sono stati costretti ad abbandonare i propri villaggi ancestrali nella regione dello Jebel Sinjar e dello Jebel Bashiqah trovando rifugio nell'adiacente regione di Dohuk (Zoppellaro 2017)⁴.

Le violente deportazioni di massa e le grandi migrazioni forzate che hanno segnato la geopolitica del presente nella pianura di Ninive in Iraq

4 L'UNHCR, la Camera dei Rappresentanti degli Stati Uniti e una risoluzione del Parlamento Europeo hanno definito come atti di genocidio la persecuzione degli Yezidi da parte del Da'esh. L'ONU, con la risoluzione 2379 del 2017, ha avviato un'indagine sui crimini di guerra, crimini contro l'umanità e genocidio eventualmente commessi dal Da'esh contro gli Yezidi. La persecuzione ha determinato l'uccisione di un numero di persone finora accertato compreso fra 2.100 e 4.400 individui e il rapimento di un numero imprecisato di persone, che varia fra 4.200 e 10.800 (Cetorelli *et al.* 2017). Il genocidio yezida è stato accompagnato dalla distruzione sistematica del patrimonio culturale della comunità: Da'esh avrebbe distrutto 68 *mazar* (The New Arab 2018), mausolei contenenti le sepolture di sciecchi yezidi, la classe sacerdotale più elevata, di figure religiose o 'santi' capaci di pronunciare oracoli, e cenotafi che punteggiano il territorio occupato dalla comunità yezida, costituita da poco più di mezzo milione di persone distribuite fra le regioni dello Jebel Sinjar, Jebel Bashiqah e la pianura di Ninive a sud di Dohuk. Non sempre, tuttavia, le fonti sono pienamente attendibili, anche perché la limitatissima accessibilità della regione dello Jebel Sinjar non consente verifiche precise delle distruzioni e gli stessi video di propaganda dell'Isis sono talvolta di non univoca interpretazione. Numerosi mausolei e santuari yezidi del XIV secolo, tuttavia, sono sicuramente stati distrutti (Brusasco 2018, p. 84). La presenza di *mazar* in quasi ogni villaggio yezida aveva non solo una funzione religiosa, ma anche quella di *land marker* culturale e identitario per la comunità; la distruzione dei mausolei yezidi da parte del Da'esh è stata quindi un'azione di pulizia culturale funzionale alla 'purificazione' della terra santa del Califfato dall'idolatria.

setentrionale non costituiscono esclusivamente una tragedia odierna. Infatti, analoghe deportazioni e migrazioni forzate – pur in un contesto storico e culturale profondamente diverso – percorsero questa regione poco più di 2.500 anni fa, quando Ninive era la capitale dell’Assiria e la città e il suo territorio erano la destinazione delle massicce deportazioni di prigionieri di guerra condotte dai sovrani assiri soprattutto fra IX e VII secolo a.C. (Oded 1979).

(Per quanto riguarda) Ezechia del paese di Giuda, io circondai (e) conquistai 46 delle sue città murate e dei villaggi nei loro dintorni, che erano senza numero, grazie alla costruzione di rampe d’assedio e l’uso di arieti, l’assalto di fanti, l’indebolimento (delle mura), l’apertura di brecce e l’impiego di macchine d’assedio. Io portai fuori da esse 200.150 persone, giovani (e) vecchi, uomini e donne, cavalli, muli, asini, cammelli, buoi, pecore e capre senza numero e (li) contai come bottino (Grayson e Novotny 2012, linee 49-51, p. 65).

Nel 701 a.C., nella sua inarrestabile espansione imperiale verso occidente, il re assiro Sennacherib (705-681) condusse una campagna militare nel Levante meridionale contro Ezechia, re di Giuda (Fig. 2), conquistò le sue città fortificate e i suoi villaggi rurali, assediò la stessa Gerusalemme, senza tuttavia espugnarla, deportò oltre duecentomila prigionieri a Ninive, la sua magnifica capitale, raziò quantità incalcolabili di bestiame e ricevette un ricchissimo tributo di sottomissione da parte di Ezechia, che conservò il suo trono, ma come vassallo dell’Assiria. Descrizioni come questa sono molto frequenti negli annali reali dei sovrani assiri della prima metà del I millennio a.C. (Oded 1979), iscrizioni cuneiformi su supporti diversi (lastre di pietra, bassorilievi, stele, prismi o cilindri di terracotta) che narrano le campagne militari condotte dai re per ordine del dio Assur per espandere l’impero fino a far coincidere la sua estensione con quella del mondo conosciuto, assoggettando militarmente o mediante trattati di vassallaggio l’ecumene intero⁵. Allo stesso modo, i rilievi palatini assiri, che commemoravano le imprese militari e le conquiste dei sovrani, mettendo in scena a scopo celebrativo e ideologico scene di assedio, battaglia, bottino e trionfo, raffigurano assai di frequente scene di esodo e deportazione delle comunità sconfitte da parte della macchina bellica assira (Reade 1972; Wäfler 1975, pp. 389-394; Fig. 3). Tali descrizioni e raffigurazioni

5 Per una recente e aggiornata visione d’insieme della storia dell’impero e dell’imperialismo assiro, vd. Fales 2001 e Liverani 2017.

scultoree divengono particolarmente frequenti nella fase più intensa di espansione imperiale e provincializzazione amministrativa dei territori conquistati, che, nel corso dell'VIII e VII secolo a.C., portò l'Assiria a divenire il primo impero globale della storia, esteso all'intera regione compresa fra l'Iran sud-occidentale e il Golfo Persico a est, la Siria e l'Anatolia sud-orientale a nord, il Mediterraneo e Cipro a occidente e il Levante e l'Egitto a sud (Fig. 2). In questi due secoli i sovrani assiri della dinastia sargonide spostarono popolazioni intere, coinvolgendo in queste deportazioni numeri smisurati di persone, soprattutto se si tiene conto del non certo denso popolamento della regione vicino orientale dell'epoca. Sulla base dei dati numerici contenuti nelle iscrizioni reali, che, come è noto, rappresentano testi permeati di contenuti ideologici e propagandistici, la cui lettera va quindi collocata in una necessaria prospettiva critica, è stato calcolato che siano state deportate più di 1.200.000 persone (Oded 1979, p. 20), di cui quasi un milione solo durante i regni di Tiglath-pileser III (745-727), Sargon II (722-705) e suo figlio Sennacherib. A queste enormi masse di deportati devono essere aggiunte le cifre non conservate perché contenute in un punto del testo frammentario o perché non menzionate nel testo, evidentemente poco interessato a una quantificazione precisa, ma solo a ricordare la deportazione (in totale 105 casi). Una proiezione statistica è arrivata a stimare un totale di 4.500.000 persone deportate dagli Assiri soprattutto dal Levante, dall'Anatolia, dalla Babilonia (Iraq meridionale) e dall'Iran occidentale nell'arco di meno di trecent'anni fra IX e VII secolo a.C. (Oded 1979, pp. 20-21).

Queste deportazioni potevano essere unidirezionali o incrociate. Le prime spostavano persone dal paese conquistato al centro dell'impero, spesso per ripopolarlo, ma rischiando al contempo di abbandonare la periferia ormai spopolata a un'irreversibile crisi demografica ed economica. Le deportazioni incrociate, invece, trasferivano prigionieri di guerra dal paese conquistato verso il centro dell'impero e le province e, contemporaneamente, da queste ultime verso il paese annesso e parzialmente popolato dalle deportazioni (Oded 1979, pp. 26-32).

Insediai 600 prigionieri della città di Amlatu della (tribù) Damunu e 5.400 prigionieri della città di Der [nelle città di Kunalia, ...], Ijuzarra, Tae, Tarmanazi, Kulmadara, Ijatatirra (e) Irgillu [città del paese di Unqi]. Insediai [...] prigionieri Gutei del paese Bit-Sangibiiti, 1.200 persone della (tribù) Illilu e 6.208 persone delle (tribù) Nakkabu (e) Biidu [nelle città..., Si] mirra, Arqa, Usnu (e) Siannu, (città) sulla riva del mare...Li contai come

genti d'Assiria e imposi loro lavoro forzato come per gli Assiri (Annali di Tiglath-pileser III; Tadmor e Yamada 2011, nr. 14: linee 3-10).

Come osserva Liverani (2017, p. 194), l'impero assiro non praticò mai la prassi tipicamente coloniale di trasferire popolazione dal nucleo imperiale verso la periferia al fine di dedurre colonie in nuovi territori agricoli, come, ad esempio, nel caso delle colonie greche in Magna Grecia. Ciò non fu mai necessario dal momento che la terra coltivabile in Assiria fu sempre sovrabbondante rispetto alla disponibilità di manodopera necessaria per coltivarla. L'Assiria, al contrario, aveva fame di uomini e a questo provvedevano le deportazioni di massa.

La ridislocazione forzata di prigionieri nell'impero assiro avveniva in forma diversificata a seconda se si trattasse di membri della famiglia reale o della corte nemica⁶, di artigiani specializzati o semplici contadini. I deportati, che in Assiria non costituivano un corpo giuridicamente separato rispetto alla società indigena, ma erano “contati come Assiri”⁷, venivano di norma portati in centri urbani di grandi dimensioni per essere utilizzati come manodopera destinata a grandi progetti edilizi, essere presentati agli dei come oblati, destinati a specifiche amministrazioni dell'impero e coscritti nell'esercito. Attraverso queste pratiche di deportazione incrociata i deportati perdevano i legami con le loro aree di origine e non possedevano alcuna relazione etnica o culturale con la regione nella quale erano stati deportati, solitamente molto lontana dalla loro patria d'origine (Oded 1979, p. 51). Ciò rafforzava la loro lealtà nei confronti del sovrano e determinava una rapida assimilazione dei nuovi arrivati, che venivano accolti come nuovi Assiri che pagavano contributi esattamente come i nativi assiri, erano soggetti alla leva militare e alla corvée lavorativa (Liverani 2017, pp. 191s.).

Le deportazioni e le migrazioni forzate erano dunque utilizzate dall'amministrazione imperiale come strumenti di controllo politico di popolazioni considerate sleali. Tuttavia, le deportazioni erano soprattutto un mezzo per promuovere la crescita demografica ed economica

6 Le mogli e le figlie dei re stranieri sottomessi e dei loro nobili venivano di norma trasferite in Assiria dove entravano a far parte dell'harem imperiale (Parpola 2012), mentre i giovani principi di sangue reale venivano trattenuti a corte come ostaggi per garantire la lealtà dei sovrani vassalli e ricevere un'educazione assira (Zawadzki 1995).

7 I deportati potevano possedere proprietà private (terra, schiavi, argento), essere creditori e debitori, essere coinvolti in relazioni di affari e commerciali e avevano il diritto di fungere da testimoni nei contratti e in azioni legali (Oded 1979, p. 87s.).

dell'impero. Il loro afflusso nella regione centrale dell'impero e nelle provincie, infatti, dovette cambiare profondamente il paesaggio demografico dell'Assiria sia nella sua periferia sia nel suo centro (Morandi Bonacossi 2000; Ur 2017; Morandi Bonacossi 2018a).

Ma di quali evidenze disponiamo per valutare la storicità delle deportazioni assire e l'impatto che esse ebbero sull'assetto demografico ed economico dell'impero? Le informazioni provenienti dalle iscrizioni reali assire e dai rilievi palatini, infatti, sono quanto meno parzialmente inquinate dalle motivazioni ideologiche e propagandistiche che sono alla base di queste categorie documentali. Un sostegno prezioso per determinare la ricaduta delle deportazioni assire in termini di popolamento del territorio e aumento della produttività economica della macchina imperiale viene tuttavia dalla recente ricerca archeologica sul campo, sia nel centro dell'impero sia nella sua periferia. La documentazione cuneiforme rinvenuta in due siti della regione della Shephelah settentrionale in Israele e la ricostruzione dei modelli di insediamento e utilizzo del territorio attraverso ricognizioni di superficie rivelano un chiaro declino demografico in Israele e l'abbandono di molti insediamenti subito dopo le deportazioni assire (Na'aman 1993; Na'aman e Zadok 2000; Na'aman 2016). Parallelamente, a fronte di questi 'vuoti' demografici evidenziati dalla ricerca archeologica e testuale nel Levante meridionale, le ricognizioni di superficie in corso nella regione centrale dell'impero stanno rivelando 'pieni' insediativi che nella precedente epoca medio-assira (1300-1000 a.C. ca.) non erano documentati.

Ad esempio, il "Progetto Archeologico Regionale Terra di Ninive" condotto dall'Università di Udine nell'entroterra della capitale assira, nella regione di Dohuk nel Kurdistan iracheno settentrionale, ha consentito di esplorare in maniera sistematica un territorio di quasi 3.000 kmq per ricostruirne la storia dell'insediamento e dell'utilizzo delle risorse fra la preistoria più antica e l'epoca ottomana (Fig. 4; Morandi Bonacossi 2016, 2018a-b; Morandi Bonacossi e Iamoni 2015). Il modello insediativo delineato attraverso la ricognizione di superficie per l'epoca neo-assira, che costituisce la fase di maggior sviluppo dell'occupazione della regione, rivela un forte aumento dell'insediamento rispetto al periodo medio-assiro (Fig. 5). Il numero di insediamenti cresce infatti del 65%, mentre la superficie aggregata insediata sale addirittura del 73% (Morandi Bonacossi 2018b). Questi dati rivelano come, fra IX e VII sec. a.C., la pianura a nord di Ninive fosse contraddistinta da una distribuzione dispersa degli insediamenti, soprattutto di piccole dimensioni (fino a soli 0,50 ha di superficie; la superficie media dei siti è di 2,25 ha). Un simile

modello insediativo corrisponde pienamente a quello già osservato in altre regioni centrali dell'impero (Morandi Bonacossi 2000; Ur e Osborne 2016, p. 170) e caratterizzato da una popolazione rurale 'polverizzata' nel territorio, sostanzialmente priva di grandi centri urbani di riferimento e distribuita in numerosi piccoli villaggi rurali e fattorie isolate. Rispetto al precedente periodo medio-assiro, si assiste dunque a un aumento massiccio del numero di siti insediati e della densità del popolamento nella regione⁸ e alla fondazione di insediamenti in aree prima non occupate, come gli spazi interfluviali che furono 'riempiti' da concentrazioni di villaggi che colonizzarono porzioni di territorio prima non insediate né sfruttate dal punto di vista agricolo. L'occupazione e messa a coltura di aree precedentemente non utilizzate economicamente, anche attraverso la creazione di un vasto e articolato sistema d'irrigazione regionale costruito dal sovrano assiro Sennacherib e, probabilmente, in parte da suo padre Sargon, esteso per più di 200 km nell'entroterra di Ninive (Fig. 6; Morandi Bonacossi 2018b), aumentarono in maniera sostanziale la densità insediativa e la produttività agricola della regione.

La forte crescita demografica che, fra IX e VII secolo a.C., caratterizzò la pianura a nord della capitale imperiale e numerose altre regioni dell'impero a cavallo fra Iraq, Siria e Anatolia sud-orientale e, dall'altro lato, il già evidenziato spopolamento di alcune regioni periferiche, come la Palestina, rappresentano certamente una conseguenza delle massicce pratiche di deportazione unidirezionale e incrociata attuate dall'amministrazione imperiale assira.

È possibile che echi di queste deportazioni e migrazioni siano documentati nello scavo dell'Università di Udine nel sito di Tell Gomel, l'antica Gaugamela, dove nel 331 a.C. Alessandro Magno sconfisse definitivamente il grande re persiano Dario III, dando inizio a quel fertile – quanto breve – momento d'incontro fra Oriente e Occidente che fu l'Ellenismo (Fig. 7). In livelli datati all'VIII-VII secolo a.C. e ubicati al margine meridionale dell'insediamento assiro, è stata portata alla luce parte di una necropoli contenente sepolture a incinerazione *in situ*. La pira funeraria veniva costruita direttamente sopra alla tomba e, dopo essere stata bruciata assieme al cadavere del defunto, crollava e riempiva la sepoltura (Morandi Bonacossi 2018a). Nelle tombe sono stati rinvenuti semplici corredi, costituiti da recipienti ceramici di chiara tipologia assira.

8 La superficie aggregata insediata è considerata una funzione delle dinamiche di sviluppo demografico.

Se i corredi rinvenuti in questo sito ubicato nel cuore dell'impero, a soli 40 km da Ninive, sono tipicamente assiri, il rituale funebre, al contrario, è assolutamente estraneo alla cultura assira, che usava inumare i defunti nella convinzione che la distruzione del corpo costringesse lo spirito del morto a vagare per l'eternità. Come è noto, il rituale funerario costituisce uno degli aspetti più conservatori del comportamento sociale umano e meno soggetto a variabilità all'interno delle diverse culture. La scoperta di una necropoli in un sito assiro nelle immediate vicinanze di Ninive con sepolture a incinerazione contenenti corredi ceramici assiri rappresenta dunque una sorpresa e una significativa anomalia culturale nel panorama dell'archeologia dell'impero. L'uso di un rituale funebre completamente alieno alla tradizione culturale assira potrebbe forse essere legato alla presenza di gruppi di deportati delle campagne militari assire nella pianura di Ninive, in particolare di prigionieri di guerra provenienti da regioni, come l'Anatolia sud-orientale e il Levante, dove nella prima metà del I millennio a.C. era diffusa la pratica della cremazione dei defunti.

Solo la prosecuzione degli scavi archeologici e delle ricognizioni di superficie a Tell Gomel e in tutta la regione centrale dell'impero assiro permetterà in futuro di definire in maniera più precisa le dinamiche delle deportazioni assire, la loro portata e l'impatto che esse ebbero sull'assetto demografico ed economico dell'impero. Tuttavia, queste prime indagini mirate e interdisciplinari (archeologia dei paesaggi e dei modelli insediativi, archeologia funeraria, analisi delle fonti, iconografia) consentono di mettere a fuoco uno dei temi più sfuggenti e negletti della ricerca archeologica contemporanea, quello delle migrazioni, sul quale grava ancora un forte deficit di approfondimento teorico e metodologico degli strumenti di ricerca (Anthony 1990; Burmeister 2000).

Poco meno di 3.000 anni fa, la parte settentrionale della pianura di Ninive fu la destinazione finale di deportazioni e migrazioni forzate determinate dalle campagne di conquista assire, in particolare durante il regno di Sennacherib. Le fonti cuneiformi rivelano che intere comunità furono sradicate dai loro territori ancestrali per essere deportate a Ninive e nel suo territorio, dove troviamo le loro tracce nelle centinaia di nuovi villaggi rurali e fattorie distribuite nella campagna della capitale. Qui i deportati e migranti del I millennio a.C. furono verosimilmente sottoposti a corvée lavorative, partecipando alla costruzione di opere pubbliche urbane, come le possenti mura di Ninive con il loro sviluppo di 13 km e il colossale 'Palazzo senza rivali' di Sennacherib, e alla creazione di infrastrutture logistiche distribuite nel territorio ninivita. Particolarmente

strategica per l'impatto che essa ebbe sulla produzione alimentare di base (orzo e grano) fu la costruzione del sistema di canali regionali e acquedotti che portava l'acqua alla capitale, dopo averne irrigato la campagna, trasformandola da una regione coltivata 'a secco' (cioè sulla base delle sole precipitazioni piovose) e a produttività agricola relativamente bassa, in un territorio irrigato, coltivato in maniera intensiva e ad alta resa, che divenne il principale 'granaio' di Ninive (Morandi Bonacossi 2018b). Il rinvenimento di monumentali moli costruiti con blocchi di pietra ben squadrate lungo i corsi d'acqua che scorrono nella regione, conflueno a valle nel Tigri, dimostrano il loro utilizzo come vie d'acqua per il trasporto veloce e a basso costo della produzione agricola e di altre merci (Morandi Bonacossi 2014), mentre appare assai probabile che gli stessi canali fossero utilizzati al medesimo scopo (Fales 2008, p. 182).

L'impatto delle deportazioni assire dovette certo essere terribilmente oneroso per le comunità dei vinti, non solo in termini economici, ma soprattutto in termini esistenziali, dal momento che esse determinavano lo sradicamento e l'annientamento della loro identità etno-culturale nel mare multi-etnico dell'identità imperiale. Tuttavia, le comunità di deportati, pur rapidamente assimilate e "contate assieme alla gente del Paese di Assur", furono inserite in un ingranaggio produttivo che lasciava loro spazi di libertà, come il diritto alla proprietà, a prestare beni e contrarre debiti, a svolgere attività commerciali e avere una personalità giuridica che consentiva loro di fungere da testimoni nei contratti e nelle cause.

Destino ben più tragico avranno molti secoli dopo nella stessa piana di Ninive le comunità di Yezidi, annientate fisicamente dai fanatici guerrieri del Califfato, deportate e costrette a migrazioni forzate, annichilite nella loro identità religiosa e culturale, obbligate alla conversione all'Islam, ridotte in stato schiavile soprattutto nella loro componente femminile e infantile⁹.

Il 16 dicembre del 2015, al Consiglio di Sicurezza dell'ONU, Nadia Murad, 21 anni, una delle donne rapite dai miliziani del Da'esh, vittima di stupri e ridotta in schiavitù per tre mesi, candidata al Nobel per la pace, chiede alle Nazioni Unite una presa di posizione netta e di "riconoscere il nostro caso come genocidio, da un punto di vista legale, proteggendo questa comunità che oggi sta scomparendo. La nostra comunità è ora dispersa, distrutta, senza futuro. Ci stiamo estinguendo".

9 Per la riduzione in schiavitù sessuale di almeno 3.500 giovani donne yezide, sequestrate, spesso con i loro bambini, dall'Isis, si veda il recente volume di Simone Zoppellaro (2017).

Ad oggi la comunità internazionale non ha ancora dato risposte a questo grido di giustizia e il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite non ha ancora sottoposto il caso del genocidio yezida né alla Corte Internazionale di Giustizia dell'ONU¹⁰ né analogo procedimento è stato iniziato presso la Corte Penale Internazionale dell'Aia.

Bibliografia

- B. Açıkyıldız, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*, London 2010
- S. Ahmed, *What is Islam. The importance of being Muslim*, Princeton and Oxford 2015
- H. Al-Aswad, *Nineveh and the City of Mosul*, in L. Petit, D. Morandi Bonacossi (edd.), *Nineveh, The Great City. Symbol of Beauty and Power*, Leiden 2017, pp. 260-264
- S. Al-Salhi, *The full story behind ISIL's takeover of Mosul Museum*, "Al-jazeera" 9 March 2015, <http://www.aljazeera.com/news/2015/03/full-story-isil-takeover-mosul-museum-150309053022129.html>
- D.W. Anthony, *Migration in Archaeology: the Baby and the Bathwater*, "American Anthropologist" 92/4, 1990, pp. 895-914
- I. Bokova, *UNESCO Director General condemns destruction of Nimrud in Iraq 6 March 2015*, <http://whc.unesco.org/en/news/1244/>
- P. Brusasco, *Dentro la devastazione. L'ISIS contro l'arte di Siria e Iraq*, Milano 2018
- S. Burmeister, *Archaeology and Migration: Approaches to an Archaeological Proof of Migration*, "Current Anthropology" 41/4, 2000, pp. 539-567
- V. Cetorelli, I. Sasson, N. Shabila, G. Burnham, *Mortality and kidnapping estimates for the Yazidi population in the area of Mount Sinjar, Iraq, in August 2014: A retrospective household survey*, "PLOS Medicine", 2017, pp. 1-15
- F.M. Fales, *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII sec. a.C.)*, Roma-Bari 2001
- F.M. Fales, *Canals in the Neo-Assyrian Rural Landscape: A View from the Khabur and Middle Euphrates*, in H. Kühne (ed.), *Umwelt und Subsistenz der assyrischen Stadt Dur-katlimmu am Unteren Habur*, Wiesbaden 2008, pp. 181-187
- N. Fuccaro, *Ethnicity, State Formation, and Conscription in Postcolonial Iraq: The Case of the Yazidi Kurds of Jabal Sinjar*, "International Journal of Middle East Studies" 29/4, 1997, pp. 559-580
- N. Fuccaro, *The other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*. London 1999

10 In base al capitolo VI, art. 36.3 della Carta delle Nazioni Unite.

- A.K. Grayson, J. Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*, Winona Lake 2014
- J. S. Guest, *Survival among the Kurds: a history of the Yezidis*, London 1993
- IOM, <http://iomiraq.net/about-iom>, 2018 a
- IOM, <http://iraqdtm.iom.int/IDPsML.aspx>, 2018 b
- C. Jones, *Assessing the Damage at the Mosul Museum, Part 1: The Assyrian Artifacts February 27, 2015*, a, <https://gatesofnineveh.wordpress.com/2015/02/27/assessing-the-damage-at-the-mosul-museum-part-1-the-assyrian-artifacts>
- C. Jones, *Assessing the Damage at the Mosul Museum, Part 2: The Sculptures from Hatra March 3, 2015*, b, <https://gatesofnineveh.wordpress.com/2015/03/03/assessing-the-damage-at-the-mosul-museum-part-2-the-sculptures-from-hatra/>
- M. Liverani, *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Roma-Bari 2017
- P. Matthiae, *Distruzioni, saccheggi e rinascite. Gli attacchi al patrimonio artistico dall'antichità all'Isis*, Milano 2015
- D. Morandi Bonacossi, *The Syrian Jezireh in the Late Assyrian Period. A View from the Countryside*, in G. Bunnens (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age*, Leuven 2000, pp. 349-396
- D. Morandi Bonacossi, *River Navigation and Transport in Northern Assyria. The Stone Quay-Walls of the Rivers Gomel and Al-Khazir in the Navkur Plain, Iraqi Kurdistan*, in S. Gaspa, A. Greco, D. Morandi Bonacossi, S. Ponchia, R. Rollinger (edd.), *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi*, Münster 2014, pp. 441-453
- D. Morandi Bonacossi, *The Land of Nineveh Archaeological Project. Assyrian Settlement in the Nineveh Hinterland: A View from the Centre*, in J. MacGinnis, D. Wicke, T. Greenfield (edd.), *The Provincial Archaeology of the Assyrian Empire*, Cambridge 2016, pp. 141-150
- D. Morandi Bonacossi, *L'archeologia ferita a Palmira e la distruzione della memoria dell'uomo in Siria e Iraq*, in M. Novello, C. Tiussi (edd.), *Volti di Palmira ad Aquileia*, Roma 2017, pp. 21-26
- D. Morandi Bonacossi, *The Creation of the Assyrian Heartland: New Data from the 'Land behind Nineveh'*, in B.S. Düring and T. Stek (edd.), *The Archaeology of Imperial Landscapes. A Comparative Study of Empires in the Ancient Near East and Mediterranean World*, Cambridge 2018 a, pp. 48-85
- D. Morandi Bonacossi, *Water for Nineveh. The Nineveh Irrigation System in the Regional Context of the 'Assyrian Triangle': A First Geoarchaeological Assessment*, in H. Kühne (ed.), *Water for Assyria*, Wiesbaden 2018 b
- D. Morandi Bonacossi, M. Iamoni, *Landscape and Settlement in the Eastern Upper Iraqi Tigris and Navkur Plains (Northern Kurdistan Region, Iraq). The Land of Nineveh Archaeological Project, Seasons 2012-2013*, "Iraq" 77, 2015, pp. 9-40

- D. Morandi Bonacossi, C. Tonghini, *The Many Facets of Heritage Destruction in Iraq*, “Kaskal”15, 2018 [c.d.s.]
- N. Na’aman, *Population changes in Palestine following Assyrian deportations*, “Tel Aviv” 20, 1993, pp. 104-124
- N. Na’aman, *Locating the sites of Assyrian deportees in ancient Israel and Southern Palestine in light of the textual and archaeological evidence*, in J. MacGinnis, D. Wicke, T. Greenfield (edd.), *The Provincial Archaeology of the Assyrian Empire*, Cambridge 2016, pp. 275-283
- N. Na’aman, R. Zadok, *Assyrian deportations to the province of Samerina in the light of two cuneiform tablets from Tell Hadid*, “Tel Aviv” 27, 2000, pp. 159-188
- The New Arab 2018, <https://www.alaraby.co.uk/english/society/2018/1/12/Iraqi-Yazidis-celebrate-restoration-of-temple-destroyed-by-IS>
- B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979
- S. Parpola, *The Neo-Assyrian Royal Harem*, in G.B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, S. Ponchia (edd.), *Leggo! Studies Presented to F.M. Fales*, Helsinki 2012, pp. 613-626
- J.E. Reade, *The Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures*, “Iraq” 34, 1972, pp. 87-112
- H. Tadmor, S. Yamada, *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC), and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria*, Winona Lake 2011
- J.A. Ur, *Physical and Cultural Landscapes of Assyria*, in E. Frahm (ed.), *The Blackwell Companion to Assyria*, Oxford 2017, pp. 13-35
- J.A. Ur, J.F. Osborne, *The Rural Landscape of the Assyrian Heartland: Recent Results from Arbail and Kilzu Provinces*, in J. MacGinnis, D. Wicke (edd.), *The Provincial Archaeology of the Assyrian Empire*, Cambridge 2016, pp. 163-173
- M. Wäfler, *Nicht-Assyrischer neuassyrischer Darstellungen*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1975
- T.G. Weiss, N. Connelly, *Cultural Cleansing and Mass Atrocities. Protecting Cultural Heritage in Armed Conflict Zones*, Los Angeles 2017
- S. Zawadzki, *Hostages in Assyrian Royal Inscriptions*, in K. van Lerberghe, A. Schoors (edd.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East, Festschrift E. Lipinski*, Leuven 1995, pp. 449-458
- S. Zoppellaro, *Il genocidio degli Yazidi. L’Isis e la persecuzione degli “adoratori del diavolo”*, Milano 2017



Fig. 1. L'esodo degli Yezidi dalla regione dello Jebel Sinjar, agosto 2014 (da <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/08/us-rescue-yazidis-less-likely-after-visit-201481323213112130.html>).

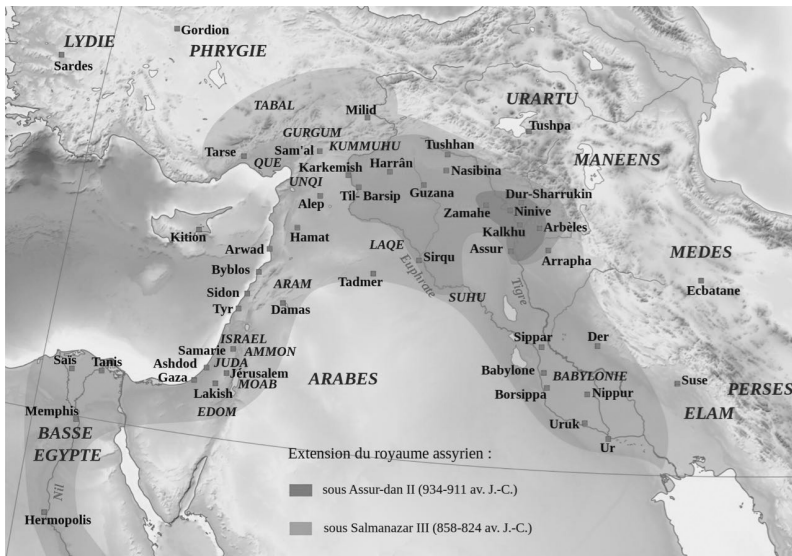


Fig. 2. L'impero assiro (da Wikimedia Commons).



Plate 28. The City before the walls of a besieged city.

Fig. 3. Assedio di una città nemica, deportazione dei suoi abitanti e saccheggio del bestiame, Nimrud, Palazzo Nord-ovest, regno di Assurnasirpal II (884-859 a.C.; da Layard 1853, pl. 20).

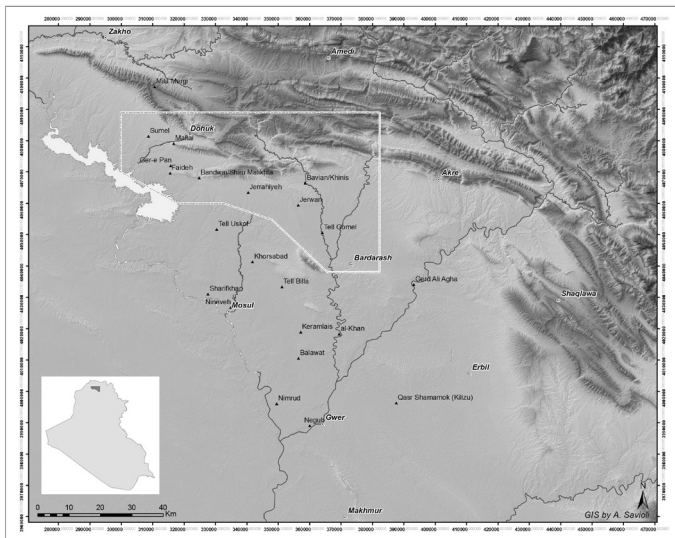


Fig. 4. La regione indagata dal Progetto Archeologico Regionale Terra di Ninive e i principali centri urbani della regione centrale dell'impero assiro in Iraq settentrionale (cartografia Alberto Savioli).

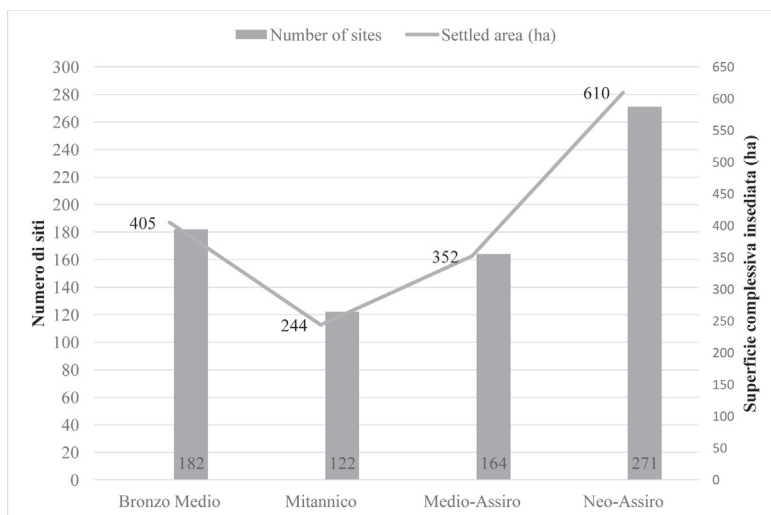


Fig. 5. Grafico degli insediamenti e della superficie complessiva insediata nell'età del Bronzo Medio (2000-1600 a.C. ca.), in epoca mitannica (1500-1300 a.C. ca.), medio-assira (1300-1000 a.C. ca.) e neo-assira (1000-612 a.C. ca.).

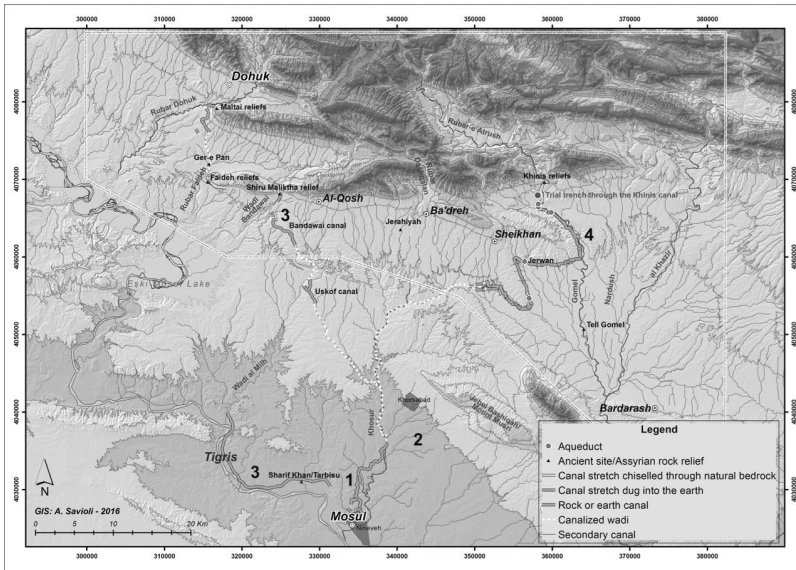


Fig. 6. Il sistema d'irrigazione regionale assiro nell'entroterra di Ninive.
I numeri fanno riferimento alle quattro fasi di costruzione dei canali
(cartografia Alberto Savioli).

Fig. 7. Veduta del sito di Tell Gomel (foto Giancarlo Garna).

CARMINE CATENACCI
MEDEA ESULE

Medea, com'è noto, è una principessa della Colchide, una regione asiatica sulla costa sudorientale del Mar Nero ai piedi del Caucaso, nell'attuale Georgia. Medea ha sangue divino nelle vene¹. Suo padre è Eeta, figlio del Sole e fratello di Circe. Sua madre è l'oceanina Iduia, nel cui nome c'è la radice del verbo "conoscere", così come in Medea è contenuta la nozione dell'intelligenza riflessiva e pratica (μήδομαι). In Colchide, arriva Giasone con gli Argonauti alla conquista del vello d'oro. La principessa, per intervento di Afrodite, s'innamora del bello straniero e lo aiuta a compiere l'impresa. È solo grazie ai filtri magici e agli incantesimi di Medea che Giasone riesce a sconfiggere i mostri che custodiscono il Vello d'oro e a impossessarsene. Medea fugge con Giasone e, per ritardare l'inseguimento del padre Eeta, uccide il fratellino Apsirto. Nel viaggio di ritorno degli Argonauti la "sovrana dei Colchi", come canta Pindaro (*Pitica* 4.11 ss.), non manca di fare mostra della sua intelligenza; in particolare, pronuncia dalla "sua bocca immortale" una profezia sul futuro della città libica di Cirene.

I due amanti fuggiaschi approdano a Iolco in Tessaglia. Qui Medea commette un altro crimine, ancora una volta per compiacere il suo uomo. Iolco è la terra d'origine di Giasone, dove regna lo zio Pelia, che ha usurpato il trono spettante a Esone, padre di Giasone. Sotto gli occhi delle figlie di Pelia, Medea fa a pezzi un vecchio ariete e lo mette a bollire in un calderone, dal quale l'animale esce intatto e giovane. In questo modo Medea convince le Peliadi a fare lo stesso col padre per restituirgli la giovinezza: inutile dire che il vecchio re usurpatore non uscì mai integro e ringiovanito dal paiolo. In seguito a questo delitto Medea e Giasone si trasferiscono a Corinto, che era la città d'origine di Eeta, padre di Medea. I due sembrano finalmente trovare serenità: vivono benvoluti nella città perché Medea al suo arrivo, con le

1 Hes. *Theog.* 958 ss.; per un'ampia raccolta e discussione delle testimonianze antiche sulla personalità e sulle storie di Medea si rinvia a Moreau 1994.

sue arti magiche, fa cessare una terribile epidemia. Medea e Giasone formano una famiglia e hanno figli.

Tutto, però, dolorosamente finisce quando Giasone decide di lasciare Medea per sposare la figlia di Creonte, re di Corinto. A questo punto si innesta, com'è noto, la tragedia di Euripide. Medea, per vendicarsi, uccide i figli avuti da Giasone, oltre a uccidere la principessa futura sposa e il re di Corinto. Alla fine del dramma Medea è in alto sul carro del Sole, trainato da serpenti, in procinto di istituire un culto in onore dei figli nei pressi di Corinto e di muovere verso Atene, dove il re Egeo ha promesso di ospitarla.

La storia di Medea continuerà, fuori dell'omonima tragedia di Euripide, ad Atene. In Attica Medea è la matrigna che trama per avvelenare Teseo, figlio del re Egeo, quando il giovane torna in patria e cerca di farsi riconoscere dal padre. Per questa ragione è cacciata da Atene, da dove – chiudendo il cerchio – fa ritorno in Asia. Qui Medea spinge il figlio Medo, che sarà l'eponimo del popolo dei Medi, a uccidere Perse, fratello di Eeta e usurpatore del regno di quest'ultimo. Ma neppure in patria la vicenda di Medea trova il suo epilogo: una tradizione molto antica (Ibico e Simonide)² narra che l'eroina divenne immortale e giunse nei Campi Elisi, dove spòsò niente poco di meno che Achille.

Anche da un così sommario *excursus* risulta evidente come la personalità di Medea sia un groviglio di temi e mitemi, apparentemente anche contrastanti, che si è prestato dall'antichità sino ai giorni nostri a diverse riscritture artistiche e a diverse interpretazioni critiche, ognuna delle quali ha privilegiato alcune prospettive rispetto ad altre. All'inizio della sua storia Medea è una dolce principessa che s'innamora e aiuta l'eroe contro i mostri: un aiutante magico, per rifarci al modello di Propp. Poi, però, la stessa donna si macchia dei più efferati crimini, in particolare incarna una lugubre figura del folklore antico e moderno, una sorta di demone che uccide i bambini, persino i propri figli³. Alla fine, tuttavia, la ritroviamo tra i Beati, insieme ai più grandi eroi, nei Campi Elisi.

Dal punto di vista diacronico, un dato acquisito all'interno di questa galassia mitica è che, nelle testimonianze di età arcaica, Medea è la maga esotica, ammaliatrice, depositaria della fecondità, capace di allontanare epidemie e di generare la vita, ma anche di toglierla e annullarla. In questo senso voglio far notare che il suo contesto d'azione è quello del recinto familiare di sangue. Medea uccide suo fratello Apsirto. Indu-

2 Ibico, fr. 291 Davies; Simonide, fr. 558 Page.

3 Johnston 1997, p. 44 ss.

ce le figlie di Pelia a uccidere il loro padre e successivamente spinge, questa volta senza successo, Egeo a eliminare il figlio Teseo. Dal canto suo la morte della principessa di Corinto determina anche la morte del padre Creonte. Infine Medea istiga Medo all'assassinio dello zio Perse.

Ma il tratto cruento predominante, familiare più d'ogni altro, è l'omicidio dei propri figli. Va subito rimarcato che il figlicidio volontario è attestato per la prima volta nella tragedia di Euripide. Nelle fonti precedenti, quando menzionata, l'uccisione dei figli è un atto involontario. Eumelo di Corinto (VIII sec. a.C.) narrava che Medea uccise i bambini in un tentativo fallito di renderli immortali (fr. 5 Bernabé). Secondo Creofilo⁴, il crudele omicidio dei piccoli fu perpetrato dai Corinzi e poi attribuito ignominiosamente a Medea (fr. 9 Bernabé). Il grammatico Parmenisco (II-I sec. a.C.) arriva addirittura ad affermare che Euripide fu pagato dai Corinzi per introdurre questa novità⁵. Per correttezza di informazione, va detto che alcuni testimoni antichi sostengono che Euripide abbia improntato la propria versione su quella di Neofrone di Sicione, un altro tragediografo, di cui non sappiamo praticamente nulla, ma l'antecedenza di Euripide o Neofrone è argomento discusso e complicato, che qui non è necessario approfondire⁶.

Comunque, che sia un'invenzione di Euripide o una ripresa da Neofrone, il motivo dell'infanticidio volontario diventa preponderante. Da Euripide in poi il carattere identificante della personalità di Medea è l'assassinio dei propri figli come atto di vendetta contro il loro padre. In ragione della potenza artistica e del successo che la tragedia euripidea ha avuto, quest'immagine di Medea domina dall'antichità ad oggi, dalle testimonianze letterarie e iconografiche antiche a quelle moderne sino alla psicanalisi, che diagnostica un vero e proprio complesso di Medea, e all'attualità, dove purtroppo Medea è evocata in occasione di tragici fatti di cronaca⁷.

Prima della *Medea*, che è del 431 a.C., in verità Euripide aveva già trattato altri due passaggi della saga: i crimini di Iolco nella tragedia *Le*

4 Il poeta epico di Samo dell'VIII-VII sec. a.C. forse meglio che lo storico di Efeso del IV sec. a.C., comunque una versione antica (vd. Giannini 2000, p. 22 e Gentili 2000, p. 31).

5 *Schol. Eur. Med.* 264.

6 Si rinvia a Catenacci 2000, p. 75 s.

7 Il complesso di Medea è inteso, in termini generali, come la pulsione della madre a uccidere i propri figli a causa di sentimenti di odio verso il padre dei bambini, non senza rovesciamenti di ruolo, sempre più frequenti, tra i due genitori, con il padre omicida e la madre oggetto dell'odio.

Peliadi del 455 e le vicende ateniesi nell'*Egeo* del 440 circa. In ogni caso, la *Medea* del 431 rappresenta il punto di svolta fondamentale. Questa *Medea* ha oscurato tutte le altre. La scelta di uccidere i figli diventa il tratto distintivo. Il dissidio tragico è nella persona dell'eroina. Come ha scritto André Rivier, *Medea* sembra addormentare le sue vittime⁸. Solo *Medea* è all'altezza di opporsi a *Medea* e fermarla nel suo disumano gesto. Il nucleo tragico di tutta l'opera è nel grande monologo quando la protagonista, dilaniata nel suo animo, disperatamente discute con se stessa se procedere all'assassinio dei suoi bambini o recedere dall'orrendo proposito.

Tuttavia è altrettanto evidente che il motivo dell'infanticidio non è l'unico. Esso interagisce con altri importanti motivi, si rafforza o contrasta nell'intreccio con essi. Tra questi elementi portanti vi sono la condizione femminile, che culmina nel celebre discorso dei vv. 230 ss., e il difficile rapporto tra gli intellettuali, portatori di saperi nuovi e critici, e la comunità cittadina, diffidente e invidiosa (v. 294 ss.). Ma certamente su tutte le altre componenti si impone la questione etnica. L'avventura di *Medea* dalla Colchide a Corinto (e oltre) si presta perfettamente a incarnare nodi drammatici della dialettica tra il «sé» e «l'altro». *Medea* è la straniera che, col suo bagaglio di diversità fascinosa e pericolosa irrompe nel mondo dei Greci. È la donna che da una realtà "barbara e arretrata", approda nella civiltà greca. Che cosa accade quando i due mondi entrano in relazione e si toccano? Che cosa accade quando si mescolano?

Connesso a tutto ciò vi è un altro specifico elemento di estraneità. *Medea* è perennemente esule: dalla Colchide a Iolco, da Iolco a Corinto e poi ad Atene, e poi dall'Attica ancora in Asia e in Colchide fino all'approdo definitivo nei Campi Elisi. *Medea aletis* ("errabonda"), secondo l'epiteto che le riconosce l'*Etymologicum Magnum*⁹ o anche *Medea exul*, come recita il titolo di una tragedia *cothurnata* del poeta latino Ennio (intorno al 200 a.C.), anch'egli, tutto sommato, un immigrato giunto a Roma da Rudiae in Puglia.

Naturalmente l'aspetto dell'alterità è stato ampiamente trattato negli studi e riccamente rielaborato nelle riprese teatrali, letterarie e cinematografiche¹⁰. Anzi, possiamo dire che nel secolo scorso la storia di *Me-*

8 Rivier 1975, p. 44.

9 *Et. M.* α 454 L.-L. s.v. ἀλήτις.

10 Per orientarsi nell'ampio panorama degli studi e delle rivisitazioni artistiche si rinvia a McDonald 1997; Ciani 1999; Hall-Macintosh-Taplin 2000; Ieranò 2000; Rubino-De Gregori 2000; Adriani 2006; Fusillo 2011; Lauriola 2015; Bettini-Pucci 2017.

dea è stata utilizzata soprattutto per denunciare le discriminazioni e l'oppressione cui alcuni popoli e gruppi minoritari sono stati sottoposti. Tra le diverse maniere di evidenziare l'alterità del personaggio, quella più clamorosa ed esplicita è la Medea nera, ovvero l'eroina connotata dal colore nero della pelle. Mi limito a citare due tra i numerosi casi teatrali¹¹. Il primo è la celeberrima *Medea* di Henny Jahnn nella Germania del 1926, capofila del genere (anche se sul momento non ebbe successo), che alcuni hanno ritenuto una drammatica profezia sulle leggi razziali naziste degli anni seguenti. La seconda è la *Medea (Demea)* sudafricana di Guy Butler, scritta negli anni '60, ma rappresentata per ragioni di censura solo negli anni '90, che ambienta il matrimonio interrazziale tra Giasone e Medea, con tutte le sue conseguenze, nel regime dell'*apartheid*. Ma una misteriosa Medea nera, per fare un altro illustre esempio, ricompare nello spettacolo *The Deafman Glance (Lo sguardo del sordo)* del regista, drammaturgo e coreografo americano Bob Wilson.

Ovviamente il colore della diversità razziale e culturale non è solo il nero. Così, per esempio, nel 1931 Henri Lenormand nella sua *Asie* fa rivivere la vicenda di Medea nell'Indocina colonizzata dai Francesi. Jean Anouilh nel 1946 presenta una Medea zingara (interpretata, tra le altre, in Italia da Anna Magnani), per non parlare della proliferazione di Medee balcaniche negli anni '90. Del resto l'alterità barbara, magica e rituale, contadina di Medea, che viene sacrificata in nome della 'moderna' razionalità occidentale, è una delle chiavi della revisione mitica del film di Pier Paolo Pasolini, con la celebre interpretazione di Maria Callas nel ruolo di Medea.

L'evidenziazione dell'estraneità e dell'emarginazione può realizzarsi non solo in terre lontane come il Sudafrica e l'Indocina, ma anche nel cuore dell'elegante Europa di oggi. Liz Lochhead, per venire al nostro nuovo millennio, nella sua *Medea (after Euripides)* di taglio femminista, porta sulla scena una Medea che parla un inglese marcatamente segnato dall'accento di un rifugiato dell'Europa dell'Est, isolata rispetto a tutti gli altri personaggi caratterizzati da un accento scozzese, che va dallo *Scots* allo *Scots-English* a seconda delle situazioni e dei caratteri sulla scena. Un espediente, detto per inciso, sperimentato già nel cinema: nei film americani degli anni '50 del secolo scorso su Roma antica, attori con perfetta dizione inglese interpretano i ruoli dei senatori romani ricchi, aristocratici e decadenti, mentre l'accento americano caratterizza gli eroici cristiani di *Quo vadis* e *Ben Hur*; esemplare nello *Spar-*

11 Sul tema specifico vd. da ultimo Van Zyl Smit 2014.

tacus di Stanley Kubrick il nobile senatore Marco Licinio Crasso, interpretato da Laurence Olivier.

L'elenco sarebbe assai lungo, ed infatti esistono diversi repertori, mai esaustivi e in perpetuo aggiornamento, sulla fortuna di Medea. Non entro nella discussione sulla validità di queste riprese. Sicuramente esse sono una forma di sopravvivenza del classico e ne dimostrano la forza. Inoltre, in determinati momenti storici possono avere un potere dirompente e – in casi piuttosto rari, a dire la verità – riescono anche a raggiungere un convincente valore artistico. Tuttavia, non vanno taciuti i rischi che inevitabilmente le rielaborazioni attualizzanti contengono. Queste rappresentazioni a tesi, ovvero finalizzate a dimostrare un assunto predefinito con specifica allusione all'attualità, svuotano l'originale della sua polisemia e della sua straordinaria capacità di risonanza intellettuale ed emotiva. La complessità e la ricchezza del testo di base sono ridotte al minimo, semplificate, talvolta persino banalizzate, dietro la velleitaria intenzione di dissacrare e sotto l'azione di un atteggiamento didascalico, che non di rado si rivela insopportabilmente noioso, oltre che mostrare poca fiducia nella capacità di comprensione degli spettatori. Si ha l'impressione che quello che György Lukács definiva l'anacronismo necessario si trasformi in un anacronismo ridondante e dispotico. Del resto, si sa, le attualizzazioni sono 'cosa mobil per natura', assecondano i tempi e i luoghi. Così, per esempio, nel 2007 è accaduto anche che a Batumi, nella regione della Georgia corrispondente all'antica Colchide, il sindaco della cittadina abbia inaugurato una statua dedicata all'eroina locale Medea sottolineando il valore simbolico dell'opera, poiché "Medea è il simbolo dell'integrazione delle culture georgiana ed europea". Un totale rovesciamento rispetto ai punti di vista fin qui ricordati.

Torniamo alla *Medea* di Euripide. Il tema dell'altro da sé, insieme con quello della condizione di esule, attraversa tutta l'opera. Medea è doppiamente straniera: in Grecia e in ciascuna città della Grecia, nella quale, una dopo l'altra, arriva. Vi fanno riferimento in diversi modi i vari personaggi. Le prime parole del dramma, pronunciate dalla vecchia nutrice, ricordano il viaggio fatale che portò gli Argonauti in Colchide e quindi il successivo viaggio con cui Medea arrivò fuggiasca in esilio a Corinto: φωνή, parola importante, appare subito pronunciata al v. 12. "Dalla sventura la misera ha compreso – dice la nutrice – che cosa significa lasciare la terra paterna" (v. 34 s.). Anche le prime parole del Coro identificano subito Medea non con il suo nome o con altre designazioni, ma significativamente mediante la sua origine straniera: "o infelice don-

na di Colchide” (v. 132). Con il ricordo di un viaggio la *Medea* si apre, con la prospettiva di un viaggio, verso Atene, la *Medea* si chiude.

Dal punto di vista statistico – la cosa non sorprende – estraneità ed esilio tornano soprattutto sulla bocca della protagonista. L’idea è sviluppata in vari modi. In più passaggi Medea esprime nostalgia e rimpianto per la patria abbandonata e la casa tradita. In verità ciò accade soprattutto nella prima parte, quando l’eroina non è ancora presa dal suo piano omicida e di fuga; dopodiché ella appare completamente proiettata in questa dimensione progettuale. Se per tutta la tragedia la personalità di Medea è un inestricabile intreccio di impulsi istintuali e lucidi ragionamenti¹², questo doppio livello non manca di emergere anche quando si tratta di riflettere sulla sua posizione di forestiera. Il tema della patria abbandonata e della vita in terra straniera compare, come detto, in concomitanza con la straziante lamentazione della propria sorte di profuga, ma anche in enunciati sulle regole di comportamento che lo straniero deve osservare, perché non va trascurata neppure questa dimensione fondamentale nel rapporto di reciprocità tra esule e ospitante: “bisogna che uno straniero bene si adegui alla città che lo ospita” (v. 222) afferma Medea, che infatti fino a quel momento, prima del gesto di Giasone che la isola da ogni legame sociale, ha vissuto in armonia nella comunità corinzia.

Ma l’aspetto che forse più drammaticamente caratterizza gli interventi di Medea sull’argomento è l’incertezza della nuova terra da raggiungere e la paura del nuovo esilio in solitudine, la disperazione di trovarsi in un luogo straniero senza nessun sostegno (512 ss.). In quest’ottica si inserisce l’episodio di Egeo (653 ss.). Proprio a metà della tragedia, quando Medea è nel pieno della difficoltà e non sa ancora come realizzare concretamente la sua vendetta, arriva sulla scena Egeo, re di Atene. Egeo sta tornando dall’oracolo di Delfi dove è andato a chiedere notizie sulla prole. Privo di figli, infatti, è smanioso di averne. Medea promette allora a Egeo che, se la accoglierà ad Atene, gli garantirà grazie alla sua *sophia* magica la nascita di un figlio. Alcuni critici, a partire da Aristotele (*Poet.* 1461b), hanno visto in quest’episodio un rallentamento e una deviazione artificiosa della vicenda scenica. Wilamowitz lo definì perfino una “doccia gelata sul lettore ardente di passione”¹³.

Tuttavia, nonostante le autorevoli stroncature, non si può non notare che la scena dell’incontro con Egeo è la chiave di volta della tragedia

12 Gentili 2000, p. 32 ss.

13 von Wilamowitz-Moellendorff 1880, p. 481.

non solo dal punto di vista strutturale, ma anche dal punto di vista dell'impianto strategico e narrativo. Innanzitutto Medea coglie ora in piena lucidità qual è il punto di maggiore vulnerabilità di un uomo e, quindi, di Giasone: la prole. Ciò che più fa soffrire Egeo è la mancanza di figli. Ciò che più farà soffrire Giasone sarà la loro perdita (Giasone morirà, infatti, senza figli). Non a caso, in una sorta di inconsapevole autopredizione del proprio infelice futuro Giasone aveva detto: "gli uomini dovrebbero generare figli senza le donne" (573 ss.). In secondo luogo, poi, l'apolide Medea, per portare a termine il progetto omicida, ha assoluto bisogno di assicurarsi un luogo dove trovare rifugio. La *polis* del nuovo esilio sarà Atene. Un passaggio non ideologicamente neutro, che non avrà mancato di risuonare ambigualmente nel pubblico, poiché la democrazia ateniese amava autorappresentarsi come il luogo che accoglieva tutti coloro che fossero vittime di ingiusta oppressione¹⁴. Ma tra questi difficilmente qualcuno avrebbe potuto annoverare una figura come Medea assassina dei propri figli.

A questo punto è opportuno fare due precisazioni storiche. Quando Medea lamenta la sua solitudine, non si tratta soltanto di un elemento affettivo ed emotivo, ma anche di un elemento sociale e giuridico. Secondo il diritto attico, com'è noto, tutore legale della donna era il padre fino al matrimonio, il marito dopo le nozze e, nel caso in cui restasse vedova o ci fosse il divorzio, il parente maschio più stretto. Così, quando Medea chiede a Giasone a chi potrà rivolgersi ora, non è soltanto un'interrogazione sarcastica, ma esprime un punto centrale della sua disperazione umana e sociale: Medea, insieme con i figli, è ora una donna senza identità giuridica e comunitaria, è un fantasma sociale.

Inoltre, secondo un'accattivante ipotesi, la situazione di Medea, moglie abbandonata in una città che non è la propria, avrebbe provocato una speciale reazione nel pubblico del teatro di Dioniso ad Atene¹⁵. Venti anni prima, nel 451, una legge promossa da Pericle aveva limitato la cittadinanza ateniese ai soli figli nati da entrambi i genitori ateniesi. Ciò innescava un fenomeno rilevante, poiché numerosi erano stati gli uomini che, nell'ambito dei traffici commerciali dell'impero marittimo ateniese, avevano sposato donne di altre città. Presumibilmente la norma provocò un numero cospicuo di divorzi e di abbandoni coniugali per ragioni di convenienza politica. Gli Ateniesi, interessati ad assicurarsi una discendenza nel pieno godimento dei diritti civili, avevano ripudiato le

14 Vd. p. es. Senofonte, *Memorabili* 3.5.10.

15 Tarditi 1957.

mogli non ateniesi. Nel 431 a.C., anno della *Medea*, il problema poteva rivelarsi particolarmente sentito, perché ormai era adulta una generazione di giovani ateniesi-non ateniesi, figli di donne ateniesi-non ateniesi.

Inevitabilmente anche Giasone discetta sulla diversità etnica di Medea e sull'esilio. Nel violento confronto dialettico che lo oppone a Medea, Giasone si offre di darle beni materiali che possano essere utili a lei e ai bambini all'indomani, quando sarà cacciata da Corinto: "l'esilio – sentenza Giasone vuotamente moraleggiando (462 s.) – trascina con sé molti mali". Inoltre una delle argomentazioni su cui maggiormente Giasone basa il suo discorso contro Medea è il merito, che egli si autoattribuisce, di aver civilizzato la selvaggia Medea: "in cambio della mia salvezza – rinfaccia ripetutamente Giasone a Medea – tu hai ricevuto più di quanto mi hai dato. Tu abiti la terra di Grecia invece che una terra barbara, conosci la giustizia e ti servi delle leggi, senza compiacerti della forza. Poi tutti i Greci si sono resi conto che sei sapiente e così hai avuto fama. Se invece tu abitassi ai confini estremi della terra, nessuno parlerebbe di te" (vv. 533 ss.; cf. vv. 1330 s.).

Accade che, nel corso delle rappresentazioni della *Medea*, a queste parole immancabilmente il pubblico dia segni di insofferenza, rumoreggi, contesti. È troppo per noi, pubblico del XXI secolo, restare impassibili di fronte a questa declamatoria rivendicazione di superiorità etica e civile, quando l'eroe Giasone ha di fronte una donna privata di tutto, una esule in procinto di andare in un nuovo esilio, insieme con due bambini. Medea ha perduto la patria, è esule e sradicata, ora senza nessun punto di riferimento di nessun tipo, perché ha seguito Giasone ripudiando il sistema di valori nel quale era cresciuta. Seguendo Giasone, Medea ha accettato e si è conformata, anche se per amore, alle regole della civiltà di Giasone, lo straniero che ha sconfitto il mondo selvaggio e primitivo dei mostri che custodivano il vello d'oro. Medea, dice la nutrice presentando la sua padrona, è giunta a Corinto «compiacendo in tutto Giasone» (v. 13). A distanza di qualche tempo, la ricompensa di Giasone e del fascino esercitata dalla civiltà che egli rappresenta è il totale abbandono.

Dunque, l'alterità culturale di Medea, sebbene sviluppata in maniera diversa al variare dei personaggi e dell'intreccio scenico, è motivo che attraversa la tragedia. Va comunque ricordato che nel dramma euripideo non ci sono elementi verbali che indichino tratti somatici differenti da quelli greci, come per esempio accade nelle *Supplici* di Eschilo per le Danaidi, sebbene già Pindaro puntualizzasse che i Colchi "hanno il viso nero" (*Pitica* 4.212) ed Erodoto (2.104) aggiungesse che "hanno i capelli crespi". A quanto pare la maschera di Medea presentava un aspetto

greco, e anche rispetto alle vesti il testo non sembrerebbe segnalare nulla di particolare. Tuttavia, è stato notato che, a partire dagli ultimi anni del V secolo a.C. e quindi in concomitanza temporale con la messa in scena euripidea, appare un elemento di novità nelle fonti iconografiche su Medea. La pittura vascolare presenta una Medea ormai specializzata nel ruolo di madre assassina che fugge sul carro del Sole trainato da serpenti e il suo abbigliamento assume un aspetto evidentemente orientalizzante¹⁶: una probabile influenza dell'opera di Euripide e delle sue rappresentazioni. Si è giunti a ipotizzare che, nell'ultima sconvolgente scena, colpo di teatro nel colpo di teatro, Medea indossasse un costume diverso rispetto al resto della tragedia, cioè indossasse ora un abito dalle chiare foggie orientali¹⁷.

L'ipotesi è suggestiva, ma destinata a restare tale¹⁸. In ogni caso, nel finale la barbarie di Medea è un tema potentemente sottoposto all'attenzione del pubblico: forse a livello visuale, certamente con le parole. Nel suo ultimo intervento, il coro delle donne di Corinto, che pure è dalla parte di Medea per tutto il dramma almeno fino alla decisione di uccidere i figli, prende inorridito le distanze (l'ennesima integrazione fallita di Medea) e dichiara di conoscere un solo esempio di madre omicida dei propri figli: si tratta di Ino, un personaggio dei tempi lontani del mito, che però agì in preda alla follia, non al riflettere raziocinante di Medea (1282 ss.). E poco dopo Giasone griderà a Medea (1339 ss.): “Non c'è una sola donna greca che avrebbe mai sopportato tanto. E, invece che una donna greca, io ho ritenuto degno di sposare te, unione per me nemica e rovinosa, tu leonessa, non donna, che hai un'indole più ferina della tirrenia Scilla”. In verità Giasone e anche il coro omettono, sono reticenti o, se preferite, dicono una bugia. Esistono altre madri del mito greco che uccidono i propri figli (Agave, oltre Ino, e, perché no, Altea, madre di Meleagro). E, tra queste madri greche omicide, una in particolare lo fa deliberatamente e dà perfino le carni del figlio in pasto al padre. È Procne, figlia di Pandione, re mitico di Atene.

Nell'ultima scena, Medea, seppure nella sua intangibilità semidivina, appare ormai isolata: dal coro, da Giasone e in un certo senso, per l'atto efferato che ha compiuto, dall'umanità. Le parole (e forse l'apparato visuale) sottolineano la sua natura straniera. Dobbiamo allora mettere in-

16 Sourvinou-Inwood 1997, p. 288 ss.; sull'argomento si veda anche Dipasquale 2006.

17 Vd. Adriani 2006, p. 45.

18 Anche perché investe la controversa questione dei rapporti tra pittura ceramica a soggetto tragico e rappresentazioni teatrali: cf. Catenacci 2009, p. 117 ss.

sieme questi dati e lasciarci con l'equazione Medea assassina dei figli = barbara non greca? Evidentemente no. Una delle cifre caratteristiche e più originali dell'arte euripidea è proprio la capacità di non consentire mai equazioni lineari e scontate. Euripide ci spiazza, così come probabilmente disorientava, anche per ragioni diverse, il pubblico a lui contemporaneo. Euripide sa sottrarre allo spettatore ogni presunto puntello ideologico di riferimento. Da intellettuale e artista egli sentì prima e più distintamente di altri la corruzione in atto dei principi fondativi di Atene. I cittadini continuavano a tributare massima considerazione e onore ai valori della 'grande' Atene democratica con le parole, ma parole che rappresentavano ormai simulacri autocelebrativi, cui non corrispondevano scelte, azioni ed energie adeguate. Medea è straniera in terra di Grecia, l'eroe Giasone, come egli stesso vanta, l'ha portata nell'Ellade civile da una terra barbara? Sì, ma è Medea che a lungo parla la lingua dei valori greci più ancora che Giasone. È lei che si rivolge agli dei in nome della sacralità dei giuramenti e della parola data. È lei che invoca, onora e pretende la *dike*, la giustizia, la norma di equilibrio e reciprocità cui deve ispirarsi ogni corretto rapporto interpersonale nella Grecia antica: splendida, in questo senso, l'intuizione di Pasolini che, nelle prime intenzioni purtroppo non realizzate, voleva far recitare alla sua Medea la preghiera a Dike in greco antico.

Medea, non Giasone, è l'eroe del dramma, la persona che incarna, con i suoi contrasti e il suo smisurato dolore, la tradizione mitica che si fa scena tragica. Esclusa dalla comunità degli uomini, Medea decide di escludere l'umanità da se stessa, con piglio, levatura e disperazione eroici. Giasone dà l'idea di un cittadino medio, persino mediocre, un eroe decaduto e imborghesito¹⁹. Neppure a lui mancano ragioni. Anch'egli tutto sommato è un esule, sebbene all'interno della Grecia, ed è un uomo abituato a un certo rango, che aspira a mantenere. Tuttavia, la sua statura eroica è imparagonabile a quella di Medea. Le parole di Giasone suonano pretestuose. La sua retorica ellenizzante si rivela al servizio di pure scelte di opportunismo sociale. Il disfacimento di una comunità si rende evidente quando i suoi componenti non credono più nei valori che ostentano a parole. Giasone, in fondo, non crede più nella grande Grecia e nell'Atene di cui vanta i valori.

È doveroso chiedersi anche quale effetto abbia avuto sul pubblico ateniese il preannuncio che Atene, la città-rifugio di tutti i supplici ingiustamente perseguitati, accoglierà Medea, la madre con le mani ba-

19 von Fritz 1962, p. 322 ss.

gnate del sangue dei figli, che esce trionfatrice dall'azione scenica in alto sul carro del Sole, come *dea ex machina*, senza punizione per se stessa se non l'ennesimo esilio. La capacità euripidea di provocare e mettere in discussione i valori comuni non risparmia neppure, per così dire, il diritto d'asilo. Né evidentemente viene meno, nonostante ogni forma di compassione²⁰, il potenziale negativo e sovversivo dell'alterità rappresentata da Medea, donna funesta, maga straniera che arriva a sacrificare la vita dei figli per vendicarsi dello sposo e che porta disordine in ogni città dove giunge.

Ma sarebbe sbagliato chiedere alla *Medea* di Euripide, come ad ogni classico, risposte. I classici non forniscono modelli esemplari né soluzioni preconfezionate e accomodanti. Più che dare risposte, essi mettono a nudo – attraverso l'esemplarità, la potenza e la bellezza dei linguaggi espressivi – il nucleo duro di questioni fondamentali nella vita delle persone e delle comunità. I classici antichi obbligano a un confronto di alterità nella continuità, tra analogie e differenze, che è una ricchezza inesauribile di stimoli e spunti da prospettive che sentiamo come nostre, ma al tempo stesso originali e sorprendenti, spesso stranianti rispetto ai valori assodati. Nella riflessione sull'uomo e sul mondo, i classici greci e latini continuano a essere interlocutori di straordinario valore, fuori dal coro, affascinanti ed efficaci. La novità che essi propongono non è la novità attesa e scontata, indotta dalla società dei consumi e dalla continua corsa tecnologica, ma è una vera sorpresa, perché “quanto più si crede di conoscerli per sentito dire, tanto più quando si leggono davvero si trovano nuovi, inaspettati, inediti”²¹ e ci aiutano a vedere ciò che fino a quel momento non vedevamo.

20 Perrotta 1943, p. 142 “è un delitto odioso, per virtù della sua arte, non è più un delitto odioso, perché anche Medea, la barbara, in fondo al suo cuore, non è priva di umanità né di tenerezza. Anch'essa è una vittima: essa sa bene che, facendo l'infelicità di Giasone, fa soprattutto la propria infelicità; sa bene che la sua vita ormai è per sempre finita, e non sarà più che infelicità e amarezza: “Che cosa vale più per me la vita? Io non ho più né patria, né casa; non ho nessun mezzo di salvarmi dal dolore””.

21 Calvino 1995, p. 9.

Bibliografia

- E. Adriani, *Medea: fortuna e metamorfosi di un archetipo*, Padova 2006
- M. Bettini-G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2017
- I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano 1995
- C. Catenacci, *Il monologo di Medea (Euripide, Medea 1021-1080)*, in B. Gentili – F. Perusino (edd.), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia 2000, pp. 67-82
- C. Catenacci, *L'infanticidio di Medea. Tragedia e iconografia*, in A. Martina-A.-T. Cozzoli (edd.), *La tragedia greca. Testimonianze archeologiche e iconografiche*, Roma 2009, pp. 111-133
- M.G. Ciani, *Medea: variazioni sul mito*, Venezia 1999
- A. Dipasquale, *La moda di Medea*, in F. De Martino (ed.), *Medea: teatro e comunicazione*, Bari 2006, pp. 223-274
- K. von Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962
- M. Fusillo, *Sognare il mito. La barbarie di Medea sullo schermo*, in G.P. Brunetta (ed.), *Metamorfosi del mito classico nel cinema*, Bologna 2011, pp. 235-248
- B. Gentili, *La Medea di Euripide*, in B. Gentili – F. Perusino (edd.), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia 2000, pp. 29-41
- P. Giannini, *Medea nell'epica e nella poesia lirica arcaica e tardo-arcaica*, in B. Gentili – F. Perusino (edd.), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia 2000, pp. 13-27.
- E. Hall – F. Macintosh – O. Taplin (edd.), *Medea in performance: 1500-2000*, Oxford 2000.
- G. Ieranò, *Tre Medee del Novecento: Alvaro, Pasolini, Wolf*, in B. Gentili – F. Perusino (edd.), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venezia 2000, pp. 177-197
- S.I. Johnston, *Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia*, in J.J. Clauss – S.I. Johnston (edd.), *Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, New Jersey 1997, pp. 44-68
- R. Lauriola, *Medea*, in R. Lauriola-K. N. Demetriou, *Brill's Companion to the Reception of Euripides*, Leiden 2015, p. 377-442
- M. McDonald, *Medea as Politician and Diva: Riding the Dragon of the Future*, in J.J. Clauss – S.I. Johnston (edd.), *Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, New Jersey 1997, pp. 297-323
- A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris 1994
- G. Perrotta, *Storia della letteratura greca*, Milano-Messina 1943³
- A. Rivier, *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris 1975²
- M. Rubino – C. De Gregori, *Medea contemporanea: Lars von Trier, Christa Wolf, scrittori balcanici*, Genova 2000

- C. Sourvinou-Inwood, *Medea at a Shifting Distance. Images and Euripidean Tragedy*, in J.J. Clauss – S.I. Johnston (edd.), *Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, New Jersey 1997, pp. 253-296
- G. Tarditi, *Euripide e il dramma di Medea*, “RFIC” 35, 1957, pp. 354-371
- B. Van Zyl Smit, *Black Medeas*, in D. Stuttard (ed.), *Looking at Medea*, London-New York 2014, pp. 157-166
- U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Excuse zu Euripides Medeia*, “Hermes” 15, 1880, pp. 481-523.

MARCO FUCECCHI
ENEAS E ALTRI PROFUGHI VIRGILIANI

1. *Introduzione: l'Eneide come archetipo del racconto di migrazione*

“I’ve named my new book about the refugee crisis *The New Odyssey*, after Homer’s famous epic. But if it were better known, a more fitting namesake would have been Virgil’s *Aeneid*. Like today’s Syrians, Aeneas flees an ancient war in the Middle East and crosses the Mediterranean in search of safety. He eventually finds it in Italy – and founds the dynasty that would later spawn the Roman empire. Startling as it might be for some, the roots of European civilisation stem in part from the story of a refugee”¹.

Sono parole di un giornalista di *The Guardian*, Patrick Kingsley, esperto di fenomeni migratori e autore di un libro uscito nel maggio 2016 – *The New Odyssey*² – in cui si narrano, attraverso la viva voce dei protagonisti, storie di esodo doloroso e necessario. Lo scrittore afferma che la scelta del titolo è stata consigliata dalla maggiore notorietà del poema omerico rispetto a quello virgiliano. Prendo per buona questa affermazione: del resto, non ho sotto mano statistiche affidabili sulla popolarità dei classici greco-latini che mi autorizzino a pensare diversamente.

Sono, invece, più sicuro del fatto che l’*Odisea* non possa essere considerato *tout court* un poema sull’esilio o sulla migrazione. E credo, pertanto, che Kingsley lo evochi nel titolo del libro soprattutto come archetipo del racconto di viaggio avventuroso e costellato di peripezie³. Non a caso egli è poi costretto a lasciare il poema di Omero fuori dalla sua

1 Questa citazione e altre che seguiranno provengono da Kingsley 2016b.

2 Kingsley 2016a.

3 Da cui l’uso antonomastico di ‘odissea’ in italiano e in altre lingue; cf. per es. *Oxford English Dictionary* online: “an odyssey: A long and eventful or adventurous journey or experience” (<https://en.oxforddictionaries.com/definition/odyssey>). *Dictionnaire Larousse*: “*odyssée* n.f. “voyage mouvementé, semé d’incidents variés, d’aventures” (<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/Odysee/55627>).

personale ‘Top 10’ di “refugees’ stories” ed “accounts of forced migration”, dove figura invece – al primo posto – proprio l’*Eneide*.

La vicenda di Enea, che al termine di un viaggio insidioso giunge alle rive del Lazio dove – superando altre difficoltà – riesce a gettare le fondamenta di una nuova patria, rappresenta un termine di paragone più calzante con l’odierno dramma vissuto dai profughi provenienti dalla Siria, e da altri paesi asiatici e africani. Più della vicenda di Ulisse, almeno; per quanto sempre in modo relativo⁴. A differenza dei profughi di oggi, infatti, Enea non cerca di scampare a una guerra (*pace* Kingsley: “Aeneas flees an ancient war... in search of safety”), ma abbandona una patria distrutta dalla guerra, una patria che non esiste più. E poi egli guida i suoi uomini all’inseguimento di un destino provvidenziale, ubbidendo ai richiami e alle indicazioni della volontà divina.

Forse allora, per apprezzare meglio la validità del paragone attualizzante, si dovrebbe considerare il poema virgiliano nel suo complesso, piuttosto che guardare soltanto al protagonista. L’*Eneide*, infatti, tematizza a trecentosessanta gradi il fenomeno della migrazione, offrendone un ricco campionario di aspetti, figure ed esiti anche molto diversi fra loro. Sia durante il viaggio che lo porta da Troia al Lazio passando per Cartagine e la Sicilia, sia dopo essere approdato sulle coste della penisola e aver risalito il corso del Tevere, Enea incontra altri migranti come lui, che hanno già trovato una nuova dimora. Ciò permette di misurare la distanza che separa questi personaggi dall’eroe ancora in cerca della realizzazione compiuta del suo destino: l’eroe più volte costretto a ripartire dopo un approdo sbagliato e a rinunciare a ogni prospettiva di fine anticipata dei *labores*; l’eroe che ha bisogno del contributo di altri migranti per porre fine alle sue peregrinazioni.

Ed è proprio partendo dall’analisi di risvolti umani individuali che l’*Eneide* indaga il senso ultimo, culturale e politico, della migrazione dei resti di Troia in occidente (che porterà alla nascita di Roma), elaborando un archetipo funzionale all’istituzione di un modello (quello romano di età augustea) che della sua attitudine ‘inclusiva’ fa un assoluto punto di forza. Verso la fine del poema, Giunone si riconcilia con Giove e accetta la vittoria finale di Enea su Turno, ma ottiene in cambio che proprio i Troiani perdano i loro tratti identitari per fondersi coi Latini e dare vita

4 E per quanto lo stesso Virgilio stabilisca analogie fra i viaggi di Ulisse ed Enea. Quest’ultimo è presentato nell’*Eneide* come un ritorno, *nostos*, perché proprio dall’Italia (l’*antiqua mater* cui si riferisce, a 3.96, l’oracolo di Apollo Delio) era partito Dardano, il mitico fondatore della stirpe troiana, come rivelano in sogno a Enea stesso gli dèi Penati (3.147-171).

a una nuova stirpe che dominerà il mondo (i Romani)⁵. Possiamo dire, dunque, che i Troiani sono effettivamente ‘ritornati’ alla terra da cui è venuto il loro capostipite Dardano, ma che tale ritorno costituisce il preludio di un nuovo inizio, l’inizio di un cammino (certo non privo di problemi e disagi) verso un grande futuro.

2. *Un profugo ‘speciale’ e altri profughi*

Durante il viaggio Enea ascolta e segue ogni volta i richiami del fato e della volontà divina, accettando l’idea del ritorno all’‘antica madre’. Tuttavia la coscienza della missione e il senso di responsabilità, che fanno di lui il prototipo dell’eroe collettivo, non riescono a cancellare del tutto il trauma dell’abbandono della propria terra e, in fondo, neppure a esorcizzare pienamente la sensazione di spaesamento, l’impressione di viaggiare comunque attraverso (e verso) l’ignoto, affrontando una rotta costellata di insidie, condizionata dal contrasto fra volontà superiori, che non di rado si manifestano ostili. Fino a poco prima di giungere a destinazione, Enea sembra ancora dubitare della certezza della mèta (che non arriva mai) e lasciarsi tentare dall’idea di fermarsi prima. Altre volte egli esprime il timore di trovare un’accoglienza fredda o addirittura ostile al suo arrivo; e immagina con preoccupazione gli sforzi che dovrà compiere per conquistare uno spazio, per affermare il diritto a ricostruire una vita per sé e per il suo popolo.

Il poema virgiliano non manca mai di sottolineare il prezzo di dolore e di lacrime che il protagonista deve pagare, perché il destino possa compiersi. Enea, che il dolore lo porta addirittura nel nome⁶, è chiamato a operare scelte sofferte e deve subire perdite angosciose. Talvolta è l’eroe stesso a diventare fattore scatenante di dolore e ragione di sofferenza per altri: altri migranti che incrociano il suo destino e che di tale evento fanno, più o meno direttamente, le spese. Sono personaggi come Didone, o in parte lo stesso Evandro, che – dai margini in cui si svolge la loro esistenza – vengono portati in primo piano sulla scena. Forse, in rapporto a Enea, li si potrebbe quasi definire – per riprendere un altro aggettivo usato da Patrick Kingsley – dei personaggi ‘normali’ a cui accadono fatti straordinari, peripezie tragiche e rocambolesche.

5 Sul valore emblematico dell’episodio, su cui ritornerò più oltre, cf. Farrell 2001, pp. 1-8.

6 Barchiesi 2006.

sche: individui comuni (o quasi) che, in virtù di circostanze speciali, finiscono per assumere dimensioni epiche⁷.

Nel mondo dell'epos virgiliano, essi affiancano il protagonista per tratti più o meno lunghi, e – prima ancora di fornirgli ospitalità e supporto – gli propongono modelli di relativa 'normalità': quella di chi ha saputo conquistarsi un luogo dove costruire la sua città, o che quantomeno ha trovato un rifugio appartato, un nascondiglio. Queste figure incarnano programmaticamente un modello diverso da quello dell'eroe protagonista: per es. perché possono (o, in alcuni casi, debbono) 'fermarsi prima'; oppure perché risultano ancora legate alla dimensione del passato, e non possono percorrere fino in fondo il tragitto spazio-temporale (quasi un passaggio in un'altra dimensione) che Enea vede invece profilarsi davanti a sé.

Malgrado tutto, però, anche lui, l'eroe predestinato, può talora essere contagiato da una simile prospettiva, all'insegna di un umanissimo bisogno di normalità che ogni tanto rischia quasi di distoglierlo dall'obiettivo, come fosse un pensiero latente ma costante. Anche questo elemento contribuisce a fare di Enea un eroe nuovo, moderno.

3. *Gli errores di Enea da Troia a Cartagine: il progressivo distacco dal passato e dal mito*

Enea viaggia nello spazio e, insieme, anche nel tempo: da est a ovest, dal passato al futuro. Durante questo viaggio, l'eroe troiano esce dalla dimensione del mito ed entra nella storia. Così come Enea stesso lo racconta, il progressivo abbandono del passato – quel passato in cui Giunone cerca invano di rigettarlo (per lei Enea & co. sono solo "residui dei Dànai e di Achille feroce")⁸ – consta di una prima serie di soste sbagliate e di *errores*: dal litorale della Tracia, dove avviene l'incontro perturbante con la 'voce' del defunto Polidoro, fino all'isola di Creta, dove i Troiani sono attesi da una terribile pestilenza. La spiegazione esatta del significato dell'oracolo di Apollo Delio, che Enea riceve a Creta dai Penati, sancisce da parte sua la presa di coscienza della mèta definitiva.

Il resto della navigazione verso il Lazio diventa, così, anche un percorso a ritroso verso le origini remote della stirpe troiana. A differenza

7 "There's a paradox inherent in the many and varied experiences of refugees. *Their journeys* over thousands of miles – epic quests across deserts, mountains and seas – *are not normal*. But refugees themselves – for all our attempts to "other" them – are very normal" (Kingsley 2016b).

8 1.30 *reliquias Danaum atque immitis Achilli*.

del viaggio di Ulisse, però, esso non mira alla riappropriazione del passato, ma rivela, piuttosto, i connotati di un ‘ritorno al futuro’, l’inizio del cammino verso il presente della Roma di Augusto. Una simile traiettoria porta Enea anche oltre la dimensione dell’epos omerico, di cui fanno ancora parte – insieme a Polifemo, Ulisse etc. – altre figure rimaste nostalgicamente ancorate al loro passato troiano, come Eleno e Andromaca: migranti che hanno già raggiunto la loro meta. Nel racconto della lunga sosta in Epiro (3.291-505), Enea rievoca la loro sorte di prigionieri e poi servi, ritrovatisi infine a governare la città di Butroto, già regno di Pirro Neottolemo, il feroce figlio di Achille. Di questa città essi hanno fatto una sorta di ‘Troia in miniatura’, dove il tempo si è fermato per sempre.

Nel saluto di congedo che Enea rivolge loro risuonano gli accenti di un *makarismós*, ovvero la celebrazione della gioia di chi ha già trovato una patria. Ciò non riflette tuttavia, da parte di Enea, nostalgia della patria perduta o vana autocommiserazione, quanto piuttosto piena coscienza della propria alterità, e della sua impossibilità di ricongiungersi con il passato (3.493-497):

*vivite felices, quibus est fortuna peracta
iam sua: nos alia ex aliis in fata vocamur.
vobis parta quies: nullum maris aequor arandum,
arva neque Ausoniae semper cedentia retro
quaerenda...*

Ora vivete felici, o voi cui già si è compiuta
la vostra sorte: noi siamo di fato in fato chiamati.
Voi avete pace, e non già da solcare distese marine,
né da cercare i campi di Ausònia che sempre all’indietro
cedono...

Malgrado tutto – e sebbene la mèta sembri addirittura allontanarsi anziché avvicinarsi – la coscienza della ‘fatalità’ della propria missione (appena confermatagli dalla profezia di Eleno) garantisce a Enea la forza necessaria a proseguire.

4. *A Cartagine: una solidarietà impossibile, ‘squilibrio’ e senso della missione*

Il tema dell’impossibilità di una destinazione intermedia o alternativa raggiunge – com’è ben noto – il vertice della tragicità al termine dell’e-

episodio di Cartagine, l'ultimo degli *errores*. Qui la dimensione 'superiore' di Enea rispetto ad altre figure di esuli risulta in tutta evidenza, in quanto ragione di incompatibilità e ostacolo ad ogni forma di rapporto basato sull'autentica condivisione e la reciproca solidarietà.

Alla partenza segreta da Cartagine e al conseguente *discidium*, la separazione traumatica dalla regina Didone, Enea deve gran parte della sua cattiva reputazione presso lettori romantici e post-romantici. Ma, prima ancora che dalle manovre di Giunone e di Venere – che, con motivazioni opposte, favoriscono l'insorgere della passione –, l'esito infausto della relazione fra Enea e la regina fenicia è dovuto alla drammatica inconciliabilità dei loro destini: un presupposto che trasforma il loro incontro nell'*aition* mitologico della futura rivalità fra Roma e Cartagine. Un simile risultato sovverte completamente le attese positive suscitate, all'inizio dell'episodio, dal riconoscimento – nel vissuto di entrambi – di non pochi tratti comuni. Come Enea, Didone è stata costretta a fuggire dalla sua terra (poiché perseguitata dall'ostilità del fratello Pigmalione: 1.340-341 *Dido Tyria de gente profecta / germanum fugiens*); come Enea, anche lei è stata avvisata del pericolo imminente dalla visione notturna di un familiare defunto⁹; anche lei infine, come Enea, è stata scaraventata sulle coste dell'Africa da una tempesta insieme con la sua nave e i suoi *Poeni* (1.429 *iactatam* e 442 *iactati undis et turbine*).

Su questi presupposti Virgilio costruisce un arco narrativo che associa i due protagonisti dell'episodio all'insegna della condivisione dell'esilio. Questo arco inizia con l'esclamazione, ammirata e venata di auto-commiserazione, che Enea pronuncia alla vista della città nascente (1.437 *o fortunati quorum iam moenia surgunt!*, "fortunati coloro di cui le mura già sorgono"). A chiuderlo, poco meno di duecento versi dopo, è la formula con cui Didone proclama di voler soccorrere e accogliere i profughi troiani (1.630 *non ignara mali miseris succurrere disco*, "non ignara del male imparo a soccorrere i miseri").

Lo spazio compreso fra i due versi citati contiene le premesse di un'alleanza auspicabile, ma in definitiva mai realizzata. La regina invita gli ambasciatori guidati da Ilioneo a 'sciogliere il nodo' del timore, a scacciare l'angoscia che ne avvince i cuori (1.562 *solvite corde metum, Teucri, secludite curas*), e offre loro di unirsi a lei e al suo popolo (572-574

9 Il racconto dell'apparizione notturna e rivelatrice dell'ombra di Sicheo a Didone da parte del narratore primo (1.353-359) è un'anticipazione indiretta (e più telegrafica) del racconto che Enea fa a Didone stessa dell'apparizione dell'ombra di Ettore la notte della caduta di Troia (2.268-297), ovvero l'evento a cui il duce troiano attribuisce la propria salvezza.

voltis et his mecum pariter considerare regnis: / urbem quam statuo, vestra est; subducite navis; / Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur, “e se volete restare in questi regni, da uguali, vostra è la rocca che innalzo: tirate in secco le navi; per me fra Tirio e Troiano non si farà differenza”).

Enea, quando finalmente ‘appare’ alla sovrana¹⁰, le esprime riconoscenza per la dimostrazione di solidarietà ricevuta e commiserà la propria condizione ‘residuale’, quasi avesse ormai smarrito la fiducia nella possibilità di raggiungere il Lazio: 597-600 *o sola infandos Troiae miserata labores, / quae nos reliquias Danaum terraeque marisque / omnibus exhaustos iam casibus, omnium egenos, / urbe domo socias* (“o tu che sola hai pietà delle pene di Troia indicibili, che noi, residuo dei Dànai, esausti per tutti i rovesci sulla terra e sul mare ormai, bisognosi di tutto, alla città e alla tua casa associ etc.”)¹¹. Enea si mostra impaziente di stringere la mano della regina e così sancire un patto di alleanza (già a 514 lui e Achates sono *avidus coniungere dextras*), ma a posteriori la retorica *ante litteram* della *fides* romana (una retorica di gesti, oltre che di parole) è destinata a ritorcersi contro di lui: *en dextra fidesque* (4.597), “eccoli là, la destra e la lealtà!”, esclamerà polemicamente Didone vedendo le navi troiane già al largo.

Quasi a voler rappresentare icasticamente l’ormai prossima neutralizzazione della solidarietà ‘razionale’ tra i due profughi, l’arco narrativo che abbiamo individuato (1.437-630) appare letteralmente assediato da due interventi di Venere (314-417 e 657-694): l’apprensiva madre di Enea teme gli *Iunonia hospitia* (671-672) e ricorre alla potenza di Cupido al fine di prevenire ogni pericolo¹². Nel libro IV sarà, quindi, Giunone a cercare di sfruttare a suo vantaggio l’istinto protettivo di Venere, suggerendole di favorire il *coniugium* impossibile tra Enea e la regina fenicia (4.90-128). Il progressivo snaturarsi del patto di solidarietà cau-

10 Venere lo aveva prudenzialmente avvolto in una nebbia che lo rendeva invisibile.

11 È interessante che al v. 598 Enea ripeta la stessa espressione dispregiativa utilizzata da Giunone per definire i Troiani al v. 30 *reliquias Danaum* (cf. sopra, nel testo, e n. 8): un’ammissione esplicita della propria condizione di inferiorità che indirettamente suona anche quale diplomatico omaggio nei confronti della benefattrice.

12 Nelle due scene predette Venere si rivolge ai suoi due figli: quello umano (Enea), a cui si presenta nelle sembianze di un’amazzone libica, e quello divino (Cupido, appunto) di cui elogia il potere assoluto per ingraziarsene il favore. Anche questo modo di sottolineare la disparità di Enea (questa volta ‘in negativo’) rispetto a Eros riproduce lo scarto fra il livello della regia soprannaturale degli avvenimenti e quello umano di cui Enea continua a far parte malgrado la sua natura particolare di uomo del destino.

sato dell'insorgere della passione chiude ogni ulteriore spazio alla condivisione e alla valorizzazione dell'affinità tra i due protagonisti, aprendo la strada all'epilogo tragico.

Alla fine dell'episodio di Cartagine, con dolorosa rassegnazione, Enea ricorda a Didone quale sia il suo destino; lo stesso destino che, fin dall'inizio, gli ha negato ciò che avrebbe desiderato di più (ancor più che rimanere al fianco di lei come sovrano di Cartagine): continuare a vivere a Troia, sotto il regno di Priamo (4.340-344). Una simile prospettiva auto-apologetica contempla, dunque, soltanto i due estremi del percorso. Fra Troia e Roma, cioè fra il rimpianto per il passato che non esiste più e il senso di impotenza di fronte alla mèta indicata dal fato, non c'è spazio per una destinazione intermedia come Cartagine. La vecchia e la nuova patria occupano ormai completamente l'orizzonte di Enea¹³.

Le ultime parole che l'eroe rivolge direttamente alla regina, quando lei è ancora in vita¹⁴, tornano a richiamare parole e immagini del racconto di viaggio: l'Italia, la terra che lui, Enea, è costretto da ragioni superiori a inseguire letteralmente per ogni dove, la terra che sfugge in continuazione (4.361 *Italiam non sponte sequor*)¹⁵.

5. Una 'nuova partenza': riaffiora il tema della stanchezza del viaggio

Quando, all'inizio del libro V, la sua nave approda di nuovo sulle coste della Sicilia nord-occidentale, Enea ha così riacquisito lo statuto iniziale di esule destinato a raggiungere il Lazio. Per lui non è possibile né interrompere il viaggio – e magari plasmare una nuova città a immagine di Troia, come quella di Eleno e Andromaca –, né fermare il tempo,

13 Sul rapporto fra la coppia Troia-Roma in relazione alla vicenda di Enea e la teoria ciceroniana della 'doppia patria' (il luogo di nascita e Roma, patria adottiva), cf. Fletcher 2014.

14 Enea ritroverà poi l'ombra di Didone nel suo viaggio agli inferi (6.450-476): là, senza ottenere risposta, le ripeterà di non averla lasciata di sua volontà (460 *in-vitus, regina, tuo de litore cessi*), ma solo a causa degli *iussa deum* (461-464).

15 Pochi versi prima Enea ha provato, addirittura, a impostare su nuove basi il discorso della affinità-solidarietà con Didone ricordandole i rispettivi ruoli istituzionali di capi di collettività, quasi richiamandola implicitamente ai doveri che solo lei, Didone, sembra aver dimenticato (4.347b-350 *si te Karthaginis arces / Phoenissam Lybicaeque aspectus detinet urbis, / quae tandem Ausonia Teucros considerare terra / invidia est?*, "se te, fenicia, Cartagine / con le sue rocche, e la vista di mura di Libia catturano, / quale avversione è mai questa a che i Tèucro infine in Ausònia / giungano?").

come ha fatto Didone, dandosi la morte e vincolando Cartagine e le sue future generazioni a una missione di vendetta.

E proprio durante la seconda sosta nel regno di Aceste torna alla ribalta il motivo della stanchezza del viaggio che già aveva riecheggiato nell'addio a Butroto e ai suoi abitanti (3.493 *vivite felices*). Questa volta, però, Enea non è chiamato a ribadire l'alterità del proprio statuto eroico con accenti di rimpianto nostalgico e disincantato al tempo stesso. Il duce troiano è costretto a far fronte a una grave emergenza e il tema assume un ben più deciso rilievo drammatico.

La nuova sosta in Sicilia suscita in parte dell'equipaggio, soprattutto quella di sesso femminile, il desiderio di porre finalmente termine a lunghe e faticose peregrinazioni (5.615-617 *heu tot vada fessis / et tantum superesse maris, vox omnibus una; / urbem orant, taedet pelagi perferre laborem*, "ahi, quanti guadi alle stanche, / quante acque ancora davanti: di tutte, uno solo il lamento; / chiedono una città, affrontar quelle rotte le opprime")¹⁶. A dare materialmente voce alle donne e alle loro istanze è, però, una divinità: Iride, la messaggera di Giunone, che per l'occasione assume le sembianze della vecchia Beroe e il ruolo drammatico del corifeo. È lei che condensa l'angosciosa prospettiva di riprendere la navigazione nell'immagine di una mèta che sfugge continuamente (626-629):

Septima post Troiae excidium iam vertitur aestas,
cum freta, cum terras omnis, tot inhospita saxa
sideraque emensae ferimur, dum per mare magnum
Italiam sequimur fugientem et volvimur undis.

Dopo il crollo di Troia ora ha fine la settima estate,
da che siam tratte in un lungo percorso fra i flutti e le terre
tutte, e per tante selvagge scogliere e stelle inseguiamo
sul mare grande l'Italia che sfugge, sbattute dalle onde.

Così, richiamando proprio le parole pronunciate da Enea nel congedarsi da Eleno e Andromaca (3.496 *arva... Ausoniae semper cedentia retro*), Iride inasprisce il dolore e il malcontento delle donne, incitandole a ribellarsi. Ma, per realizzare il proposito (impossibile) di rifondare Troia in Sicilia, queste ultime non possono far leva sulla dialettica persuasiva. Perciò, quando prendono coscienza della natura sovrumana di colei

16 Per una fine analisi di questo passo, il cui afflato lirico suggestionò Baudelaire e che ai vv. 515-516 offre un esempio della predilezione di Virgilio per il discorso indiretto libero, rimando a La Penna 1997 (part. pp. 55-56).

che le sta guidando, osano intraprendere un'azione di forza che culmina nel tentativo di dare fuoco alle navi! Soltanto il sopraggiungere di Enea e di Ascanio riesce a scongiurare il loro piano: l'assemblamento viene disperso, insieme alla minaccia, e nello stesso momento le donne sono liberate dal malefico influsso di Giunone¹⁷.

Questo incidente riveste, tuttavia, un significato preciso agli occhi di Enea, poiché denota come il destino suo (e di suo figlio, e del nerbo della gioventù troiana) non possa essere condiviso dalla parte più debole della sua gente, quei profughi a cui va riconosciuto il diritto di accontentarsi di un obiettivo parziale. Le donne e i vecchi, che non coltivano particolari ambizioni di futuro, non proseguono il viaggio e sono lasciati in Sicilia. Essi sono, tuttavia, coscienti di ciò a cui devono rinunciare e la loro estrema manifestazione di rimpianto ha il sapore di un addio forzato, di un lancio della spugna doloroso, ma necessario (5.767-769 *ipsae iam matres, ipsi, quibus aspera quondam / visa maris facies et non tolerabile nomen / ire volunt omnemque fugae perferre laborem*, "e già le donne stesse, gli stessi a cui prima del mare / aspro il volto appariva e non sopportabile il nome, / vogliono andare, e affrontare l'intera fatica del viaggio").

Poema del dolore, l'*Eneide* è anche un poema sul destino e sulla capacità umana di accettarlo, o forse addirittura di immaginarlo. Molto dipende da che cosa ognuno si aspetta da sé e per sé dalla propria vita. Seguire il percorso indicato e i segni che vi si manifestano, nella ferma convinzione di poter arrivare alla destinazione stabilita da una volontà provvidenziale: questo è il compito di Enea. Ed Enea, malgrado i dubbi laceranti, a esso non si sottrae, ma ne accetta le conseguenze fino alla fine.

6. *Approdo in Italia, terra di immigrati: l'incontro con il greco Evandro*

Non appena Enea & co. arrivano alla foce del Tevere altri segnali miracolosi iniziano a manifestarsi: l'improvvisa assenza di vento trasforma il mare in una distesa marmorea, che sembra quasi inibire l'azione dei remi (7.27-28 *venti posuere omnisque repente resedit / flatus et in lento*

17 All'episodio dell'incendio delle navi troiane fa da *pendant*, nel libro IX, la meravigliosa metamorfosi delle navi superstiti in ninfe: 9.77-122. Turno, che voleva incendiarle, lo considera un prodigio rivolto contro Enea & co., che così non potranno più fuggire (130-131 *ergo maria invia Teucris / nec spes ulla fugae*). Ma Turno non si rende conto che proprio l'impossibilità di riprendere il mare significa, per gli stessi Troiani, la fine dello status di migranti.

luctantur marmore tonsae). Dopo lo sbarco, abbiamo la celebre scena in cui risuonano le parole ominose di Iulo-Ascanio: i Troiani “mangiano le mense” (116 *heus, etiam mensas consumimus*), inverando la profezia dell’aripa Celaeno (3.255-257). Enea coglie il presagio e saluta la terra promessa, ringraziando gli dèi: 7.120-122 *Salve fatis mihi debita tellus / vosque... o fidi Troiae Penates: / hic domus, haec patria est*, “Salve, o terra a me dovuta dai fati, / ed anche a voi..., o fedeli Penàti di Troia; / ecco la casa, la patria”¹⁸.

La fine del viaggio è il presupposto essenziale della trasformazione dei profughi in colonizzatori e segna l’inizio di un’elaborazione ancor più esplicita del significato politico della migrazione. Enea ottiene dal re Latino un riconoscimento immediato del diritto a occupare un posto nella geografia del Lazio, in nome di una naturale predisposizione all’accoglienza che distingue il suo popolo¹⁹. Tale riconoscimento è avallato da un oracolo di Fauno, che raccomanda a Latino la cooptazione (quasi l’adozione) di un duce straniero nella famiglia reale: solo così la sua stirpe raggiungerà le stelle²⁰. Ma a ciò si oppone Giunone, che scatena l’ostilità di un rivale, Turno, che raccoglie e guida contro i Troiani un variegato esercito di popolazioni italiche (autoctone e non).

Per Enea, dunque, è necessario trovare alleati. Le istruzioni che egli riceve, nottetempo, dal dio Tevere indirizzano verso un altro popolo di coloni, ex-profughi giunti nel Lazio dalla Grecia. Si tratta degli Arcadi del re Evandro (8.51-56), che peraltro sono già in guerra con gli abitanti della regione e rappresentano, quindi, un alleato naturale²¹. Come in occasione del salvataggio di Achemenide, il compagno che Ulisse aveva abbandonato alle pendici dell’Etna abitato dai Ciclopi (3.588-691), Enea è chiamato a superare ancora una volta qualunque pregiudizio anti-greco, dimostrando la sua precoce inclinazione per un modello culturale già molto romano (e augusteo), basato su principi di integrazione e inclusione.

18 Cf. le parole che gli rivolgerà il dio Tevere a 8.39 (*hic tibi certa domus, certi (ne absiste) Penates*), che anticipano l’altro ‘segno’, la scrofa con i lattonzoli, che era già stato previsto da Eleno.

19 7.199-204 “se per errore di rotta, o perché da tempeste sospinti, / quali in gran numero soffre chi naviga il mare profondo, / voi penetraste le sponde del fiume e nel porto posate, / non rifuggite accoglienza e apprendete chi siano i Latini, / di Saturno popolo giusto, e non per leggi o vincoli, / ma per natura, e perché dell’antico dio è ligio al costume (204 *sponte sua veterisque dei se more tenentem*)”.

20 7.96-101 e 268-273. Cf. Barchiesi 2008, pp. 245-246.

21 8.55-56 *hi bellum adsidue ducunt cum gente Latina; / hos castris adhibe socios et foedera iunge*, “guerre continue sostengono contro la gente latina; / loro tu prendi a compagni di campo, e stringi alleanza”.

Quando giunge nel sito della Roma futura (la valle tra Palatino e Campidoglio), il duce troiano si presenta subito al figlio di Evandro, Pallante, senza alcuna reticenza: è uno straniero (addirittura un Troiano!), ma soprattutto – prima ancora che un supplice – è un potenziale alleato degli Arcadi nella guerra contro i Latini (8.117 *Troiugenas ac tela vides inimica Latinis*). E le stesse parole che, poco dopo, egli rivolge all'anziano re costituiscono un significativo esempio di *savoir faire* diplomatico (127-133):

*Optume Graiugenum, cui me Fortuna precari
et vitta comptos voluit praetendere ramos,
non equidem extimui, Danaum quod ductor et Arcas
quodque ab stirpe fores geminis coniunctus Atridis;
sed mea me virtus et sancta oracula divom
cognatique patres, tua terris didita fama,
coniunxere tibi et fatis egere volentem.*

O tu eccellente fra i nati da Greci, a cui volle Fortuna che io porgessi preghiere e rami adornati di bende, io non ho invero temuto il tuo essere capo di Dànai, àrcade, e in più, quanto a stirpe, di entrambi gli Atridi parente; e invece il mio valore e gli oracoli santi dei numi e i nostri padri congiunti e la tua fama sparsa nel mondo a te mi hanno affiancato, spinto dai fati e volente.

L'approccio è solenne ma al tempo stesso amichevole, familiare, e sembra voler sottolineare una relativa parità di condizione o, quantomeno, impostare il confronto tra i due su un piano di valori condivisi, situati programmaticamente oltre l'antica barriera di rivalità fra Greci e Troiani. Le eccellenti qualità morali di Evandro (127) e la prestigiosa reputazione che lo accompagna (132) hanno convinto Enea a superare ogni timore. Non è bastata a scoraggiarlo neppure l'affinità del re con i capi della spedizione achea (gli Atridi, Agamennone e Menelao). Tanto più che un simile fattore deterrente risulta controbilanciato da un più antico (e quindi preminente) vincolo di sangue fra Arcadi e Troiani (132 *cognati... patres*, "i nostri padri congiunti")²².

22 134-141: i Troiani discendono da Dardano, nato dall'unione di Giove con Elettra, figlia di Atlante. Quest'ultimo, però, sarebbe (il condizionale è d'obbligo) anche avo degli Arcadi, in quanto nonno materno di Mercurio, figlio di Maia. Prendendo alla lettera le parole di Enea, Mercurio sarebbe 'padre' degli Arcadi (138 *vobis* [scil. *Arcadibus*] *Mercurius pater est*). In effetti *Arcas*, l'eponimo della stirpe, era figlio di Callisto (la figlia di Licaone) e di Giove, non di Mer-

Una simile esibizione di cultura mitografico-antiquaria, posta sapientemente al servizio della diplomazia, è una qualità che integra ulteriormente il profilo dell'eroe virgiliano, campione della *virtus* e leader politico-militare, ma anche suprema autorità religiosa e (dopo la morte di Anchise) interprete della volontà divina (i *sancta oracula divom* del v.131), oltre che depositario di nozioni preziose e recondite che riguardano passato, presente e futuro della sua comunità. Enea, uomo del destino, dichiara così che è stato proprio il destino a condurlo da Evandro e che, pertanto, la loro alleanza è qualcosa di necessario, e rientra in un progetto d'ordine superiore.

7. I racconti di Evandro

Il dio Tevere informa Enea della presenza nel Lazio di coloni arcadi, ma senza dare ulteriori notizie sulle ragioni e le circostanze della loro migrazione. Forse, nelle intenzioni del poeta, tale compito doveva essere assolto da Evandro. In effetti quest'ultimo dimostra una spiccata propensione per l'atto del narrare. Tuttavia la storia dell'arrivo suo e della sua gente in Italia non è propriamente al centro dei suoi interessi.

Per cominciare, quasi a conferma del significato politico-diplomatico dell'incontro con Enea, Evandro rievoca la visita in Arcadia (avvenuta quando lui era ancora giovane) di una delegazione troiana guidata da Priamo e di cui faceva parte Anchise (8.155-168). Proprio il ricordo dell'incontro con quest'ultimo e del forte legame di amicizia che allora strinse con lui (162-168), induce ora Evandro ad accoglierne con benevolenza il figlio Enea e promettergli aiuto.

curio. Il padre, tuttavia, avrebbe affidato proprio a Mercurio il compito di salvarlo dall'ira di Giunone, che per gelosia aveva commissionato a Diana di uccidere Callisto. Giove chiese a Mercurio di prelevare il nascituro dal grembo della madre morente e di portarlo a sua madre Maia, perché fosse da lei allevato: cf. la notizia del geografo Pausania 8.3.6 (II d.C.); e alcune testimonianze iconografiche, come un cratere apulo del Museo di Cremona, dove è rappresentato Hermes-Mercurio che si allontana tenendo sollevato il piccolo Arcas nudo (cf. Rossi 1981, p. 31 tav. nr. 43), oppure una moneta d'argento da Feneos (circa metà IV sec. a.C.), dove si vede Hermes con in braccio il piccolo Arcas che cerca di toccargli il *petasos* (Babelon 1916, pl. 225). Sempre secondo Pausania (8.43.2), in questo affiancato da Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 1.31.1), esisteva una tradizione secondo cui Evandro era figlio di Hermes-Mercurio (Eden 1975, 64).

Il secondo racconto (184-279) è già un *aition* locale e riguarda l'arrivo nel Lazio di un altro migrante d'eccezione, Ercole. Di ritorno dall'impresa contro Gerione (delle cui splendide mandrie si era appropriato), l'eroe effettuò una breve sosta nella valle fra Palatino e Campidoglio: qui, dopo aver liberato gli abitanti del luogo dalla presenza di un feroce bandito-mostro, Caco, figlio di Vulcano e razziatore di bestiame, Ercole fondò il proprio culto istituendo il sacrificio dell'*ara Maxima*, proprio là dove sarebbe sorto il Foro Boario. Nel caso specifico, dunque, al tema della migrazione si salda quello della visita dell'eroe semidivino benefattore della comunità che lo ospita: un esempio edificante, che potrebbe anche fungere da anticipazione della visita di Enea e circondare di favorevoli auspici l'impresa che lo attende.

Il terzo racconto di Evandro – piuttosto breve, come il primo (314-327) – risale ancora più indietro, alla preistoria del Lazio. Si tratta di un'altra eziologia (l'origine del nome *Latium*) ed è la storia di un esilio, quello di Saturno, l'antico sovrano divino che – scacciato dall'Olimpo dall'avvento al potere del figlio Giove – trova rifugio nella regione, in cui viene a nascondersi (*latēre*, da cui *Latium* appunto: 322-323) e dove inaugura l'età dell'oro e della pace.

Solo al termine di questo racconto, vero archetipo mitico delle storie di migrazione e di esilio politico, Evandro accenna brevemente al proprio arrivo nel Lazio (333-336):

*me pulsum patria pelagique extrema sequentem
Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum
his posuere locis matrisque egere tremenda
Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo.*

me, dalla patria cacciato e vagante su mari remoti,
l'onnipotente Fortuna e il non contrastabile fato
posero qui: mia madre, la ninfa Carmenta (e il dio Apollo,
che la ispirava) con moniti terrificanti mi spinse.

Di qui prenderà le mosse Ovidio, nel libro I dei *Fasti*, per ampliare notevolmente il racconto inserendo numerosi dettagli²³. Il poco che vediamo a sapere dal personaggio virgiliano, tuttavia, è già sufficiente a

23 Ovidio, *Fasti* 1.465-542: tutta questa prima parte della sezione dedicata ai riti in onore di Carmenta (i *Carmentalia* dell'11 e 15 gennaio) contiene la storia dell'esilio di Evandro e il suo arrivo nel Lazio insieme alla madre, che riconosce il luogo fatale e pronuncia una lunga profezia che dall'approdo di Enea & co. prosegue fino a giungere alla *Roma aurea* di Augusto e di Livia.

stabilire una relazione di affinità tra la sua vicenda e quella di Enea. Anche Evandro è stato costretto a lasciare la patria, forse in seguito a una sconfitta politica; a portarlo nel Lazio è stato il fato, complice la guida di Apollo e della madre (non una divinità, ma una ninfa dalle qualità profetiche). Questa volta però, a differenza di quanto accaduto a Cartagine con Didone, la solidarizzazione fra i due esuli, basata – oltre che sull’antico vincolo di ospitalità – sulla condivisione di vicissitudini pregresse, non soltanto è possibile ma addirittura necessaria, fatale, come – dopo Enea – riconosce lo stesso Evandro²⁴.

8. *Un luogo simbolico: l’asylum di Romolo*

Evandro ed Enea si incamminano, quindi, per una specie di ‘passeggiata archeologica’ attraverso luoghi e siti monumentali della Roma futura. Ed è significativo che, subito dopo la menzione dell’ara e della porta Carmentale – occasione di celebrare *Carmenta*, la madre di Evandro (8.337-341) –, il re arcade presenti a Enea il punto in cui Romolo avrebbe istituito l’*asylum*, destinato ad accogliere esuli stranieri, profughi, migranti che sarebbero quindi diventati, a pieno titolo, cittadini di Roma (342-343): *hinc* (scil. *monstrat*) *locum ingentem, quem Romulus acer asylum / rettulit*²⁵.

Questa anticipazione celebrativa inserita da Virgilio è cursoria; certo meno dettagliata e icastica della rievocazione storica di Livio, secondo cui nell’*asylum* di Romolo – ansioso di popolare la neonata città (e renderla più aggressiva e più forte) – era confluita una folla indistinta di profughi da villaggi limitrofi, uomini di condizione libera ma anche schiavi e reietti di vario genere²⁶. Ne risulta l’immagine di

24 8.477 *fatis huc te poscentibus adfers*, “tu giungi qui veramente perché lo volevano i fati”.

25 Sull’*asylum* di Romolo, cf. Dench 2005.

26 Livio 1.8.5-6 *locum qui nunc saeptus escendentibus inter duos lucos est asylum aperit* (scil. *Romulus*). *eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit, idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit*, “(Romolo) offrì come asilo il luogo che ora, a chi vi sale, appare circondato da due boschi. Lì si rifugiò una folla in cerca di fortuna, composta da genti di paesi vicini, senza alcuna distinzione fra liberi e schiavi, e quello fu il primo nerbo dell’incipiente grandezza”. Più tardi, Floro (1.1.9) sottolinea la variegata composizione etnica degli ospiti dell’*asylum*: “subito <vi si raduna> un’incredibile quantità di individui: pastori Latini ed Etruschi, perfino gente d’oltremare, Frigi che erano sbarcati insie-

una città che, fin dalle origini, non si ferma davanti a particolari pregiudizi di ignobiltà, una città il cui corpo sociale è una mescolanza ibrida, multiculturale e molto eterogenea: quella che Cicerone chiamava, con una malcelata punta di compiacimento, la ‘feccia di Romolo’ (*faex Romuli*)²⁷.

Tuttavia, malgrado la natura episodica di cui abbiamo detto, la menzione dell’*asylum Romuli* all’interno della presentazione dei luoghi dell’Urbe futura non gioca un ruolo trascurabile. Anzi, secondo la tipica prospettiva con cui l’*Eneide* allude e commenta il futuro dal passato remoto, una così esplicita (e precoce) celebrazione del carattere aperto della società romana suona anche quale indiretto riconoscimento *ante litteram* dell’inclusività ecumenica della città-mondo augustea. L’istituzione dell’*asylum* in quanto mito di fondazione della mobilità sociale e della pluralità etno-culturale di Roma rappresenta, con buona probabilità, un caso esemplare di ‘invenzione della tradizione’. L’anticipazione del suo significato, a questo punto del testo, è un modo di lanciare indirettamente una sfida a miti concorrenti di purezza autoctona e genuinità etnica: come quello ateniese, o addirittura come quello indigeno ‘latino’, di cui parleremo subito.

9. Nel Lazio: l’indigeno Numano Remulo e la retorica (perdente) della purezza primitiva

L’esule greco Evandro non si limita a offrire ospitalità e sostegno ad Enea, ma lo indirizza verso altri e più potenti alleati, gli Etruschi, da poco insorti contro Mezenzio, il tiranno di Agilla, che essi hanno scacciato e spinto così fra le braccia di Turno (8.478-507). La lega guidata dal capo dei Rutuli è, come abbiamo detto, un insieme di genti diverse, non tutte provenienti dal Lazio e non tutte autoctone: oltre a Rutuli e Latini, ci sono anche Equi, Volsci, Falisci, Osci, Aurunci, Marsi etc.²⁸.

me a Enea, Arcadi guidati da Evandro; e partendo, per così dire, dagli elementi più svariati, riuscì ad assemblare un corpo unico e ne fece il popolo romano (*ita ex variis quasi elementis congregavit corpus unum, populumque Romanum ipse fecit*)”. Questa visione è assai diversa da quella, influenzata dalla matrice culturale greca, di Dionigi di Alicarnasso, secondo cui l’*asylum* era il luogo presso cui venivano accolti essenzialmente esuli e rifugiati politici, sfuggiti alle vessazioni di tiranni.

27 Cic. *Epist. ad Att.* 2.1.8.

28 Barchiesi 2008, pp. 247-256.

La connotazione ‘italica’ dell’insieme formato da queste stirpi necessitava, dunque, di una qualche sostanza ideale²⁹. E, in effetti, quale presupposto basilare della resistenza all’aggregazione e all’integrazione dell’elemento troiano emerge il tema dell’identità (etno-)culturale, contrario a qualunque prospettiva di contaminazione con elementi stranieri, soprattutto se di provenienza orientale³⁰. Alla visione inclusiva (e augustea) si contrappone, dunque, un’ideologia antitetica, esclusiva e discriminatoria, che fa leva sull’alibi moralistico della difesa dei costumi sani e semplici del Lazio antichissimo per contrastare l’invasione corruttrice del lusso e della mollezza effeminata: una sorta di autocelebrazione della superiorità del primitivismo sulle conseguenze nefande dell’eccesso di civiltà.

Della strenua difesa della purezza identitaria si fa portavoce nell’*Eneide* un parente acquisito di Turno, Numano Remulo, che – durante l’assedio al campo troiano (in assenza di Enea) – provoca i nemici con una lunga requisitoria polemica (9.598-620)³¹. Dopo aver esaltato le doti innate di vigore e robustezza della propria gente (603-604 *durum a stirpe genus natos ad flumina primum / deferimus saevoque gelu duramus et undis* etc., “duri fin dalla radice, siam gente che subito porta / al fiume i figli e li indura nel gelo spietato e nelle onde”), il guerriero rutulo sottolinea la totale inadeguatezza dei profughi come avversari (599 *bis capti Phryges*, “o Frigi due volte presi”), fino a chiamarli piuttosto “donne Frigie, e non Frigi” (617 *o vere Phrygiae, neque enim Phryges*)³².

In ogni caso, pur richiamando alcuni motivi cari alla tradizione quiritaria (rustica semplicità, vigore, *endurance* e spirito di sacrificio)³³, quella di Numano Remulo è una voce apertamente screditata dal testo: suona eccessiva, inattuale, ed è soprattutto ‘perdente’. La morte di que-

29 Sulle nozioni di ‘Italia’ e ‘italico’ nella cultura del I sec. a.C., e in particolare nell’*Eneide*, cf. Ando 2002, pp. 137-141. Sulla natura strumentale della nozione etno-geografica di ‘Italia’ come presupposto per l’affermazione di Roma nell’*Eneide*, cf. Barchiesi 2008, pp. 244-245.

30 Sull’*Eneide* come poema che racconta ai lettori moderni anche le conseguenze negative di una retorica ‘esclusiva’ e ostile al fenomeno dell’immigrazione (percepita come contaminazione), è intervenuto di recente (marzo 2017) Peter Knox (<https://theconversation.com/in-todays-anti-immigrant-rhetoric-echoes-of-virgils-aeneid-74738>).

31 Dickie 1985 e Horsfall 1990.

32 Una battuta che suggella il ritratto sarcastico delle abitudini e dei costumi dei Troiani (614-616 “voi avete vesti dipinte di croco e di fulgida porpora, voi amate la mollezza, vi piace indulgere a danze, maniche hanno le tuniche vostre, e nastri le mitre”).

33 Horsfall 1990, p. 306; cf. ora anche Wimperis 2017, 208-211.

sto personaggio, provocata da una freccia scoccata dal giovanissimo Ascanio (alla prima prova militare in assoluto), conferma che la sua roboante vanagloria (596 s. *tumidus... novo... regno / ibat et ingentem seque clamore ferebat*) è direttamente proporzionale all'effettiva inconsistenza come guerriero epico. La repressione violenta delle parole di Numano non configura, tuttavia, soltanto un'inversione di ruoli, per cui il *puer* Ascanio dimostra ben maggiore concretezza e senso della misura del suo 'puerile' avversario. Essa finisce per rappresentare una prima, implicita, forma di delegittimazione dello stesso concetto esclusivo di 'purezza' primitiva e di virtuosità indigena³⁴.

10. Una conclusione: migrazione e teorizzazione di una nuova identità plurale

L'ultimo momento, fortemente significativo, in cui l'*Eneide* problematizza i temi della migrazione e della costruzione di un'identità plurale (e lo fa in termini inclusivi e augustei) è la scena olimpica finale (12.791-842). Giove intima con placida fermezza a Giunone di recedere dall'atteggiamento antagonistico: già abbastanza numerose sono le traversie che i profughi troiani hanno dovuto superare, per terra e per mare (803-806). La dea acconsente a deporre le armi (818 *cedo equidem*), ma chiede e ottiene che – dopo la città – anche il 'nome' (e cioè la lingua, la cultura, l'identità) di Troia perisca (828 *occidit, occideritque sinas cum nomine Troia*), e che la nuova stirpe destinata a nascere dalla fusione di Troiani e Latini conservi di questi ultimi il *vetus nomen* indigeno, e anche la lingua (*vox*) e i costumi (la *vestis*).

E così sarà. Giove promette che le genti di Ausonia manterranno il *sermo* e i *mores*, e che i Troiani semplicemente si 'fonderanno' con loro (835 *commixti corpore tantum*), scomparendo letteralmente dietro (o, meglio, "sotto": 836 *subsident*) la nuova stirpe 'mista' che nascerà da questa unione: una stirpe che dal 'divino' Enea mutuerà tuttavia, quale cifra caratterizzante, la *pietas* (838 s. *hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget / supra homines, supra ire deos pietate videbis*)³⁵.

34 L'orgoglio di Ascanio, che – oltre a suscitare l'entusiasmo dei suoi – raccoglie l'elogio di Apollo, è condensato nella polemica ripetizione dell'insulto scagliato contro i Troiani da Numano (635): "queste risposte rimandano ai Rútuli i Frigi due volte presi (*bis capti Phryges*)", cf. 599 e qui sopra, nel testo.

35 Dimostrando fine sagacia diplomatica, Giove rinuncia a chiudere il suo discorso pronosticando l'affermazione e l'egemonia politica di Roma *caput mundi*,

La delegittimazione della visione puristica ed esclusiva passa anche attraverso una simile forma di compromesso, che aiuta a definire la posizione culturale dell'*Eneide* nel quadro della Roma di Augusto: ovvero ci fa capire come il poema di Virgilio interpreti in modo problematico (e non piattamente propagandistico) il rapporto fra avvento del Principato e tentativo di restaurazione del *mos maiorum* all'interno di una società evoluta e proiettata decisamente verso una dimensione globale.

Esilio, migrazione costituiscono, dunque, un vero e proprio nucleo semantico dell'*Eneide*, che ne presenta tipologie ed esiti diversi. Da una parte, abbiamo la vicenda dell'eroe protagonista, destinato a intraprendere e portare a termine un lungo percorso, nello spazio ma anche nel tempo. Dall'altra, troviamo figure che incrociano questo stesso percorso: di Enea alcuni condividono il passato di esuli, ma non possono però dividerne il futuro (Didone); oppure sono profughi che – a differenza di Enea – sono indissolubilmente legati alla dimensione del passato, senza possibilità di evoluzione alcuna (Eleno e Andromaca a Butroto), o che invece possono interrompere il viaggio e 'fermarsi prima' della mèta ultima (le donne e i vecchi troiani che rimangono ad Acesta, in Sicilia); oppure, infine, sono migranti stranieri a cui è riservato il compito di accompagnare Enea nell'adempimento del proprio destino (l'arcade Evandro).

Il destino di Enea comprende e va oltre tutte le altre forme di destino. Anch'esso, in fondo, è figura di un testo che tematizza la costruzione di un nuovo modello culturale e illustra le difficoltà e i rischi insiti nel cercare di realizzarlo. La costruzione della città-mondo, di una civiltà capace di aggregare e integrare apporti diversi, futura mèta di migrazione per uomini e perfino divinità, è un problema cruciale del poema virgiliano. Certo, la cultura romana ha elaborato anche visioni molto più ristrette di ciò che significava 'essere per davvero' un Romano rispetto a uno straniero³⁶. Ma – come si addice a un classico immortale – istanza fondamentale dell'*Eneide* è l'attitudine fisiologica a negoziare, a mediare fra posizioni opposte, restituendo un'immagine plurale e 'grande' della civiltà che l'ha prodotta.

per rimarcare piuttosto agli occhi di Giunone come della straordinaria devozione religiosa dei Romani potrà in larga misura beneficiare lei stessa (840 *nec gens ulla tuos aequae celebrabit honores*, "né altro popolo mai onorerà parimenti il tuo culto").

36 Dench 2005, p. 96.

Bibliografia

- C. Ando, *Vergil's Italy: Ethnography and Politics in First-century Rome*, in D.S. Levene – D. Nelis (eds.), *Clio & the Poets. Augustan Poetry and the Tradition of Ancient Historiography*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 123-142
- E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, 2e partie, Tome 3, Paris 1916
- A. Barchiesi, *Le sofferenze dell'impero*, in Virgilio, *Eneide*, traduzione e note di R. Scarcia, Milano 2006, pp. V-XLIV
- A. Barchiesi, *Bellum Italicum: l'unificazione dell'Italia nell'Eneide*, in *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli 2007), a cura di G. Urso, Pisa 2008, pp. 243-260
- E. Dench, *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005
- M. Dickie, *The Speech of Numanus Remulus (Aeneid 9,598-620)*, "PLLS" 5, pp. 165-221
- P.T. Eden (ed.), *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden 1975
- J. Farrell, *Latin Language and Latin Culture*, Cambridge 2001
- K.F.B. Fletcher, *Finding Italy: Travel, Nation and Colonization in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor 2014
- N. Horsfall, *Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in Aeneid 9.598ff.*, in S.J. Harrison, *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford 1990, pp. 305-315
- P. Kingsley, *The new Odyssey. The Story of Europe's Refugee Crisis*, New York 2016 (= Kingsley 2016a)
- P. Kingsley, 'Top 10 refugees' stories', "The Guardian. International Edition" (18/5/2016) <https://www.theguardian.com/books/2016/may/18/top-10-refugees-stories> (= Kingsley 2016a)
- P. Knox, *In today's anti-immigrant rhetoric, echoes of Virgil's Aeneid*, "The Conversation" (21/3/2017) <https://theconversation.com/in-todays-anti-immigrant-rhetoric-echoes-of-virgils-aeneid-74738>
- A. La Penna, *La stanchezza del lungo viaggio (Verg. Aen. 5, 604-679)*, "RFIC" 125, 1997, pp. 52-69
- L. Rossi, *Ceramiche apule nel museo di Cremona*, Bari 1981
- T.A. Wimperis, *Cultural Memory and Constructed Ethnicity in Vergil's Aeneid*, Diss. North Carolina at Chapel Hill 2017 (<https://cdr.lib.unc.edu/indexablecontent/uuid:f0b5278a-15ef-4da7-8906-1b2634afa603>) [consultato il 6/5/2018]

ALICE FRANCESCHINI
NOMI SENZA CORPI E CORPI SENZA NOME

Epitafi per i naufraghi nel Mediterraneo

1. *Segno e memoria*

ὦ μοι ἐγὼ δειλός, τί νύ μοι μήκιστα γένηται;
δεῖδω μὴ δὴ πάντα θεὰ νημερτέα εἶπεν,
ἦ μ' ἔφατ' ἐν πόντῳ, πρὶν πατρίδα γαίαν ἰκέσθαι,
ἄλγε' ἀναπλήσειν· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται.
οἷοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὺν
Ζεὺς, ἐτάραξε δὲ πόντον, ἐπισπέρχουσι δ' ἄελλαι
παντοίων ἀνέμων· νῦν μοι σῶς αἰπὺς ὄλεθρος.
τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότε ὄλοντο
Τροίην ἐν εὐρείῃ, χάριν Ἀτρεΐδῃσι φέροντες.
ὥς δὴ ἐγὼ γ' ὄφελον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν
ἦματι τῷ ὅτε μοι πλεῖστοι χαλκῆρεα δοῦρα
Τρῶες ἐπέρριψαν περὶ Πηλεΐωνι θανόντι.
τῷ κ' ἔλαχον κτερέων, καὶ μευ κλέος ἦγον Ἀχαιοί·
νῦν δέ με λευγαλέῳ θανάτῳ εἵμαρτο ἄλῶναι.
Povero me, alla fine che mi accadrà?
Temo che la dea m'abbia detto la verità,
dicendomi che avrei colmato sul mare le mie sofferenze
prima di giungere in patria: e ora tutto si compie.
Di che nuvole Zeus riempie fino all'orlo
il vasto cielo: il mare ha sconvolto, incalzano raffiche
di venti diversi. La ripida morte per me ora è certa.
Tre e quattro volte beati i Danai che morirono allora
nella vasta terra di Troia, arrecando gioia agli Atridi.
Così fossi morto io pure e avessi subito il destino,
il giorno che mi scagliarono in folla i Troiani
aste di bronzo intorno al Pelide morto.
Avrei avuto onori funebri e dagli Achei la fama:
ora mi tocca esser preda d'una misera morte¹.

1 Hom. *Od.* 5.299-312 (trad. di G.A. Privitera).

Così grida Odisseo quando, partito dalla dimora di Calipso su una zattera sperando di raggiungere finalmente la patria, viene travolto da una tempesta che rischia di farlo perire miseramente tra le onde. Una fine terribile, innaturale, alla quale, per un Greco, è mille volte preferibile la ‘bella morte’ sul campo di battaglia. Non solo per la violenza con cui il minuscolo corpo dell’essere umano viene sopraffatto dai flutti di un mare infinitamente più vasto e forte di lui; né perché il naufrago è vittima della temuta *mors immatura*, la morte sopraggiunta troppo presto, prima della quiete della vecchiaia in cui ognuno spera di stringere con gioia tra le braccia i “figli dei figli”. Ma perché il corpo di un ‘morto per acqua’ sprofondato nel mare è difficilmente recuperabile e su di esso non possono essere celebrati i riti funebri. Anzi, vi è universalmente associata la raccapricciante immagine dei pesci che divorano i resti.

Quando un uomo è regolarmente sepolto, invece, qualcosa di lui sussiste tra i vivi.

Innanzitutto resta un elemento fisico, la sua salma: il luogo preciso in cui essa è sotterrata è indicato dal *sema* che la ricopre, ossia dal monumento funebre che costituisce il ‘segno’ concreto, visibile e riconoscibile della sua presenza nel mondo umano. Un esempio di *sema* ci viene offerto da un altro passo di Omero che narra la fine di Elpenore, un compagno di Odisseo morto per un incidente nell’isola di Circe e degnamente seppellito sulla spiaggia. Il ‘segno’ della presenza delle sue ceneri, che può essere scorto anche da lontano dai naviganti di passaggio, è un simbolo che rappresenta il suo ruolo di marinaio²:

Ἥμος δ’ ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
 δὴ τότε ἔγών ἐτάρους προΐην ἐς δώματα Κίρκης
 οἰσέμεναι νεκρὸν Ἑλπήνορα τεθνηῶτα.
 φιτροὺς δ’ αἶψα ταμόντες, ὄθ’ ἀκροτάτη πρόεχ’ ἀκτῆ,
 θάπτομεν ἀχνύμενοι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντες.
 αὐτὰρ ἐπεὶ νεκρὸς τ’ ἐκάη καὶ τεύχεα νεκροῦ,
 τύμβον χεύαντες καὶ ἐπὶ στήλην ἐρύσαντες
 πήξαμεν ἀκροτάτῳ τύμβῳ εὐήρες ἐρετμόν.
 Quando mattutina apparve Aurora dalle rosee dita,
 io mandai dei compagni alla casa di Circe
 per portare il defunto Elpenore morto.

2 Nell’epica, la posizione privilegiata per il *sema* è la riva del mare, mentre successivamente il monumento funebre viene eretto lungo la strada: in tal modo la sua visibilità garantisce che il *kleos* del defunto possa diffondersi il più lontano possibile nello spazio, oltre che nel tempo futuro. Vd. Bruss 2005, pp. 38-87; Camerotto 2007, pp. 162s.; 2009, p. 218; 2015, p. 34.

Tagliati tosto dei rami, tristi lo seppellimmo
 dove lunga sporgeva la costa, versando pianto copioso.
 Quando la salma con le armi del morto fu incenerita,
 elevato un tumulo e trattavi sopra una stele,
 figgemmo il maneggevole remo sulla cima del tumulo³.

In secondo luogo, del defunto perdura un elemento astratto: il nome riportato dal *sema*, che grazie a quest'ultimo, anche prima della scrittura, verrà ricordato dalle generazioni future. Ciò che rimane del corpo e l'identità passata racchiusa nel nome permettono allo scomparso di continuare a vivere nella comunità attraverso la memoria. Per questo il monumento funebre, in greco, è chiamato anche *mnema*, ossia è ciò che fa 'ricordare'⁴.

Un uomo che sta per soccombere a una tempesta, invece, sa bene che, se il suo corpo affonderà nel mare e non potrà essere accolto da una tomba, neppure la sua anima troverà pace nell'Ade e sarà destinata a vagare tra i vivi tormentandoli⁵. Per smorzare il dolore causato da una fine tanto tragica, a parenti, amici e concittadini non resterà altra soluzione che la costruzione di un cenotafio per far riecheggiare nella memoria almeno il nome dello sventurato, e concedergli se non altro una parvenza di quiete.

Ma Odisseo e gli antichi temono di essere inghiottiti dal mare infero perché sanno soprattutto che, nella sepoltura, sarebbero incompleti. Se infatti di un naufrago viene eretto un cenotafio, i vivi ne ricorderanno il nome, ma in ogni caso mancherà il corpo, disperso negli insondabili abissi marini. E la "tomba vuota", 'segno' della presenza fittizia del defunto sulla terra, non farà che acuire il dolore per la sua reale assenza⁶. In alternativa, se un cadavere viene ritrovato sulla spiaggia dopo la tragedia, e non viene scempiato dai gabbiani, chi lo seppellirà

3 Hom. *Od.* 12.8-15, trad. di G.A. Privitera.

4 Sul monumento funebre come *sema* e *mnema*, tra la vasta bibliografia segnaliamo Svenbro 1991, pp. 53s.; Nicosia 1992, pp. 16s.; Derderian 2001, pp. 50s., 77; Bruss 2005, pp. 23-34; Aloni-Iannucci 2007, pp. 39-41; Mirto 2007, p. 84.

5 Ade accoglie definitivamente non τὸν θανόντα, il morto non seppellito, bensì τὸν τεθνεῖῶτα, il defunto di cui sono state ultimate le esequie: Vermeule 1979, p. 12; cf. anche Bremmer 1983, p. 90 e Garland 1985, p. 13. Anche i vivi hanno interesse ad accertarsi della tranquilla condizione dei morti negli inferi per avere la garanzia di non essere da loro perseguitati: Johnston 1999, pp. 127-199; Casey 2004, pp. 86-88; Ricci 2006, p. 103.

6 Così, p. es., un'iscrizione ammonisce mestamente il viandante che si ferma a leggerla: *GVI* 1746.1 (Eritre, I d.C.) οὐνομα μῦθον ἔχει στάλα, ξένε, σῶμα δὲ πόντος, "Solo il nome ha la stele, o straniero; il corpo lo ha il mare". In altri

avrà dei resti da affidare alla terra, ma non ne conoscerà il nome, la provenienza, la storia, l'identità.

Dell'uomo che fu, nella tomba del 'morto per acqua' mancherà sempre qualcosa⁷.

Uno dei modi attraverso i quali gli antichi hanno descritto la morte in mare e i suoi effetti è rappresentato dagli epigrammi composti per commemorare i naufraghi, sia realmente esistiti – nel caso dei carmi iscrizionali – sia fittizi – nel caso degli epitimbi letterari⁸.

I primi esempi che proponiamo, testi epigrafici di età arcaica, sono costituiti per lo più da uno o due versi, ma sono in grado di condensare nella stringatezza di poche parole lo sgomento di fronte alla sproporzione tra l'uomo e il mare, contro il quale non si può combattere, e la disperazione di chi resta in vita. Sposteremo poi l'attenzione sull'epigramma letterario, che offrirà l'occasione di riflettere non solo sulla 'morte per acqua', ma anche sull'ospitalità.

2. Un duello dall'esito già segnato

CEG 132 = GVI 53 = IG IV 358 (Corinto, VII a.C.)

Δφε(ι)νία τόδε [σᾶμα], τὸν ὄλεσε πόντος ἀνα[δές].

Questa è la tomba di Deinias, lui l'ha ucciso il mare senza ritegno.

Il verso⁹ si apre come un epigramma comune: il nome del defunto, il riferimento al *sema* con il deittico τόδε, "questo", che indica la concretezza della tomba dinanzi all'osservatore. Ma procedendo nella lettura si comprende che sotto il monumento funebre non si trova il corpo di Deinias. La tragedia è spiegata nel secondo emistichio, che riferisce la causa del decesso, un dettaglio normalmente esplicitato dagli epitafi se si tratta di una circostanza eccezionale: una *mors immatura*, la caduta in combattimento, la morte per parto, un naufragio¹⁰. La sorte di Deinias, ucciso dal mare, rientra in quest'ultimo caso.

casi, può permanere il dubbio sul fatto che il corpo del naufrago sia stato o meno ritrovato. Sul cenotafio vd. Ricci 2006, pp. 31-63, 101-106.

7 Vd. Bruss 2005, pp. 88-167; cf. anche Struffolino 2010, p. 370.

8 Le traduzioni degli epigrammi sono mie.

9 Per un'analisi di questo testo vd. Ecker 1990, pp. 51-63; Nicosia 1992, p. 45; Struffolino 2010, pp. 349-355.

10 Nicosia 1992, pp. 18s.

Dalla conclusione dell'epigramma affiora la desolata constatazione della disparità di forze tra l'uomo e il *pontos* "impudente". I due contendenti, l'uno effimero e minimo elemento della terra, l'altro smisurato, si fronteggiano nel combattimento per la vita; l'uomo cerca di resistere, ma è irrimediabilmente destinato a soccombere. Eppure un particolare conferisce dignità alla sua fine. Nella poesia epica il verbo ὄλλωμι designa chi perisce violentemente, soprattutto in guerra, e nella concisione del verso a lui dedicato proclama che anche la morte di Deinias è eroica e meritevole di essere commemorata dalle generazioni future, non meno di quella di chi cade sul campo di battaglia¹¹.

CEG 166 = GVI 163 = IG XII Suppl. 101.180 (Sicino, V a.C.)
 Μνήμα Νέωι φθιμ[έ]νωι Σωσικρα[τ]ι[δ]ας] τόδ' ἔθηκε,
 ματροκασί[γνητος]· πόντος δ' [αὐ]τ[όν] με κάλυψεν.
 Questa tomba per il defunto Neos pose Sosikratidas,
 fratello da parte di madre; il mare mi ha ricoperto.

Alcune delle constatazioni che abbiamo formulato sul contenuto dell'epitafio per Deinias valgono anche per questo testo, che, oltre al defunto e al mare, introduce un terzo personaggio: il vivo che ha realizzato la tomba vuota. La composizione, che come di consueto indica un luogo preciso, commemora l'identità dei due fratelli e, nella conclusione, in un amaro *aprosdoketon*, le circostanze della morte di Neos. La chiave di lettura viene fornita anche ora dal verbo che descrive l'azione del *pontos*. Nella poesia sepolcrale καλύπτω assume un significato positivo qualora siano la terra e il suo seno, il κόλπος, a ricoprire e a "nascondere" il corpo dell'estinto, quasi in un ultimo materno abbraccio di protezione¹². Ma se, contrariamente a questa norma, il lettore apprende che il defunto è celato dal mare in abissi irraggiungibili, nel testo coglie facilmente il dramma della sepoltura incompleta¹³. Ed è forse in questo

11 Cf. anche Hom. *Od.* 19.274 per la morte nel "mare colore del vino" descritta con lo stesso verbo. Sull'uso del linguaggio epico per indicare la morte in una battaglia navale vd. anche l'esempio di CEG 145 (Corcira, VII-VI a.C.), analizzato in Ecker 1990, pp. 69-88 e in Camerotto 2015.

12 Bruss 2005, pp. 35-37; Tsagalis 2008, p. 219; sulla terra come "madre" vd. Griessmair 1966, p. 21; Massaro 2008, pp. 228s.; Cairon 2009, pp. 244s. P. es. vd. CEG 551.2 (Atene, IV a.C.) σώμα σὸν ἐν κόλποις, Καλλιστοῖ, γαῖα καλύπτει, "La terra cela nel suo seno il tuo corpo, Kallisto". Un marinaio che ha avuto invece la fortuna di essere ricoperto dalla terra è ricordato da CEG 76 (Eubea, V a.C.).

13 Bruss 2005, pp. 31, 88-96; Wolfe-Martin 2013, p. XIX.

senso che si può interpretare anche il significato del termine *mnema* qui impiegato. La tomba non può definirsi il ‘segno’ del luogo in cui giacciono i resti mortali di Neos perché questi sono dispersi, e al suo interno non vi è nulla di cui “segnalare” la presenza. Essa non può che far “ricordare” solo il nome del naufrago.

CEG 664 = GVI 80 = IG XII⁷ 108 (Amorgo, IV a.C.)

Κλεομάνδρo τóδε σῆμα τὸν ἐμ πόντωι κίχξε μοῖρα,
δακρυόεν δὲ πόλει πένθος ἔθηκε θανόν.

Questa è la tomba di Kleomandros, che il destino sorprese nel mare;
morendo, alla città procurò un dolore di lacrime.

Di nuovo una morte in mare rievocata attraverso il linguaggio omerico ed elegiaco, che la dipinge di epico valore: in Omero, con la formula “ora lo colgono la morte e la Moira” si indica la morte degli eroi, preferibile alla quieta fine domestica in quanto garanzia di *kleos* e memoria eterna presso i posteri¹⁴. Dopo aver alluso alla crudeltà ineluttabile della μοῖρα, il destino che ha voluto l’infelice dipartita di Kleomandros, il testo riferisce che il lutto ha riguardato l’intera collettività cittadina¹⁵.

3. *Lo strazio di una madre*

In un altro epitafio maggiormente articolato, il dolore della comunità assume i connotati precisi del volto della madre che ha partorito, nutrito e amato il figlio vittima del naufragio. Il defunto Phoinix compianto è un bimbo di otto anni, probabilmente perito in un incidente che ha coinvolto l’imbarcazione su cui viaggiava o annegato per essersi avvicinato imprudentemente alla riva; ma accanto alla sua sorte si delinea quella altrettanto straziante di Xenokleia, anch’essa morta prematuramente di dolore per la perdita del piccolo, lasciando orfane altre due sorelline. L’esordio dell’epigramma presenta innanzitutto la donna e i motivi del-

14 Hom. *Il.* 17.478, 17.672, 22.436. Cf. anche, per il linguaggio elegiaco che augura la fine in tarda età, Mimn. fr. 6.2 W., Sol. fr. 20.4 W., e, per una variante che designa la morte domestica, Callin. fr. 1.15 W. Alla ‘buona morte’ in casa si preferisce la ‘bella morte’ sul campo di battaglia: Vermeule 1979, p. 12; Vernant 2000, pp. 35-83; Mirto 2007, pp. 67-69, 72.

15 Su questo testo vd. Bruss 2005, p. 90; Struffolino 2010, pp. 358s. Per il lutto cittadino tributato a un naufrago, il cui *sema* è stato approntato dal fratello, cf. anche *CEG* 143 (Corcira, VII a.C.). Sul valore sociale del cenotafio vd. Ricci 2006, pp. 104s.

la sua angoscia, ossia l'abbandono delle figlie e la *mors immatura* di Phoinix, per poi spostare l'attenzione sul destino di quest'ultimo.

CEG 526 = GVI 1985 = IG II/III² 12335 (Pireo, 360 a.C.)

Ἡθέους προλιποῦσα κόρας δισσὰς Ξενόκλεια

Νικάρχου θυγάτηρ κείται ἀποφθιμένη

οἰκτρὰν Φοῖνικος παιδὸς πενθοῦσα τελευτήν,

ὃς θάνεν ὀκταέτης ποντίῳ ἐν πελάγει.

τίς θρήνων ἀδαΐς, ὃς σὴν μοῖραν, Ξενόκλεια,

οὐκ ἔλεει, δισσὰς ἢ προλιποῦσα κόρας

ἠθέουσι παιδὸς θνεῖσκεις πόθῳ, ὃς τὸν ἄνοικτον

τύμβον ἔχει δνοφέρῳ κείμενος ἐμ πελάγει;

Lasciando prima del tempo due figlie giovani, Xenokleia,

figlia di Nikarchos, giace morta

piangendo la triste fine del figlio Phoinix,

che a otto anni morì nel mare profondo.

Chi è tanto inesperto di lamenti da non commiserare la tua sorte, Xenokleia,

che, lasciando prima del tempo due figlie

giovani, muori con il rimpianto del figlio, il quale occupa la spietata

tomba giacendo nel mare oscuro?

Come si può ben comprendere, l'epigramma non commemora dunque direttamente il piccolo naufrago, ma la madre, che non ha saputo reggere alla sua scomparsa ed è stata sopraffatta dalla disperazione¹⁶. Nella morte in mare di Phoinix si possono infatti leggere due sventure assai paventate dai genitori antichi e di ogni tempo.

La prematura dipartita di un bambino costituisce universalmente l'inspiegabile rovesciamento dell'ordine naturale delle morti: chi dovrebbe seguire i più anziani li precede nella tomba, suscitando nei parenti che restano in vita un senso alternativamente di colpa e di ingiustizia. A causa di un incomprensibile destino, l'innocente non potrà mai conoscere le gioie della vita, soprattutto il giorno delle nozze e la procreazione di figli che ne perpetuino il sangue e il ricordo¹⁷. Nel caso di Phoinix e Xenokleia, inoltre, la madre non avrà una tomba dove recarsi a piangere il bimbo, e anche la soluzione del cenotafio non potrà consolarla: ella infatti che in realtà il suo il suo ἄνοικτος τύμβος è il mare spietato che l'ha inghiottito, non il fecondo, accogliente grembo della terra. Possia-

16 Per questo testo vd. Garland 1985, p. 86; Bruss 2005, pp. 91-93; Tsagalis 2008, pp. 228-230; Struffolino 2010, pp. 360s. Temi molto simili, la *mors immatura* e il dolore della madre che ha accompagnato per l'ultima volta alla nave il figlio per non rivederlo mai più, si trovano anche in GVI 1501 (Tespie, III a.C.).

17 Nicosia 1992, p. 15.

mo supporre che, confrontando il destino del figlio con il proprio, la donna – regolarmente sepolta – sia tormentata anche nell’aldilà dai sensi di colpa per essere stata invece onorata dal monumento funebre e dall’iscrizione che anche oggi leggiamo.

L’epitafio si chiude con l’ultima cupa immagine dell’oscurità dei recessi marini¹⁸, e lascia intendere che, a causa dell’ingiusta implacabilità del *pelagos*, la protagonista non vedrà mai il matrimonio né i “figli dei figli” per nessuno dei piccoli che ha generato: di Phoinix perché morto troppo presto, delle due acerbe sorelline perché lei stessa le ha prematuramente lasciate.

Rimane solo la desolazione.

4. *Navigare verso la morte*

Spostiamoci nell’età ellenistica con un esempio di carne epigrafica, largamente debitore delle soluzioni letterarie, costruito sul fortunato espediente del dialogo tra la tomba e il viandante¹⁹. Quest’ultimo esprime la propria curiosità di conoscere l’identità del defunto con la topica domanda, alla quale il *tymbos* risponde fornendo puntualmente tutte le informazioni basilari – nome, patria, età, virtù e attività svolta nell’esistenza terrena, causa del decesso, dolenti lasciati nella tristezza –, per poi concludere il ragguaglio con una valutazione sulla vita e la morte dell’essere umano.

GVI 1833 (Cipro, II a.C.)

Τύμβε, τίνας τόδε σῆμα; τεὰν ὑπὸ λισσάδα κεῖται]
 τίς, φράσον, οἰκτροτάταν μοῖραν ἐνεγκάμενο[ς];
 Δημῶναξ, Σαλαμῖς ὃν ἐθρέψατο παῖδα φέριστον,
 ἐμπορίας πικρὸν δ’ εἰς Ἀχέροντ’ ἔμολεν,
 πόντον ἐπιπλώσας ἀλμυρῆα καὶ πολυκλαύτωι
 ματέρει καὶ γενέται στυγνὰ λιπῶν δάκρυα·
 οὐχ ἦσαν γὰρ φῶς τὸ γαμήλιον οὐδ’ ὑμέναιον
 ἔκλαγον, ἀλλὰ γόους ὀκτακαιεκοσέτους.
 οὐ κακός ἐστ’ Αἴδας; πάρι[θ]ι, ξένε, “χαῖρε” προσείπας,
 κοινὸς ἐπεὶ θνατοῖς ὁ πλοῦς εἰς φθιμένους.

18 Il riferimento all’oscurità degli abissi è contenuto anche in CEG 722 (Macedonia, IV a.C.) Στρώμονος ἐν στόματι ναυαγῆσας ἔλιπον φῶς, “Per un naufragio nella foce dello Strimone ho lasciato la luce”, dove è rimarcato dall’immagine della perdita della luce come metafora della perdita della vita.

19 Per questo testo vd. Struffolino 2003, pp. 99-101 e 2010, pp. 364-366.

Tomba, di chi è questo monumento? Dimmi, chi giace sotto
 la tua pietra liscia, dopo aver sopportato la sorte più misera?
 Demonax, che Salamina nutri come un ottimo giovane,
 che a causa del commercio giunse all'amaro Acheronte,
 dopo aver navigato sulle onde del mare e aver lasciato
 lacrime odiose alla madre dolente e al padre.
 Non accesero infatti la fiaccola nuziale né fecero risuonare
 l'imeneo, ma lamenti per i ventotto anni.
 Non è spietato Ade? Prosegui, o straniero, dopo aver detto "salve",
 poiché tutti i mortali navigano verso i morti.

Già nella formulazione della domanda il *viator* sembra intuire che Demonax è stato vittima della morte più temibile, confermata dalla tomba parlante. L'unico difetto del promettente giovane uomo sembra l'incauta avventatezza di essersi dedicato ai commerci, un'attività generalmente considerata disdicevole e alimentata dalla sete di guadagno, ma che passa subito in secondo piano. L'epigrammatista si affretta infatti a ripercorrere i luoghi nefasti visitati da Demonax durante la navigazione dopo la patria Salamina, ossia il mare insidioso e lo squallore degli inferi, cui è giunto attraverso l'Acheronte: sembra quasi che dalla rotta tra i flutti marini la nave abbia deviato verso il fiume dei morti, scivolandovi con naturalezza. Si descrive poi l'unica eredità lasciata dal marinaio, ossia le lacrime degli anonimi genitori addolorati per non aver più visto tornare il figlio sulla sua imbarcazione.

La *mors immatura* permette alla tradizione epigrammatica di riflettere sulla sorte particolarmente deplorabile dei giovani che si vedono sostituire le nozze dai riti funebri e il talamo dalla tomba. Anche il matrimonio di Demonax non può più essere celebrato – forse sarebbe solo stata questione di poco tempo, considerata la sua età – e i suoi simboli lasciano drammaticamente il posto a quelli delle esequie: la luce che brilla non sulle fiaccole nuziali, ma su quelle funebri, presaga delle tenebre degli inferi; non canti per festeggiare gli sposi e gli imminenti vagiti dei figli, ma lamenti per un'ingiusta fine precoce e per bimbi che non nasceranno mai.

Al termine del diligente compendio sul passato e le sventure di Demonax e della sua famiglia, il *tymbos* sembra non poter far altro che constatare impotente la crudeltà del destino umano. Dopo averlo esortato a rivolgere un ultimo saluto al defunto, come vuole la consuetudine, congeda il *viator* lasciandogli un'ultima meditazione sulla fugacità della vita, che accomuna indistintamente ricchi e poveri, giovani e vecchi. Il passante ne è indotto a ricordare che anche il suo viaggio terminerà, prima o poi, in una tomba.

La metafora finale rende così la sfortunata navigazione di Demonax, conclusasi con una disgrazia, l'emblema della condizione di tutti i mortali e del loro tragitto senza deviazioni verso l'Ade²⁰.

5. Solo il nome, e una tomba vuota

Il vasto VII libro dell'*Antologia Palatina*, che è stato efficacemente definito un "dilatato cimitero di epitafi" in versi²¹, contiene sia epigrammi trascritti dalla pietra sia esercizi poetici. Gli epigrammi letterari, prevalentemente composti per personaggi fittizi, sviluppano e variano i motivi tradizionali dei carmi epigrafici, aggiungendo spesso dettagli di crudo realismo. I testi dedicati ai naufraghi, di cui proponiamo una breve selezione, ribadiscono soprattutto la topica incompletezza del monumento funebre, che riporta il nome del morto, ma non ne custodisce i resti²².

Asclep. 7.500 = 31 GP

ἮΩ παρ' ἐμὸν στεῖχων κενὸν ἠρίον, εἶπον, ὀδῖτα,
εἰς Χίον εὐτ' ἂν ἴκη, πατρὶ Μελησαγόρη,
ὥς ἐμὲ μὲν καὶ νῆα καὶ ἐμπορίην κακὸς Εὐρος
ᾤλεσεν, Εὐίππου δ' αὐτὸ λέλειπτ' ὄνομα.

Tu che passi presso la mia tomba vuota, di', viaggiatore,
a mio padre Melesagoras, se vai a Chio,
che il malvagio Scirocco me, la nave e la merce
ha fatto perire. Di Euippos rimane solo il nome.

Callim. AP 7.272 = 38 GP = Ep. 18 Pf.

Νάξιος οὐκ ἐπὶ γῆς ἔθανεν Λύκος, ἀλλ' ἐνὶ πόντῳ
ναῦν ἅμα καὶ ψυχὴν εἶδεν ἀπολλυμένην,
ἔμπορος Αἰγίνηθεν ὅτ' ἔπλεε· χῶ μὲν ἐν ὑγρῇ
νεκρός, ἐγὼ δ' ἄλλως οὔνομα τύμβος ἔχων
κηρύσσω πανάληθες ἔπος τόδε· "Φεῦγε θαλάσση
συμμίσγειν Ἐρίφων, ναυτίλε, δυομένων".

Non sulla terra è morto Lykos di Nasso, ma nel mare
ha visto perire la nave e la vita,
mentre da Egina navigava, mercante. Nell'acqua
è il morto, e io, la tomba, non ho che il nome,

20 Georgoudi 1988, p. 54.

21 Nicosia 1992, p. 11.

22 Sui cenotafi ellenistici vd. Ricci 2006, pp. 57-59; Cairns 2016, pp. 265-275; per i tre epigrammi che seguono vd. anche Bruss 2005, pp. 104-113.

e annuncio questa parola veritiera: rifuggi dal metterti
in mare se tramonta la costellazione dei Capretti, o marinaio!

Questi due epigrammi prestano la voce rispettivamente al defunto e alla tomba, quasi rattristata di essere vuota. Entrambi i protagonisti sono commercianti che, sorpresi da una tempesta, hanno perso nel mare la nave, il carico e la vita²³. Specificando che il defunto ha visto perire la propria *psyche*, Callimaco potrebbe anche alludere a un'altra credenza diffusa sulla morte per naufragio: quando il marinaio è soffocato dall'acqua, la sua anima oppressa dalle onde non riesce a uscire dal corpo e muore con esso²⁴. Il testo di Asclepiade contiene il motivo del messaggio per i vivi affidato dal morto al *viator*, mentre in quello di Callimaco il *tymbos* esorta i colleghi di Lykos a rifuggire le onde se le condizioni atmosferiche sono avverse per evitare la stessa fine. Va anche notato che la provenienza dello stesso Lykos, posta in piena evidenza nell'*incipit* con l'aggettivo *Νάξιος*, enfatizza la mancata celebrazione dei riti funebri in patria, per di più sostituiti dalla temuta sepoltura in mare.

Entrambi gli autori giocano infine con due antitesi fondamentali, più o meno esplicite: prima di tutto, il contrasto tra il viaggio per terra, indubbiamente più sicuro, e quello per mare, soggetto alla volubilità del vento e delle onde; in secondo luogo, la diversa sorte del νεκρός, ossia del corpo del marinaio ricoperto dall'acqua, e della sua identità di uomo racchiusa nell'ὄνομα affidato alla tomba, che, benché vuota, si trova sul benevolo suolo.

Callim. *AP* 7.271 = 45 GP = Ep. 17 Pf.

Ὦφελε μὴδ' ἐγένοντο θοαὶ νέες· οὐ γὰρ ἂν ἡμεῖς

παῖδα Διοκλείδω Σώπολιν ἐστένομεν.

νῦν δ' ὁ μὲν εἰν ἀλί που φέρεται νέκυς, ἀντί δ' ἐκείνου

οὔνομα καὶ κενεὸν σῆμα παρερχόμεθα.

Oh, se non esistessero le navi veloci! Se così fosse, noi
non dovremmo piangere Sopolis, figlio di Diokleides.

Ora egli, morto, da qualche parte è trascinato via nel mare, e invece di lui
abbiamo un nome e una tomba vuota a cui passare accanto.

Callimaco apre la composizione con un nesso omerico impiegato in senso paradossale: le “navi veloci”, vanto degli eroi, sono avversate da-

23 Conosciamo la reale ansia dei mercanti di perdere il carico e la vita grazie alle testimonianze epigrafiche lasciate da marinai scampati ai naufragi: Di Stefano Manzella 1999, pp. 96-102.

24 Immisch 1931; Struffolino 2010, p. 346.

gli uomini comuni incarnati dal pronome ἡμεῖς, che vedono in esse uno strumento non di vittoria e gloria imperitura, ma di morte. L'uso del plurale rievoca il lutto collettivo della patria di Sopolis e dei visitatori che vedranno il cenotafio, quasi moltiplicato per ogni singolo abitante e *viator*. L'immagine del cadavere disperso negli abissi è resa ancor più drammatica dall'avverbio πού: i parenti e i concittadini, lascia intendere il testo, sono tormentati dall'impossibilità di conoscere il luogo esatto in cui si trova lo sventurato marinaio²⁵. Come se non bastasse, la conclusione del testo enfatizza nell'espressione ἀντὶ δ' ἐκείνου il motivo della poesia funeraria che abbiamo già anticipato, ossia la sostituzione di un bene positivo con un oggetto negativo causata dalla morte prematura. Vittima non è solo chi è scomparso, ormai ignaro di tutto, ma soprattutto chi resta in vita, i parenti e la promessa sposa, che perdono l'amato giovane e al suo posto contemplan la desolazione di un monumento funebre²⁶. Nel caso di Sopolis, per una nave funesta, parenti e amici non avranno più il suo corpo palpitante di vita e neppure le sue ceneri, ma un inconsistente κενεὸν σῆμα e l'evanescenza di un οὔνομα.

6. *Nel ventre dei pesci*

I due distici che seguono riprendono il tema della tomba vuota e del nome come unica reliquia del naufrago indulgiando sulla crudezza della sorte del cadavere. A parlare è ancora una volta la pietra tombale.

Honest. AP 7.274 = 22 GP

Οὔνομα κηρύσσω Τιμοκλέος εἰς ἅλα πικρὴν
πάντη σκεπτομένη, ποῦ ποτ' ἄρ' ἐστὶ νέκυς.
αἰᾶ, τὸν δ' ἤδη φάγον ἰχθύες, ἡ δὲ περισσὴ
πέτρος ἐγὼ τὸ μάτην γράμμα τυπωθὲν ἔχω.

Il nome di Timokles io proclamo, nel mare amaro
scrutando da ogni parte dove mai sia il cadavere.

Ahimè! Ormai l'hanno mangiato i pesci! E io, pietra
superflua, invano reco incisa l'iscrizione.

La solennità dell'esordio, quasi un proclama per far riecheggiare l'οὔνομα dello sfortunato marinaio e renderlo noto il più lontano

25 Cf. Georgoudi 1988, p. 55.

26 Griessmair 1966, pp. 14-18, 60-77; Vèrilhac 1982, pp. 149-173; Svenbro 1991, p. 20; Tsagalis 2008, pp. 201-204.

possibile nel tempo e nello spazio, è seguita dall'amarezza già nell'epiteto del mare. Con un'immagine surreale, la pietra con l'iscrizione costruita sulla terraferma pare volersi sporgere sulla vastità dei flutti e sondarne inquieta le profondità in cerca del corpo assente, ripetendo il suo angosciato "dov'è?" come una madre che ha smarrito il figlio.

Alla domanda fa eco il lamento sconsolato: il cadavere non è recuperabile ed è inutile cercarlo, perché è svanito divorato dai pesci come una preda qualsiasi e si dissolverà per sempre nei loro ventri²⁷.

Neppure il mare potrà più fargli da tomba. E, consapevole dell'orribile fine, perfino la desolata pietra parlante si sente inutile, vuota di significato.

7. *Le due tombe*

Posidipp. 89 A-B

Λυσικλέους κεφαλὴν ὁ κενὸς τάφος οὗτος ἀπαιτεῖ
δάκρυ χέων, καὶ θεοῖς μέμφεται οἷ' ἔπαθεν
τοῦξ Ἀκαδημείας πρώτ[ον σ]τόμα, τὸν δέ που ἦδη
ἄκται καὶ πολὺν κῆμα [θανόντ' ἔ]λαχον.

Questa tomba vuota reclama il capo di Lysikles versando lacrime, e agli dèi reclama ciò che ha sofferto, la prima voce dell'Accademia, che ormai da qualche parte, morto, hanno accolto una riva e un'onda bianca.

Un altro *taphos* vuoto commiserà un naufrago non custodito al proprio interno e denuncia l'ingiustizia degli dèi che hanno voluto la sua morte orribile²⁸. Ma ora il cordoglio è espresso con più forza rispetto al testo di Callimaco, e il profluvio di lacrime della tomba parlante si aggiunge a quello di chi resta in vita e non sa darsi pace per la sventura di Lysikles.

L'epitafio presenta anche un'ulteriore novità. La conclusione lascia presagire un'altra destinazione del corpo senza vita, che non marcisce nei fondali marini, né è orribilmente fatto a brani dalle creature che vi abitano, ma è depresso dall'"onda bianca" su una spiaggia remota, quasi in un'ultima delicata carezza che lo affida alla terra più vicina. Se può consolare l'idea che Lysikles non è perso nel mare, nel secondo distico si percepisce tuttavia un altro motivo di tristezza. Il luogo dove i resti mortali verranno lentamente ricoperti dalla sabbia e seppelliti nel grembo

27 Georgoudi 1988, p. 60.

28 Bruss 2005, pp. 115s.

della riva resterà per sempre ignoto, imprecisato; i dolenti non potranno mai recarvisi per piangere il naufrago. E pertanto non coinciderà mai con quello in cui si trova la tomba con il nome, l'altro grembo che dovrebbe legittimamente ospitare la salma. Nel deittico οὗτος che connota il monumento funebre è contenuto il paradosso delle due tombe di Lysikles. “Questa”, vuota, ne commemora il nome; quella, fatta di sabbia, ne ha abbracciato i poveri resti, ma nessuno sa in quale riva sperduta.

Lo stesso avverbio που che abbiamo incontrato nel precedente epigramma di Callimaco, “da qualche parte”, esprime ancora una volta l'impotenza dell'uomo di fronte alla vastità del mare e della terra, nella quale un minuscolo corpo si smarrisce. Forse qualche sconosciuto troverà un giorno su quella spiaggia le spoglie già non più integre, in cui però non potrà riconoscere un volto noto e di cui non saprà ricostruire la storia. E Lysikles sarà per la seconda volta incompleto: nella tomba con l'iscrizione avrà un nome senza corpo, e sulla riva un corpo senza nome.

8. Un corpo straniero

L'ultima eventualità che abbiamo evocato è immaginata più esplicitamente in altri incisivi versi di Callimaco²⁹. Ora è un anonimo naufrago a parlare, interrogato sulla sua identità dal passante che lungo il cammino incontra il *taphos* con l'iscrizione: una domanda a cui neppure lui sa rispondere.

Callim. AP 7.277 = 50 GP = Ep. 58 Pf.

“Τίς, ξένος ὃ ναυηγέ;”. “Λεόντιχος ἐνθάδε νεκρὸν
εὔρε μ' ἐπ' αἰγιαλοῦ, χῶσε δὲ τῷδε τάφῳ
δακρύσας ἐπίκηρον ἐὼν βίον· οὐδὲ γὰρ αὐτός
ἦσυχος, αἰθυίη δ' ἴσα, θαλασσοπορεῖ”.

“Chi sei, straniero naufrago?”. “Leontichos qui morto
mi ha trovato sulla spiaggia e mi ha seppellito in questa tomba,
piangendo la sua stessa fragile vita. Neppure lui
tranquillo, ma come un gabbiano, va per mare”.

Dopo l'interrogativo del *viator*, nel secondo emistichio del verso iniziale il lettore si aspetterebbe la risposta: “Leontichos qui morto...”, ossia il nome dell'estinto, il deittico e il riferimento alla sua condizione di defunto; nel pentametro dovrebbero poi seguire il tradizionale verbo

29 Bruss 2005, pp. 156-161; Meyer 2007, pp. 202s.

“giace” o formulari equivalenti e altri particolari sulla storia del naufrago. Ma subito qualcosa nella lettura non funziona, si percepisce un’ incongruenza: Λεόντιχος non concorda con νεκρόν. Solo nel secondo verso si apprende che Λεόντιχος non è il morto, ma il marinaio che l’ha rinvenuto sulla spiaggia e ne ha pietosamente affidato i resti al *taphos*.

Tra le notizie che il defunto straniero *loquens* riferisce su di sé non compare nessun riferimento al proprio nome, che resta ignoto, né alla provenienza o alla famiglia, al passato, alla disgrazia che l’ha investito. L’unico dettaglio che egli è in grado di fornire riguarda il suo *post mortem*, la fortuna di aver trovato sepoltura grazie a Leontichos. Un particolare che dalla commiserazione della singola morte sfuma magistralmente verso il dolore per il marinaio vivo e, in una prospettiva universale, per ogni essere umano.

Leontichos infatti non ha pianto sul naufrago, ma su se stesso, sulla propria natura di uomo effimero. Ricomporre mestamente i resti dello sconosciuto annegato gli ha fatto ricordare che anch’egli dovrà morire, e che la sua vita di marinaio sarà vissuta con la paura della fine: di quella stessa orribile, solitaria fine tra i flutti. Di restare anch’egli, nel seno della terra, incompleto. E di essere per sempre, per chi visiterà la sua tomba, solo uno *xenos*, uno “straniero”³⁰.

9. Nessuna ospitalità

Damag. AP 7.497 = 9 GP

Καί ποτε Θυμώδης, τὰ παρ’ ἐλπίδα κήδεα κλαίων,
 παιδὶ Λύκῳ κενεὸν τοῦτον ἔχευε τάφον·
 οὐδὲ γὰρ ὀθνεῖην ἔλαχεν κόριν, ἀλλὰ τις ἀκτὴ
 Θινιάς ἢ νήσων Ποντιάδων τις ἔχει·
 ἔνθ’ ὃ γέ που πάντων κτερέων ἄτερ ὅστέα φαίνει
 γυμνὸς ἐπ’ ἄξεινου κείμενος αἰγιαλοῦ.

Anche Thymodes un giorno, piangendo per lutti inattesi,
 al figlio Lykos versò la terra di questa tomba vuota.
 Non ottenne una terra estranea, ma forse una riva
 di Tinia o una delle isole del Ponto l’ha accolto.
 Lì, privo di ogni onore funebre, mostra le sue ossa,
 nudo giace su una spiaggia inospitale.

30 Georgoudi 1988, p. 58.

“Anche Thymodes”³¹: uno dei tanti. Un altro tra gli innumerevoli padri costretti, ieri come oggi, a fingere di seppellire un figlio perso, interrogandosi sull’inspiegabilità delle decisioni del destino, che si porta via arbitrariamente ora il più anziano, ora il più giovane. Il pianto di un vecchio, posto davanti agli occhi del lettore prima ancora del cadavere del morto e della tomba non abitata, diventa il pianto di tutti i genitori a cui è toccata la stessa sorte. Come per Sopolis e Lysikles, anche il genitore di Lykos, sporcandosi le mani con la terra che l’ha visto nascere, tenta di illudersi che il figlio abbia trovato a riceverlo un’altra terra altrettanto accogliente, e soprattutto tenta vanamente di darle un nome, riconoscendo in essa una località nota: una riva carezzata dalle onde, un’isola lontana che saprebbe forse anche raggiungere, conoscendo la sua posizione geografica.

Ma all’illusione segue, spietato, il ritorno alla realtà: le esequie non celebrate, la crudeltà di una nudità indifesa, le ossa già scoperte, l’orrore di una decomposizione che la terra straniera non si cura di celare pudicamente nel suo velo, come farebbe il compassionevole suolo patrio³². Forse anche il *kolpos* di una spiaggia qualsiasi – *ἡ ἀγίαλός* su cui si chiude la composizione non è determinato da un toponimo o da un deittico – è pur sempre preferibile a quello del mare infecondo. Tuttavia la conclusione è implacabile. Il naufrago giace, sì, tra la polvere, come farebbe nella tomba che invano lo aspetterà a casa: lo dichiara lo stesso verbo *κείμαι* che si usa in tutti gli epitafi. Ma quella terra che ne lascia scoperto il cadavere non sarà mai quella su cui è stato partorito, ha mosso i primi passi incerti, poi ha corso nella letizia della giovinezza. Nel suo seno accogliente sperava di addormentarsi infine, come nel benevolo abbraccio di una madre, per l’ultimo, lungo sonno. E questo per lui desiderava il suo vecchio padre, augurandosi di non vedere mai quel sonno e quell’abbraccio.

L’ultima terra di Lykos è inesorabilmente *axenos*, inospitale.

E Lykos, su quella spiaggia senza nome, sarà per sempre uno straniero indesiderato.

Bibliografia

- A. Aloni – A. Iannucci, *L’elegia greca e l’epigramma dalle origini al V secolo*, Firenze 2007
 J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983

31 Su questo testo vd. Bruss 2005, pp. 135-139.

32 Georgoudi 1988, p. 57.

- S. Bruss, *Hidden Presences. Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven 2005
- F. Cairns, *Hellenistic Epigram. Contexts of Exploration*, Cambridge 2016
- É. Cairon, *Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thésalie*, Budapest 2009
- A. Camerotto, *Segni epici. Dello spazio e del tempo*, in G. Cresci Marrone e A. Pistellato (edd.), *Studi in ricordo di Fulviomario Broilo*, Atti del Convegno (Venezia, 14-15 ottobre 2005), Padova 2007, pp. 147-168
- A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova 2009
- A. Camerotto, *Alle correnti del fiume Arachthos. Il sema di Arniadas e la tradizione orale del canto epico*, in C. Antonetti e E. Cavalli (edd.), *Prospettive corciresi*, Diabaseis 5, Pisa 2015, pp. 33-52
- E. Casey, *Binding Speeches: Giving Voice to Deadly Thoughts in Greek Epitaphs*, in I. Sluiter and R.M. Rosen (edd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden 2004, pp. 63-90
- K. Derderian, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden-Boston-Köln 2001
- I. Di Stefano Manzella, *Avidum mare nautis. Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni*, "MEFRA" 111.1, 1999, pp. 79-106
- U. Ecker, *Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung*, Stuttgart 1990
- R. Garland, *The Greek Way of Death*, London 1985
- S. Georgoudi, *La Mer, la Mort et le discours des Épigrammes Funéraires*, "AION (archeol.)" 10, 1988, pp. 53-61
- E. Griessmair, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck 1966
- P.A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca saec. VIII-V a. Chr. n.*, Berlin-New York 1983 (CEG)
- P.A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca saec. IV a. Chr. n.*, Berlin-New York 1989 (CEG)
- O. Immisch, *Necare*, "RhM" 80, 1931, pp. 98-102
- S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999
- M. Massaro, *Una terza via: epigrafia e letteratura in parallelo (l'Alceste di Euripide e i CLE)*, in X. Gómez Font, C. Fernández Martínez, J. Gómez Pallarès (edd.), *Literatura epigráfica. Estudios dedicados a Gabriel Sanders*, Actas de la III Reunión Internacional de poesía epigráfica latina, Zaragoza 2008, pp. 225-253
- D. Meyer, *The Act of Reading and the Act of Writing in Hellenistic Epigram*, in P. Bing and J.S. Bruss (edd.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Leiden-Boston 2007, pp. 187-210
- M.S. Mirto, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007
- S. Nicosia, *Il segno e la memoria*, Palermo 1992

- W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin 1955 (GVI)
- F.M. Pontani (ed.), *Antologia Palatina*, Vol. II, Torino 1979
- C. Ricci, *Qui non riposa. Cenotafi antichi e moderni fra memoria e rappresentazione*, Roma 2006
- S. Struffolino, *L'evoluzione dell'apostrofe al passante nelle iscrizioni d'età ellenistico-romana*, "ACME" 56.1, 2003, pp. 99-103
- S. Struffolino, *La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca*, in A. Inglese (ed.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (Roma, 1-2 ottobre 2009), Tivoli 2010, pp. 345-375
- J. Svenbro, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma 1991 (Paris 1988)
- C. Tsagalis, *Inscribing Sorrow: Fourth-century Attic Funerary Epigrams*, Berlin-New York 2008
- A.-M. Vérilhac, Πάϊδες ἄφοροι. *Poésie funéraire. Tome second*, Athinai 1982
- E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1979
- J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000 (Paris 1989)
- M. Wolfe – R.P. Martin, *Cut These Words into My Stone. Ancient Greek Epitaphs*, Baltimore 2013

RENZO TOSI
STRANIERI E OSPITALITÀ
nei proverbi antichi (e moderni)

Quello dei rapporti con gli stranieri e quello dell'ospitalità sono temi quanto mai importanti nelle letterature e culture classiche: in questa sede farò un rapido *excursus* su *topoi* e proverbi che li riguardano, rinviando, per ulteriori approfondimenti, al mio *Dizionario delle sentenze latine e greche* (Milano 2017³).

1. *L'ospitalità*

Nel sesto libro dell'*Iliade*, nel furioso combattimento davanti a Troia, si fronteggiano Glauco e Diomede, ma essi, prima di affrontarsi, scoprono che le loro famiglie sono legate da un antico vincolo di ospitalità e decidono di non scontrarsi, anzi – in segno di rinnovata amicizia – di scambiarsi le armi. L'episodio si conclude con l'osservazione che Zeus aveva offuscato la mente a Glauco perché egli aveva scambiato le proprie armi d'oro con armi di bronzo (vv. 234-236): questa non è semplicemente una sorridente sottolineatura di un comportamento stolto, ma indica un elemento più sostanziale, perché, come vedremo, se il dono è un fattore essenziale nel rapporto d'ospitalità, è fondamentale che esso ponga i contraenti su un piano di parità. In seguito, l'espressione χρυσέα χαλκείων, che qui indica le armi di bronzo scambiate con quelle d'oro, fu usata proverbialmente ad indicare uno scambio palesemente svantaggioso e un comportamento commercialmente sciocco: ricorre in questo senso – sempre in greco – in vari autori, da Platone (*Symp.* 218e), a Cicerone (*Epistulae ad Atticum* 6.1.22) a Eliano (*Varia Historia* 4.5) e *Armi d'oro per armi di bronzo* è modo di dire tuttora usato, soprattutto a livello dotto¹. Il modo di

1 Tra le tante moderne riprese letterarie, ricordo che nell'*Idiota* di Dostoevskij (2.4) due personaggi si scambiano le croci in segno di fratellanza e una croce d'oro è scambiata con una croce di stagno.

dire, comunque, è meno banale di quanto all'apparenza sembri: se, come si vedrà, lo scambio di doni è fondamentale a sancire il vincolo di ospitalità, esso deve essere regolato da misura e parità di valore. Il passo stesso è poi rimasto come simbolo della sacralità del rapporto istituito dall'ospitalità: così già nel mondo latino, in Marziale (9.94.3s.), Plinio il Giovane (*Ep.* 5.2.2) e Gellio (2.23.7), ma anche nella nostra cultura moderna².

Si tratta di un tema nodale, come evidenziano vari luoghi, in particolare dell'epica (si pensi al comportamento di Alcinoo nei confronti di Odisseo e al modello opposto, quello di Polifemo, la cui ferinità si palesa soprattutto nell'infrangere le regole dell'ospitalità) e della tragedia (è questo uno dei motivi conduttori dell'*Alceste* euripidea e viene più volte ripetuto il motivo propagandistico di Atene ospitale). È naturale, quindi, che esso emerga in diversi ambiti proverbiali, anche laddove non è l'elemento primario. Ad es. nella tradizione del cosiddetto 'epitafio di Sardanapalo', che invita a mangiare, bere e divertirsi perché la vita è breve ed effimera, esiste una versione, attestata da Arriano (*Anabasi* 2.5.4), che sembra rispecchiare l'atteggiamento del perfetto ospitante: σὺ δέ, ὦ ξένη, ἔσθιε καὶ πῖνε καὶ παῖζε, ὡς τᾶλλα τὰ ἀνθρώπινα οὐκ ὄντα τούτου ἄξια, "tu, straniero, mangia, bevi e divertiti, ché le altre cose umane non valgono queste". Sembrerebbe dunque che il modo migliore di accogliere uno straniero sia quello di offrirgli ogni ben di Dio: di contro, esiste una tradizione proverbiale, che ha attestazioni soprattutto (ma non solo) in ambito ebraico, la quale pone l'accento sulla disposizione d'animo di chi ospita e che finisce, quindi, per mettere in secondo piano l'aspetto materiale. Nei *Proverbi* veterotestamentari (15.17), infatti, si legge che κρείσσων ξενισμὸς λαχάνων πρὸς φιλίαν καὶ χάριν ἢ παράθεσις μύσχων μετὰ ἐχθρας, "meglio dare ospitalità con legumi ma con amicizia e buona disposizione d'animo che imbandire vitelli con inimicizia": la versione della *Vulgata* (*Melius est vocare ad holera cum caritate quam ad vitulum saginatum cum odio*) è citata da molti autori cristiani (tra i quali anche Sant'Agostino, *Speculum de scriptura sacra*, PL 34.918) e questa massima ha dato origine a un proverbio tuttora vivo in varie zone d'Europa (ad es. in Svezia e in Grecia). In questo proverbio, lo stato d'animo prevale nettamente sul valore del cibo imbandito: a mio avviso, tra l'altro, a questa tradizione – insieme, come rilevano i commentatori, a quello della primarietà della *Torah* – va collegato anche il fa-

2 Una sua ripresa si trova ad es. nel film *La notte di San Lorenzo* dei fratelli Taviani, del 1982.

moso episodio evangelico di Marta e Maria (*Luca* 10.42). Gesù è ospite nella casa delle due sorelle Marta e Maria, e, mentre la prima si dà da fare per “i molti servizi”, la seconda sta ad ascoltare le parole del Maestro senza preoccuparsi d’altro; a Marta indignata per il comportamento della sorella Gesù replica difendendo Maria e affermando che essa ha scelto “la parte migliore che non le sarà tolta”. Ovviamente, nella tradizione cristiana, ha prevalso l’interpretazione più propriamente religiosa (solo ciò che riguarda Dio è veramente importante), ma è possibile anche un’esegesi più banale (che non esclude certo quella più profonda), che si connette al principio secondo cui il buon ospitante è caratterizzato non tanto dal darsi da fare per procurare beni materiali, bensì dalla disposizione d’animo, dallo stare con l’ospite, dal godere della sua presenza. Non è un caso che siano rimaste proverbiali le parole di Gesù, *Porro unum est necessarium*, citate da numerosi autori cristiani con valenza teologica, ma anche richiamate come invito alla moderazione e a non darsi troppo da fare per fini apparentemente essenziali ma in realtà inutili³.

In una cultura come quella greca, dominata dal senso di misura, anche il rapporto di ospitalità non potrà essere ‘inflazionato’: una massima di Esiodo (*Opere* 715), già citata come gnomica da Aristotele (*Etica Nicomachea* 1170b 22) e la cui origine, come per molte sentenze di Esiodo, risiede probabilmente nella cultura sapienziale del Vicino Oriente⁴, raccomanda: μηδὲ πολύξεινον μηδ’ ἄξεινον καλέεσθαι, “non essere chiamato né dai molti ospiti, né privo di ospiti”. La tradizione proverbiale moderna, che prende le mosse da Erasmo, *Adagia* 3.6.37 *Neque nullis sis amicus neque multis*, sostituisce l’ospite con l’amico, o parla genericamente di rapporti interpersonali improntati alla fiducia, come in Leon Battista Alberti (*Intercenales. Convelata* 15s.), che ammonisce *Dextram cuique iniciendam non esse*, cioè di non dare la mano a tutti.

3 Cf. il citato *Dizionario*, nr. 2279 e, per i rapporti del passo evangelico con la tradizione rabbinica, H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1926-1961, II 285

4 A questo proposito ampia è la bibliografia (a partire da F. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland*, “Philologus” 89, 1934, pp. 397-415 [= *Hesiod*, Darmstadt 1966, pp. 131-150]): si veda da ultimo L. Di Benedetto, *Elementi di letteratura sapienziale del Vicino Oriente nelle Opere e giorni*, “Eikasmòs” 22, 2011, pp. 15-21.

2. I doni ospitali

Segno tangibile dell'ospitalità è lo scambio dei doni, che talora poteva costituire un problema se divenne proverbiale un verso oraziano (*Ep.* 2.2.63: *Quid dem, quid non dem? Renuis tu quod iubet alter*, “cosa devo dare, cosa non devo dare? Tu rifiuti ciò che l'altro vuole a tutti i costi”) ad indicare la difficoltà di assolvere ai sacri doveri dell'ospitalità di fronte a ospiti che hanno gusti e idee diametralmente opposti: il dono, infatti, dovrebbe essere commisurato ad essi. La frase è stata peraltro ripresa anche da autori moderni, talora con un significato fedele all'originale (come in Petrarca, *De remediis utriusque Fortunae* 19), talora in premesse di opere per evidenziare la difficoltà di andare incontro alle esigenze del lettore (in *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton e in un numero de “The Spectator” [92, 15.6.1711] di Joseph Addison), talora con una valenza filosofico-esistenziale, a esemplificare la questione della libertà umana e dei condizionamenti dell'uomo (ad es. in Montaigne, *Essais* 2.12 e in Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, s.v. *Bien [Souverain Bien]*).

Le spese in questi casi sono necessarie, e se, come afferma Plauto (*Miles* 674) *In bono hospite atque amico quaestus est quod sumitur*, “nei confronti di un buon ospite o amico ciò che si spende è un guadagno”, vane sono quelle per una cattiva moglie o per un nemico (una frase simile ricorre anche nei *Distici di Catone* 1.35). Un altro elemento importante è che ci sia reciprocità: si è già visto come nell'episodio di Glauco e Diomede questa sia squilibrata dal punto di vista del valore dell'oggetto. Sintomatici sono alcuni proverbi mediolatini: nella loro raccolta, curata da Hans Walther, oltre alla ripresa del verso di Plauto (11673c) – che ritorna anche in molti autori dell'Età moderna⁵ – si hanno *Audio sic dici: donando simus amici* “sento che si dice così: dando doni siamo amici” (1731, cf. anche 1726) e *Alternando boni nos dona manemus amici* “alternando i doni noi rimaniamo buoni amici” (892): si tratta delle prime attestazioni di un *topos* proverbiale tuttora molto diffuso⁶. Di contro, l'atteggiamento opposto è stigmatizzato dal latino volgare *Absit qui mea manducet mecum et sua secum* “stia lontano quello che mangia le mie

5 Rinvio al *Dizionario*, cit., nr. 1720.

6 In italiano esiste *Se vuoi che l'amicizia si mantenga fa' che un paniere vada e l'altro venga*, nel dialetto abruzzese *Dànn e tuglienne, l'amecizie ze mantenne, tuglienne e nen dànn l'amecizie ze ne venne*. Ulteriori esempi in R. Schwammenthal – M.L. Straniero, *Dizionario dei proverbi italiani*, Milano 1991, nr. 5197, L. Mota, *Adagiário Brasileiro*, pref. P. Rónai, São Paulo 1987, p. 51.

cose con me e le sue da sé” (simile all’italiano popolare *Ciò che è mio è mio e ciò che è tuo è nostro* e allo spagnolo *El falso amigo como lo suyo consigo y lo tuyo contigo*).

Oltre che reciproco il dono deve essere non impegnativo (e questa è la seconda condizione che Glauco disattende): è frequente il motivo del piccolo dono, spesso unito a quello, già preso in considerazione, della disposizione d’animo di chi dà. Così, in un passo dell’*Odissea* (6.208) Nausicaa parla di δόσις δ’ ὀλίγη τε φίλη τε, “un dono piccolo e dato con amicizia”, un motto che è formulare, ripetuto in *Odissea* 14.58, dove è posto in bocca non più alla figlia di un re, ma a un personaggio umile come Eumeo: in esso φίλη si riferisce a chi dà e non a chi riceve, come talora volgarmente è inteso il motto (“un piccolo regalo è caro”). Se la fama dell’espressione odissica è confermata dalle citazioni di Crinagora (*AP* 6.227.5) e dell’imperatore Giuliano (*Ep.* 84.43; 89b.96), il motivo della buona disposizione d’animo è, come si è visto, particolarmente diffuso nella cultura ebraica: è quindi naturale che il nostro *topos* si ritrovi spesso negli autori cristiani, nei quali è presente la citazione omerica (ad es. in Sozomeno 5.16.12) e sovente il piccolo dono è quello dato dall’uomo alla divinità (ad es., in Basilio, *PG* 31.324) e in tal caso la sua insignificante piccolezza fa da contraltare all’ampiezza della ricompensa. Nella stessa direzione va un passo del *De beneficiis* di Seneca (1.6.1) che recita *Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo*, “un beneficio non consiste in ciò che si fa o in ciò che si dà, ma nell’animo di chi fa o dà”, e la sentenza ritorna in vari proverbi moderni, paralleli all’italiano *La liberalità non consiste nel dar molto, ma nel dar saggiamente*, e al francese *La façon de donner vaut mieux que ce qu’on donne*⁷.

Un dono dato col giusto atteggiamento è anche un dono dato senza tentennamenti: *Bis dat, qui dat celeriter*, “dà due volte chi dà velocemente” recita Publilio Siro (1.6), Nel latino classico il motivo si ritrova ancora nel *De beneficiis* di Seneca (in 2.1.2 non è gradito ciò che viene dato tanto lentamente da far capire che lo si dà malvolentieri; in 3.8.4 per il medesimo motivo sarebbe meglio negare velocemente piuttosto che dare con esasperante lentezza) e in Sant’Agostino (*Ep.* 150.1: *tanto gratius quanto citius*, “in modo tanto più gradito quanto più veloce”), dove peraltro ciò che è tanto più gradito quanto più è sta-

7 Attestato nel *Menteur* di Corneille (1.1.90); un bell’aneddoto è collegato poi al francese *Les petits cadeaux entretiennent l’amitié*: sarebbe stato detto da Montesquieu in risposta a un consigliere di Bordeaux, che gli aveva enfaticamente detto che, se le cose non stavano come diceva lui, gli avrebbe dato la sua testa.

to dato sollecitamente non è un dono bensì una lettera e una notizia. In greco va innanzi tutto segnalato un epigramma attribuito a Luciano (*AP* 10.30), che esordisce affermando che i piaceri fatti velocemente sono più belli (ad esso si ispira poi Ausonio, *Epigrammi* 85). Il *topos* ritorna poi nella cultura ebraica: notevole è un passo dello Pseudo-Focilide (81s.: καλὸν ξεινίζειν ταχέως λιταῖσι τραπέζαις / ἢ πλείσταις δολίαισι βραδυνούσαις παρὰ καιρόν, “è meglio dare ospitalità velocemente con una mensa semplice che con tavole riccamente imbandite la cui preparazione ti fa andare oltre il tempo opportuno”)⁸, in cui il motivo della ‘velocità’ viene a collimare con quello della giusta misura e soprattutto con quello della secondaria importanza dell’aspetto materiale dell’ospitalità⁹; ulteriori attestazioni si hanno nei cosiddetti *Proverbi di Esopo* (48) e in Filone Alessandrino (*De ebrietate* 119, *De vita Mosis* 1.184). Ora comunemente si dice *Bis dat qui cito dat*, una formulazione che costituisce il lemma di uno degli *Adagia* erasmiani (1.8.91), ma che era già attestata in ambito medievale, e che ritorna in vari autori moderni¹⁰.

3. L’atteggiamento dell’ospitato

Anche chi è ospitato ha dei doveri, *in primis* quello di gradire l’ospitalità e di condividere il cibo e le bevande. Cicerone (*Tusc.* 5.41.118) riprende il motto *Aut bibas aut abeas* “O bevi o te ne vai!”, traduzione del greco ἢ πίθι ἢ ἄπιθι, diffuso nei simposi, per ampliarne il valore a livello esistenziale: come nei conviti o si beve e si gode in compagnia o si va via prima di essere fatti oggetto di scherzi pesanti da parte degli avvinazzati, così nella vita o si è pronti ad affrontare i colpi della sorte o si fugge, in modo da non essere neppure scalfiti da essa. Tra le sentenze medievali è inoltre registrato *Aut bibat aut abeat quisquis sedet inter amicos* “o beva o se ne vada chi siede fra amici” (Walther 1840). *Aut bibat aut abeat* è effettivamente la forma più usata: costituisce il lemma di uno degli *Adagia* di Erasmo (1.10.47), e si trova in vari autori dell’Età moderna, tra cui Montaigne (*Essais* 2.12). L’originaria valenza simposiale

8 L’origine ebraica dell’autore di questa raccolta di sentenze è stata dimostrata da P. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978.

9 Cf. *supra*, pp. 102s.

10 Ad es. in Geoffrey Chaucer (*The Prologue to the Legend of Good Women* 29), Brunetto Latini (*Tesoretto* 1417-1420), Martin Lutero (*Sermoni* 7.32) e Charles Dickens (*Martin Chuzzlewit* 27).

ora si ritrova in espressioni popolarresche, come *Chi non beve in compagnia è un ladro o una spia* o nel famoso *Chi non beve con me peste lo colga!*, dalla *Cena delle beffe* di Sem Benelli.

Un secondo, sacrosanto dovere è quello di considerare lo spirito dell'ospitante e non la bellezza o meno della sua casa. Così, diventò proverbiale una frase delle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca (5.6): *Qui domum intraverit nos potius miretur quam supellectilem nostram*, “chi entra in casa nostra ammira noi piuttosto che le nostre suppellettili”; gode poi tuttora di una certa fama l'aneddoto riportato da Giulio Capitolino (*Historia Augusta, Vita di Antonino Pio* 11.8), secondo cui il senatore Marco Valerio Homullo ad Antonino Pio che, ospite in casa sua, gli chiedeva da dove avesse preso *columnae porphyreticae*, rispose: *Cum in domum alienam veneris et mutus et surdus esto*, “quando vieni in casa d'altri, devi essere muto e sordo” (appare comunque strano che parimenti non gli dica che deve essere anche cieco). Nel Medioevo il motivo ritornò in vari autori, ad es. in Alano, *Liber paraboliarum* (PL 210.583b *Non domus, at dominus laudetur, si bonus is sit, / Sin autem dominum spernimus atque domum*, “si lodi non la casa, ma il padrone, se è uomo buono; in caso contrario, disprezziamo padrone e casa”), e nello Pseudo-Seneca (*De moribus* 121: *Sic habita ut potius laudetur dominus quam domus*, “abita in modo che sia lodato più il padrone di casa che la casa”), dove, però, con una significativa variazione, l'ammonimento è rivolto al padrone di casa, che deve far sì che l'ospite abbia l'atteggiamento corretto.

Esiste poi già nell'antichità uno dei nostri proverbi più noti, quello secondo cui l'ospite è come il pesce: dopo tre giorni puzza¹¹. In Plauto (*Miles* 741s.) si legge: *Nam hospes nullus tam in amici hospitium devorari potest, / quin, ubi triduum continuum fuerit, iam odiosum siet*, “uno non può farsi ospitare da una persona tanto amica, che, se rimane per tre giorni di seguito, non risulti odioso”; una norma della *Didaché* (12.2) prescrive poi che chi giunge di passaggio deve essere ospitato solo per due o tre giorni; è del latino volgare, invece, *Hospes et piscis tertio quoque die odiosus est*, antenato del nostro proverbio. Un'altra versione, invece, apparenta l'ospite alla pioggia: è noto il medievale *Post triduum mulier, hospes fastidit et imber* “dopo tre giorni vanno a noia donna, ospite e pioggia” (cf. Walther 22066-22068). Comunque, è bene non an-

11 Per le varianti in altre lingue europee e attestazioni letterarie moderne cf. il citato *Dizionario*, nr. 1784, A. Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milano 1927, nr. 952, R. Cortes de Lacerda – H. de Rosa Cortes de Lacerda – E. dos Santos Abreu, *Dicionário de Provérbios*, Lisboa 2000, 174, Mota, *Adagiário*, cit., 107.

dar via in tutta fretta, alla chetichella, *Insalutato hospite*, cioè senza aver salutato il padrone di casa: questa espressione, ora di uso comune, è in realtà l'applicazione al nostro tema di una struttura, frequente in latino medievale, che presenta l'ablativo assoluto con *insalutato* e il nome di un personaggio, quando si riferisce di una simile imbarazzante situazione (il primo autore a usare *Insalutato hospite* pare essere Salimbene de Adam nella sua *Cronica* [364c]).

Infine, accenno a una tradizione greca che ora potrebbe anche sorprendere, ma che è antropologicamente interessante: ai conviti si può andare ospiti anche se non si è invitati, se si appartiene alla classe sociale elevata. Uno dei proverbi greci più famosi è αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἔνται, “senza invito i buoni vanno al banchetto dei buoni”, che – a quanto pare – compariva nel *Matrimonio di Ceice* di Esiodo (fr. 264 M.-W.), a proposito di Eracle che si presentava senza invito alla casa di Ceice; nel secondo libro dell'*Iliade* (v. 408), invece, a un banchetto di Agamennone αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος, “senza invito venne Menelao dal forte grido”. Parallelamente alla formulazione più generica, questo passo acquisì una valenza proverbiale, come dimostrano le sue riprese in Plutarco, *Quaestiones convivales* 1.616c (dove si parla esplicitamente di un “proverbiale Menelao”), e in Luciano, *Simposio* 12, ma se originariamente Menelao era semplicemente qualificato con il suo epiteto formulare che ne evidenziava il forte grido in battaglia¹², in seguito ἀγαθός poteva essere inteso in senso di classe sociale, come nella formulazione di Esiodo. Data questa valenza ‘aristocratica’ il proverbio si ritrova ancora nella poesia alta (ad es. in Bacchilide, fr. 4.23 Sn.-M.) ma si presta pure a parodie comiche come quella di Eupoli (fr. 315 K.-A.), secondo cui αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν, “senza invito vanno i forti al banchetto dei vili” (ma si può anche intendere che le persone di rango elevato vanno non invitate a banchetto da quelle dappoco). Particolarmente importante è poi un passo del *Simposio* di Platone (174bc), in cui Socrate, citando il proverbio, afferma che lo sta cambiando, e prosegue con la citazione del passo omerico, criticando il poeta, perché fa ridicolmente andare il debole Menelao senza invito al banchetto del forte Agamennone; è problematico capire perché Socrate dica che sta storpiando il proverbio originale: probabilmente vi sarà stato un gioco verbale tra l'aggettivo ἀγαθός, che indica uno *status* positivo, o morale ('buono'), o

12 La formula, sempre nella stessa posizione metrica, ritorna 51 volte (solo 9 nell'*Odissea*), detta, oltre che di Menelao, di Diomede, Aiace, Ettore e Polite.

sociale ('di rango elevato'), o eroico ('forte') e il nome di Agatone, che parlerà poi nell'ultima parte del dialogo¹³. Il precetto contrario è invece presente in una raccolta gnomologica mediolatina, nei *Monastici di Catione* (8; 3.215 B.) dove si legge *Antequam voceris ne arcesseris*, "non avvicinarti prima di essere chiamato"¹⁴.

4. *Andare in terra straniera*

Nell'antichità viaggiare era pericoloso, e molti sono i proverbi che prendono spunto dalle difficoltà e dai pericoli che il viaggiatore doveva affrontare, soprattutto per mare. Se poi un motivo propagandistico, ampiamente presente anche nel teatro (a partire dall'*Oresteia*), vede in Atene una città ospitale, che fornisce una nuova patria a chi l'ha persa, nella realtà le cose stavano in modo ben diverso: gli stranieri erano sempre cittadini di seconda serie e, come mostra la *Medea*, oltre agli ovvi problemi di adattamento, dovevano affrontare diffidenza e pregiudizi¹⁵.

È ad es. significativo che per indicare due persone che sono nella stessa situazione critica si usi la metafora della nave: *In eadem es navi* è espressione attestata in Cicerone (*Epistulae ad familiares* 2.5.1, si veda anche 12.25.5), Livio (44.122.12), Ammiano Marcellino (30.10.2) e Sant'Agostino (*Enarrationes in Psalmos* 106,7 [PL 37,1423]); il suo corrispettivo greco è κοινή ναῦς κοινὸς κίνδυνος, "stessa nave stesso pericolo" (Aristeneto, *Ep.* 1.17), cui fa da contraltare κοινή ναῦς κοινή σωτηρία "stessa nave stessa salvezza" (Porfirio, *Quaestiones Hom. in Odysseam* 3.15 Schrader); *In eadem es navi* costituisce poi un lemma degli *Adagia* di Erasmo (2.1.10) e in italiano è diffuso *Essere nella stessa barca*. Una spiritosa variante, invece, mette alla berlina chi scioccamente danneggia la nave su cui è imbarcato, cioè chi, senza accorgersene, si procura la propria rovina: *Navem perforare in qua ipse naviget*, "fare un buco nella nave, in cui si naviga" deriva da un passo di Cicerone (fr. di orazione incerta, 11 P.), il cui testimone è Quintiliano (8.6.47). Rischi, però, sono presenti anche nei viaggi per terra: il principale è il non piacevole incontro coi predoni, che ritorna in vari proverbi, ad es. nella tradizione, di origine cinico-stoica, dell'*Omnia mea mecum porto*, "Tutto ciò

13 Basta, con Lachmann, leggere Ἀγάθων invece di ἀγαθῶν.

14 Per paralleli moderni cf. *Dizionario*, cit., nr. 1787.

15 A mio avviso la confusione fra i due piani – quello propagandistico e quello reale – ha prodotto gravi quanto pervicaci fraintendimenti, soprattutto a proposito dell'*Oresteia* (rinvio a *I 'meteci' nell'Oresteia*, "Eikasmòs" 21, 2010, pp. 29-39).

che è mio lo porto in me”¹⁶. *Nudum transmittit latro* “il ladro lascia andare uno che non ha nulla” si trova in Seneca, *Ep.* 14.19, e 68.4; Giovenale (10.22), dopo aver affermato che anche chi porta con sé poco argento deve temere i ladri e provare paura anche per l’ombra di una canna in movimento, conclude che *Cantabit vacuus coram latrone viator*, “il viaggiatore senza nulla, davanti al ladro, canterà”. Molte sono le riprese in ambito medievale, dove per lo più viene ripetuto il verso di Giovenale, ma non mancano variazioni, come *Abs re qui vadit, res sibi nulla cadit* “a chi va senza niente non capita nulla” (Walther 159; particolarmente diffusa), *Mundi calcator vacuus transito viator!* “nell’andare per il mondo, viaggiatore, passa senza nulla!” (15606.1) e *Quid faciet vacuus coram latrone viator? / Letus et intrepidus fundet ad astra melos*, “cosa farà il viandante senza nulla davanti al ladro? Lieto ed intrepido eleverà il suo canto fino alle stelle” (Arrigo di Settimello, *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* 3.171s.)¹⁷. In tutti questi passi l’immagine del pericoloso viaggio col rischio di incontrare i briganti è funzionale al precetto di non confidare nei beni esteriori.

Se il viaggio è rischioso, una buona compagnia ne può alleviare le fatiche e le pene. *Comes facundus in via pro vehiculo est*, “nel viaggio il compagno dal piacevole eloquio fa da carro” recita una sentenza di Publio Siro (C 17), ripresa ampiamente in ambito medievale e moderno: ad es. da Petrarca, nei *Rerum memorandarum libri* 91.3 e nel *De remediis utriusque Fortunae* 54 (dove la frase latina è posta nella rilevante posizione finale), e da Erasmo (*Colloquia familiaria*), con la battuta *In vehiculo quoque iucundus comes pro vehiculo est*, “anche in carrozza un compagno piacevole vale come una carrozza”; il *topos* è tuttora vivo nelle moderne lingue europee, dove è ribadito da molti proverbi (divertente è l’italiano *Compagno allegro per cammino ti serve per ronzone*). Esiste poi un’espressione complementare in latino volgare, *Fecit iter longum comitem qui liquit ineptum*, “ha fatto un lungo viaggio chi ha abbandonato un compagno sciocco”, concettualmente imparentata con la tradizione secondo cui *Meglio soli che male accompagnati*, presente in tutte le lingue europee.

Se poi è vero che stare in terra straniera comporta problemi, una serie nutrita di proverbi raccomanda l’adattabilità, il sapersi adeguare agli usi e ai costumi del paese che ospita. *Νόμος καὶ χώρα*, “Ogni paese, la sua

16 A proposito della quale cf. *Dizionario*, cit., nr. 2410.

17 Il motivo è ripreso poi da vari autori moderni, come Chaucer nei *Racconti di Canterbury* (*Racconto della comare di Bath*, all’interno di un lungo elogio della povertà), e Giacomo Casanova nell’*Histoire de ma vie* (31).

usanza” è infatti un lapidario detto, che rileva il relativismo delle abitudini umane, attestato dai paremiografi¹⁸ e tradotto da Filippo Beroaldo (*Oratio proverbialis* 54a) ed Erasmo (*Adagia* 3.6.55) in *Lex et regio*, mentre nel latino medievale si hanno vari paralleli, come *Sunt usus rerum totidem, quot climata mundi* “sono tanti gli usi quante le regioni del mondo” (Walther 30853) e *Vita, genus, linguae variae variant regiones: / una nequit cunctos distinguere regula mores* “vita, stirpe, differenti lingue diversificano le regioni: un solo criterio non può distinguere tutti i costumi” (Walther 33849); anche nelle varie lingue europee esiste il parallelo del nostro *Paese che vai, usanza che trovi* (bella la variante *Tanti ombelichi, tante panze: tanti paesi, tante usanze*)¹⁹. Se le cose stanno così, bisogna dunque adeguarsi ai costumi dei vari luoghi, come raccomanda un altro proverbio testimoniato dai paremiografi²⁰ (ἄλλ’ἔπου χώρας τρόποις), il quale costituisce con ogni probabilità un frammento di ignoto autore, sicuramente giambico (32 D.³), forse tragico (435 N.²): numerosissime le sue variazioni, o banali come quella che prescrive di comportarsi in modo sempre diverso ed adattarsi al paese²¹, o impreziosite da immagini particolari. Tra queste era particolarmente diffusa quella del polpo, il quale s’adatta al terreno su cui si trova: un distico di Teognide (vv. 215s. *πολύπου ὄργην ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ, / τῆι προσομιλήσει, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη*, “devi avere l’indole del versatile polpo, che appare simile a vedersi alla pietra cui aderisce”) fu molto celebre, spesso citato²², ma anche contestato da una sentenza dello Pseudo-Focilide (49), che raccomandava invece di non imitare questo animale, ma di rimanere sempre fedeli alle proprie tradizioni. Il motivo si ritrova in Sofocle, fr. 307 R. e Pindaro, fr. 43 Sn.-M., dove Anfiarao raccomanda al figlio Anfilocco di fare come il mostro marino col proprio colore, di adeguare cioè la propria mentalità alla città dove si abita; esiste d’altro canto un risvolto medico, perché già negli *Aforismi* di Ippocrate (1.17) il paese dove uno vive è uno degli elementi (insieme alla stagione e all’età) su cui ci si deve regolare per l’assunzione del cibo. Molti i paralleli nei proverbi moderni e mediolatini, come ad es. *Terrae qua pergis*

18 Cf. Zenob. Vulg. 5.25, Macar. 6.17, *Mant. Prov.* 2.31.

19 Cf. *Dizionario* cit., nr. 676, Arthaber, cit., nr. 967, Lacerda-Abreu, cit., 272, Mota, cit., 61, Schwamenthal-Straniero, cit., nrr. 4095, 5453.

20 Cf. *App. Prov.* 1.20, Macar. 1.89, *Suda* α 1142 A.

21 Rinvio a *Dizionario*, cit., nr. 677.

22 Cf. A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnomologica*, Pisa 1953, pp. 42-49, 93-104 e *Dizionario*, cit., nr. 677. Per il motivo del polpo che cambia colore cf. W.D’A. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford 1947, pp. 204-208.

cape mores quos ibi cernis “adotta i costumi che vedi nella terra dove vai” (Walther 31348), e *Te servare decet mores illamque regulam* (var. *loquellam*) / *eius telluris, incola cuius eris*, “è giusto che tu conservi i costumi e le norme della terra di cui sarai abitante” (Walther 33849). È tuttora poi noto il detto (ripreso anche nel *Don Chisciotte* di Cervantes [2.54]) *Si fueris Romae, Romano vivito more*, “se sei a Roma, vivi secondo i costumi romani”, di solito attribuito a Sant’Ambrogio, il quale rivolgerebbe questo consiglio a Sant’Agostino. In realtà, la frase è citata da Alano di Lille (*De arte praedicatoria*, PL 210.177d), in un capitolo riguardante il digiuno: egli parla di Sant’Agostino che conformemente a questo detto digiuna di sabato a Milano, ma non a Roma; in effetti, su questo problema, che assillava la madre Monica, Agostino aveva consultato appunto Ambrogio, che gli aveva risposto non puntualmente con la nostra espressione, ma comunque in questo senso (cf. Sant’Agostino, *Ep.* 36.14.32 e soprattutto 54.2.3).

Un’altra serie di proverbi contrappone a tutto questo una sorta di cosmopolitismo: esiste cioè già nell’antichità il motivo del nostro *Tutto il mondo è paese*. In questo ambito va ricordata l’espressione di Petronio (*Satyricon* 45.3) *Ubique medius caelus est*, “dovunque c’è in mezzo il cielo” (un proverbio del tutto simile è ora attestato in tedesco)²³. In altri passi, invece, è la morte che assurge a simbolo del superamento delle barriere fra le terre: *Undique... ad inferos tantundem viae est*, “dovunque è uguale la via per gli Inferi” è un motto attribuito, tra gli altri, da Cicerone (*Tusc.* 1.43.104) ad Anassagora morente, che così avrebbe risposto a chi gli chiedeva se voleva essere sepolto a Clazomene, in patria (testim. A 34a Lanza); esso è poi ripreso dallo Pseudo-Seneca (*De remediis fortuitorum* 3.2)²⁴.

Altrove, il concetto di patria come terra d’origine è contestato o perlomeno relativizzato: *Patria est ubicumque est bene*, “la patria è dovunque si stia bene” è un frammento di Pacuvio (*Teucer* 19.391 D’Anna) che è in realtà la traduzione di un proverbio greco, attestato nel *Pluto* di Aristofane (v. 1151) e contestato da Lisia (31.6) come sintomo di un pericoloso prevalere del privato sul civico e sul politico; ad esso si collega anche un frammento euripideo (777 K.) secondo cui la patria è

23 In *All’insaputa della notte* di Rosetta Loy (*Hotel Paradis*) si legge: “Che strano ragazzo, [...] non fa che parlare del cielo di Parigi: come se il cielo non fosse uguale da tutte le parti”.

24 All’inizio del primo libro dell’*Utopia* di Tommaso Moro si dice che Raffaele Itlodeo soleva ripetere, incurante del luogo dove fosse morto, che si può arrivare al cielo da qualsiasi posto.

ovunque c'è una terra che dà da mangiare. Esisteva poi la forma lapidaria e più nettamente cosmopolita $\pi\alpha\sigma\alpha \gamma\eta \pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$, “ogni terra è patria”, che costituiva, secondo i testimoni, la parte di un oracolo (375 Parke-Wormell), riportato da storici come Mnasea (fr. 59 Cappelletto) e Dionisio di Calcide (fr. 5 Müller) e che fu poi riecheggiata dal *Patria mea totus hic mundus est*, “tutto questo mondo è la mia patria”, di Seneca (*Ep.* 28.4); nel *De remediis fortuitorum* (8.1) pseudo-senecano si ha invece *Nulla terra exilium est sed altera patria* “nessuna terra è luogo d'esilio, ma una seconda patria”. Il concetto si ritrova in molti altri autori antichi, medievali e moderni ed inoltre in tutte le tradizioni proverbiali europee: bello è ad es. il gioco verbale che sta alla base di un epigramma di John Owen (7.100), i cui primi due versi recitano *Illa mihi patria est ubi pascor, non ubi nascor; / illa ubi sum notus, non ubi natus eram*, “la mia patria è dove mi pasco non dove nasco, dove son noto, non dove son nato”; particolarmente famoso è un passo dei *Promessi Sposi* (38.15), in cui Don Abbondio ricorda che *La patria è dove si sta bene* e un verso di Pascoli (*Romagna* 51)²⁵. Esiste poi una variante morale, per cui il considerare ogni terra alla stessa stregua della propria patria è una caratteristica dell'uomo forte o dell'uomo saggio. *Omne solum forti patria est* è un motto ovidiano (*Fasti* 1.493), mentre *Omnem locum sapienti viro patriam esse*, “ogni luogo è la patria per il saggio”, è una frase di Seneca (*Consolatio ad Helviam* 9.7); fra i precedenti greci un frammento euripideo (1047 K.) afferma che “tutto l'aere è attraversabile per l'aquila; per l'uomo nobile tutta la terra è patria”, uno di Democrito (68 B 247 D.-K.) che “per il saggio è percorribile tutta la terra: tutto il mondo è infatti patria per chi è di animo nobile” e una testimonianza riguardante Diogene cinico (cf. fr. 355 Giannantoni) ricorda che per lui ogni terra era patria e nessuna lo era in modo particolare. Il motivo è molto diffuso in tutta la cultura occidentale²⁶, ma è reperibile anche in altre culture come ad es. quella hindu.

È esperienza comune che chi torna a casa dopo un lungo viaggio tende a mitizzare tale esperienza, e a fare racconti non veritieri, ed è questa la radice di uno dei proverbi latini tuttora più noti, *Hic Rhodus, hic salta*, “qui è Rodi, qui salta”. La fonte è una storiella presente nella tradizione esopica (33 Hausrath): un vanaglorioso, tornato in patria dopo un lungo viaggio, si vanta delle proprie imprese in terra straniera,

25 Ulteriori particolari in *Dizionario*, cit., nr. 675.

26 A livello letterario, ad es., *Unto a valiant heart there is no banishment, / all countries are his native soil beneath the firmament* si ritrova in *Romeo and Juliet* di Arthur Brooke, primaria fonte del capolavoro shakespeariano [1442s.)

e in particolare di aver fatto a Rodi (isola peraltro famosa per la superbia degli abitanti, cf. ad es. Catone, *Origines* 5.7, p. 25 Jordan) un salto che nessuno era in grado di eguagliare; a questo punto, uno dei presenti gli rivolge tale sfottente battuta. L'espressione ritorna anche nelle letterature moderne in vari autori, tra cui Goethe (*Xenien* 3.2), Carlo Emilio Gadda (*Eros e Priapo* 327), Ennio Flaiano (*Confessioni romane* 3), fu trasformata da Hegel nella prefazione ai *Principi della filosofia* in *Hier ist die Rose, hier tanze* (cioè: “qui c'è la realtà, qui bisogna comprenderla”) e soprattutto fu adottato in vari luoghi da Karl Marx (ad es. nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, del 1852), e, di conseguenza, da vari esponenti politici di area comunista. In questo ambito il proverbio, che primariamente metteva alla berlina i vanagloriosi e le loro vanterie, assume talora la valenza di “Qui c'è la difficoltà”, e, dato che con questo significato era usato spesso da Palmiro Togliatti, è diventato quasi un simbolo della sua politica nell'immediato dopoguerra.

Con questa rassegna non ho certo esaurito l'argomento: credo tuttavia che la mappa che ho qui presentato sia sufficiente ad evidenziare l'importanza e la fertilità dello studio dei motivi topici e proverbiali, che solo in apparenza è un'analisi meramente erudita, ma che in realtà permette di scavare fino alle radici del nostro modo di esprimerci, pensare ed agire.

LUIGI SPINA
PAROLE PER LO STRANIERO

I Greci a confronto con l'altro se stesso

1. *Parole antiche*

Perché corriamo dietro alle parole?

Quando ero al liceo classico – e poi forse per questo scelsi di iscrivermi a Lettere classiche – mi piacevano le parole poetiche: ritrovare, per esempio, parole ed esperienze d'amore nei versi di Orazio: *tecum vivere amem, tecum obeam libens* (*Carm.* 3.9.24). Fra regole, paradigmi e traduzioni, sempre perfette, mi sembrava che quelle parole trasmettessero un mondo quasi uguale al nostro: le parole tradotte fanno spesso questo effetto, e poi le parole latine e, in parte, anche quelle greche, fanno sentire un'eco familiare.

Poi, in realtà, e per fortuna, l'antropologia e i colleghi antichisti più sensibili e curiosi mi hanno insegnato e fatto scoprire la comparazione, il confronto con un mondo altro, umano, certo, fatto cioè di persone pensanti, parlanti e scriventi, ma i cui quadri mentali non erano proprio coincidenti con i nostri. E allora ho scoperto che si poteva continuare a correre dietro alle parole, ma proprio per correre dietro *alla*, anzi, meglio, *alle realtà*, diverse e uguali, come urlava angosciato Nanni Moretti nel film *Palombella rossa* (1989), ed è a queste differenze e somiglianze che dobbiamo abituare i nostri studenti e un po' anche la nostra vita.

Perché, vorrei suggerire, è anche vero che la storia di una parola, la sua etimologia, può svelarci qualcosa in più del suo solo pronunziarla, un atto che facciamo quasi naturalmente. Ἐένοϛ, ξένια: parole per lo straniero, dunque, e il *per* può essere inteso (ecco le ambiguità o anche le ricchezze semantiche di una semplice preposizione) come dedica, come punto di vista, come finalità funzionale. Ma il sottotitolo indirizza subito al passato. E dal passato al presente, nel nostro spazio mentale, il percorso è breve.

E dunque, partiamo dal presente, da ‘poco fa’ (Seneca direbbe: *modo*). Poco più di un anno fa, a Goro e Gorino, in provincia di Ferrara, ci fu una sollevazione degli abitanti contro l’arrivo di 11 donne migranti.

Se ne parlò a lungo sui giornali, in televisione, poi, un po’ alla volta, la notizia perse di interesse. Ora non so quale sia la situazione, probabilmente il tempo è servito a sanare una pagina sicuramente non onorevole, e forse di sofferenza anche all’interno di quella comunità.

Ma ricordo che in quei giorni avevo letto un post su facebook in cui si parlava, giustamente, di accoglienza e di democrazia; poi si aggiungeva, rispetto al comportamento di quei residenti, che Atene e Sparta ci avevano insegnato altro (o qualcosa del genere): non ho più ritrovato il post, ma ricordo bene questo accostamento, Atene e Sparta, come una cosa sola, mentre, proprio in questo caso, la differenza è fondamentale.

Come vedete, ci piace spesso immaginare un mondo perfetto, distante molti o pochi anni, molti o pochi luoghi o spazi, sulla base del quale esprimere lo sconforto che spesso ci dà l’oggi. Prima acquisizione, dunque: le società antiche non erano perfette, erano attraversate da conflitti, contraddizioni, e dai relativi discorsi e pensieri.

Studiarle, analizzarle, coglierne la profonda distanza e gli specifici quadri mentali, insieme a quella familiarità che ci proviene dall’essere, quelle culture, all’origine della storia europea che ci riguarda, non può che aiutarci a cogliere meglio la complessità del mondo in cui viviamo, aiutarci nell’esercizio critico e aggiungerei responsabile, non rassegnato né ingenuamente ottimista, della sperimentazione di una convivenza e di mediazioni utili fra diversi. I gradi di diversità sono tanti, a partire dalla casa in cui si abita, al condominio, alle proprie città, fino al famoso o famigerato villaggio globale. Insomma, non ci sono controindicazioni all’uso delle culture antiche per questi scopi.

Comincerò, allora, con un nome che mi è caro, *σειρήν*, il nome greco della sirena, che però è usato anche per un particolare tipo di ape, di produttrice di cera. Secondo Aristotele (*Hist. An.* 623b), ne portano il nome due delle tre cosiddette solitarie (*μοναδικά*): la *seiren* piccola, forse bianca; una *seiren* più grande, nera e striata; il *βομβύλιος* è il più grande delle tre. Gli animali, come ci hanno insegnato gli antropologi, sono anche buoni per pensare. Nella classificazione aristotelica che abbiamo appena letto, la *sirena* si affianca alla più conosciuta *μέλισσα*. Più conosciuta ma meno familiare, come sembra testimoniare un proverbio raccolto, fra gli altri, da uno dei paremiografi più informati, Ze-

nobio¹: “la sirena annunzia un amico, l’ape uno straniero”. Preoccupato dall’omografia e dall’omonimia, lo stesso Zenobio si vedeva costretto a precisare che la *sirena* in questione non era una delle vergini canore cantate da Omero, bensì l’insetto alato simile all’ape (*melissa*), proprio quello di cui aveva già parlato Aristotele. Non sappiamo se il proverbio, se l’annunzio si riferisse all’interpretazione di un sogno. Nel più famoso libro antico di onirocritica, scritto da Artemidoro di Dalidi, appaiono solo una volta le vespe, le σφήκες, che risultano sfavorevoli a tutti, perché, se sognate, indicano che ci si imbatte in uomini malvagi e crudeli (2.22). Vespe, però, non api, che non sono mai citate, anche se il verbo usato nel proverbio, ἀγγέλλει, è tipico verbo della comunicazione onirica. Nel volume sul mito delle Sirene, ricordavo, per pura suggestione, che in un romanzo dello scrittore somalo Nuruddin Farah, *Legami* (2005), si legge: “Nei sogni di Jeebleh [un professore universitario che, da New York dov’era in esilio, torna a Mogadiscio per la morte della madre], l’arrivo di Bile [il suo amico d’infanzia] era spesso annunciato dal ronzio di un’ape”².

Abbiamo, dunque, incontrato lo *xenos*, forse in sogno, annunziato dal ronzio di un’ape/*melissa*, ma contrapposto all’amico, al *philos*, più consono all’ape/*sirena*. Lasciamo aperto il problema, non del tutto chiaro, non senza aver rilevato, appunto, la carica di pericolosità che sembra insita nella figura dello straniero nella polarità del proverbio. Per questo vorrei subito introdurre un’altra parola che, forse, è lei a correre dietro a noi, ci insegue, ci piomba fra capo e collo mentre tentiamo di capire e inserirci meglio nel mondo che ci circonda (e l’espressione ‘ci circonda’ rischia di non essere solo metaforica): una parola greca anch’essa, *barbaros*.

Se dovessi sintetizzare, prima di addentrarmi nel mio discorso, il succo che vorrei trarne e suggerire in questa mia riflessione ad alta voce, direi che in questo momento dovremmo chiederci come evitare di far diventare barbari gli stranieri, nella consapevolezza che il non riuscirci porterebbe a trasformare noi stessi in barbari agli occhi degli stranieri.

Perché sottolineo questa differenza, fra straniero e barbaro? Perché il mondo greco, se vogliamo cominciare con l’epica omerica, come da tradizione, è pieno di stranieri e meno di barbari. E gli stranieri, con quella marca dialettale metricamente utile che differenzia ξείνος dal

1 Σειρήν μὲν φίλον ἀγγέλλει, ξείνον δὲ μέλισσα: CPG I, V 97; Phot., *Lexicon*, σ 116 Theodoridis; *Suid.* σ 279, IV 346 Adler.

2 Bettini-Spina 2007, p. 199 n. 12.

prevalente ξένοσ (la sillaba lunga invece che una vocale breve), si scambiano spesso i ruoli di ospite e ospitante. Perché hanno tratti comuni riconoscibili.

Basterà rileggere una famosa pagina, tratta dall'VIII libro delle *Storie* (144) di Erodoto, nato ad Alicarnasso, si badi bene, e grande viaggiatore: siamo ad Atene, a cavallo fra 480 e 479 a.C., e fra le battaglie di Salamina e di Platea. La potenza barbara, i Persiani, si muove in cerca di alleanze fra i Greci, e il generale Mardonio ha inviato il Macedone Alessandro, figlio di Aminta, ad Atene per spingere gli Ateniesi a un accordo. Gli ambasciatori spartani intervengono subito dopo il discorso di Alessandro, preoccupati che gli Ateniesi possano aprire una trattativa col Persiano. Ma la risposta degli Ateniesi, sia ad Alessandro che agli Spartani è netta:

Era certamente umano che i Lacedemoni avessero paura che ci accordassimo con il barbaro. È vergognoso comunque che lo abbiate temuto conoscendo i sentimenti degli Ateniesi, poiché non esiste tanto oro in nessuna parte della terra né regione così eccezionale per bellezza e fertilità che noi accetteremmo per asservire la Grecia passando dalla parte dei Medi. Anche se volessimo, molte e forti sono le ragioni che ci impediscono di farlo: la prima e la più grande, le statue e le dimore degli dèi bruciate e abbattute che dobbiamo assolutamente vendicare piuttosto che metterci d'accordo con chi ha compiuto tutto questo; quindi la grecità (*Hellenikón*) che ha lo stesso sangue e la stessa lingua, e i santuari comuni degli dèi, i sacrifici e gli usi analoghi, che per gli Ateniesi sarebbe disdicevole tradire (trad. A. Fraschetti, 2003).

Il confine netto fra Greci e barbari non impedisce, però, di frammentare i Greci in città, in *poleis*, ognuna delle quali è straniera per l'altra, così come lo sono i suoi *politai*, i suoi cittadini. Lo *xenos*, dunque è non solo uno straniero politico, ma anche un potenziale nemico, se niente interviene a trasformarlo in ospite e amico. *Xenos*, come il latino *hostis*, è ancora qualcuno fuori di noi, qualcuno che non è nella nostra comunità, come invece il *polites* o il *civis*, che può però intrattenere un rapporto di reciprocità amichevole (*hospes*) o di ostilità (*hostis*)³.

Insomma, si è quasi sempre stranieri di qualcun altro, di qualche altro se stesso, che forse già si conosce. Pensiamo, per tornare all'epica omerica, all'incontro fra Agamennone e Diomede, durante la rassegna dell'e-

3 Su questo tema in particolare, Barbero-Bettini 2012. In generale, ho tenuto presenti: Bettini 1992; Bearzot 2012; Cozzo 2014; Cinalli 2015.

sercito, nel IV libro dell'*Iliade*⁴. Di Diomede, restio a entrare in battaglia, Agamennone ricorda il padre, Tideo (372-377):

No, non fu Tideo avvezzo a mostrarsi tanto angosciato,
ma a distanziare i compagni per battersi contro i nemici,
dissero quanti lottare lo videro: certo non io.
Mai l'ho incontrato o veduto: ma, dicono, tutti eccelleva.
Giunse una volta a Micene, da ospite, non per la guerra,
con Polinice, l'eroe pari a un dio, riunendo le armate.

'Da ospite' (*xeinos*, e così traducono tutti), ma anche da straniero, perché solo uno straniero può diventare un ospite. Basta infatti andare qualche verso più avanti per trovare un racconto su Tideo fra i Cadmei, i Tebani (387-390):

Tideo lo sferza-cavalli, laggiù, benché un ospite fosse,
non si smarrì, pur da solo, fra quei numerosi Cadmei,
ma li sfidò tutti quanti a lottare e tutti li vinse.

Uno straniero indisciplinato, Tideo, potremmo dire, pronto a intraprendere un gioco quasi di guerra, pur essendo giunto presso i Cadmei da ospite.

E quando Omero racconta di Telemaco che, in viaggio per cercare il padre Odisseo, giunge a Lacedemone da Menelao, nelle orecchie del pubblico che sentiva recitare dall'aedo i versi iniziali del IV libro dell'*Odissea* il nome *xeinos* riecheggiava più volte (non allo stesso modo nelle varie traduzioni italiane, ma io seguo ancora la traduzione di Ventre). Ecco come si rivolge Eteoneo a Menelao (26-29):

Ecco i due ospiti là, Menelao, alunno di Zeus,
giovani entrambi, somigliano al seme di Zeus, di quel grande.
Dimmi se ormai scioglieremo i loro veloci cavalli,
o li invieremo da un altro, che vadano a chi li riceva.

Due gli *xeinoi*, con un duale (ξείνω) che farebbe felici i professori di greco: Telemaco e Pisistrato, figlio di Nestore. E poi, l'ambigua semantica dello *xeinos* sembra riassunta in questa alternativa: rimanere stranieri, venuti da fuori, da un'altra comunità, quasi sulla soglia, op-

4 Hom. *Il.* 4.364-421. Per i poemi epici utilizzo la traduzione metrica di Daniele Ventre: Ventre 2010 e Ventre 2014.

pure diventare anche ospiti, o ospiti di qualche altro. E infatti Menelao scioglie il dubbio (33-36):

Ed anche noi ci saziammo di molti conviti ospitali,
fra gli stranieri, finché tornammo sperando che Zeus
fine in futuro ponesse ai giorni infelici. I cavalli
scioglili agli ospiti e dentro conducili, invitali al desco.

Qui il traduttore interpreta e si mette quasi al nostro servizio di lettori moderni: i ‘conviti ospitali’ sono ξεινήϊα, ma ‘fra gli stranieri’ in realtà è ἄλλων ἀνθρώπων, cioè conviti di altri uomini (d’altra parte, nel XXIV dell’*Iliade*, Ecuba rimprovera Priamo che vuole andare fra gli Achei a riscattare il corpo del figlio Ettore: 201s. “Ah, dov’è andato il tuo senno, che fu la tua gloria in passato, / fra gli stranieri, nonché fra quelli sui quali tu regni?”; e gli stranieri sono, in greco, ἀνθρώπους ξείνους). Infine, ancora nel passaggio citato del libro IV, ‘i cavalli degli ospiti’ sono di nuovo ξείνων.

Riflettiamo un attimo sugli argomenti usati da Menelao: egli ricorda al suo amico un passato di straniero, di ospite; anche loro prima di tornare a Lacedemone hanno visitato case di altri uomini, e ne hanno goduto l’ospitalità. Ora tocca a loro ricambiare, non necessariamente agli stessi uomini, ma a uomini simili, nella loro stessa condizione. Il traduttore, col termine ‘stranieri’, sceglie il punto di vista di Menelao, che con i suoi uomini è stato accolto fuori della sua patria, divenendo ospite a sua volta.

Insomma, fra stranieri, fra reciprocamente stranieri, non è difficile intrattenere rapporti di ospitalità, purché non ci sia di mezzo la guerra, che è condizione quasi permanente del mondo greco. E se un vincolo di ospitalità può interrompere un duello, come nel celebre episodio di Glauco e Diomede del VI libro dell’*Iliade*, non basta certo a evitare in via di principio il conflitto fra stranieri, a meno che non si tratti di una guerra per gioco, di una simulazione di guerra, come avviene nelle gare di forza, nelle sfide. In questi casi, il rapporto di ospitalità crea vincoli che impediscono di sfidare un ospite (o suggeriscono di impedire, di qui la indisciplina di Tideo, il suo violar le regole; eravamo nel IV libro dell’*Iliade*). Annotiamo che è nel libro VII dell’*Odissea*, che potremmo definire, con l’VIII, il libro dello *xenos* (e della *xenia*), che Odisseo riceve dal re Alcino e dai Feaci numerose prove dell’applicazione corretta di questo uso greco, al punto che quando Laodamante, il buon figlio di Alcino, sfida l’ospite Odisseo a gareggiare con i campioni feaci, Odisseo accetta, alla fine, ma tranne che con Laodamante⁵:

5 Hom. *Od.* 8.208-211.

Egli è mio ospite, e chi con l'amico si batterebbe?
 Un dissennato sarebbe e davvero un uomo da nulla,
 chi provocasse alla gara quell'ospite che lo accoglieva (ξεινοδόκω)
 in una terra straniera: a sé troncherebbe ogni via.

C'è dunque una *themis*, un insieme di regole non scritte, ma consuetudini consolidate, che si concretizzano (come viene ricordato nell'XI dell'*Iliade*) nei doni ospitali, "che agli ospiti offrire è pur giusto"⁶. Fa parte della *themis*, per esempio, in quello che ho definito uno dei libri dello *xenos*, il VII dell'*Odissea*, il gesto di sensibilità ospitale di Eche-neo che richiama Alcinoo ai suoi doveri (159-164):

Cosa davvero non bella, Alcinoo, né a te si conviene,
 che sieda l'ospite a terra fra ceneri, sotto il camino:
 una parola s'aspetta da te, si trattengono tutti.
 Dunque fa sorgere l'ospite, a un trono borchiato d'argento
 fallo sedere e tu stesso intanto agli araldi comanda
 di mescolare del vino [...]

Ospitare dio si intitola un bel libro di Donatella Puliga, sul mito di Filemone e Bauci tra Ovidio e noi⁷: un dio che si maschera, si dissimula, non si fa riconoscere, forse per mettere alla prova, come del resto dirà esplicitamente il figlio del dio dei cristiani, dio lui stesso, nel prefigurare il giudizio finale (*Vangelo* di Matteo 31.41-46), la pena eterna per coloro che non lo hanno ospitato come *xenos*, cioè vestendolo e dandogli da mangiare e da bere. Inutile che si chiedano quando tutto questo è avvenuto, perché non era Gesù che avrebbero dovuto riconoscere.

Atena, all'inizio dell'*Odissea*, si presenta sotto le sembianze di Mente, uno *xenos* che vanta una antica storia di reciproco rapporto ospitale. Telemaco lo/la scorge e l'accoglie come si deve⁸.

Ad Atena, ma questa volta travestita da giovane vergine con una brocca, si rivolge anche Odisseo che, dopo aver incontrato Nausicaa, si reca al palazzo del re (*Od.* 7.14-81). Odisseo è nella condizione dello *xeinos*, ma non sa ancora se questa condizione gli verrà riconosciuta, perché non conosce nessuno dei governanti. Ma la dea lo appella ξεινε πάτερ, riconoscendogli intanto una anzianità che merita rispetto e che sembra essere una assicurazione sul futuro dell'eroe⁹.

6 Hom. *Il.* 11.779.

7 Puliga 2009.

8 Hom. *Od.* 1.113-143.

9 Hom. *Od.* 7.48.

Odisseo, forse, non ha tutti i torti nel temere che la sua condizione di straniero che non conosce chi lo ospiterà potrebbe essergli non favorevole. Essere sconosciuti è certo una condizione abbastanza frequente per l'ospite, il quale, dunque, è avvantaggiato se conosce colui al quale chiederà ospitalità, almeno di nome. Così capita a Telemaco quando comincia il suo viaggio alla ricerca del padre. Giunto a Pilo da Nestore, al quale lo ha indirizzato Atena, questa volta fingendosi Mentore, sotto le cui sembianze lo sta accompagnando, viene accolto dal figlio di Nestore Pisistrato, con cui abbiamo già incontrato Telemaco da Menelao, e offre subito da bere a Mentore/Atena, che è la prima a rendere noto il nome di Telemaco agli ospitanti. Ma ancora il rito non è compiuto, perché solo qualche verso dopo leggiamo le parole con cui lo stesso Nestore apre il cerimoniale (*Od.* 3.69-74):

Ora è il momento più acconcio per chiedere, per domandare
chi siano gli ospiti, adesso che hanno goduto il convito.
Chi siete, ospiti? Donde correte le liquide vie?
forse per qualche incombenza, o senza ragione vagate,
simili a quei razziatori che errando percorrono il mare,
fino a rischiare le vite, a recare danno a stranieri (ἄλλοδαποῖσι).

Se, dunque, l'ospitante, starei per dire l'ospite ospitante (lo ξεινοδόκος che abbiamo già incontrato al v. 210 dell'VIII canto), formula una domanda chiara allo *xenos*, dal quale si aspetta in genere una risposta altrettanto chiara, sarà utile ricordare che Odisseo (*Od.* 6.119-121), scoperto da Nausicaa e dalle sue compagne sulla spiaggia, formula in cuor suo una domanda quasi reciproca:

Misero me, quale terra di genti mortali ho raggiunta?
sono così tracotanti e selvaggi e ignari del giusto,
o sono amici degli ospiti (φιλόξεينوι) e han cuore che teme gli dei?

Per sintetizzare, c'è una domanda che l'ospitante pone all'ospite e una domanda che l'ospitando pone a se stesso sull'ospitante.

Se, dunque, ciascuno dei Greci è, al contempo, Greco e *xenos*, allora, nel momento dell'incontro fra le varie comunità, converrà distinguere i ruoli attraverso le denominazioni, e soccorre, come sempre nei fatti linguistici, la composizione, la possibilità cioè di raggruppare parole diverse per formarne una nuova, semanticamente densa.

Il fenomeno non è così semplice, all'origine, come sembra a noi, che pure ogni tanto ci lanciamo in nuove composizioni (penso, per fare solo un esempio, al *cerchiobottismo*, oppure all'ormai leggendario *accavallavacca*, valorizzato da Stefano Bartezzaghi). Aristotele, che si occupava sistematicamente di tutti i fenomeni umani, e dunque anche di quelli linguistici, che chiamava ἐρμηνεία, cioè rapporto fra nomi e cose (per dirla un po' facilmente), fa questa interessante osservazione (περὶ ἐρμηνείας 16a 21-26): in un nome semplice, per esempio Κάλλιππος (che è un nome proprio, nome di persona), un nome dunque che ha un unico referente, quell'uomo lì, nessuna delle sue parti significa qualcosa, se riferita appunto all'uomo Callippo, il quale non è certo né bellezza (*kallos*) né cavallo (*hippos*). Ecco, noi già chiameremmo Callippo un nome composto, ma Aristotele non lo considerava tale. Invece, un nome composto anche per Aristotele, ἐπακτροκέλης, che noi tradurremmo come 'piccola nave da corsa', formato da *epaktris*, vascello leggero, e *keles*, cavallo da corsa, ma anche imbarcazione leggera e veloce, nelle sue due parti tenta di significare qualcosa (c'è l'imbarcazione, c'è la velocità), ma non c'è il tutto. Ecco, sembrerà difficile, ma anche questo è un modo per confrontarsi con la lingua greca, per come la pensavano i Greci stessi, la propria lingua. Basterà osservare che già Boezio e Tommaso d'Aquino, nei loro commenti sul testo aristotelico, che chiamavano *de interpretatione*, cambiarono esempio e proposero la voce latina *equiferus*, cavallo selvaggio.

E dunque, nomi composti. Un grande linguista del Novecento, Émile Benveniste¹⁰, ha rintracciato soprattutto nel sanscrito, nell'indiano antico, le regole di formazione dei nomi composti, che sono varie e funzionali a differenti progetti semantici. Coniare nomi composti significa fare una sorta di micro-sintassi, condensare cioè in un nome una frase (cosa che i tedeschi sanno fare sicuramente molto bene).

Fra i composti, i più semplici sono quelli che uniscono due sostantivi equipotenti, cioè semplicemente accostati l'uno all'altro, a formare una unità più stretta (*nottegiorno), poi quelli che uniscono due sostantivi appartenenti a classi diverse, in cui il primo orienta il secondo (cartamoneta, canelupo), il terzo gruppo, sempre composto da sostantivi, è un composto di dipendenza (capobanda).

Ma arriviamo subito ai composti con una parte nominale, determinante e una verbale, determinata. In questa rientra il nostro *xeinodokos*: il verbo δέχομαι significa accogliere, ricevere, e viene determinato (che

10 Benveniste 1985, pp. 167-185.

cosa si accoglie o si riceve?) dal nome premesso, *xeinos*, lo straniero. Quindi, l'uomo ospitale. Concetto che si può esprimere anche con una cosiddetta figura etimologica: nome e verbo che vengono dalla stessa radice: ξείνους ξεινίξειν ospitare stranieri (*Od.* 3.355).

Ecco dunque una funzione, *xeinodokos*, che corrisponde a una persona che di volta in volta la esercita. Nel XV libro dell'*Odissea*, a Telemaco, in procinto di partire con Pisistrato dopo il periodo di generosa ospitalità di Menelao, lo *xeinodokos*, appunto, proclama la giusta misura dell'ospitante (68-73):

Per lungo tempo non io, Telemaco, ti tratterrei,
nell'impazienza d'andare; e biasimerei anche un altro
uomo che un ospite accolga ed ecceda nell'amicizia
e nel fastidio anche ecceda; in tutto misura: è più saggio.
Sbaglia del pari colui che all'ospite mette premura
quando non vuole partire, e chi lo trattiene se ha fretta.

E la misura è particolarmente importante perché, come sa Alcino, *xeinodokos* di Odisseo nell'VIII libro dell'*Odissea*, l'ospite/straniero può diventare un ottimo informatore e propagandista, quasi l'antenato, fatta la debita differenza, della figura storica del *próxenos*, il prosseno, il cittadino straniero che in un'altra città difende gli interessi della sua città di provenienza. In questo caso sarà l'itacese Odisseo che elogerà i Feaci tra i suoi concittadini (250-253):

Ora, suavia, tra i Feaci, i migliori esperti di danza
battano i ritmi, perché quest'ospite dica ai suoi cari,
quando ritorni alla patria, di quanto eccelliamo sugli altri
nel navigare e nel correre e poi nella danza e nel canto.

2. Parole moderne

Non vado avanti con l'interessante storia della composizione nominale, ma voglio prendere spunto da questo primo composto, che abbiamo visto comparire già nelle prime testimonianze di lingua (e quindi di cultura) greca, per accennare brevemente a due composti, che la figura dello straniero, dello *xenos*, sembra offrire alla esperienza dei Greci. Mi soffermerò in particolare su due termini: ξενηλασία, cacciata di stranieri (il verbo che lo compone è ἐλαύνω) e 'xenofobia'. Entrambi termini forti, ostili, opposti al nostro amato *xeinodokos*.

Cacciare gli stranieri, bandirli, impedirgli di risiedere nella *polis*. Qui siamo in una fase storica, più documentata, in cui le varie città greche differenziano i loro comportamenti nei riguardi degli stranieri. Sparta, secondo Tuciddide, nelle parole di Pericle allo scoppio della guerra del Peloponneso (1.144.2), pratica sistematicamente la *xenelasia*, danneggiando così Atene e i suoi alleati, e troviamo anche in altri autori riferimenti all'uso spartano, introdotto da Licurgo, di bandire gli stranieri, poi imitato da altre città anche molto distanti. Ma poi colpisce un'osservazione di Aristotele, di nuovo lui, nella *Politica* (2.1272b 17), a proposito della costituzione politica di Creta, quando nota che la posizione geografica dell'isola, così lontana da altri centri greci, ha avuto lo stesso effetto della cacciata degli stranieri: questa lontananza, cioè, rende Creta meno esposta ad aggressioni. Torneremo su questo aspetto in fase conclusiva di comparazione con l'oggi.

Ma vorrei far notare che la traduzione di Luciano Canfora (1983) del passaggio di Tuciddide appena citato, suona così:

[...] se, da parte loro, gli Spartani cesseranno di praticare l'espulsione in massa di stranieri a danno nostro e dei nostri alleati – dal momento che né il blocco di Megara né le pratiche xenofobe di Sparta interferiscono con il dettato del trattato.

Ora, chi si aspettasse di trovare il termine *ξενόφοβος, o il relativo sostantivo, nel testo tucidideo o in qualunque altro testo greco antico, rimarrebbe deluso. Per questo dicevo prima che lo straniero *sembra* offrire all'esperienza greca quei due composti. In realtà ne offre solo uno; l'altro lo crea l'Europa, molti secoli dopo, e per questo lo troviamo anche in un dizionario di greco moderno: ξενόφοβος.

I Greci antichi, quando vollero coniare nomi composti con *xe(i)n-*, lo usarono spesso in prima posizione; ma non escludono la seconda posizione, come in *philoxeinós*, vocabolo che abbiamo già incontrato, quasi riddondante, che indica chi è veramente ospitale e ha un atteggiamento assolutamente favorevole verso lo straniero, insomma uno *xeinodokos* convinto; tutto l'opposto del *μισόξενος*, il cui sentimento forte può essere comparato solo con il sentimento opposto di Medea, secondo Licofrone (*Alessandra* 176): *ξενοβάκχη*, 'folle per lo straniero'. Ma questi nomi composti indicano spesso un atteggiamento e comportamento ostili nei confronti dello straniero, come *ξειναπάτης*, in particolare nella poesia lirica (Alceo e Ibico), 'ingannatore di ospiti', detto di Paride, ma poi usato anche dalla *Medea* euripidea (1392) come invettiva contro Giasone; oppure, ancora più ostile, *ξενοδαίκτης*, *ξενοκτόνος*, *ξενοφόνος*, 'uc-

cisore di ospiti', e, quando arriviamo al *Ciclope* euripideo (658), appare il feroce ξενοδαίτης, 'divoratore di stranieri/ospiti'.

Azioni ostili, dunque, come la cacciata degli stranieri, che sembrano attestare e documentare, anche se spesso si tratta di atteggiamenti individuali, una superiorità fisica. Ma il *phobos*, la paura, cosa implica nel rapporto con lo straniero? E perché noi usiamo spesso il composto 'xenofobo' come un nome che indichi non paura, ma odio, disprezzo, avversione, come suggerisce il *Grande Dizionario della Lingua Italiana* di Salvatore Battaglia? La paura è in genere debolezza, nasce da un senso d'inferiorità, da una prospettiva di pericolo, dolore, annullamento. Starei per dire che mai un Greco avrebbe mostrato la debolezza della paura nel comporre una parola per lo straniero, avrebbe preferito fissare l'ostilità che nasce dal senso di superiorità.

'Xénophobe', come ricostruisce perfettamente Pierre Villard¹¹, nasce in Francia nel clima dell'affare Dreyfus, l'ufficiale di origine ebraica accusato, senza prove, di tradimento della Francia nell'interesse della Germania. È lo scrittore Anatole France, all'inizio del secolo, che chiama *démagogues* i nazionalisti, che fiancheggiano *misoxènes, xénophobes, xénoctones, xénophages*.

Con xenofobo, dunque, ci spostiamo verso di noi, verso il nostro modo di far rivivere la lingua dei classici per formulare, però, pensieri nostri.

Due modi, in fin dei conti, abbiamo per realizzare questo rapporto fra i nostri pensieri e quelli degli antichi e col nostro passato: uno risale a Plutarco, che si misurava con i suoi antichi; l'altro appartiene a Machiavelli. Plutarco, nella *Vita di Emilio Paolo* (1, o all'inizio della *synkrisis* con Timoleonte), parlando dei personaggi di cui scrive biografie comparate, crede che si possa "vivere a stretto contatto con loro, come degli ospiti ricevere ciascuno, a turno, nel corso della narrazione"; Machiavelli, nella famosa lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513, segue un percorso inverso, ritenendo che si possa "entrare nelle antiche corti degli antiqui uomini" e "parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni".

Convocare un personaggio (o un testo) antico presso di sé o recarsi da lui, come si sa, sono anche metafore di relazione e di movimento che sono state usate per sottolineare ed esplicitare le intenzioni di una traduzione, più aderente, rispettivamente, al pubblico che la riceve, alla lingua di arrivo (il 'ricevere gli ospiti' di Plutarco), o più vicina

11 Villard 1984.

all'autore che si traduce, alla lingua di partenza (l' 'entrare nelle antiche corti' di Machiavelli).

Si tratta, dunque, nell'operare questo contatto potenzialmente bidirezionale con i pensieri antichi, di riflettere sulle forme assolutamente nuove e diverse con cui si presentano per noi (Italiani, Europei) le parole (e le azioni) dello straniero e per lo straniero. Forse in una misura individuale e circoscritta siamo riusciti in qualche modo a proseguire nella pratica dello straniero/ospite, ma è bastato che il fenomeno si allargasse per creare, paradossalmente, uno strano miscuglio in cui, da un lato, agiamo con la mentalità di una *polis* come Atene, cioè di una comunità ristretta, in cui potremmo anche continuare a essere ospitali, secondo la *themis* antica; dall'altro, alle prese con un problema di massa, sembrano riaffiorare comportamenti spartani: espulsioni, cacciate. Mentre, forse, solo una mentalità da Stato, da nazione, una mentalità quindi complessa e attenta ai vari risvolti del problema; una mentalità, come dire, veramente globale potrebbe affrontare seriamente la dimensione di massa delle migrazioni recuperando la pratica di un'accoglienza sostenibile.

'Non nella mia *polis*' sembra essere lo slogan che meglio si presta a respingere i costi, a mio parere, invece, necessari, della progressiva e continua trasformazione delle comunità nazionali, sui loro territori, in comunità transnazionali, continuamente ibridate, nelle quali il ruolo di straniero/ospite potrebbe proficuamente diventare quello di cittadino in un reciproco scambio, rispettoso di regole antiche ma capace di crearne anche di nuove.

Paul Ricœur, in un saggio inedito fino al 2008, *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*¹², lo dice in maniera chiara:

Prima di affrontare le differenze di statuto giuridico e di condizioni concrete che distinguono fra loro gli stranieri [il visitatore, l'immigrato, il profugo, preciserà poi *ndr*], bisogna considerare uno speciale tipo di frammentazione prodotta dalla storia, in base alla quale l'umanità non esiste in nessun luogo come corpo unitario, ma si offre allo sguardo divisa in tante comunità, costituite in modo tale che certi esseri umani ne fanno parte in quanto membri e tutti gli altri sono stranieri.

12 Ricœur 2008.

Mi sembra che sia a questa condizione storica che dobbiamo tentare di dare una risposta, senza ignorarne la drammatica consistenza, ma sapendo che può, e forse deve, essere superata.

Per non ricadere nella contrapposizione ‘noi/loro’, ripartizione pronominale non innocua, i cui effetti disastrosi si sono puntualmente presentati ogni volta che la *si* è usata per separare, per dividere, e non per far confrontare e convivere le diversità di ‘noi e loro’.

Senza ignorare le difficoltà, ma con la nettezza di un orientamento saggio e umano, come si fa quando si tenta di tradurre un testo difficile, impegnativo, ma che è anche nostro interesse comprendere: prima di condannare lo straniero, l’ospite al ruolo di nemico, bisognerà chiedersi sempre se abbiamo fatto tutti i tentativi, richiedendo lo stesso allo straniero, di mettere in comune, confrontare, le nostre diversità per tentare di mettere in pratica il miglior modo di farle convivere.

3. *Hypómnema olimpico*

Hypómnema: un ricordo sottostante, un ricordo che si insinua da sotto, potremmo anche tradurlo così, un pensiero che ti blocca e ti costringe a pensare, di quelli che ti vengono in modo non controllato, magari un pensiero che non condividi, ma che è innegabilmente tuo. E allora lo chiami commento, e lo nobiliti, e gli dai uno spazio riconoscibile.

E chi meglio di Aristotele per uno *hypómnema*? Il quale Aristotele, cittadino di Stagira, maestro di poteri forti (un po’ come Seneca), ma non per questo meno filosofo, apre il trattato *περὶ ἐρμηνείας*, che i latini traducevano *de interpretatione* (aggiungendo mistero a mistero nell’arte dei titoli), con una spiegazione chiara e sconvolgente dell’origine del linguaggio, del linguaggio significante, prerogativa dell’uomo.

Esistono, dunque, i *prágmata* (i fatti, o meglio le cose fatte, concrete, e allora possiamo anche dire: la realtà), e questa realtà colpisce la *psyché* (anima, mente, principio vitale, neuroni?) imprimendole dei *pathémata*, segni indelebili di questo impatto, come delle lesioni, dopo le quali la *psyché* non è più la stessa di prima. Anche perché tende a esternare, a rendere percepibili questi *pathémata* attraverso una risorsa che forse scopre in quel momento, il suono della voce. I suoni prodotti sono come dei simboli, cioè dei sostituti, dei rappresentanti di quei *pathémata*, sono insieme la ferita e il nuovo feritore: a loro volta, la realtà divenuta voce e suono, una metamorfosi prima ancora che

Ovidio si divertisse a comporne un famoso catalogo. Ma poi, non contenta, la *psyché* trasforma questo linguaggio verbale orale in un linguaggio scritto, in altri segni e simboli, rendendo quindi non solo percepibili, ma addirittura visibili e leggibili, le ferite della realtà. La realtà 'Aristotele' ci colpisce a tal punto, ferisce così fortemente la nostra *psyché*, che staremmo quasi per esprimere – dando ragione alla sua teoria – un 'oh' di meraviglia, un 'oh' simbolo fonico della nostra ferita meravigliosa o meravigliante, trasformandolo ben presto in un segno grafico, in un 'o' seguito da un 'h', nella nostra lingua, se Aristotele non aggiungesse qualcosa, sempre all'inizio del suo trattato che ora non intollereremo più come prima, ma azzarderemo: *Sul potere di Hermes*, oppure *Sul Fai come Hermes*, qualcosa che ci fa pensare a noi e ai diversi noi stessi che ci feriscono e che noi feriamo.

Dice Aristotele: le lettere, i simboli scritti non sono certo uguali per tutti gli uomini, e non lo sono neppure i suoni. Dunque, lo stadio finale, ultimo, del nostro rapporto con la realtà tende alla differenziazione, alla incomprendione (dove la necessità di un Hermes, di una mediazione); ma i *pathémata*, quelle ferite della realtà nella *psyché*, quelle sono le stesse per tutta l'umanità, perché anche i *prágmata*, la realtà, gli oggetti, le persone che ci feriscono, sono le stesse per tutti. Non si sfugge.

Ecco, mentre stavamo disperando di capire, mentre ci sentivamo circondati da barbari, con l'amara certezza di essere noi stessi barbari per altri, Aristotele ci riporta a questo mondo comune, a questa possibile comunità di esperienze, di ferite, che ci farà sentire se non altro stranieri, magari stranieri anche a noi stessi, ma con un possibile orizzonte di comprensione, solo che vogliamo scavare sotto lo scritto e il suono, tentando di ricomporre, magari con dei gesti appropriati, le comuni ferite.

Vinicio Capossela, uno che magari una volta piacerebbe vedere sul palcoscenico dell'Olimpico a dialogare col nostro cavallo di Troia, ha cantato, in *Marinai, profeti e balene*, anche *La lancia del Pelide: magico dono per un verso ferisce, per l'altro guarisce, lei sola lenisce le ferite che infligge*.

Sono solo canzonette, cantava qualcuno, ma quando un mito antico si diffonde con armonie moderne, qualcosa di utile può rimanere nell'aria. Chi pensa che abbiamo solo ferito, noi occidentali, non riuscirà a cogliere la possibilità del guarire, che è nelle nostre corde e nelle nostre possibilità. E il commento, lo *hypómnema*, si ferma qui, rispettoso della difficoltà dei tempi.

Bibliografia

- A. Barbero-M. Bettini, *Straniero. L'invasore, l'esule, l'altro*, Milano 2012.
- C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Roma 2012.
- E. Benveniste, *Fondamenti sintattici della composizione nominale*, in *Problemi di linguistica generale*, II, trad. it., Milano 1985, pp. 167-185 (ed. or. 1967).
- M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992.
- M. Bettini-L. Spina, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2007.
- A. Cinalli, Τὰ ξένια. *La cerimonia di ospitalità cittadina*, Roma 2015.
- A. Cozzo, *Stranieri. Figure dell'altro nella Grecia antica*, Trapani 2014.
- D. Puliga, *Ospitare dio. Il mito di Filemone e Bauci tra Ovidio e noi*, Genova 2009.
- P. Ricœur, *La condizione di straniero: punti fermi per l'accoglienza*, "Vita e pensiero" 5, 2008, pp. 45-57.
- D. Ventre, *Omero. Iliade*, pref. di L. Spina, Messina 2012.
- D. Ventre, *Omero. Odissea*, pref. di V. Pirrotta, Messina 2014.
- P. Villard, *Naissance d'un mot grec en 1900: A. France et les xénophobes*, "Mots" 8, 1984, pp. 191-195.

ANDREA COZZO
MASSE STRANIERE NELLE CITTÀ:
NARRAZIONI GRECHE DELLE PRATICHE
DI MESCOLANZA ETNICA

1. *Lo straniero: uno statuto ambiguo*

In Grecia, si sa, lo straniero ha la sua prima caratteristica nel fatto di essere ospite (*xenos*) che, se non si vogliono offendere gli dei e in particolare “Zeus protettore degli ospiti”, va accolto. Ma, in quanto estraneo alla comunità, egli può anche essere qualcuno di cui diffidare o di cui registrare la distanza culturale (innanzitutto a livello linguistico), fino al punto da essere considerato incivile, rozzo, selvaggio, in breve *bárbaros* nella connotazione assunta dalla parola dalle guerre persiane in poi.

Quando gli scambi commerciali si sviluppano, lo straniero diventa accettabile anche come residente nella *polis* (*métoikos*) ma non come detentore dei diritti di proprietà terriera e dei connessi diritti politici (a meno che questi non gli vengano conferiti per un qualche merito particolare che egli possa vantare nei confronti della *polis* stessa). Perciò egli è costretto ad esercitare un qualsiasi mestiere (considerato ‘puramente’ economico) diverso dall’agricoltura e a restare non-cittadino. Come immigrato (*metanástes*) o ‘sopraggiunto’ (*épelys*), egli è spesso oggetto di un giudizio che traduce in uno stigma sociale la sua condizione di debolezza economico-politica e diventa in tal modo ulteriore elemento di esclusione. Perciò, chi si trova in una terra che non è la sua deve muoversi con prudenza rispetto agli indigeni. Lo sa, in età classica, il cieco Edipo che erra dopo la perdita del regno¹, come pure, nel mondo ellenistico, il saggio ebreo che, alla domanda del re Tolomeo su come si possa ottenere accoglienza all’estero, risponde: “facendosi uguale a tutti e anzi mostrandosi inferiore piuttosto che superiore a coloro presso i quali si abita da straniero” (*Lettera di Aristea a Filocrate* 257). Il timore di apparire pretenzioso alla gente del luogo è l’altra faccia della speranza di risultare ad essa gradito (Filone, *Giuseppe* 195). Inoltre, chi vive in terra straniera

1 Sofocle, *Edipo a Colono* 174-175; gli interlocutori lo spingono a uniformarsi alle abitudini locali: cf. vv. 171-172 e 184-187.

sente il rischio di perdere la propria identità culturale, perché, volente o nolente, “mescolandosi” (*synanamígnymai*), in qualche misura dovrà ‘integrarsi’, il che significa, dal suo punto di vista, che dovrà accettare di abbandonare il modo di vivere abituale (*ekdiáitesis*) e i costumi patrii².

Il rapporto del cittadino con lo straniero – fin qui risultante semplicemente ospitato o ‘inferiorizzato’ o costretto ad assimilarsi – diventa più complesso quando quest’ultimo si presenta non più come singolo individuo ma come gruppo o come massa. La numerosità degli stranieri, infatti, conferisce loro forza e viene avvertita come un pericoloso elemento di disgregazione dell’unità della *polis*.

Nelle pagine seguenti proverò a rintracciare alcune delle forme che il rapporto interetnico³, per come esso si presenta nella realtà e nel racconto dei Greci, ha assunto in diverse epoche dell’antichità.

2. Epoca classica: mescolanza come problema politico-militare e istituzionale

Nel V sec. a.C., accogliere consistenti gruppi di stranieri nella propria città (tranne che, avendone bisogno, non li si invitino riconoscendo loro il diritto di cittadinanza, come già ai tempi di Solone e di Clistene)⁴ significa ammettere masse di uomini che, non potendo possedere terra, saranno privi dei requisiti necessari per svolgere il ‘mestiere’ politico di cittadino, che è quello del cittadino in armi. L’idea della mescolanza etnica come fattore che si oppone all’unità politica garantita dal cittadino-soldato è spesso sfruttata, in diverse forme, nelle allocuzioni dei comandanti all’esercito e nelle orazioni celebrative per sottolineare, antagonisticamente, l’identità forte della propria *polis*, costituita da uomini di un solo ceppo, a fronte di quella debole delle altre, in cui la composizione dei cittadini è multi-etnica.

Una sua declinazione la troviamo in Tucidide, che la attribuisce a importanti personaggi di entrambi i fronti in guerra. L’ateniese Alcibiade

2 Cf. Filone, *Giuseppe* 254 e *Vita di Mosè* 1.278.

3 Utilizzerò “interetnico”, “multi-etnico” etc., qui e di seguito, in senso lato, per riferirmi a qualsiasi rapporto o aggregazione di più popoli, siano essi greci o non greci.

4 Cf. Plutarco, *Solone* 24.4; Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 21.4; *Politica* 1275b 36-37. Cf. Baslez 1984, p. 80s.; Domínguez Monedero 2004, p. 50 (che considera però il provvedimento soloniano in relazione ad un’immigrazione di individui isolati); Cozzo 2014, p. 71.

l'avrebbe utilizzata per spingere i suoi concittadini alla spedizione in Sicilia. Nell'Isola, egli sottolinea,

le città sono popolate di masse mescolate (*symmiktois*), e facilmente mutano e ricevono nuovi cittadini. E per questo stesso motivo nessuno, come per la propria patria, si attrezza con armi per la sua persona né con i dovuti preparativi per la regione: ma ciascuno prepara qualunque cosa presume di ottenere o persuadendo con le parole o con la sedizione dalla comunità per andare ad abitare in un'altra terra, in caso di insuccesso. E *non è verisimile che una tale massa dia ascolto unanimemente alle parole o si volga insieme all'azione*, ma subito ciascuno, se gli si parlasse nel modo a lui gradito, si avvicinebbe a noi, soprattutto se è all'interno di un conflitto civile (6.17.2-4).

Sul versante spartano, lo stratego Gilippo, puntando sull'opposizione tra purezza identitaria (delle sue truppe) e identità frammentata (dei nemici), esorta i soldati a considerare inaccettabile che essi, Peloponnesiaci e Dori, non scaccino dalla loro terra degli uomini della Ionia, abitanti di isole e raccoglietici (*synklydes*) (Tucidide 7.5.4) – un termine dispregiativo, quest'ultimo, che alla lettera esprime l'idea di “confusione, fiumana, flusso”. Anche Isocrate, poi, scredita l'aggregazione interetnica sul piano militare in quanto priva di quel senso di unità posseduto, invece, da coloro che non sono “misti, mescolati” (*migades*) – un altro vocabolo normalmente connotato in senso negativo – e possono vantare perciò un'intesa e una disciplina finalizzata ad uno stesso scopo⁵. Per lui, ad uomini “mescolati” si oppongono, ideologicamente, uomini autoctoni (*autochthones*), che mostrano un'unica identità⁶. Tale identità, concepita in senso politico-militare (di difesa della *propria* terra), si può definire non solo in termini di esclusione degli Altri, che vengono per ciò stesso inferiorizzati, ma anche di *ostile contrapposizione*. Platone lo dice con chiarezza: “la nobiltà e libertà della città è cosa salda e sana e per natura odiatrice dei barbari gra-

5 Cf. Isocrate, *Archidamo* 80, a proposito dei nemici: “cosa ci potremmo augurare più che avere vicini, schierati (...), uomini indisciplinati, misti (*migades*) e che fanno ricorso a molti capi?”.

6 Cf. Isocrate, *Panegirico* 24; *Panatenaiico* 124 (qui associato ad *epelydes*). Sull'autoctonia ateniese cf. Montanari 1981 e Rosivach 1987. Per il rapporto tra pretesa di superiorità e rivendicazione dell'autoctonia (ed esclusione del carattere di mescolanza e/o di migrazione), cf. Gotteland 2001. Sulla retorica che ho chiamato della “stessità” utilizzata per sottolineare la propria purezza etnica, cf. Cozzo 2014, p. 47s. Sul ruolo chiave della parola *migás*, utilizzata in senso infamante, nella propaganda politica di Isocrate cf. Salati 2014.

zie al fatto che i Greci sono puri e non mescolati (*amigéis*) con i barbari...”, ovvero non *meixobárbaroi* (*Menesseno* 245c-d).

Un'altra formulazione del tema la troviamo, in riferimento ad eventi romani degli inizi del V sec. a.C., in Dionigi di Alicarnasso. Il suo Menenio Agrippa polemizza con la proposta di chi, con la guerra alle porte, vuole immettere nell'esercito, al posto della plebe secessionista, “una massa di lavoratori e clienti provenienti da ogni popolo e luogo” (*Antichità romane* 6.52.1). Egli sostiene che tra i due gruppi sussistono differenze che non li rendono interscambiabili. I primi, infatti, continuano ad avere un legame con la città, visto che in essa hanno lasciato le loro famiglie, e hanno attaccamento verso la terra che li ha nutriti; invece, gli stranieri eventualmente disposti a trasferirsi a Roma non troverebbero motivo per rischiare la vita in guerra a meno di ottenere terra e onori – e tale precisazione mette a nudo il circolo vizioso per cui lo straniero è interessato solo agli ‘egoistici’ affari economici ed è pronto a fuggire risultando indegno della cittadinanza... proprio perché non gli si concede il diritto di possedere terra –, senza contare che, come Menenio aggiunge, gente *raccogliatrice* (*sýnklydes*), “che si trasferisce da ogni popolo” e dedita ai lavori manuali, non avrà l'abilità necessaria alla guerra (6.53.1-2). Sulla stessa linea di pensiero, nel contesto di eventi del IV sec. a.C., un personaggio plutarceo, l'egiziano Nectanebis, per incoraggiare lo spartano Agesilao, intimorito dal gran numero di nemici, gli farà notare che questi, pur numerosi, sono uomini provenienti da popoli diversi (*migádes*), abituati a svolgere lavori artigianali e quindi disprezzabili per l'inesperienza (*Agesilao* 38.2).

Quando gli stranieri sono nelle proprie file, la diffidenza sembra più o meno d'obbligo. Essa colpisce non solo gli stranieri residenti nella *polis* ma perfino quelli che sono stati espressamente chiamati in aiuto contro nemici esterni. Tucidide (1.102.3), infatti, ci informa che, nel 462 a.C., gli Spartani prima chiedono aiuto agli Ateniesi contro gli Iloti in rivolta ma poi, timorosi che quelli, Ioni e non Dori, dunque di stirpe diversa dalla loro (*allóphyloi*), possano tradirli e allearsi con gli Iloti stessi, li rimandano indietro.

Il sospetto di inaffidabilità nell'impegno militare cresce, poi, se gli stranieri sono truppe di mercenari (designabili in quanto tali anche solo con il termine *xenoi*)⁷, o di ex mercenari. Isocrate (*Pace* 44-47) critica il ricorso massiccio a tali soldati, da lui qualificati come apolidi, diser-

7 Così come *xenotrophéin* designa il mantenere mercenari: cf. ad es. Tucidide 7.48; Isocrate, *Pace* 46 etc.

tori e malfattori, come più proprio dell'impero persiano che degno di una città greca che dovrebbe essere in grado di contare sui suoi cittadini. Ma nel IV sec. a.C. tale pratica si era diffusa notevolmente⁸. Per un verso un esercito di stranieri “di diversa origine” e “raccogliatici” connota il regime di tiranni o addirittura di schiavi che hanno preso il potere⁹; insomma, connota regimi che esercitano l'autorità *contro* i cittadini¹⁰. Per un altro, però, qualsiasi città utilizza gli stranieri in massa come mercenari proprio con l'espressa intenzione di “non rischiare con i corpi dei cittadini¹¹”. Così, benché a rigore non siano del tutto sicuri in quanto possono rivolgere la loro forza contro la città stessa che li ha assoldati e possono non essere troppo pronti a morire per questa, gli stranieri sono utili come carne da cannone. Presenza rimarcata con forza nel campo nemico per sottolineare la sua mancanza di coesione interna a fronte della propria compattezza e solidarietà, oppure prova della decadenza del sentimento patriottico, il regime multietnico viene sempre presentato come un rischio per l'unità dal punto di vista politico e militare della città che lo adotta¹².

Fuori dalla retorica e dall'orizzonte bellico, nella realtà la convivenza tra gruppi di diversa origine sembra essere problematica e non di rado sfociare in lotte intestine. Aristotele offre un breve elenco di casi di sedizioni dovute proprio al cattivo rapporto tra gruppi etnici differenti, siano essi cofondatori di una città (*synoikoi*) oppure vecchi e nuovi coloni¹³.

Esaminando un paio di tali casi ricordati da Aristotele nel racconto più dettagliato fattone da Diodoro possiamo individuare alcune ragioni di conflitto, comprese quelle degli immigrati. Consideriamo dunque la rivolta dei coloni, cofondatori della città di Turi insieme ai Sibariti, verso la metà del V sec. a.C. La fondazione, promossa dai Sibariti, era av-

8 Cf. Marinovič 1988.

9 Cf., ad es., Platone, *Repubblica* 569a (cf., in 567d, l'espressione *xenikói e pantodapói*); Senofonte, *Ierone* 10, che però riconfigura il rapporto necessario tra tirannide e mercenari attribuendo a questi ultimi funzioni di polizia cittadina; Diodoro Siculo 14.66.5; Plutarco, *Virtù delle donne* 251a.

10 Così, espressamente, Diodoro Siculo 11.67.5 (Trasibulo a Siracusa nel 466 a.C.).

11 Diodoro Siculo 16.81.4. Stessa idea (e pratica), per altro caso, in Plutarco, *Pelopida* 31.4.

12 Per la condanna della mescolanza in riferimento ai due aspetti citati e al carattere aristocratico della purezza di stirpe cf. anche Lenfant 2001, p. 60s.

13 Cf. *Politica* 1303a 25s. All'elenco di Aristotele si possono naturalmente aggiungere altri casi; cf. ad es. Tucidide 2.68.6 (col tempo gli Ambraciotti scacciano coloro che li avevano accolti e prendono la città).

venuta presso la loro vecchia zona d'origine, e perciò essi volevano avere dei privilegi, ammettendo gli altri coloni solo alle cariche pubbliche minori e alle terre meno vicine alla città, e far partecipare ai riti religiosi le proprie donne prima di quelle degli altri¹⁴. In breve, l'accoglienza conviveva con un atteggiamento discriminatorio, perché l'aspettativa era che i nuovi arrivati restassero, per così dire, 'al loro posto', in posizione subordinata¹⁵. Fu allora che la situazione prese una piega così seria che il gruppo penalizzato, superiore per numero, finì per massacrare l'altro. Il conflitto etnico causato dalla disparità di trattamento degli stranieri era sfociato nella violenza anche in Sicilia. Nel 463-461, i Siracusani, abbattuta la tirannide di Trasibulo, avevano privato della partecipazione ai sacrifici settemila mercenari stranieri ai quali Gelone aveva già concesso la cittadinanza. L'esclusione, come suggerisce lo stesso Diodoro, era avvenuta o perché quei cittadini erano ritenuti indegni o perché si diffidava di loro temendo che potessero macchinare rivolgimenti politici, ma il sospetto divenne una profezia autodeterminantesi perché, effettivamente, danneggiati nei loro diritti, quelli si ribellarono¹⁶.

Dinamiche simili sono operanti anche in altre città. Ad esempio, secondo Plutarco, i figli nati dai Tirreni e dalle Ateniesi da loro rapite furono scacciati dagli Ateniesi dalle loro isole in quanto *mixobárbaroi*, ed ebbero occasione di aiutare gli Spartani contro gli Iloti, ottenendo il diritto di cittadinanza e di matrimonio ma non quello di partecipare alle cariche pubbliche e al Consiglio. Così, a un certo punto, essi "furono sospettati di riunirsi per fare una sedizione e di avere l'intenzione di sovvertire il regime vigente" (*Virtù delle donne* 247a-b). Nella versione erodotea, ad essere accolti dagli Spartani sarebbero stati i Minii, che in virtù del rapporto di antica parentela sussistente tra i loro popoli chiesero e ottennero di potere coabitare e di avere terra e onori: vennero ripartiti fra le tribù, ma "subito – aggiunge Erodoto con una trasparente espressione valutativa – divennero tracotanti, chiedendo di essere partecipi della regalità e compiendo altre azioni non pie", e perciò furono imprigionati per essere messi a morte (4.145-146).

Certamente, per quello che i Greci talvolta chiamano "affiatamento" (*sympnéin*) tra le varie etnie c'è bisogno di tempo, durante il quale ci sa-

14 Diodoro Siculo 12.11.1-2; cf. Aristotele, *Politica* 1303a 32.

15 Caso analogo ad Apollonia sul Golfo dello Ionio e a Tera (cf. Aristotele, *Politica* 1290b 11-13).

16 Diodoro Siculo 11.72.3-73, 3 e 76.1-2. Alla fine gli stranieri vennero sconfitti in battaglia: cf. Aristotele, *Politica* 1303a 38-b 2.

ranno delle difficoltà¹⁷. Si possono però intraprendere delle politiche per favorire tale processo. Una tipologia di intervento si basa su un'ideologia e una pratica imperialiste. Romolo e poi Tullo Ostilio, per esempio, attuano una politica di mescolamento, accogliendo e addirittura invitando stranieri vittime di regimi oppressivi con la mira della concessione della cittadinanza e della distribuzione di terra da strappare ad altri popoli¹⁸.

Quando si manifestano conflitti particolarmente gravi, ci si affida talvolta all'arbitrato di una terza parte che gode della fiducia di tutti i gruppi coinvolti nel contrasto. Così, nel VI sec. a.C., i coloni di Cirene, afflitti da una guerra civile, si rivolsero all'autorità religiosa costituita dall'oracolo di Delfi, che li indirizzò ad uno straniero di Mantinea. L'azione di quest'ultimo consistette nel dividere i cittadini in tre tribù caratterizzate al loro interno da una certa affinità geografico-culturale, mettendo insieme in una i Terei e i loro perieci, in un'altra i Peloponnesiaci e i Cretesi, e nell'ultima tutti gli isolani¹⁹. Si formò dunque una aggregazione multiculturale, una giustapposizione di popoli, non rigida bensì innestata su alcune commistioni di base. Più tardi fu ordita una ribellione ma essa non nacque a causa del nuovo rapporto tra i cittadini bensì perché il nuovo re era scontento del fatto che alla sua carica erano state lasciate solo funzioni religiose (Erodoto 4.162.1s.).

Nel caso dei coloni Turii i quali, uccisi i Sibariti che li avevano esclusi dagli onori principali, cercarono in Grecia altri coloni, si praticò un approccio multiculturale 'forte'. All'interno di una forma politica democratica, tutti i cittadini vennero divisi in dieci tribù, alle quali fu assegnata la denominazione del popolo da cui ognuna di esse era costituita. Ma ciò non diede buoni frutti. Infatti poi sorsero dei conflitti, perché ogni gruppo richiedeva che madrepatria della colonia venisse considerata la propria città di provenienza. Anche in questo caso, per dirimere il contrasto ci si rivolse all'oracolo di Delfi e questi lo risolvette attribuendo il ruolo di fondatore al dio Apollo stesso²⁰.

Un mescolamento più profondo, anzi un vero e proprio meticciamiento, si ottenne talvolta attraverso una politica matrimoniale. Qualche

17 Cf. Platone, *Leggi* 708d, Aristotele, *Politica* 1303a 26, e Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane* 3.10.4.

18 Cf. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane* 2.15.3-4, 3.11.4; cf. anche 5.40.3-5 (in riferimento a Valerio Publicola).

19 Cf. Erodoto 4.159.2-4, 161.2-3; Diodoro Siculo 8.30.2. Cf. Dominguez Monejero 2004, pp. 51-54.

20 Cf. Diodoro Siculo 12.11.3 e 35 (su cui cf. già Cozzo 2014, pp. 108-110).

esempio famoso si trova nel mondo romano. Qui, se Romolo, per trovare una moglie ai molti *migádes* di Roma, poveri e di oscura origine, e attuare una mescolanza e comunità (*sýnkrasis e koinonía*) con i Sabini, organizza il famoso rapimento delle donne sabine (Plutarco, *Romolo* 14.2), i Latini, durante la terza dittatura di Camillo, chiedono ai Romani fanciulle e donne per mescolare (*anamígnymai*) le stirpi (*Camillo* 33.3).

Un progetto complessivo fu attuato invece da Numa, che intervenne incisivamente sulla struttura sociale. Secondo Plutarco, egli riuscì ad attuare l'armonia e la mescolanza (*harmonía e anámeixis*) tra Sabini e Romani in continuo contrasto sostituendo le loro notevoli differenze originarie con differenze minori. Consapevole che “le sostanze per natura difficili ad amalgamarsi si possono *mescolare* spezzandole e sminuzzandole”, ripartì i due popoli sulla base dei mestieri e assegnò loro specifici rapporti associativi, luoghi di riunione e culti (*Numa* 17.2-4) e formò così “un variopinto popolo frammisto (*symmigé*) di orefici e flautisti e cuoiai” (*Numa* 24.5). In modo in parte simile già Aristotele (*Politica* 1319b 23-27) suggeriva che, come era avvenuto ad Atene ad opera di Clistene (che nel 508 a.C., a sua volta aveva attuato una politica di *mescolamento* del popolo per far partecipare della cittadinanza più persone tra le quali c'erano anche stranieri e schiavi)²¹ e a Cirene ad opera di coloro che avevano fondato la democrazia, “bisogna istituire altre tribù e fratricie più numerose, raggruppare i culti privati in un piccolo numero di culti pubblici ed escogitare ogni espediente perché tutti si mescolino (*diameichthósi*) tra loro quanto più è possibile e le precedenti consuete relazioni si rompano”.

Il sistema suggerito è chiaro: le macroidentità chiuse originarie devono essere sostituite da microidentità costruite trasversalmente ad esse in modo da introdurre al loro interno delle differenze che le frazionino.

3. Epoca ellenistico-imperiale: mescolanza come problema sociale

Nei regni ellenistici e nel mondo imperiale, quando in generale i legami comunitari si allentano e, per vari motivi, nascono megalopoli in cui sono compresenti folti gruppi di popolazione di diversa provenienza, o semplicemente bisogna inserire masse di soldati che hanno combattuto o ripopolare città devastate da una guerra, l'idea della mescolanza etni-

21 Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 21.2-4; *Politica* 1275b 36-37.

ca si presenta in modo anche differente da come si è visto più sopra²². I valori di riferimento non sono più solo quelli dell'autoctonia o della cittadinanza genuina intese come garanzie della forza politico-militare e dell'ordine istituzionale²³. Adesso che il potere locale è in qualche misura limitato dall'autorità superiore del sovrano o dell'imperatore, il problema del rapporto tra i diversi gruppi etnici si pone principalmente al livello pratico delle culture, delle credenze e delle abitudini di vita. Insomma è, innanzitutto, di ordine sociale e tocca la possibilità di armonizzare in un'unica totalità differenze che spesso si percepiscono come irriducibilmente opposte e in tensione l'una con l'altra a causa delle diverse consuetudini quotidiane. La nozione di mescolanza non indica più solo una condizione identitaria equivoca in cui il venir meno della presunta purezza della stirpe e dell'amor di patria mette a repentaglio la sicurezza della *polis* rispetto ai nemici esterni o la stabilità della forma costituzionale vigente; piuttosto, essa è soprattutto sinonimo di alta conflittualità sociale pericolosa per la sussistenza stessa della città in quanto spazio di convivenza quotidiana.

Già a livello metaforico, l'idea negativa di miscuglio espressa dalle parole *migás* e *synklyís* è utilizzata per indicare uno stato di lotta interna ad un qualche insieme. L'ebreo Filone di Alessandria (I sec. a.C.-I d.C.) è particolarmente ricco di tali metafore e le utilizza in riferimento alle opinioni in reciproco contrasto nell'anima o alle anime stesse che si trovano in tale condizione, e in generale a qualcosa che va tenuto separato da quanto è incontaminato perché altrimenti ne conseguirà un danno²⁴.

I due vocaboli, in riferimento a gruppi di individui di diversa provenienza, sono adesso non di rado associati. Un'idea abbastanza diffusa vuole che tali gruppi, magari capeggiati da qualche losco figuro o a volte opportunamente frenati da un bravo governante²⁵, siano all'origine di torbidi e di conflitti sociali²⁶. Varietà di uomini "mescolati e raccogliatici" significa, ancora per Filone, varietà di credenze e costumi che non possono essere tutti validi e armonizzarsi tra loro: mescolanza significa, per lui, di-

22 Per un ottimo e sintetico quadro d'insieme relativo al mondo ellenistico cf. Beazot 2012, cap. VI.

23 Naturalmente, l'aspetto politico non scompare (cf. ad es. Luciano, *Elogio della patria* 10), solo si attenua o non costituisce più il motivo principale.

24 Filone, *Migrazione di Abramo* 152, 154; *Le allegorie delle Leggi* 1.50-51; 3.187; *Fuga e ritrovamento* 85; *Il mutamento dei nomi* 144.

25 Cf. Filone, *Contro Flacco*, rispettivamente 135 e 4.

26 Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 5.27 e 443. Per l'idea negativa dei *synklydes* in generale, cf. anche Luciano, *Sui precettori stipendiati* 24; *Alessandro* 16; Polieno, *Stratagemmi* 8.16.5 etc.

sordine mentale e morale²⁷. Una massa di individui “mescolati e raccogli-ticci” che converga “nello stesso luogo” può esprimere solo una calma apparente perché, per lui, essa “dice ciò che deve ma pensa e agisce all’opposto”, in quanto comprende l’elemento bastardo accanto a quello genuino (*Giuseppe* 59; cf. *Vita di Mosè* 1.147). Per Plutarco non è affatto diverso. Egli attribuisce alla massa multietnica e/o raccogli-ticcia una netta inclinazione al tumulto²⁸ e trova analogia tra una moltitudine di *migádes* e *synklydes* e le qualità abbondanti ed opposte in lotta tra di loro che determinano una condizione frastagliata e disomogenea: ognuna infatti tende all’elemento familiare (*pros to oikéion*) ed è “in disaccordo con quella di altro tipo (*pros to allóphyton*)” (*Questioni conviviali* 661c). L’esistenza di gruppi costituisce non tanto, come nell’epoca classica, mancanza di coesione politica e militare quanto un generale contrasto tra identità che diviene contrapposizione e conflittualità potenzialmente esplosiva.

Ad essere messo in gioco è il piano sociale. Perciò, raccomanda lo stesso Plutarco, se si è infastiditi (*barýnomai*) dalla presenza di stranieri greci in una città greca, a maggior ragione non bisogna introdurre immigrati non greci che rendono il problema ancora più grave (*Precetti igienici* 134d). Probabilmente per questo stesso motivo già in periodo ellenistico i sovrani che cercavano di risolvere i problemi demografici delle loro *poleis* le invitavano a concedere la cittadinanza sostanzialmente in ragione della prossimità geografica e culturale, e dunque innanzitutto ad altri Greci. Alla fine del III sec. a.C., ad esempio, Filippo V suggerisce ai Larissei della Tessaglia di aprire tale onore “ai Tessali e agli altri Greci che risiedono presso di voi”²⁹, e Seleuco II permette che diventino cittadini di Smirne quei soldati e coloni di Magnesia del Sipilo che siano “liberi e greci”³⁰.

La condizione multiculturale all’interno della *polis* risulta quindi una condizione instabile e connotata come negativa sia sul piano ideologico sia su quello pratico. Di nuovo Plutarco approfondisce l’analisi differenziando, tra gli stranieri, quelli che non hanno avuto mai alcun contatto con la città da quelli che hanno passato in essa un lungo periodo:

27 Filone, *Sul decalogo* 10; *Le Leggi speciali* 3.79; *Sull’ebrietà* 36 e 198.

28 Plutarco, *Bruto* 18.12; *Apostegmi di re e comandanti* 201e.

29 *IG IX, 2*, 517 ll. 6-7 = *Syll³*. n. 543 in Baslez 1984, p. 303 (citato nell’ambito delle richieste di ripopolamento di una città afflitta da calo demografico a causa delle guerre).

30 *OGIS* n. 229, II ll. 34-35, in Baslez 1984, p. 305 (citato a proposito dei criteri di selezione degli stranieri da naturalizzare).

gli oriundi di un altro paese e assolutamente stranieri iscritti nella cittadinanza molte volte trovano riprovevoli le tradizioni locali e ne sono insofferenti, invece quelli cresciuti tra i meteci, essendo abituati alle leggi, accettano senza difficoltà gli obblighi e li rispettano (*Sull'ascolto* 37e).

Insomma, l'integrazione o, forse meglio, l'assimilazione, è difficile per gli immigrati delle prime generazioni, mentre per quelle successive il crescere tra nuove abitudini le renderà loro familiari. A favorire l'avvicinamento tra i gruppi dovevano giocare un grosso ruolo, in particolare, le feste religiose, la "vita di quartiere" e l'apertura dei ginnasi agli stranieri³¹.

A questo punto, vale la pena dare almeno uno sguardo d'insieme al tipo di contatto che si instaura tra i Greci e un popolo, quello ebraico, che, come è noto, presenta caratteristiche molto specifiche. Il monoteismo e alcune pratiche rituali degli Ebrei rendono difficile il rapporto tra loro e gli altri popoli, dai quali spesso non a caso essi sono tacciati di essere *misóxenoi* e *misánthropoi*³². L'ebreo Filone di Alessandria ne prende orgogliosamente le difese:

tutti gli uomini tendono a conservare i propri costumi, ma il popolo giudaico in modo particolare; infatti poiché presuppongono che le loro leggi sono parole rivelate da Dio e sono stati educati fin dalla prima età in questo insegnamento, scolpiscono nell'animo le immagini delle cose prescritte (...) e accolgono gli stranieri che onorano le loro credenze non meno dei loro concittadini (Filone, *Ambasceria a Gaio* 211).

Ben disposti verso chiunque accetti di diventare loro correligionario, per il resto gli Ebrei della diaspora spesso ammettono come unica altra forma di contatto tra loro e i popoli in mezzo ai quali vivono quella multietnica, di vicinanza e al contempo di separatezza dagli altri gruppi etnici, non di mescolamento con essi. In qualsiasi luogo risiedano, gli Ebrei costituiscono sempre una sorta di città a parte, *accanto* a quella che li ospita. Ciò emerge con chiarezza anche dalle parole dell'imperatore Claudio che nel 41, pur benevolo nei loro confronti, li invitò a non mandare più un'ambasceria in concorrenza con gli Alessandrini, "come se abitaste due diverse città" (*CPJ* II, n. 153.1, ll. 82s.).

Il loro autoisolamento fu spesso assecondato. Già i sovrani ellenistici successori di Alessandro Magno avevano assegnato loro, ad

31 Cf. Baslez 1984, pp. 320-329.

32 Cf., per es., Ecateo, *FGrHist* 264 F 6 (= Diodoro Siculo 40.3.4) e Filone, *Sulle virtù* 141 etc.

Alessandria, un quartiere specifico “affinché, *mescolandosi* meno quelli di altre razze con loro, essi potessero mantenere un genere di vita più puro” (Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 2.488). In Siria, alla fine del III sec. a.C., Seleuco Nicatore e Antioco III permisero loro di praticare separatamente i loro culti³³. In seguito i Romani intervennero anch’essi a loro favore attraverso la concessione di luoghi per lo svolgimento dei riti, spazi per costruire e abitare, mercati di cibi adeguati ai loro tabù alimentari, l’esonazione dal normale servizio militare e dalle liturgie e la possibilità di osservare l’astensione dal lavoro nel giorno del sabato (Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 14.261). Nel I sec. a.C., a Roma, gli Ebrei erano presenti nel quartiere di Trastevere: quelli presi prigionieri nella guerra giudaica condotta da Pompeo nel 63 a.C., infatti, erano stati affrancati in gran numero “senza essere stati costretti a rivedere i costumi patrii”, e Augusto era consapevole che essi praticavano i loro riti religiosi e raccoglievano e inviavano denaro a Gerusalemme per il sacrificio nel tempio (Filone, *Ambasceria a Gaio* 155-156).

Un provvisorio passo verso l’ellenizzazione fu fatto, nel contesto delle liti interne per l’amministrazione di Gerusalemme tra il sovrintendente del tempio e il sommo sacerdote (*2Maccabei* 3.4s.). Una parte aveva chiesto al re di Siria Antioco IV Epifane, da poco insediatosi al trono (nel 175 a.C.), l’autorizzazione alla costruzione di un ginnasio proprio ai piedi dell’acropoli e aveva obbligato i giovani a indossare il petaso, cioè il copricapo greco attribuito del dio Ermes: così si era realizzato “il colmo dell’ellenizzazione e il passaggio all’adozione di costumi stranieri (*allophylismou*)”, insomma un “totale assimilarsi (*exomoioiusthai*)” ai Greci (*2Maccabei* 4.9-15; cf. *1Maccabei* 1.11-15)³⁴. Il passaggio, imposto dal sovrano anche con minacce di morte (*1Maccabei* 1.41-51), determinò poi lo scoppio della rivolta dei Maccabei, a loro volta non esenti da violenza e da giudaizzazione forzata (*1Maccabei* 2.23-25 e 41-47).

D’altra parte, la presenza ebraica un po’ dappertutto giocava a favore anche della diffusione delle sue credenze e usanze. Nel I sec. d.C., Giuseppe Flavio afferma che il popolo ebraico è da tempo “disseminato fra gli indigeni per tutta la terra”, soprattutto in Siria e particolarmente ad Antiochia, e che – per noi elemento importante al fine di valutare l’aspetto interculturale, cioè di vero e proprio scambio (e non solo “affian-

33 Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 12.120; 142; 145-146; 150.

34 Per il ginnasio come rappresentativo del modo di vivere greco (a Neapolis, insieme ai luoghi per i giochi degli efebi, alle fratriche e ai nomi) cf. ad es. Strabone 5.4.7, C 246.

camento”) culturale nel rapporto tra Ebrei e popolazioni locali – ha anche guadagnato ai suoi riti religiosi un gran numero di Greci³⁵. Altrove, lo storico è anche più preciso e scrive che

da lungo tempo le masse hanno grande zelo verso la nostra attitudine religiosa: non c'è città greca né alcun popolo barbaro dove non si siano diffusi il nostro uso di astenersi dal lavoro il settimo giorno, i digiuni e l'accensione delle lucerne e dove non si osservino molti dei nostri divieti alimentari (*Contro Apione* 2.282).

Tuttavia, la cultura ebraica dell'identità forte, chiusa alle tradizioni straniere, creava un clima di sospetto che giunse al punto di diventare, nei Greci, un vero e proprio antiguidaismo, caratterizzato non in senso razzista ma culturale-religioso e pratico³⁶. Uno dei principali fattori di conflitto era costituito dal rispetto ebraico del sabato; per risolverlo, al di là della pratica multietnica con cui le autorità dispensavano gli Ebrei da tutti gli impegni pubblici in quel giorno, si percorrevano vie diverse. L'imperatore Augusto aveva emanato provvedimenti *ad hoc* affinché le distribuzioni di grano o di denaro effettuate di sabato fossero rinviate ad altro giorno in modo che ne potessero fruire anche gli Ebrei (Filone, *Ambasceria a Gaio* 158). Negli anni Trenta, un prefetto d'Egitto cercò di *costringere* gli Ebrei, con le minacce e con la forza, a lavorare per lui non tanto, a dire di Filone, per suo effettivo bisogno quanto perché pensava che, “se fosse riuscito a eliminare il costume patrio del sabato, ciò sarebbe stato l'inizio della trasformazione del [loro] modo di vivere (*ekdiatéseos*) anche nel resto e della trasgressione di tutto” (Filone, *Sui sogni* 2.123).

A volte venivano messi in atto comportamenti provocatori. Nel corso del I sec., a Iamnia, una città della Giudea, gli abitanti erano misti (*migádes*): per lo più Ebrei ma anche gruppi di altra stirpe (*allóphyloi*) che si erano aggiunti in un secondo momento. Nel racconto dell'ebreo Filone, questi ultimi, sapendo dell'ostilità dell'imperatore nei confronti di quel popolo monoteista, riottoso ad accettare la sua divinizzazione,

35 *Guerra giudaica* 7.43 e 45. Per la presenza ebraica in Egitto, Fenicia, Siria, Cellesiria, Panfilia, Cilicia e nel resto dell'Asia fino alla Bitinia e al Ponto, e in Europa, in Tessaglia, Beozia, Macedonia, Etolia, Attica, a Corinto e nelle principali città del Peloponneso, cf. Filone, *Ambasceria a Gaio* 281.

36 Cf. Sevenster 1975. Secondo Giovannini 1995, la violenza dei Greci verso gli Ebrei sotto Caligola va spiegata alla luce del fatto che l'autonomia data da Roma agli Ebrei invertì, a favore di questi ultimi, i rapporti gerarchici tra Ebrei e Greci già in contrasto nei tempi precedenti.

proprio “solo per molestare (*epibouléuein*) quelli che abitavano con loro” fabbricarono un altare con materiale vile, gli Ebrei lo distrussero, e si innescò un processo di escalation della violenza alla fine del quale Caligola ordinò di innalzare, “al posto dell’altare di mattoni eretto per soperchieria (*kat’epéreian*) a Iamnia”, una colossale statua d’oro nella capitale (*Ambasceria a Gaio* 200-203). Così pure a Dora, in Siria, alcuni giovani temerari (*thraséis*) innalzarono un’immagine dell’imperatore nella sinagoga e a favore degli offesi dovette intervenire Agrippa (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 19.300).

Verso la fine del regno di Nerone, a Cesarea, dove erano mescolati (*anamemigménoi*) Siri ed Ebrei, nacque una sedizione per la parità dei diritti civili. Ognuna delle due parti rivendicava la supremazia, la prima perché Cesarea era una città greca, come provavano statue e templi; la seconda perché era stato un giudeo, cioè Erode, a fondarla; nel corso di questa contesa gli Ebrei, forti della loro ricchezza, offesero i Siri per provarli, e quelli, sostenuti dai soldati che erano appunto di origine sira, risposero con insulti: quindi i due gruppi cominciarono a lanciarsi pietre e gli Ebrei uscirono vincitori ma il procuratore Felice ordinò loro di ritirarsi e poi, non riuscendo a fare cessare gli scontri, scelse dei notabili da ognuna delle due fazioni e li inviò a sostenere i loro diritti davanti all’imperatore³⁷. Ma i contrasti continuarono anche dopo, a partire da diversi pretestuosi dispetti. Un Greco, nonostante gli Ebrei gli offrirono una somma di denaro molto elevata, rifiutò di vendere la sua proprietà che sorgeva presso una sinagoga e che lasciava una via d’accesso ad essa troppo stretta, e anzi, “per soperchieria” (*pros epéreian*)³⁸, cominciò a costruire lì delle officine, e un altro, provocatoriamente, fece sacrifici proprio davanti alla sinagoga (Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 2.285s.). All’interno dello stesso quadro, infine, Giuseppe Flavio presenta l’opposizione degli Ioni alla concessione del diritto di cittadinanza agli Ebrei (a meno che essi non accettassero di venerare i loro dei): secondo lui, lo scopo era di costringerli,

37 Combino il racconto di Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 2.266-270 e *Antichità giudaiche* 20.173s.

38 Per la nozione espressa da tale termine, cf. la definizione aristotelica di *epereasmós*, “soperchieria”, come “impedimento al volere di un altro non per un proprio vantaggio ma per contrariare quell’altro” (*Retorica* 1378b 18-20). *Epereázo* è il verbo più volte utilizzato da Filone (*Contro Flacco* 52) per indicare il comportamento degli Alessandrini verso gli Ebrei con cui convivono: esso consiste nel fare dei torti senza averne l’aria, lasciando impotenti e frustrati gli oppressi.

“per soperchieria” (*kat’epéreian*), a non seguire i propri usi, a comparire in giudizio nei giorni sacri e a prestare il servizio militare, e di privarli del denaro che avevano messo da parte per Gerusalemme³⁹. I problemi culturali potevano avere però anche un riverbero diretto sul piano economico. Si evince con chiarezza da un racconto di Paolo relativo alla sua stessa predicazione. L’apostolo narra infatti che ad Efeso, dove sorgeva il famoso tempio di Artemide, l’orafo Demetrio, fabbricante di tempietti della dea in argento, aveva addirittura organizzato una sommossa contro di lui e i suoi compagni: infatti, persuadendo la gente, non della sola Efeso ma di tutta l’Asia Minore, che quelle raffigurate dagli artigiani non erano vere divinità, mandavano in rovina i loro affari (*Atti* 19.23-41).

Tuttavia, i due fronti culturali (per semplificare, monoteista e politeista) non erano compatti al loro interno, anzi esistevano frammentazioni, dibattiti, conversioni, ‘traduzioni’, sincretismi e mistioni. La regola del sabato fu contestata da Gesù che, come è ben noto, disse che “il sabato è stato fatto per l’uomo, non l’uomo per il sabato” (*Marco* 2.27). C’erano poi divergenze tra Ebrei ed ellenisti, cioè lettori della Bibbia in greco anziché in aramaico, su qualche precetto (*Atti* 6.1), nonché altri contrasti interni all’ebraismo che in realtà già da prima mostrava una varia articolazione⁴⁰. Il disaccordo, naturalmente, era anche tra seguaci di Gesù (anche Greci convertiti) ed Ebrei di diverse correnti (cf. p. es. *Atti* 6.9-11 e 18.12-17), oltre che, appunto, tra diverse correnti di Ebrei (cf. Filone, *Migrazione di Abramo* 89-93). Anche a pensare, con Feldman, che “la deviazione dalla tradizione ebraica era probabilmente non il matrimonio misto, l’apostasia o il libero pensiero, ma semplicemente la non osservanza”⁴¹, ciò non poteva non costituire un elemento di meticciamento culturale. Tutto questo, infatti, creava ulteriori differenziazioni e evitava polarizzazioni dicotomiche. Di fatto, avveniva quella dinamica di “sminuzzamento” trasversale che, come si è visto nel paragrafo precedente, Aristotele apprezzava nell’operato di Clistene e dei fondatori della democrazia a Cirene e Plutarco in quello di Numa.

Il fenomeno coinvolgeva naturalmente anche la ‘costola’ cristiana. Paolo, ad Atene, discuteva con Ebrei, pagani credenti, stoici ed epicurei, e nell’Areopago, prudentemente, cercò di ‘insinuare’ il suo dio

39 *Antichità giudaiche* 12.125-126; 16.27-60, dove è citato anche il discorso di difesa, particolarmente ricco di riferimenti all’*epérea* subita dagli Ebrei, tenuto da Nicola di Damasco.

40 Cf. Troiani 2001, pp. 221s.

41 Cf. Feldman 1993, p. 83.

all'interno della tradizione politeista facendo notare che egli parlava di quel "dio sconosciuto" al quale gli Ateniesi stessi avevano dedicato un altare (*Atti* 17.17-18 e 23). D'altra parte, qualcuno, come Plutarco, identificava il dio degli Ebrei con Dioniso (*Questioni conviviali* 671c). E poi, Ebrei o seguaci di Gesù che si fosse, si finiva per meticcarsi con gli 'altri' presso i quali si viveva. Il meticciamiento era fisico e culturale, e il concetto plutarcoo già menzionato relativo alla maggiore adattabilità dei meteci rispetto a "quelli assolutamente stranieri" (*Sull'ascolto* 37e) è perfettamente appropriato a esprimere la situazione degli Ebrei di Alessandria richiamata da Filone (*Vita di Mosè* 1.35): "stranieri (...), supplici di chi li accoglie, e, oltre che supplici, meteci e amici aspiranti ad un'uguaglianza di diritti con i cittadini e ormai vicini ai concittadini, poco differenti dagli autoctoni"⁴². Due dei cinque quartieri della città avevano addirittura l'appellativo di "ebraici" per il gran numero di Ebrei che vi risiedevano, ma accanto al predominante aspetto multiculturale se ne doveva vivere anche uno più strettamente interculturale perché "non pochi ce n'erano, sparsi, anche negli altri" (*Contro Flacco* 55). Inoltre, sempre parlando in generale del rapporto dei monoteisti con i politeisti, si contraevano matrimoni misti (Paolo, *ICorinzi* 7.12-16), si ricorreva ai tribunali pagani (*ICorinzi* 6.1), almeno in ultima istanza si ammetteva la liceità di mangiare anche la carne che i pagani offrivano agli idoli (*ICorinzi* 8.7-9), si poteva comprare qualsiasi tipo di carne si vendesse al mercato e accettare inviti a pranzo da un non credente senza farsi problema sulle pietanze imbandite badando a non scandalizzare né Ebrei, né Greci né "la chiesa di Dio", e insomma ci si atteneva alla regola del "piacere in ogni cosa a tutti" (*ICorinzi* 10.25-33).

Pur tra mille tensioni (a volte anche forti), Ebrei (e cristiani) e politeisti trovavano il modo in cui convivere e in qualche misura mescolarsi. Come scrive Troiani, a proposito dei primi, "essi erano, da generazioni, radicati nel territorio; essi respiravano l'atmosfera culturale, politica, sociale, religiosa delle singole realtà cittadine; essi avevano finito per essere familiari con gli ordinamenti, le leggi, i riti, le opere letterarie che erano il patrimonio e il vanto delle loro città"⁴³.

42 Sulla problematicità del passo, cf. Kraus 1967, p. 155, n. 35. Sull'incidenza dei contatti (*epimixiai*) degli Ebrei con Persiani e Macedoni durante la loro dominazione cf. già Ecateo, *FGrHist* 264 F 6 (= Diodoro Siculo 40.3.8).

43 Troiani 2001, p. 218.

Bibliografia

- M.F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984
- C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Roma 2012
- A. Cozzo, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Trapani 2014
- A.J. Domínguez Monedero, *Los inmigrantes en la polis griega: integración y exclusión*, in F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (edd.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003, Barcelona 2004, pp. 3-31
- L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton N.J. 1993
- A. Giovannini, *Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec*, "Cahiers du Centre Gustave Glotz" 6, 1995, pp. 41-60
- S. Gotteland, *L'origine des cités grecques dans les discours athéniens*, in V. Fromentin, S. Gotteland, *Origines Gentium*, Bordeaux 2001, pp. 79-93
- C. Kraus, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967
- D. Lenfant, *Mélange ethnique et emprunts culturels: leur perception et leur valeur dans l'Athènes classique*, in V. Fromentin, S. Gotteland, *Origines Gentium*, Bordeaux 2001, pp. 59-78
- L.P. Marinovič, *Le mercenariat grec au IVe siècle avant notre ère et la crise de la polis*, trad. fr. Paris 1988
- E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981
- V.J. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, "The Classical Quarterly" 37, 2, 1987, pp. 294-306
- O. Salati, Hellenes, Barbaroi, Migades, *Alcune riflessioni sulla definizione dell'"Altro" in Isocrate*, "Storia del pensiero politico" 1, 2014, pp. 3-29
- J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World*, Leiden 1975
- L. Troiani, *Greci ed Ebrei, ebraismo ed "ellenismo"*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 3.I. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 203-230



SOTERA FORNARO
‘NOI VIVIAMO’:
LE ‘SUPPLICI’ DI ELFRIEDE JELINEK

1. *L'immagine e la parola*

Le immagini diffondono il terrore¹ e l'ultimo scorcio del ventesimo secolo ne ha fatto inedita esperienza a partire dall'11 settembre 2001: le torri gemelle in frantumi, i corpi lanciati nel vuoto, il trauma della guerra nel cuore simbolico degli Stati Uniti². Poi gli sgozzamenti nel deserto, le foto di Abu Ghraib, la diretta dal Bataclan di Parigi: i colpi al buio, le teste di cuoio, le urla. E ancora: metropolitane squarciate a Madrid e Bruxelles, i cadaveri di bambini ustionati a Douma, le bombe in Africa, in Turchia, in Pakistan, in Siria. E ancora: persone scalano i muri che impediscono loro il cammino e tagliano il filo spinato, barconi traballanti, colmi di esseri umani da salvare, portati a riva o intercettati in mare. Un'immagine si sovrappone velocemente ad un'altra, l'io che guarda si trova nel paradosso di una distanza incolmabile e di una intima vicinanza: si è vicini ma solo virtualmente, senza che ci si possa fermare a guardare ancora; vicini, ma presi dal dubbio che ciò che si vede sullo scher-

1 Quando ho parlato a 'Classici Contro' *Die Schutzbefohlenen* di Elfriede Jelinek era ancora in fase di pubblicazione. Da allora, la bibliografia su questo testo che è stato avvertito come di cogente attualità si è moltiplicata, anche per le sue numerose messe in scena. I prodotti più significativi sono il recente H.-Th. Lehmann, *Ich mache ja nicht das, was Menschen sind oder tun, zu meinem Thema... Postdramatische Poetiken bei Jelinek und anderen*, Wien 2017 e S. Felber, *Wer wenn nicht wir? Zur Kontingenz europäischer Zugehörigkeit bei Aischylos und Elfriede Jelinek*, in N. Bloch, D. Heimböckl und E. Tropper (edd.), *Vorstellung Europa – Performing Europe*, Berlin 2017, pp. 43-54. In italiano vedi il *Quaderno Jelinek* edito in occasione del Festival Focus Jelinek, ottobre 2014-marzo 2015 (www.festivalfocusjelinek.it) e *Focus Elfriede Jelinek. S-pettinare la realtà*, a cura di E. Gioia e C. Longhi, "Prove di Drammaturgia" 20.2, 2015. Essenziale per la ricerca sulla Jelinek: P. Janke, *Elfriede Jelinek: Werk und Rezeption*, 2 voll., Wien 2014; Ead. (a cura di), *Jelinek-Handbuch*, Stuttgart 2014.

2 Ch. Klöckner, *Terror: wenn Bilder zu Waffen werden*, Frankfurt 2017.

mo sia vero. Da dove vengono quelle immagini? Chi le ha messe in rete e perché? E per quanto tempo ci è dato vederle? E come le vediamo? Lo schermo è infatti una superficie sulla quale si perde la profondità. Lo stesso accade nella scrittura, concretamente e metaforicamente: le parole su schermo perdono materialità e profondità, diventano immagini in superficie; non si sa da dove vengano, né rinviano ad altro che al loro suono. Sono voci, frammenti di voci, che il testo unisce insieme; voci già pronunciate, in un altrove inaccessibile a chi legge, per strada, forse, o già dette in letteratura o da altri. Si può allora parlare di *Textflächen*, ‘superfici di testo³’, neologismo di Elfriede Jelinek, provocatoria scrittrice austriaca, premio Nobel nel 2004, con cui si vogliono intendere le parole che scivolano su un piano, come sci sulla neve, parole che non descrivono nulla, non rappresentano nulla, sono un affastellarsi di citazioni alla cui fonte non si può risalire. Le parole hanno vita propria.

Parlano persone che si alternano fra loro, si sa chi sono, ma non si sa chi è che parla proprio in quel momento. Quel che io non ho inventato, ma solo trovato, ecco quello va adesso da qualche altra parte, si sposta insieme al proprio luogo verso un altro, affinché si debba credere che io l’ho inventato. In maniera tale che non sia evidente, da dove l’ho preso. In maniera tale che il luogo da dove viene non avanzi alcuna pretesa, il testo, la superficie piana che gli appartiene, autoadesiva, per dare un buon esempio, lo supera, e il luogo originario è e resta senza pretese, sebbene si sia riempito di così tante cose. Io l’ho braccato e l’ho infarcito. Non voleva, ma doveva. Non potrete mai distinguere tra ciò che è mio e ciò che è d’altri, tranne se saprete più di me e più su di me di quanto sappia io stessa! Crederete sempre che sia io, quella che parla⁴.

3 Cf. W. Vogl, *Ich wollte diesen weißen Faschismus. Interview mit Elfriede Jelinek*, “Basler Zeitung” 16 Oktober 1990.

4 E. Jelinek, *Textflächen*, in www.elfriedejelinek.com @ 17.2.2013 “Es reden abwechselnd Personen, man weiß, wer sie sind, aber man weiß nicht, wer der ist, der grade spricht. Was ich nicht erfunden habe, nur gefunden, das kommt jetzt woandershin, das wandert mitsamt seinem Ort an einen anderen, damit man denken soll, ich hätte es erfunden. Damit der Fundort nicht markiert wird, von wo ich es mir geholt habe. Damit der Ort keine Ansprüche stellt, geht ihm der Text, seine dazugehörige Fläche, dieses Selbstklebende, mit gutem Beispiel voran und ist und bleibt recht anspruchslos, obwohl er sich soviel hineingestopft hat. Ich habe ihn festgehalten und geschoppt. Er wollte nicht, aber er mußte. Sie werden nie unterscheiden können, was von mir ist und was von anderen, außer Sie wissen mehr als ich und mehr von mir als ich! Sie werden immer glauben, ich sei es, die spricht”.

Ma l' 'io' non esiste; l' autore è morto. La superficie del testo, dunque, non restituisce la realtà, né la rispecchia o la imita. Come per le immagini subitanee, la parola, la voce, il suono, è l' unica realtà esperibile, per il tempo che dura la sua lettura o il suo ascolto. Quelli che chiamiamo 'fatti' escono smembrati da questa poetica dell' annullamento; la verità "resta distesa su quel pezzo di strada, dove è caduta"⁵.

2. Coloro che chiedono asilo

Nell' estate del 2013 un gruppo di rifugiati illegali, dopo un lungo cammino attraverso l' Austria, occupò una chiesa centrale di Vienna, intraprese poi uno sciopero della fame, ma i dimostranti furono sgombrati e portati via ed in parte, nonostante le rassicurazioni del governo austriaco, rimpatriati. Jelinek, sollecitata dalla cronaca, avveza a scrivere contro le politiche e la mentalità della propria nazione, cominciò a pubblicare sulla propria *home-page* un testo che poi crebbe su se stesso, nutrito da altri fatti: il naufragio di 356 persone al largo di Lampedusa, nel settembre del 2013; le rotte via terra dell' immigrazione, attraverso i Balcani, con la morte il 26 agosto 2015, in un camion, di 71 migranti che dall' Ungheria volevano arrivare in Austria; il muro ai confini dell' Ungheria; il filo spinato della NATO in Grecia; le leggi sempre più restrittive dell' Austria. Jelinek ha continuato a scrivere, per tre anni, dal 2013 al 2016⁶.

I suoi testi portano il titolo complessivo: *Die Schutzbefohlenen*, ossia 'coloro che sono costretti a chiedere protezione', ma si tratta di un gioco di parole allusivo al titolo della traduzione tedesca delle *Supplici* di Eschilo, ossia *Die Schutzsuchenden* ('coloro che cercano di essere protette'). Nel titolo della Jelinek si evidenzia l' obbligatorietà della richiesta (*I rifugiati coatti*, ha tradotto efficacemente Luigi Reitani); *befohlen* è infatti il participio del verbo che con accezione militare significa 'dare ordini'. Il gioco non è con il titolo greco della tragedia (*Iketides*), ma con una traduzione che toglie valore alla ritualità religiosa della supplica per sottolineare la ricerca di 'protezione' (*Schutz*) da parte del coro di donne che è protagonista della tragedia di Eschilo. In italiano, la traduzione del titolo

5 "Die Wahrheit bleibt auf der Strecke, auf der sie hingefallen ist, liegen" (ibidem).

6 E. Jelinek, *Die Schutzbefohlenen*, <http://www.elfriedejelinek.com/fschutzbefohlene.htm>, i testi sono datati: 14.06.2013 / 08.11.2013 / 14.11.2014 / 29.09.2015. Tuttavia non sono più disponibili sulla pagina web della scrittrice perché in corso di pubblicazione presso Rowohlt (il libro è annunciato per ottobre 2018).

lo, se vuole conservare l'allusione al dramma di Eschilo, può essere: *I supplici obbligati*. Occorre però premettere: la tragedia greca è solo uno degli ipotesti di una scrittura che, secondo la poetica della Jelinek, si sviluppa dalla contaminazione tra tessuti verbali e linguistici diversissimi. La stessa Jelinek, in una nota in calce al testo, indica tra i suoi riferimenti, oltre ad Eschilo, un documento burocratico diffuso a favore dell'immigrazione dal ministero degli interni austriaco, le *Metamorfosi* di Ovidio, Heidegger⁷. Ma nella 'superficie di testo' è "indifferente chi parla: come ruscelli, i discorsi si riuniscono, precipitano giù dalle montagne, risalgono le montagne, penetrano nella realtà, e di nuovo escono dalla realtà. Quel che vuol salire, deve scendere. Quel che riesce ad entrare, deve uscir di nuovo fuori"⁸. Nel testo dunque si sovrappongono e intrecciano allusioni, citazioni letterarie, espressioni giuridiche, voci di singoli individui, frammenti di discorso colti per strada, luoghi comuni, echi persino dai nascosti recessi dei pensieri. La scrittura tiene insieme questo materiale eterogeneo, con una tecnica in parte simile al *collage* o al montaggio; procede cioè per associazioni non logiche, ma verbali, foniche, di immagini. Sulla pagina web della scrittrice compaiono inframmezzate alle righe anche fotografie o riproduzioni di opere d'arte, non come contorno o didascalia, ma cariche di una loro autonomia narrativa.

L'autrice pone *Die Schutzbefohlenen, I supplici obbligati*, sotto la rubrica 'teatro' della sua *home-page*: ed invero il testo, adattato e ridotto, ha subito molte messe in scena⁹, tra polemiche, proteste e anche successo di critica e pubblico, sia in luoghi non propriamente teatrali che nel teatro più borghese di Vienna, il *Burgtheater*. Gli esiti della messa in scena sono stati addirittura antitetici: in alcuni casi a recitare sono stati i migranti stessi, ma nel *Burgtheater* viennese Michael Thalheimer, uno dei più significativi registi in lingua tedesca, ha rinunciato alla presenza dei migranti perché non fossero considerati alla stregua di 'oggetti' di scena, ed ha affidato il copione, fortemente modificato, ad attori profes-

7 Eschilo, Ovidio e Heidegger sono indicati dalla stessa Jelinek in calce al testo. Ma si tratta di un'indicazione a sua volta frammentaria, non di una vera e propria 'nota'.

8 "Egal, wer das sagt: Wie Bäche vereinigen sich jetzt die Reden, rinnen von den Bergen runter, rinnen die Berge rauf, rinnen in die Wirklichkeit rein, aus der Wirklichkeit wieder raus. Was rauf will, muß runter. Was reinkommt, muß wieder raus", in *Wolken. Heim, Und dann nach Hause*, epilogo a *Wolken. Heim*, Hamburg 2014, p. 23.

9 In Italia una parte del testo è stata messa in scena nel già ricordato Festival Focus Jelinek (vd. n. 1) da C. Longhi, nella traduzione di L. Reitani, che gentilmente me la mise a disposizione. Le traduzioni in questo articolo sono mie.

sionisti¹⁰. Qui però non si parlerà delle rappresentazioni teatrali, ma appunto della 'superficie testuale' dei *Supplici obbligati*, a cui la regia può e deve a sua volta attribuire significazioni diverse, ma che conserva nondimeno una sua autonomia. La dicotomia tra i mezzi della messa in scena (attori, luci, musica, gesti) e il testo risulta autorizzata anche dall'etichetta critica di 'post-drammatico', sotto la quale solitamente si rubricano gli scritti teatrali della scrittrice austriaca¹¹. I suoi, infatti, sono testi scritti esplicitamente per il teatro ma altrettanto esplicitamente anti-teatrali, mancando di dialogo, dei caratteri, dei ruoli, dell'azione, di ogni indicazione spazio-temporale. Nel paradosso di un teatro che rifiuta il teatro c'è un nucleo della poetica della Jelinek¹² e un elemento potente di provocazione. Nella loro complessità, nel continuo *calembour* di assonanze, nell'allusività ininterrotta, si appellano più alla percezione che alla comprensione. Si tratta di testi che stordiscono: e perciò valgono come denuncia. "I testimoni della mia accusa contro Dio e Goethe, il mio paese, il governo, i giornali e la sola "Zeit", sono i rispettivi personaggi, senza tuttavia rappresentarli, e senza volere esserli, perché essi sono già quel che sono!"¹³. La denuncia consiste nel fare a pezzi quel che crediamo reale, riducendolo a parola mutevole e dunque a parola che de-compone incessantemente se stessa.

3. Nella Babele dell'irrealtà

Nella scrittura della Jelinek, dunque, la scrittura fagocita i fatti di cronaca da cui prende avvio, li mischia tra loro. Il materiale linguistico si

10 Cf. Ch. Bertch, *'Flüchtlinge' auf der Bühne. Elfriede Jelineks Die Schutzbefohlenen in der Inszenierung von Nicolas Stemann und Michael Thalheimer*, tesi di laurea Vienna 2016, <https://jelinetz.com/2016/11/08/kerstin-bertsch-fluechtlinge-auf-der-buehne-elfriede-jelineks-die-schutzbefohlenen-in-der-inszenierung-von-nicolas-stemann-und-michael-thalheimer/>

11 Cf. Lehmann, cit., pp. 6- 14.

12 Cf. D. Jung, „Ich will kein Theater!“ *Stimmen zu Elfriede Jelineks postdramatischen Texten*, in: Bloch, Natalie; Heimböckel, Dieter (a cura di): *Elfriede Jelinek. Begegnungen im Grenzgebiet*, Trier 2014, pp. 87-98.

13 E. Jelinek, *Sinn egal. Körper zwecklos*, in <http://www.elfriedejelinek.com/> (26.05.2018), @1997: "Die Zeugen meiner Anklage gegen Gott und Goethe, mein Land, die Regierung, die Zeitungen und die Zeit solo, sind die jeweiligen Figuren, jedoch ohne sie darzustellen und ohne sie sein zu wollen, weil sie sie ja schon sind!". Anche qui non si rinuncia al gioco tra il noto settimanale tedesco 'Die Zeit' e il termine che significa 'il tempo'.

coagula in un labirinto di giochi di parole che oscilla costantemente tra un registro ‘alto’ e uno ‘basso’, si fa enigma. Si tratta dunque di una scrittura polifonica, come se ci si trovasse in una stanza dove sono accesi contemporaneamente televisori sintonizzati su canali diversi e radio su differenti programmi, dove su altri schermi scorrono immagini casuali, e davanti a ogni schermo ci fosse qualcuno che guarda e pensa: pensieri, ricordi, sogni trovano un’espressione verbale che si accumula nella superficie testuale, che diventa schermo della babele spaesante in cui viviamo o meglio crediamo di vivere, senza interrogarci sul significato di ‘vita’, nell’intreccio continuo di notizie, messaggi pubblicitari e immagini di consumo, rovine di guerra e star del cinema luccicanti di *paillettes*, splendenti di luci da ribalta, corpi mutilati accanto a corpi perfetti, scultorei, divini. La scrittura poi scorre instancabile portando in sé stessa frammenti di poesie, detriti di riferimenti mitologici, termini di tradizione filosofica, metafore. Scrittura come lava, incandescente. In tutte queste voci e suoni si colgono talora stralci descrittivi: gli stormi di uomini che senza centro, fluttuanti, girovagano, erratici, in un mondo dove le frontiere, anche concettuali, si sgretolano; le prepotenti esigenze della vita, mangiare, bere, defecare; il solcare inarrestabile il mare Mediterraneo, il mare degli dei dell’Olimpo, del mito, della Grecia che di ideale e di classico non ha più nulla; oppure la marcia per terra, verso il nord, la caccia ad esseri umani in fuga, i confini divenuti barriere invalicabili. Al centro delle instabili rotte, sta l’Europa e le sue attuali divinità: il mercato, i soldi, la produzione, il culto dell’apparenza. Tutto questo, ripeto, non è affatto raccontato da Jelinek: si intuisce in infinite rifrazioni ed echi, in ogni frase, in ogni parola, ciascuna che si apre potenzialmente in un caleidoscopio di sensi. Il ‘testo-schermo’ o ‘testo-superficie’ restituisce impulsi, intermittenze, segnali verbali, tessere di mosaico *in fieri*, dati slegati, in cui le vicende umane annegano, diventano spot di qualche secondo, si oscurano, perdono, nel loro apparire e subito scomparire, verità e verosimiglianza. Un simile testo può e forse vuole annichilire il lettore, anche perché le sue categorie critiche non reggono. L’intertestualità è spinta ad un punto così estremo da rendere disperante l’analisi¹⁴, la voce parlante sbanda in continuazione, ora è collettiva, ora in prima persona,

14 Cf. tuttavia il lavoro accademico di Ch. Stubenvoll, *Sprachliche Verfahren und ihre Funktionen in Elfriede Jelineks Die Schutzbefohlenen (mit besonderer Berücksichtigung der Funktionen von Intertextualität)*, tesi di laurea presentata il 19.04.2016 (<https://jelinetz.com/2016/08/02/christine-stubenvoll-sprachliche-verfahren-und-ihre-funktionen-in-elfriede-jelineks-die-schutzbefohlenen-mit-besonderer-beruecksichtigung-der-funktionen-von-intertextualitaet/>).



rivolge appelli extratestuali a un singolo o a una pluralità di persone. L'anonimia mette radicalmente in discussione l'idea stessa che ci sia un autore dietro le righe della pagina web, la molteplicità sin nel minimo dettaglio verbale o fonico non si lascia facilmente ricondurre a un piano o disegno compositivo d'insieme. E tuttavia i testi della Jelinek mantengono, nonostante l'effetto straniante e stancante, una loro organizzazione. Una loro logica che possiamo definire poetica. Tentare di esplorare, in alcuni passi, tale logica, è lo scopo delle pagine che seguono.

4. *Supplici, deportati, noi*

Cominciamo con le prime righe dei *Supplici obbligati*:

Noi viviamo. Noi viviamo. La cosa principale: viviamo, e non resta anche molto più che vivere dopo aver lasciato la sacra patria.

Wir leben. Wir leben. Hauptsache, wir leben, und viel mehr ist es auch nicht als leben nach Verlassen der heiligen Heimat.

La tragedia di Eschilo inizia così (vv. 1-10):

Zeus protettore dei supplici guardi con occhio benigno il nostro stuolo, partito per nave dalle bocche sabbiose del Nilo. Abbiamo lasciato la terra di Zeus, contigua alla Siria, e siamo in esilio non perché condannate da un voto pubblico per un delitto di sangue, ma perché fuggiamo per nostra scelta dagli uomini, rifiutando le nozze empie coi figli di Egitto¹⁵.

Sebbene il titolo del testo della Jelinek rinvii allusivamente alla tragedia di Eschilo, l'esordio mostra già a quale lavoro linguistico e concettuale la Jelinek sottoponga i suoi ipotesti. Nell'esordio dei *Supplici obbligati*, la voce giunge *ex abrupto* nelle righe del testo, viene dal di fuori: parla una voce collettiva, un 'noi', 'Wir', pronomi enfaticamente in prima posizione. Anche le *Supplici* di Eschilo iniziano con un canto corale, ma la prima parola della tragedia greca è un nome divino: "Zeus protettore dei supplici..." (vv. 1-2). Nella scrittura della Jelinek il 'noi' subito afferma il proprio vivere ridotto ai termini essenziali, a nuda vita¹⁶. Il richiamo è in parte ai versi 114-115 del testo greco: le supplici

15 Adotto la recente traduzione di G. Paduano, Pisa 2016.

16 Ovvio il riferimento a G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.



gridano le loro pene in suoni acuti e gravi che grondano lacrime, adatti alla lamentazione funebre: “lamentandomi come sulla tomba / mi celebro, poiché sono ancora viva”¹⁷. La vita del “noi” del testo di Jelinek è implicitamente una vita immobile, che nella sua staticità assomiglia alla morte. “Noi viviamo”: un’affermazione che sembra confutare se stessa nel momento in cui è pronunciata, poiché manca di qualsiasi altro riferimento. Il rinvio per contrasto è anche al ‘noi’ che parla nel dramma *Wolken. Heim (Nuvole. Casa, 1990)*, testo complesso che nasce dal montaggio di citazioni poetiche e filosofiche, dove il ‘noi’ è però la voce plurale del popolo o dello spirito tedesco, incalzante e ricorrente, sino al suggello conclusivo: “Ma noi. Ma noi. Noi guardiamo con vigili occhi e cerchiamo sempre noi stessi. Prosperiamo e ci mutiamo in un bosco”¹⁸. Mentre però il ‘noi’ di *Nuvole. Casa* esprime la consapevolezza più cieca e fanatica dell’appartenenza al popolo tedesco, il ‘noi’ dei *Supplici obbligati* esprime il contrario, lo sradicamento, la perdita di ogni passato e di ogni coscienza di radici, la mancanza proprio di una ‘casa’ e di una ‘patria’. Eppure come in *Nuvole. Casa* anche nei *Supplici obbligati* il ‘noi’ della Jelinek si afferra a una possibile identità con chi legge, e se pronunciato in teatro, tra il ‘noi’ sulla scena e il pubblico. Il tempo del testo è un presente continuo, ciò che resta, come la vita nuda, di un passato dissolto, di cui nulla è rimasto. Anche qui il riferimento alle *Supplici* eschilee agisce per contrasto: le supplici di Eschilo iniziano l’azione con una rievocazione storica, mettono in campo le antiche radici della loro stirpe (vv. 273-327), per le quali e proprio per le quali possono presentarsi ad Argo e chiedere asilo e protezione, invocando la comune origine e vincendo le iniziali resistenze del Re della città. In Eschilo non si parla di ‘patria sacra’, né in generale di ‘patria’, mentre *Heimat* è notoriamente termine (e concetto) legato alla storia e alla cultura tedesca, al punto da diventare un *topos*, anche se il riferimento più vicino potrebbe essere l’ode *Die Heimat* di Friedrich Hölderlin, poesia divenuta simbolica per tutti i tedeschi esiliati (Hanns Eisler, ad esempio, la rielaborò

17 “Weheklagend wie am Grabe / Feir’ich mich, da ich doch lebe”, nella traduzione tedesca di W. Kraus. La Jelinek rinvia, alla fine del testo, alle *Supplici*, ma senza specificare di quale traduzione si sia servita. La traduzione di Kraus è comunque quella più diffusa in Germania, perché accolta nella collana dell’editore Reclam Universal-Bibliothek (Aischylos, *Die Tragödien, Übersetzungen mit Anmerkungen* von E. Staiger und W. Kraus. Nachwort von B. Zimmermann, Stuttgart 2002).

18 E. Jelinek, *Nuvole. Casa*, a cura di L. Reitani, Milano 1991, p. 51. In tedesco: “Wir aber. Wir aber. Wir schauen mit offenen Augen und suchen immer nur uns. Wachsen und werden zum Wald”.

durante l'esilio americano), ed in particolare i versi: "Eppure tu, patria mia! Tu, sacra! / Paziente! Guarda, tu sei rimasta", "Doch du, *mein Vaterland! du heilig* – / Duldendes! siehe, du bist geblieben"¹⁹. *Heimat* soprattutto è una delle due parole a cui allude in parte il titolo ossimorico *Wolken. Heim (Nuvole. Casa)*²⁰, in cui si rivisita criticamente e impietosamente il nazionalistico culto della patria della cultura tedesca. "Il concetto di patria dei Tedeschi ha escluso molto presto ciò che era estraneo, straniero", ha dichiarato la Jelinek²¹, ma questa esclusione diventa un'arma a doppio taglio: un altro 'noi' (o lo stesso 'noi'?) adesso afferma la sua esistenza nel teatro-mondo. L'identità tra 'noi' di chi parla e 'noi' (specificamente tedesco) di chi ascolta si eleva, attraverso il verbo 'vivere', a rappresentare il 'noi' di qualunque essere umano: 'noi che viviamo'²², e poi 'noi', tutti coloro che abbandonano la patria. L'aggettivo "sacra" stride però con la dichiarata assenza di un dio:

Nessuno guarda benignamente dall'alto sulla nostra schiera, ma ci guardano certo dall'alto in basso.

Keiner schaut gnädig herab auf unseren Zug, aber auf uns herabschauen tun sie schon.

L'esordio della tragedia di Eschilo ("Zeus protettore dei supplici guardi con occhio benigno il nostro stuolo", vv. 1-2) viene rovesciato e parodiato: non Zeus, ma nessuno guarda la schiera che parla, eppure c'è l'atto del guardare dall'alto in basso come gesto di disprezzo, compiuto da un impersonale *sie*, "loro", altrettanto anonimo che il 'noi' incipitario. Non c'è dio, di alcuna religione; ma c'è l'umiliazione come legge universale. *Zug*, inoltre, è termine che in tedesco traduce il greco *stolos*, 'schiera' (*Supplici*, v. 2), ma suona allusivo ai 'treni' delle deportazioni naziste (*Zug* in tedesco significa 'treno'). Quindi finalmente, nel succedersi parattatico delle frasi, che paiono quasi slogan, oppure versetti di una litania, il motivo della fuga:

19 E si può ricordare ancora la musica popolare (*Heilig Heimatland* di Wilhelm Weis) e il cinema (*Heimat* di Edgar Reitz).

20 "Il titolo... Le nuvole simbolizzano l'elemento nebuloso, non tangibile, e la casa è il loro contrario, la *Heimwelt*, come dice Husserl... Due poli contari che non si armonizzano, ma che sono legati da questo luogo onirico della fantasia...", dice la Jelinek in un *Colloquio* stampato alla fine dell'edizione italiana citata, p. 60.

21 *Ibidem*, p. 55.

22 Cf. Lehmann, cit., p. 15.

Noi siamo fuggiti, non condannati da un tribunale del popolo, condannati da tutti lì e qui.

Wir flohen, von keinem Gericht des Volkes verurteilt, von allen verurteilt dort und hier.

Si allude all'ipotesto eschileo stravolgendolo: "Non ci ha obbligate ad abbandonare la patria la condanna del popolo per un crimine di sangue", cantano le *Supplici* eschilee (vv. 6-7), ma l'espressione tedesca *Gericht des Volkes*, 'tribunale del popolo', pertiene al lessico nazista: così si chiamava il tribunale istituito da Hitler per giudicare soprattutto i reati di 'disfattismo', cioè di opposizione e resistenza al regime. Niente, perciò, in queste prime frasi, lascia immediatamente collegare questo coro ai migranti e ai perseguitati di oggi, ma piuttosto a un 'noi' tedesco, il cui passato non è davvero passato, dato che è ancora nel linguaggio. Noi che parliamo, noi che leggiamo, noi perseguitati dal nazismo, noi che abbiamo sacra la patria, noi che siamo fuggiti: molteplici facce di uno stesso soggetto, che è l'essere umano, senza specificazione di tempo o genere. Nelle *Supplici* di Eschilo è essenziale che a parlare siano donne, le quali vogliono sfuggire a un abuso, le nozze forzate con i cugini. Nel testo della Jelinek il 'noi' comincia a parlare senza una minima contestualizzazione di genere. Anche nel titolo si gioca col fatto che in tedesco il plurale può essere sia maschile che femminile. Ancora un'altra voluta distanza da Eschilo: l'omicidio, che nel testo greco causa l'esilio, viene dalla Jelinek taciuto, ma la 'condanna' del 'noi' travalica lo spazio e il tempo, con il forte nesso 'lì e qui' (*dort und hier*). Il 'noi' che parla, il 'noi' che ascolta, dà voce alle vittime di una stessa condanna, ripetuta nella storia, per chi fugge da ogni persecuzione: la motivazione dell'essere perseguitati è cancellata, come pretestuosa. Il 'noi' allora esplose, contrapposto ai 'tutti' di questa frase, nella sua ambiguità: noi chi siamo e da che parte siamo? Dalla parte di chi fugge o dalla parte di chi giudica e condanna?

5. Apparizioni e fenomeni

Le donne del coro di Eschilo asseriscono di essere fuggite senza essersi macchiate di omicidio (il crimine per il quale nei racconti mitologici, sin da Omero, era comminata la pena dell'esilio), ma spontaneamente, per propria scelta, fuggendo nozze non volute: "per nostra scelta, per fuggire davanti agli uomini" (v. 8). Indirettamente, dunque, le sup-

plici di Eschilo dichiarano la loro necessità di essere accolte e protette; adducono una ragione che sta nella loro autodeterminazione²³. Nel testo della Jelinek non è questione di nozze: il non essere condannati da 'un tribunale del popolo' serve da straniante specificazione temporale. I fuggitivi (*wir flohen*) sono i perseguitati di sempre, i condannati ovunque. L'archetipo eschileo viene assolutizzato: l'allusione alla tragedia antica serve da eco immediata per rappresentare una condizione umana; il passato propriamente tedesco (il culto della *Heimat*), l'ombra del nazismo, si intreccia al presente che irrompe nel testo con l'avverbio 'qui' (*hier*), con l'esito straniante: qui dove? L'irruzione nel presente finisce, per associazione subitanea, con la definizione del passato.

Ciò che è conoscibile dalla nostra vita è passato, è stato soffocato sotto uno strato di apparizioni, niente è più oggetto del sapere, non è proprio più niente.

Das Wißbare aus unserem Leben ist vergangen, es ist unter einer Schicht von Erscheinungen erstickt worden, nichts ist Gegenstand des Wissens mehr, es ist gar nichts mehr.

Non c'è nulla da raccontare, perché tutto è passato, sepolto, sia a livello individuale che collettivo. Non ci sono più oggetti ma 'apparizioni', immagini che riaffiorano alla mente, immagini che scorrono da schermi e da video, comunque lampi improvvisi, subitanei, accecanti, successivi sì da costituire una *Schicht*, uno 'strato', una spessa coltre, una nuvola di 'apparizioni' o 'fenomeni'. Il termine *Schicht* gioca con la parola tedesca per storia (*Ge-schicht-e*). La storia è una serie di stratificazioni la cui superficie non può, come in uno scavo, restituire la cronologia. L'archeologia diviene impossibile: la vita (*Leben*) del 'noi' è una vita senza sapere, che non ha più oggetti di conoscenza. Il rinvio è filosofico: *Erscheinungen* sono le 'apparizioni', ma anche i 'fenomeni'. Come conosciamo la realtà? Quale è il rapporto tra me e l'altro? Come posso comprendere l'altro se non ho con lui un orizzonte di familiarità? E quali sono i limiti di questa conoscenza? Alle domande della ricerca filosofica, della fenomenologia, della critica all'oggetto (Emmanuel Lévinas)²⁴, la Jelinek oppone un 'niente' che annulla soggetto e oggetto, che riduce la realtà a un fluttuare instabile di immagini. Non c'è distanza tra chi parla e chi ascolta, l'oggetto scompare perché scomparso è il soggetto, non c'è distanza tra un noi e l'altro, tra chi osserva

23 Su questo vedi da ultimo G. Paduano, *La volontà delle donne*, in Eschilo, *Le supplici*, traduzione e cura di G. Paduano, Pisa 2018, pp. 7-30.

24 Cf. Lehmann, cit., p. 19.

ed è osservato, non c'è differenza tra eventi nel magma del passato e dell'oggi, siamo tutti immersi in un illusorio continuo presente di 'apparizioni', di immagini non fissabili, di fenomeni che non sono né saranno mai documenti perenni. Cosa è stato allora soffocato? Il conoscibile, oppure la vita stessa (sintatticamente in tedesco la frase può significare tutte e due le cose)? O piuttosto la vita in quanto forma di conoscenza? Il rovesciamento radicale rispetto alla tragedia di Eschilo è necessitato dalle rovesciate condizioni del conoscere che separano il V sec. a.C. da noi: le supplici giungono dall'Egitto ad Argo consapevoli della loro discendenza antica da quella città, reclamano la loro atavica appartenenza. Proprio la consapevolezza del passato giustifica la loro richiesta di asilo. Ma adesso:

Non è anche più necessario, prendere qualcosa nel concetto. Noi cerchiamo di leggere leggi straniere. Non ci si dice niente, non sperimentiamo niente, siamo ordinati e non presi, dobbiamo apparire, dobbiamo apparire qui e poi lì, dunque quale terra, più benevola che questa, ed una del genere noi non la conosciamo, quale terra possiamo calpestare? Nessuna.

Es ist auch nicht mehr nötig, etwas in Begriff zu nehmen. Wir versuchen, fremde Gesetze zu lesen. Man sagt uns nichts, wir erfahren nichts, wir werden bestellt und nicht abgeholt, wir müssen erscheinen, wir müssen hier erscheinen und dann dort, doch welches Land wohl, liebreicher als dieses, und ein solches kennen wir nicht, welches Land können wir betreten? Keins.

L'azzeramento della consapevolezza è totale: non è più necessario, rispetto al passato, comprendere quel che accade. L'espressione *in Begriff* ... *nehmen* è ironica: il 'concetto' non si 'afferra' come un oggetto e dunque il 'concetto', ossia la comprensione razionale della storia, non è più necessario, perché tale conoscenza è divenuta impossibile: non si comprende (*be-greifen*) più. È insensato il tentativo di leggere, e dunque di comprendere, leggi che sono straniere, perché le leggi sono sempre estranee alla vita ridotta al suo grado zero. Il verbo 'leggere' implica un'allusione alle 'leggi scritte', e queste rinviano al contrasto tra le leggi scritte di Creonte e quelle non scritte a cui si richiama Antigone nella tragedia di Sofocle. Ma anche questo dissidio è risolto nel nulla. Non solo le 'leggi scritte' sono straniere, anche quelle 'non scritte': non c'è né comunicazione né esperienza, l'uomo è ridotto a merce che viene 'ordinata' (*bestellt*), ma poi non viene ritirata (*abgeholt*): la vita è dunque apparizione, immagine perennemente dislocata ("qui e lì"), nello spazio e nel tempo. La metafora è anche meta-teatrale: il 'noi' che parla è quello degli attori chiamati a dire il testo. La pericolosa natura dell'attore, ha



scritto la Jelinek²⁵, è quella di 'comparire' in scena, una scena che non si identifica affatto con l'edificio teatrale. Proprio nel suo 'comparire' l'attore è anche presenza effimera, figura di parole che con le parole stesse scompare, come sabbia che scivola dalle dita. La metafora di lunga tradizione del mondo (e della vita) come teatro si piega ironicamente all'era internet, delle merci on-line, che non hanno consistenza se non quella del loro apparire sugli schermi. Ma non è metafora innocua, perché, sul piano linguistico, adopera gli stessi termini della riduzione degli esseri umani ad oggetti da parte dei nazisti: gli ebrei e i prigionieri politici erano nel gergo nazista 'pacchetti', che si 'ordinavano' per l'arresto e poi 'si andavano a prendere' nelle retate o a casa dalla Gestapo. Ed ancora la *Be-stellung* richiama fonicamente la *Ge-stellung*, ossia l' 'arruolamento' in un esercito, e ancora la *Gestellung* delle merci a fini doganali. Le leggi straniere, allora, che nessuno legge e comprende, sono quelle di un sistema che arruola come soldati per una guerra dallo scopo ignoto e poi li abbandona in una condizione di vita immobile (*er-fahren*, 'avere esperienza, venire a sapere', contiene il verbo *fahren*, verbo di movimento, 'andare', 'attraversare'). "Quale terra possiamo calpestare? Nessuna": alla domanda, che interrompe bruscamente la serie di affermazioni, segue una risposta che sembra venire da un altrove²⁶, rinvia a quei "tutti" che giudicano e condannano, all' indefinito guardare dall'alto in basso. La domanda dunque 'quale terra più benevola di questa?' suona ironica. La stessa terra a cui la schiera sembra approdata è un'apparizione, un miraggio: non esiste, come non esiste una terra promessa. La domanda in Eschilo è invece retorica: "Dove ci potrebbe essere una terra, a noi più ben disposta, / a cui arrivare / con quel che arma le mani dei supplici: / questi ramoscelli avvolti di lana?" (vv. 19-22)²⁷. Le supplici di Eschilo giungono infatti nell'unica terra che, a loro conoscenza, può accoglierle. La schiera che parla nel testo della Jelinek, invece, avendo perso ogni conoscenza e ogni possibilità di conoscenza, non può conoscere neanche una terra da poter calpestare (*betreten*). 'Calpestare' esprime un gesto concreto e presuppone una realtà: ma quella terra non esiste, è essa stessa 'apparizione', 'fenomeno', immagine, diffusa eventualmente da uno schermo, dalla televisione, da internet. Una terra virtuale, dunque, che non si può calpestare, come non si può attraversare

25 E. Jelinek, *Sinn egal. Körper zwecklos*, www.elfriedejelinek.com @1997.

26 Lehmann, cit., p. 18.

27 Traduzione di W. Kraus, cit.: "Wo wär'drum ein Land, uns eher geneigt, / So kämen dahin /mit dem, was Schützsuchender Hände bewehrt: / Diesen wol-lumwundenen Reisern?"



una soglia invisibile. Al ‘noi’ di questo testo pertiene l’onnipresenza e anche l’inconsistenza dell’immagine. Nella situazione d’apparenza non si esiste più, non c’è niente, gli esseri umani sono smaterializzati, alla nuda vita non resta nemmeno la consolazione di un corpo divenuto a sua volta immagine. Allora il ‘guardare dall’alto in basso’ con cui si apre il testo rinvia anche allo sguardo di chi ‘vede’ la realtà in uno schermo, dello smartphone o del computer, verso cui abbassa lo sguardo. A meno che, abbassando lo sguardo, non incontri la superficie di uno specchio: allora crederà di vedere se stesso. E sarà l’estrema delle illusioni.

6. *La scomparsa di Odisseo*

Un barcone si è fermato, stipato d’uomini come aghi su un cuscino da sarta, non devono muoversi, per non rovesciarsi: intorno solo mare, divenuto da via di salvezza cammino periglioso verso l’Ade, un mare minaccioso, “bestia dagli occhi neri” (“Das schwarzäugige Biest”). Un’odissea, si dice spesso. Ma non c’è nessuna odissea, perché mentre Odisseo è accolto ospitalmente dal re dei Feaci, che gli fornisce la nave che lo riporta, veloce come un sogno, in patria, una nave che non ha bisogno di pilota o di timone perché conosce da sola la rotta giusta, nessuno dà ospitalità al ‘noi’ che fugge nel presente continuo, nessuno chiede il nome di questo ‘noi’, e a questa domanda la risposta sarebbe comunque il silenzio, perché il ‘noi’ non ha passato conosciuto o conoscibile. E improvvisamente compare nella scrittura, per un’ennesima associazione, la nave dei Feaci:

Ci sono navi che noi non conosciamo, ma le navi conoscono da sole i pensieri e i desideri degli uomini, conoscono le città lontane e vicine e le terre feconde di ogni popolo e attraversano veloci i flutti del mare, avvolti nella nebbia e nella notte.

Es gibt Schiffe, wir kennen sie nicht, die Schiffe aber kennen von selbst der Männer Gedanken und Willen, wissen nah und ferne die Städte und fruchtbaren Länder jeden Volks und durchlaufen geschwind die Fluten des Meeres, eingehüllt in Nebel und Nacht.

Qui la Jelinek cita dall’*Odissea* di Omero (8.557-563); la citazione diventa parodia, perché ‘noi’ non conosciamo quelle navi, ma barconi che si fermano in mezzo al mare, dal motore rotto; e a cosa portavano quelle navi avvolte ‘nella nebbia e nella notte’? Il greco dell’*Odissea* dice: ‘foschia e nebbia’, *eri kai nephele* (8.562; 11.15), ma in tedesco Jelinek

scrive “Nebel und Nacht”, “nebbia e notte”: un binomio terribile nella lingua tedesca. *Nacht und Nebel*, *notte e nebbia*, era infatti la locuzione usata dai nazisti per classificare nei campi di concentramento i detenuti politici, che portavano scritte sulla schiena, come un destino, due grandi ‘N’. Il viaggio di quei prigionieri è lo stesso del ‘noi’ della Jelinek, un viaggio che continua, non si è mai fermato, è solo svanito come fumo nella nebbia, il ‘noi’ finisce inghiottito dal mare che non dà sepoltura o nel fumo del camino del forno crematorio. ‘Azione notte e nebbia’ fu l’espressione che Hitler beffardamente tolse da un’aria d’opera wagneriana, per significare la caccia capillare ai nemici del regime, la loro nullificazione. *Notte e nebbia*: il titolo del film documentario di Alain Resnais nel 1953 che sconvolse l’Europa, censurato al Festival di Cannes e sotto censura rimasto fino a metà degli anni Sessanta, in cui per la prima volta si mostrò con le immagini la realtà della shoah, le cataste di corpi, i superstiti fantasmi di loro stessi. La proiezione sullo schermo diventava prova documentaria, l’immagine diventava fatto e gli restituiva credibilità, l’immagine era realtà d’orrore, ma pur sempre realtà. Non è bastato, perché quella realtà, proprio perché fatta immagine, si è poi potuta nuovamente negare. Eppure Auschwitz ritorna. È la ferita nel cuore dell’Europa. Le immagini del presente continuo riaprono la ferita mai rimarginata. Auschwitz: il luogo delle vittime/numeri, il luogo dove non c’era nessun perché. I prigionieri gasati tornano con le vittime dei barconi, numeri su un cartellino in grossi teli di plastica, se strappati al mare colore del vino. La scrittura non giudica, non condanna, dice, semplicemente. E dice di vittime, e nelle vittime di oggi (quale oggi?) tornano le vittime di ieri (quale ieri?), si rialza la nebbia sul mare che si era solo occultata: ‘noi’, numeri di un sistema che stritola e non conosce leggi o diritti.

7. *Ifigenia*

Una seconda parte dei *Supplici obbligati* è definita, con linguaggio musicale, *coda*, come per concludere e insieme prolungare il tema: il testo è datato 29 settembre-7 ottobre 2015²⁸. Se nel primo dei testi si individua comunque nel ‘noi’ la possibilità di una coesione narrativa, e se non di un punto di vista, almeno la sottolineatura di una coralità, nella *coda* la “superficie testuale” (*Textfläche*) diventa ancora più complessa, l’intreccio così intricato da rifiutare qualsiasi coerenza. Si presenta allo-

28 <http://www.elfriedejelinek.com/fschutzbefohlene-coda.htm>.

ra un'altra immagine dal mito greco: la piccola Ifigenia, sacrificata perché il vento finalmente soffiasse, le navi potessero salpare per la guerra. Anche sul barcone viene sacrificata una ragazzina. Ma la barca non va avanti. Il vento stavolta non basta, ci vorrebbe la benzina:

E il vento, che dice? Il vento non va, si dice così? Si lascia violentemente colpire alle spalle dai suoi nemici, i diversi mezzi di trasporto? Non sarà necessario. Il vento, non soffia comunque, non importa con quale pietoso destino lo si minacci, se non va. Non ci porta a riva. Il vento non va, il motore non va. È come se tutto avesse congiurato contro di noi. Forse una piccola vittima? Desidera una vittima? Noi non vogliamo diventare vittime, ma forse quella ragazzina lì, che sta facendo un così bel disegno? Lei vuole sacrificare quella ragazzina? Ma mi faccia il piacere, è ridicolo! Non è mica una vittima! Vittime del genere le portiamo in ogni momento, se lo si richiede. Come facciamo con la vittima, in qualche modo e da qualcosa dobbiamo pur cominciare. Quale stella trascina lì il treno montano? Cosa fa salire quella adesso sulla cima del cielo, da dove noi dobbiamo scendere? Non c'è nessun rumore qui attorno, allora cominciamo il sacrificio oppure no? Il vento, lo sciocco vento sta zitto, vuole avere grida per poter inoltrare, e perciò adesso sta in silenzio, per sentire qualcosa quando comincia. Stiamo qui fermi con 27 persone ed un motore rotto, ha capito? La vittima deve venir qui, chi è che si presenta volontario? Quella ragazzina, beh, non è molto, forse quel signore lì in alto? La signora con lo chador? No? Quindi solo la ragazzina deve bastare da pegno per la nostra traversata? Mah, non lo so, ma in ogni caso non ci lasciamo sorpassare. Vittima, vieni qui, vuoi una pietra? Perché una pietra? Per potertici sdraiare sopra? Chi non è sicuro dell'aiuto divino, sprofonda nell'abisso. E la folla? Il vostro senso scintillante, mai soddisfatto, fonda di certo solo rovina. E tu sei un uomo, che tu voglia oppure no.

Und der Wind, was sagt der dazu? Der Wind, der geht nicht, sagt man das so? Läßt er sich von seinen Feinden, den diversen Fahrzeugen, wild von hinten in den Rücken schlagen? Das wird nicht nötig sein. Der Wind, der weht trotzdem nicht, egal, mit welch erbärmlichem Los Sie ihm drohen, wenn er nicht geht. Er treibt uns auch nicht an. Der Wind geht nicht, der Motor geht nicht. Es ist, als hätte sich alles gegen uns verschworen. Vielleicht ein kleines Opfer? Opfer gefällig? Wir wollen keine Opfer werden, aber vielleicht dieses Mädchen dort, das grade so eine schöne Zeichnung macht? Dieses Mädchen wollen Sie opfern? Ich bitte Sie, das ist doch lächerlich! Das ist doch kein Opfer! Solche Opfer bringen wir jede Stunde, falls es verlangt wird. Wie machen wir das mit dem Opfer, irgendwie müssen wir ja anfangen und irgendwo. Welcher Stern zieht dort die steile Bahn? Was steigt der auf zum Scheitel des Himmels, wo wir doch hinab müssen? Kein Laut ringsum, also fangen wir jetzt das Opfer an oder was ist? Der Wind, der blöde Wind schweigt, er will Schreie haben, damit er sie weitergeben kann, und deshalb ist er jetzt still, damit er was hört, wenns losgeht. Wir sitzen hier mit 27 Leuten und einem kaputten Motor fest, haben Sie das verstanden?

Das Opfer muß her, wer meldet sich freiwillig? Dieses Mädchen, na, viel ist das nicht, der Herr dort drüben vielleicht?, die Dame mit dem Kopfschal?, nein? Als Pfand für unsere Überfahrt soll das Mädchen allein also reichen? Na, ich weiß nicht, aber wir lassen uns auf alle Fälle nicht überfahren. Opfer, hierher, einen Stein willst du? Wofür einen Stein? Damit du dich drauf legen kannst? Wem die göttliche Hilfe nicht sicher steht, stürzt hinab in den Grund. Und die Menge? Ihr schillernder, niemals zufriedener Sinn stiftet doch nur Verderben. Und du bist ein Mensch, ob du willst oder nicht.

Sulla superficie del testo si specchiano linguaggi contaminati tra loro. Il lettore accorto si accorge subito del contesto allusivo alla situazione dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, al vento che non vuole soffiare, da cui vengono tratte citazioni. La "stella che transita" (v. 6 *Welcher Stern zieht dort die steile Bahn?*)²⁹, in cammino verso l'apice del cielo (v. 8 *zum Scheitel des Himmel*), il "silenzio" assoluto, anche dei venti (vv. 9-10), e soprattutto la citazione esplicita dei vv. 24-26³⁰, il "precipitare nell'abisso" (cf. anche v. 137), il potere della "folla" (cf. v. 517, 526; vv. 531-533) di cui Agamennone, nella tragedia di Euripide, ha paura: "Die Menge, die es uns verbittert", "la folla, che ci amareggia", si legge nella traduzione libera dell'*Ifigenia in Aulide* di Friedrich Schiller, con quel che quest'ultimo nome significa per la cultura tedesca. Ma le citazioni da Euripide si complicano di altre possibili allusioni ed echi: innanzitutto ad una delle più celebri poesie di Goethe, *Meeresstille (Bonaccia)*³¹, che rinvia ancora ad un registro alto, interrotto dalla citazione del titolo (e del ritornello) di una canzone pop (*Du bist ein Mensch* del rapper Bushido, 2011). Al sacrificio mitico si collega ovviamente la menzione dell'anonima ragazzina in primo piano, nuova Ifigenia, a cui viene of-

29 Il verso, come gli altri successivi, è citato nella traduzione di E. Buschor, dalla edizione con traduzione di Euripide nella diffusa collana 'Tusculum': Euripides, *Orestes – Iphigenie in Aulis – Die Mänaden*, übersetzung v. E. Buschor, hrsg. V.A.G. Seeck, Darmstadt 1963, qui p. 133.

30 "Wem die göttliche Hilfe nicht sicher steht, stürzt hinab in den Grund. Und die Menge? Ihr schillernder, niemals zufriedener Sinn stiftet doch nur Verderben", Euripides, cit., p. 135. La traduzione tedesca è libera; una traduzione più letterale dei versi euripidei in italiano suona: "Quando le cose non sono raddrizzate dagli dei, la vita è sconvolta, e allora le molte e sempre scontente opinioni degli uomini distruggono".

31 "Sull'acqua regna una calma profonda, / immobile il mare riposa, / trepidante il nocchiero guarda / attorno la liscia distesa. / Non un soffio da nessuna parte: quiete mortale, tremenda! / Sulla superficie immensa / non si muove neppure un'onda", trad. di M.T. Giannelli in J.W. Goethe, *Tutte le poesie*. Edizione diretta da R. Fertonani, vol. I, tomo I, Milano 1989, p. 77.

ferta una “pietra”, che significherebbe pietra sacrificale, secondo molte rappresentazioni dell’episodio biblico del sacrificio di Isacco, e forse richiama anche la ‘pietra’ del nome Pietro di evangelica memoria (*Matteo* 16.18). Le allusioni elevate e il tono gnomico si contaminano con il lessico volutamente tecnico (*weitergeben*, ‘trasmettere’, ‘affidare’, detto ad esempio dei dati trasmessi dai siti internet), dei mezzi di trasporto (*steile Bahn* si riferisce propriamente alle seggiovie, con un’allusione agli sciatori che se ne servono), della cortesia mercantile e colloquiale (*Opfer gefällig?*, come di un cameriere che offre una pietanza), della buona educazione femminile della borghesia (‘fare bei disegni’ per il ricamo; disegnare per sviluppare l’immaginazione è anche uno dei principi del metodo Pestalozzi). E qui non si tratta di navi, come nell’ipotesto mitologico che è solo alluso (il nome Ifigenia non compare mai), ma di ‘motori’ che non vanno: riferimento al camion della morte per soffocamento dei 71 migranti sul confine austriaco, ai treni fermati nell’estate del 2015 dall’Austria prima dell’arrivo in Germania, il richiamo alle ferrovie montane o alle funivie, come quella che sale alla fortezza di Salzburg, che solcano quei crinali da cui ridiscendono i migranti (e gli sciatori, per motivi assai diversi)³². Il numero 27 di chi è fermo perché il motore è rotto non è casuale: su 61 richiedenti asilo che avevano occupato la chiesa viennese nel 2013, 27, nonostante le assicurazioni del governo austriaco, furono fermati e poi espulsi. ‘Motore’ è anche termine metaforico costantemente usato nel linguaggio economico³³, ed è dunque anche questo ‘motore’ che si è inceppato, che non va. Il sacrificio di Ifigenia diventa dunque, in questa associazione, grottesco, “ridicolo”, insufficiente o piuttosto: banale. Sacrifici del genere se ne compiono tutti i giorni, non sono certo questi ‘sacrifici’ (altro termine usato con accezione economica) che faranno ripartire il ‘motore’. E di quali sacrifici, dunque, è parte questa ragazzina, questo *eidolon* di Ifigenia? Ancora per associazione di idee, il sacrificio di cui qui si parla potrebbe essere il trasporto di una giovane donna, tra tante, che può essere in qualsiasi momento acquistata per internet. L’Europa deve il suo nome ad un mito di violenza sul corpo femminile: Zeus che si trasforma in toro pur di possedere la fanciulla Europa, che rapisce con l’inganno e porta via. Zeus/

32 In altri testi la Jelinek è corrosivamente polemica contro la mania contemporanea dello sport, visto come metafora della guerra (cf. *Sport. Una pièce-Fa niente. Una piccola trilogia della morte*, Milano 2005).

33 Cf. S. Feber, *(Re-)Visionen des Heroischen. Elfriede Jelineks Iphigenie-Fortschreibung im Kontext von Flucht- und Migrations-, Katastrophen*, DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2017/01/02

toro nel testo della Jelinek diventa nome di un 'importatore' di ragazze dall'est: il cliente le ordina su internet, poi quando le vede di persona, se le misure non corrispondono, o non sono esaudite le aspettative delle foto, le restituisce; il dio toro sta lì, pronto a trasportarle mentre quelle si aggrappano alle sue corna. Si combatte, nel presente continuo che è passato remoto, una guerra: 'ira', *Zorn*, è un termine che affiora a sprazzi nel flusso di parole, quasi come la forza che regola ogni movimento.

Ma noi, noi vogliamo anche noi andar via da qui, vogliamo andare in direzione contraria, a senso unico, perché anche tutti gli altri vogliono andare lì; camminiamo sull'acqua, come se fosse terraferma, andiamo, ira è dovere, ma non c'è nessuno che la riceve, nessun dio, che scommette su di noi, nemmeno sui nostri vestiti, nessuna società, che ci scambi, non sapremmo nemmeno con cosa. Non abbiamo valore, ci si può regalare qualcosa, sì, certo, per favore, ma nessuno ci scambierebbe con nulla. (...) Noi siamo dipendenti da aiuto per poter proseguire, certo, senza ira di nessun uomo sono sicuri il corpo, il possesso, la libertà, quindi per favore, incolliamoci appunto l'ira, non ci servirà, ma portiamola con noi, per sicurezza, è in questa busta di plastica resistente all'acqua, ma no, non è l'ira del Pelide, insieme al cellulare, sul quale ci sono le foto della famiglia, della casa, della terra, il diploma, tutto via, tutto via, ma le foto vogliono restare ancora un po', non a lungo, solo brevemente, l'ira sta proprio accanto a loro, l'abbiamo messa lì, perché dentro di noi, in questo momento, non serve a niente, si stirerà facendo le fusa, salterà soffiando irritata, mi meraviglia, che non l'abbia ancora fatto, ma qui c'è poco spazio, certo. Linci e leopardi, loro sì. Noi no. Siamo dunque pecore, che non abbiamo ira?

Wir aber, wir wollen ja genauso weg hier, wir wollen in die Gegenrichtung, ohne Gegenverkehr, denn alle anderen wollen auch dorthin; wir fahren auf dem Wasser, als wäre es Land, wir fahren, Zorn ist Pflicht, aber keiner da, der ihn empfängt, kein Gott, der um uns würfelt, nicht einmal um unser Gewand, keine Gesellschaft, die uns austauscht, wir wüßten auch nicht, gegen was. Wir sind nichts wert, man kann uns was schenken, bitte, das schon, aber eintauschen würde uns niemand, gegen nichts. (...) Wir aber sind auf Hilfe angewiesen, um fortzukommen, klar, ohne Zorn ist keines Menschen Leib, Besitz und Freiheit sicher, also bitte, dann holen wir den Zorn eben her, er wird uns auch nichts nützen, aber zur Sicherheit nehmen wir ihn mit, er ist in diesem wasserdichten Plastiksack, nein, nicht des Peleiden, zusammen mit dem Phone, auf dem die Bilder von Familie, Haus, Land, Diplom drauf sind, alles weg, alles weg, aber die Bilder wollen noch ein wenig bleiben, nicht lang, nur kurz, der Zorn liegt gleich daneben, dort haben wir ihn hingelegt, denn in uns nützt er derzeit nichts, er wird schnurrend sich strecken, er wird fauchend aufspringen, mich wundert, daß er das noch nicht getan hat, aber hier hat er zuwenig Platz, klar. Luchse und Leoparden, die ja. Wir nicht. Ja sind wir denn Schafe, daß wir keinen Zorn haben?

Il richiamo letterario e mitologico all'ira di Achille si complica ancora con il linguaggio evangelico ('camminare sull'acqua', 'siate pecore in mezzo ai lupi') e della pubblicità (il felino che salta è notoriamente il logo di Puma, uno dei marchi sportivi tedeschi più diffusi), con parole del diritto pubblico ('corpo, possesso, libertà' sono tra i beni di diritto essenziali, che devono essere difesi anche con la guerra) e si potrebbe andare avanti. Ma quel che resta dallo scorrere delle parole è la frammentarietà dell'ira che emerge nella confusione delle parti, un'ira non più eroica ma che cova nelle parole, possesso rassicurante perché pronto a esplodere, come una bomba, un'ira che significa un conflitto totale, generale, seppure tra uomini ridotti a merci di nessun valore, senza prezzo di mercato, e che perciò, nell'eterna, metaforica guerra di Troia, non hanno diritto a funerali come gli eroi omerici:

Se io penso che teatro hanno messo su per il cadavere di Ettore! Ed era precisamente un solo uomo, e gli dei immortali stettero in lite per nove giorni. Ma che il motore ora non vada più, questo non li preoccupa, non preoccupa nessuno tranne noi.

Wenn ich denke, was die für ein Theater wegen Hektors Leiche veranstaltet haben! Und das war genau nur ein einziger Mann, und neun Tage empören sich im Streit die unsterblichen Götter. Aber daß der Motor jetzt nicht mehr geht, das kümmert die nicht, das kümmert außer uns keinen.

Il riferimento mitologico apre una nuova porzione di testo, dopo uno spazio bianco. Il soggetto parlante diventa improvvisamente prima persona, l'io erompe come un singhiozzo ("se io penso..."); insieme al concreto e preciso ricordo mitologico si affaccia, quale cesura, un io che potrebbe essere quello dell'autore, nascosto come deve esserlo il poeta epico. È come se la guerra di Troia fosse finita ieri, e forse non è ancora finita, nel presente continuo la disputa degli dei sul cadavere che Achille scempra e la famiglia vorrebbe riavere per piangerlo, continua ancora:

Per un solo uomo, che ora è un cadavere, litigano da nove giorni, e per queste migliaia di uomini, donne, bambini, non fanno nemmeno lontanamente nulla di paragonabile, si putrefaranno da soli, devo verificare com'è che funziona nell'acqua, quali parti del corpo si gonfieranno, uomini, donne, bambini che da subito sono anche cadaveri, e presto ci aggiungiamo anche noi, una trentina, più o meno, trenta in più all'incirca, e subito li sopra ancora un paio, ed oggi certo arrivano ancora altri barconi!

Wegen eines Mannes, der jetzt eine Leiche ist, streiten die seit neun Tagen, und wegen dieser Tausenden Männer, Frauen, Kinder machen die nicht annähernd so ein Gewese, die werden schon von selbst verwesen, ich muß nachschlagen, wie das im Wasser funktioniert, wo sie aufquellen werden, Männer, Frauen, Kinder, die ab sofort auch Leichen sind, und bald kommen auch noch wir dazu, noch dreißig oder so, noch dreißig mehr, ungefähr, gleich dort drüben noch ein paar, und heute kommen sicher noch mehr Boote!

8. *Un bambino sullo schermo*

Non è più nemmeno concesso il sublime del naufragio con spettatore; anzi il lettore/spettatore si troverà nel testo, nelle sue parole, come se nella scrittura confluissero i propri pensieri più inconfessabili, le paure, lo sconcerto, e anche la propria solitudine rispetto a quei molti, ai troppi, che arrivano, una moltitudine che non si può arginare:

Vanno vagabondando qui attorno, questi uomini, sono così tanti, nessuno li può guardare tutti insieme, di loro si parla, nessuno può capirli, sono fatti così, che non capiscono come si parla qui. Non c'è da meravigliarsi se proprio non li si ascolta nemmeno, non i loro dolori, non i loro canti (...) sono talmente tanti, sono talmente tanti uomini, che nelle loro stazioni precedenti hanno trovato una meta, e adesso la meta non c'è più, adesso siamo noi la loro meta. Sono folle oceaniche, che hanno bisogno di un piano, di una guida, di essere spinti oltre, di essere mandati via, nel caso non li si possa trattenere, e in Ungheria non si può. Sono bisognosi, che provocano un sacco di lavoro, e molti non fanno questo lavoro, e allora cacano davanti casa nostra e lasciano la loro immondizia. Dov'è che dovrebbero andare, se in Ungheria non è stato ancora inventato il cesso, e in Serbia ancor meno; il cesso mobile intendo (...).

Die wandern umher, diese Menschen, es sind so viele, niemand kann sie überblicken, es wird von ihnen gesprochen, niemand kann sie verstehen, die sind so, daß sie nicht kennen, wie man hier spricht. Kein Wunder, wenn man ihnen gar nicht erst zuhört, nicht ihren Leiden, nicht ihren Liedern (...) Es sind so viele, das sind so viele Menschen, die an ihren früheren Stationen ein Ziel gefunden haben, das ist jetzt weg, jetzt sind wir ihr Ziel. Es sind riesenhafte Mengen, die der Planung und Führung und Weiterführung und Fortführung, falls man sie nicht behalten kann, in Ungarn kann man es nicht, bedürfen. Sie sind Bedürftige, die eine Menge Arbeit machen, viele machen sich diese Arbeit nicht, und dann scheißen sie uns vors Haus und schmeißen ihren Abfall hin. Wohin sollen sie damit, wenn in Ungarn das Klo noch nicht erfunden wurde, in Serbien noch weniger; das transportable Klo meine ich (...).

‘Sono troppi’, il pensiero si ripete, ‘troppi’, superano le misure di grandezza, ‘troppi’ per essere accolti, troppi per essere toccati:

Producono vulcani di merda, di sporco, di spazzatura, sembra come se fosse esplosa una montagna di immondizia, guardate, insomma, quanta sporcizia fanno, e qualcosa del genere dobbiamo ora farlo abitare per sempre con noi? (...) ohimè, questi due studenti americani tengono dei fazzoletti davanti al volto contro la puzza; siamo sinceri, questa puzza è davvero insopportabile. Ci sono delle apposite mascherine, le portano i poliziotti in Ungheria, credo che non siano contro le infezioni, sono contro la puzza. Vedono lì e là annusano un’azione che non conosce la sua meta, o meglio a conoscerla la conosce, però: verso dove? Sarebbe meglio che conoscessero un po’ meglio la loro meta, questo dovrebbero fare, e dove andranno con essa, dove con la puzza, dove con tutto, anche quello che non c’è per niente?

Sie schaffen Vulkane aus Scheiße, aus Dreck, aus Müll, es sieht aus, als wäre ein Müllberg explodiert, ja, schauen Sie doch, was die für Dreck machen, und sowas sollen wir jetzt immer unter uns wohnen haben? (...) oje, diese beiden amerikanischen Studenten halten sich schon Taschentücher gegen den Gestank vors Gesicht. Seien wir ehrlich, dieser Gestank ist wirklich nicht auszuhalten. Es gibt vorgefertigte Masken dafür, die tragen die Polizisten in Ungarn, ich glaube, die sind nicht gegen Infektionen, die sind gegen den Gestank. Da sehen, dort riechen sie ein Tun, das sein Ziel nicht kennt, also kennen schon, bloß: wohin? Es wäre besser, sie würden ihr Ziel noch besser kennen, das sollten sie, und wohin damit, wohin mit dem Gestank, wohin mit allem, auch dem, was gar nicht da ist?

Da lontano, attraverso la terra di mezzo dello schermo televisivo, li si può guardare, da lontano li si può fotografare. Ma guai ad avvicinarsi:

Questi uomini sono arrivati oltre le rive, sono qui, sono qui, sono stranieri, e sono in una terra di mezzo, no, la terra di mezzo è lo schermo, io li guardo lì, sul grande o sul piccolo schermo, proteggerli è meglio che incontrare amici. Lo schermo/ombrello, ieri l’avremmo potuto usare durante il temporale, ma nel frattempo ci si è messo di mezzo, non ha chiesto, non posso farci niente. Non è tempo. Il bambino è morto. L’altro è appena nato. Non c’è tempo, per indugiare sul freddo lido. La foto è fatta, sarà mostrata al mondo e basta. Solo uno, un piccolo bambino. Che cosa vuoi che sia.

Diese Menschen sind über die Ufer getreten, sie sind da, sie sind da, sie sind fremd, und sie sind dazwischen, nein, das Dazwischen ist der Bildschirm, dort schaue ich sie mir an, auf dem großen oder dem kleinen Schirm, sich selber zu behüten ist besser, als Freunde zu treffen. Der Schirm, gestern beim Gewitter hätten wir ihn brauchen können, hat sich dazwischengeschoben, hat nicht gefragt, ich kann nichts dafür. Es ist keine Zeit. Das Kind ist tot. Das andre ist soeben geboren. Es ist keine Zeit, um an

kalten Gestade zu verweilen. Das Foto ist gemacht, es wird der Welt gezeigt und aus. Grade nur einer, ein kleiner Bub. Was ist das schon.

La parola gioca con se stessa: 'schermo' in tedesco è lo stesso termine per 'ombrello', *Schirm*, ed anche in italiano 'schermo' conserva il duplice significato di 'superficie riflettente' e 'protezione'. Ma nello schermo la realtà si rinchiude e si protegge, l'immagine poi svanisce in un'accelerazione del tempo; la citazione da Hölderlin (*am kalten Gestade*, 'sulla fredda riva')³⁴, e implicita autocitazione³⁵, ironizza sull'eternità della parola poetica, amplificandola con il parallelo con l'effimero durare di una foto, schermo, in duplice senso, dell'orrore. Un bambino su una spiaggia, un bambinetto, che cosa vuoi che sia nel baltico di corpi abbandonati della storia che non conosciamo più. Nessun concetto può comprendere quei corpi, nessuna mano toccarli, nessuna parola dar loro un nome. Ma noi li guardiamo. Noi, noi, parliamo, leggiamo, vediamo. Noi viviamo.

34 Ode *Ai Tedeschi*, seconda stesura, vv. 46-48: "...tu indugi / sulla fredda riva in compianto / insieme ai tuoi e non la riconosci" ("Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit / Sich, die sehnde, schwingt, trauernd verweilest du / Dann am kalten Gestade / Bei den Deinen und kennst sie nie").

35 "Ma quanti / l'anima nostra, anelante, oltre il proprio / tempo si lancia, in lutto, *sulla fredda riva*, restiamo dai nostri, né li riconosciamo" (*Nuvole. Casa*, cit., p. 34; "Wenn die Seele uns aber die eigene Zeit sich, die sehnde, schwingt, trauernd verweilen wir dann am kalten Gestade bei den Unsrigen und kennen sie nie", edizione tedesca, cit., p. 14).



PAOLO PUPPA
STRANIERI IN SCENA

Oggi, un'economia trans-nazionale omologante e l'urbanizzazione espansa favoriscono fenomeni esplosivi di meticciato, determinando una società multietnica e multiculturale. Per cui "al processo invasivo postcoloniale del mercato globale si accompagna ovviamente l'apprestamento di difese e di meccanismi espulsivi a salvaguardia contro l'invasione del mondo 'altro'"¹. Sempre più, di conseguenza, il concetto di straniero subisce spinte e contropinte contraddittorie, sino a divenire "stereotipo culturale, presente nella psicologia e nell'immaginario delle comunità umane [...] fortemente implicato (e per questo rigido) nei processi di costruzione dell'identità dei popoli, delle comunità etniche e in quelle nazionali"². Stereotipi antichi, certo, pregiudizi di lunga durata si depositano su questa figura, sottoposti nello stesso tempo ad accelerazioni e variazioni semantico-ideologiche. Del resto si tratta di dinamiche di lunga durata per un simile fantasma dell'immaginario, in qualche modo originario, presente già in natura, nel mondo animale, là dove viene marcato il territorio, pulsione presente pure nel mondo dell'infanzia. Indubbia, in ogni caso, la potenzialità generativa nello straniero di costituirsi quale formidabile macchina narrativa, si consideri *Othello* colla sua arte seduttiva nei riguardi di una donna bianca grazie all'affabulazione enfaticizzata delle peripezie personali.

In un certo senso, la storia della cultura vede l'oscillare del valore positivo e negativo conferito alla figura stessa dello straniero, alternanza legata altresì alla dialettica tra strada e casa, tra incontro coll'altro e chiusura all'altro, tra apertura al mondo e comunità chiusa. Si pensi da un lato alla febbre arditesca-futurista poi confluita, sia pure sotto nuove vesti politiche, nel clima sessantottino e dall'altro al simbolismo pascoliano col mito struggente della *demeure*. Lo straniero che arriva da fuori è di volta in volta arricchimento educativo o all'opposto traumatica

1 Vd. Domenichelli, Fasano 1997, vol. I, pp. XLIV.

2 Vd. Ceserani 1997, p. 311.

minaccia. Lacerazione che in fondo può essere ricondotta alla polarità antropologica e sociologica tra comunità migranti e sedentarie. E la paura che suscita tale fantasma può essere letta in antitesi alla tipologia del romanzo picaresco e d'avventura³, ovvero un movimento che riconduce dal fuori al dentro e non viceversa.

Inoltre "l'esigenza di alterazione si intreccia inestricabilmente a quella di identificazione: identità e alterità sono dimensioni costitutive del 'noi'"⁴. E questo avviene in quanto lo straniero introduce virtualmente cambiamenti entro una società tradizionale. Ma l'ambivalenza è implicita pure nei termini che connotano tale stereotipo. Non si dimentichi in effetti che *hospes* e *hostis* presentano la medesima radice nell'indoeuropeo. Ora, se *hostis* indica insieme chi ospita e chi è ospitato, l'obbligo di ospitalità che spetta ad entrambi i ruoli dischiude in tale semantema l'*aura* di un dio travestito⁵. Aura che trascina con sé ovviamente implicazioni erotiche, come testimoniano Enea alla corte di Didone, Teseo a Creta, Giasone nella Colchide, in grado di suscitare amori travolgenti. Insomma, la diffidenza verso lo straniero nutre e rimuove (non sempre) forti curiosità sessuali, da qui la fascinazione indubbia esercitata dallo stesso, per quel misto di attrazione e mitizzazione circa la libertà dei costumi in ambiti diversi rispetto al territorio ospitante. Basti citare il monologo, *La nuit juste avant les forêts*, di Bernard-Marie Koltès del 1977. Qui, il protagonista, un giovane straniero alla disperata ricerca di una stanza che lo ripari dalla notte sotto una pioggia devastante, nel suo ruminare appetiti e emarginazioni, desideri e umiliazioni subite, attraverso l'invocazione di un compagno, costituisce un perfetto simulacro di tutto ciò, declinato però quale fantasia di abiezione. Nel trattamento negativo della figura, rientra di diritto *L'étranger* di Albert Camus, del 1942, strutturato in modo da far emergere una condizione di fatto anaffettiva con cui il personaggio osserva ad esempio la morte della madre, così come l'estraneità totale rispetto ai sentimenti e ai valori degli altri da cui quest'ultimo non si la-

3 Vd. Ceserani 1997, p. 312.

4 Ceserani 1997, p. 314.

5 In tal senso inevitabile ricorrere alla fonte autorevole di Platone, che istituisce una precisa equazione "tra straniero-divinità e straniero-filosofo" (vd. Marcialis 1997, p. 20). E prima ancora all'Odisseo omerico che ricorda nei suoi approdi a lidi sconosciuti "la sacralità dell'ospite straniero, sacro anche perché può celare un dio travestito" (Marcialis 1997, p. 20), connotando pure semantemi sinistri (vd. Perutelli 1997, pp. 331- 337).

scia condizionare, sino all'omicidio gratuito dell'arabo. Un'atonia che determina innanzitutto la lontananza da se stesso.

Si potrebbe inquadrare una simile variante nel concetto freudiano di *Unheimlichkeit*, magari secondo lo schema di Julia Kristeva. Qui, lo straniero, in quanto sradicato e privo della identità originaria, spunta in noi stessi, facendo affiorare impulsi nascosti e debolezze⁶. Rischiamo insomma di inabissarci nel cuore di tenebra del nostro io, con valenze conradiane. Come dimostra la storia di Dioniso nelle *Baccanti* euripidee, contrastato con furia compulsiva dal malcapitato Penteo, che si rifiuta di riconoscerlo in quanto Dio e si riduce poi a travestirsi in abiti muliebri per essere infine sbranato dalle donne, e dalla madre Agave *in primis*.

Ma lo sradicamento, al centro della letteratura dell'esilio e dalla cultura dell'emigrazione, può riguardare pure il ritorno decontestualizzato alla propria infanzia, scoperta quale paese straniero, secondo le acute riflessioni di Walter Benjamin⁷. In compenso, lo straniero può essere valorizzato attraverso il mito del buon selvaggio, sulle orme di Montaigne⁸, e in tal caso ci si sposta verso l'idealizzazione arcadico-utopica della natura, mentre avanza il relativismo, smantellando il postulato etnocentrico, in funzione di una razionalità esasperata. Connessa a tale riabilitazione, ecco poi la prospettiva straniata che lo straniero consente ogni volta che si intende contestare l'esistente. L'illuminismo conosce spesso tale mascheratura, dalle *Lettres persanes* di Montesquieu del 1721 ai severi *foresti* nella scena goldoniana. Così, la parlata levantina seria di Isidoro che condanna le pratiche femminili dispendiose ne *Le done di casa soa* del 1755, così il ricco Alì, disgustato dai castrati d'opera, ne *L'impresario delle Smirne* del 1759.

Ritroviamo quest'occhio innocente e malizioso nell'orizzonte novecentesco, tra lo straniamento auspicato nella scena da Brecht e la categoria dell'*ostranenie* dei formalisti russi. Perché lo straniero, da sempre, è portatore di uno sguardo diverso e non integrato, alla lettera: *esotico*. Se porta il caos nel micro mondo statico e chiuso in sé, questo sradicato e senza patria porta pure istanze di verità. Ci obbliga, infatti, a confrontarci colla percezione dell'altro, quasi a cogliere il proprio volto nell'occhio altrui, senza più le nostre abitudini, ovvero gli automatismi

6 Vd. Kristeva 1988. Ma la studiosa bulgara riprende il motivo dei processi psichici vissuti dall'emigrante anche sotto forma di thriller metafisico nel romanzo *Meurtre à Byzance* (Kristeva 2004).

7 Allo stesso modo, anche la città, in cui si perde il *flâneur* solitario, può essere vista quale paesaggio, labirinto, finestra, stanza (vd. Marcialis 1997, p. 28).

8 Vd. Greenblatt 1992.

narcisistici e auto protettivi. Quale variante, lo storico che si volge verso altri tempi sino a rischiare la nostalgia per il passato, come ammoniva Descartes⁹. Porsi fuori, insomma, per vedere meglio e vedere nuovo.

La demonizzazione dello straniero inizia, come si sa, dai Greci, capaci di inventare un lemma che idealmente comprende quanti non ne condividevano la loro etnicità. Questo, per essere precisi, dopo le invasioni persiane, come attesta la *Medea* euripidea con tutta la sua minacciosa diversità. Il vocabolo escogitato, appunto *barbaros*, rimanda ironicamente ad un'origine orientale e fa risuonare per "onomatopea imitativa e reduplicativa"¹⁰ chi si esprime in un linguaggio non articolato, insomma un parlante eterofono, di conseguenza incomprensibile. *Barbaros* finisce per coincidere col non umano, coll'altro da sé con cui risulta impossibile entrare in relazione, condannabile pertanto nell'atto interlocutorio. Dunque, straniero, innanzitutto chi si esprime in una lingua diversa, vanificando in tal modo la fatica fatta da ognuno di noi per assimilare il vocabolario materno, il vocabolario tanto vicino alla nostra animalità fisica, alle nostre radici.

Opportuna, in questo snodo del discorso, la novella pirandelliana *Lontano* del 1902, in cui il marinaio norvegese Lars Cleen, che ha sposato Venerina, la ragazza siciliana di Porto Empedocle, si ritrova alla fine del racconto spaesato, specie nell'uso della parola. Una sorta di incubo, per cui rispetto agli altri esseri umani "si meravigliava poi nel veder loro battere le palpebre, com'egli le batteva, e muovere le labbra, com'egli le moveva. Ma che dicevano?"¹¹. Suoni del corpo, allora, alla stessa stregua di quelli più fisiologici, e uguali, transculturali, e qui invece purtroppo ben differenziati. Lo straniero, se cerca di adattarsi, di assorbire il paese nuovo in cui si insedia, viene subito tradito e identificato nella sua diversità dall'orribile accento che svela l'appartenenza ad un'altra *phonè*. Pure Dante nel canto XVII, vv. 55-60 del *Paradiso*, esibisce tale esperienza in termini desolanti e depressivi: "Tu lascerai ogni cosa diletta...". Esilio quale autentica ordalia, prova drammatica che se-

9 Vd. Marcialis 1997, p. 18. Per Descartes, tre figure dello straniero appaiono in tal senso, chi appunto assume attivamente lo sguardo dell'altro per mettere in crisi le proprie convinzioni, quindi la estraneità soggettiva, subita, dello sradicato, e infine quella dello storico. Nel *Discours de la Méthode*, è il filosofo che si costituisce proprio in quanto assume uno sguardo straniante, grazie ad una radicale estraneità che consente di vedere appunto con altri occhi, tanto che sin dal Medioevo, "l'erranza" è connessa "alla ricerca della verità", vd. Domenichelli 1997, p. XXVIII.

10 Vd. Ceserani 1997, p. 319.

11 La citazione è presa da Pirandello 1985, vol. II, p. 957.

leziona in termini darwiniani la categoria¹². Esprimersi fuori dalla propria origine comporta una lingua tagliata, deprivata, sradicata, lingua dell'infelicità, "lingua minorata" che paradossalmente può rovesciarsi in "lingua della verità", "lingua filosofica"¹³.

Questo, il primo trauma di chi è costretto a lasciare la terra madre. È la tragedia di Babele, il passaggio in un al di là linguistico, di cui un ebreo come George Steiner ci mostra i vantaggi, oltre alla fisiologica omologazione nei processi di comunicazione, verificandosi del resto nello scambio verbale coll'altro, entro il medesimo vocabolario¹⁴. Una disgrazia ma pure una grazia, di conseguenza, l'atto di tradurre e di tradursi, riproponendo la medesima oscillazione di valore connessa al ruolo dello straniero. Naturalmente la dinamica non avviene mai alla pari, in quanto ci sono lingue egemoniche e lingue subalterne, seguendo la fortuna dell'economia e dell'esercito, solo secondariamente della cultura. Tant'è vero che uno svizzero, extracomunitario proprio come un marocchino qualsiasi, non viene mai nominato in questo modo.

Ebbene, portato in scena, lo straniero rivela subito la propria diversità meglio che sulla carta in quanto barbarismi e solecismi risultano immediatamente tali. Di solito, la ribalta utilizza registri comici, ancora una volta facendo ridere di quel che si teme. Esempio il caso di Angelo Beolco. Chiamato Ruzante dal nome del suo personaggio più celebre, Beolco si inquadra in un momento storico del teatro prima del teatro, in una fase laboratoriale in cui di fatto nulla appare definito. Non solo le poetiche o i pubblici, ma anche gli spazi e i tempi della rappresentazione risultano ancora non canonizzati. Il periodo è quello della terza e quarta decade del Cinquecento, allorché si afferma e arriva al culmine la sua carriera. Al centro, il contadino, nella variante del *brazente*, messo traumaticamente a contatto con la Storia con la esse maiuscola, cioè con la guerra (e *Il Parlamento* allude al terrore che incombe sulla Serenissima durante la Lega Santa e dopo la sconfitta di Agnadello), costretto a inurbarsi, incalzato dall'impulso primario di scappare, di salvare la pelle. Forzato ad arruolarsi, inciampa così in altre lingue, in uno scenario angoscioso, sangue e morti dovunque; una volta tornato a casa esibisce una irreversibile diversità. Basti rammentare l'insistenza con cui il reduce nel *Parlamento* infila di continuo, nel suo grottesco colloquio col

12 Vd. Domenichelli 1997, p. XXXIV.

13 Domenichelli 1997, p. XXXI.

14 Vd. Steiner 1975.

compare Menato, rimasto nei campi, una frase quasi apotropaica: “S’a’ fossè stò on’ son stato io mi, a’ no dissè cossì”¹⁵, a marcare la frattura simbolica subita. Ma per l’attore-autore pavano è proprio il plurilinguismo la nota caratterizzante, condivisa sia colla commedia letteraria rinascimentale sia collo spettacolo popolare del suo tempo. Si veda, per il secondo ambito, il buffone di tenda, ovvero la recita dietro un siparietto, molto richiesta nel *menu* delle feste, ossia il monologo¹⁶ dei buffoni. In pratica, un ventriloquo in grado di imitare diverse lingue, una vera e propria drammaturgia aperta, disarticolata, non chiusa in un’opera singola, ma finalizzata ad esaltarsi in *pointes*. Qui, l’attore mimetizzato dietro la cortina si limita a cambiar voce e lingua, creando un gioco virtuosistico di sdoppiamenti e di dissociazioni vertiginose, con un impatto irresistibile sul pubblico, e straordinari esiti comici, sempre lo specchio della grande paura provocata dai vuoti comunicativi tra parlate fra loro l’un l’altra straniere. E nondimeno tali sfasature vengono gestite in un clima festoso, spalmate democraticamente, nel senso bachtiniano senza interne gerarchie. Viene a cadere, in una parola, la *koinè* autoritaria e quaresimale, centripeta e normativa, soppiantata da quella centrifuga e carnevalesca. Il motivo scardinante è quello dell’*inversio ordinis*, topica generativa nell’immaginario ruzantino, ovvero del *roesso mondo*, che rimanda alla topica del rovesciamento e dell’universalità di tale mutazione gerarchica. L’attitudine anti-pedantesca di continuo insulta la lingua tecnica e la gergalità culta, magari tramite iper-correttismi e svarioni che fan precipitare un termine *elatus* nel territorio *plebeius o rusticus*.

Frequenti risultano le varietà idiomatiche nei copioni di Ruzante, basti osservare il *Bilora*, dove i dialetti si articolano con precisi riferimenti agli effettivi lessici storici, dal bergamasco aspro e quasi teutonico del servo, al pavano del protagonista e della sua donna, al veneziano cittadino del vecchio Andronico (di grande complessità come di solito i *characters* ruzantini, aperti e contraddittori prima del loro ridursi a fissità nelle maschere che ne derivano, come il *senex* libidinoso), desti-

15 Vd. *Parlamento de Ruzante, che iera vegnú de campo*, in Ruzante, 1967, p. 519. Questa è la prima emersione della domanda retorica, poi di continuo declinata dal personaggio.

16 Si pensi a figure come Domenego Taiacalze o a Zuan Polo, da cui Ruzante preleva alcuni lazzi, come l’autoferirsi simulando l’aggressione, o l’uso reiterato dei soliloqui, come avviene spesso ne *La Moscheta*, l’opera più organica e riuscita di Beolco. Si tratta di arie, in termini di melodramma, da cui poi verranno attraverso un processo controverso i lazzi della commedia dell’arte. Sul genere e sui repertori del buffone di tenda, vd. Vianello 2005, pp. 87-117.

nato a morire sotto i colpi di Bilora stesso, ubriaco per prepararsi alla vendetta che dovrebbe restituirgli un risibile onore. Ne *La Moscheta*, ci imbattiamo in un quartetto di personaggi, oltre al villano prologhista e ad una vicina di scorcio. Il trio, inurbato nei sobborghi di Padova e costituito da Ruzante, Betia e dal loro compare Menato, legato da un disinvolto libertinismo rurale, viene completato dal soldato Tonin, con cui, specie i maschi, entrano in collisione. Quest'ultimo si esprime in un bergamasco aspro e gutturale (confinato nel quasi coevo *Bilòra* nelle brevi battute del servo Zane, omaggio all'origine lombarda della famiglia o più semplicemente alla provenienza da quella città di un attore della troupe), mentre il trio in questione sfoggia un pavano contrapposto ufficialmente al moschetto, ovvero al bembesco forbito. A sua volta il dualismo pavano-bergamasco attiva il consueto gioco di intarsi fonici, specie nei frequenti alterchi, anche professionali, tra contadino e soldato, tra reciproche accuse di "vilan" e di "meggiolaro"¹⁷, ovvero di portaceste. E non si dimentichi che nel carattere di facchino, poi villano arruolato, si annidano indubbie premesse figurali del futuro Zanni degli scenari, ovviamente privato del *côté* burlesco che ancora virilizza il personaggio ruzantino¹⁸. Così pure le ripetute zuffe a distanza tra Ruzante e Tonin implicano scambi di accuse reciproche a base di "poltron" e "valent'omo"¹⁹, consentendo altresì smottamenti etologici tra i due, con imitazioni sfasate e palinodie comportamentali. Per cui l'uomo d'armi calcola e simula una codardia di comodo, pur di non trascendere e non pregiudicarsi il rapporto colla moglie del rivale. Dal canto suo, il contadino gioca a fare il "braoso", attratto dall'avversario, e si cimenta coll'asta in prove di aggressione da solo (come fa il collega Bilora, non fermandosi alla simulazione) mentre vagheggia e minaccia un suo improvvisato arruolamento personale, nei modi e nelle forme a lui più convenienti.

Ma, sempre ne *La Moscheta*, la diversificazione espressiva si intensifica attraverso la mimesi ipercorretta, precipitata in macchina buffonesca, grazie alla recita in moschetto, operata dal povero Ruzante, travestito nell'assemblaggio di ruoli forestieri, tra lo studente napoletano e il

17 Vd. la scena terza del quarto atto. Sul significato di *meggiolaro* in quanto porta ceste, cf. Zorzi 1967, pp. 1372-1373.

18 Sulla contrapposizione tra Ruzante e la commedia dell'arte, in garbata polemica colle tesi svalutative di Zorzi nei riguardi del sistema complessivo degli scenari, vd. Taviani 1985, pp. 73-81.

19 Ruzante 1967, p. 649. Significativo il fatto che entrambi i personaggi sono convinti che l'altro di fatto non lavori.

soldato di ventura spagnoleggiante²⁰, nella grande *mouse trap* del secondo atto. Qui il contadino, dietro il suggerimento dell'astuto Menato nei panni di un villico Iago, regista della scena meta teatrale, vuol saggiare la fedeltà coniugale della consorte. Sfilano allora lo studente "de la Talia, pulitàn"²¹, goffo e spiazzato in quanto alle prese con una lingua altra, e poi il soldato smargiasso e spagnoleggiante. Si infittiscono iperboli e ridondanze relative alle forme pronominali "Sapítilo perché no me conosseti lo io mi?", tra la collocazione anche a sproposito del suffisso "ano", la declinazione del verbo alla terza plurale, assente nel veneto, e il morfema "esse" a rendere la patina iberica. Da un lato "ben stàgano [...] ve pàreno [...] ve dègnano", e dall'altro "se volis essere las mias morosas, ve daranos de los dinaros"²². Salvo poi scoprire puntualmente la leggerezza della moglie, ben disposta ad accogliere in casa per denaro il foresto. Perché nella guerra le virtù domestiche non sono più moneta corrente e spendibile. Da notare che questa messinscena linguistica grazie agli spagnolismi pare prefigurare una delle future maschere in auge nella imminente commedia dell'arte, il Matamoro nelle varie denominazioni. Menato, rispetto alla coppia dei suoi protetti, può vantare una condizione economica meno assillata dal bisogno, essendo proprietario di "buò, vache, cavale, piègore, puorçi e scroe"²³. È lui che, al quinto atto, allestisce un altro *play within play* escogitando l'incredibile spaesamento del malcapitato Ruzante, riuscendo ad allontanarlo da casa e poi a bastonarlo fino a tramortirlo. Entra quindi nella dimora dell'amico per picchiare a sangue pure il soldato, obbligando ad una pace armata i due coniugi nel finale inquietante tra Tonin e il suo protetto.

Ma la citata moltiplicazione degli idiomi in Ruzante²⁴, relativa sia a cifre stilistiche che a vocabolari effettivi ospitati nella commedia, si pensi alla *Pastoral*, ritmata sull'alternanza tra moduli villaneschi e manierismi arcadici, o all'*Anconitana*, centrata, tra gli altri aspetti, sulla dissociazione tra il coturno degli innamorati che parlano una lingua bembesca-petrarchesca e il cachinno-sberleffo, ovvero l'abbassamento comico ad opera degli zanni, consegna agli scenari frenetici delle ma-

20 Sulla confusione tra le due lingue, vd. Zorzi 1967, p. 1405.

21 Zorzi 1967, p. 619. Si noti, come osservava puntualmente Zorzi a p. 1401, la prospettiva geopolitica del villano pavano. Ma né lui né lo studioso potevano presagire l'attualità inquietante della battuta se confrontata coll'attualità ideologica della Lega.

22 Zorzi 1967, p. 1401.

23 Zorzi 1967, p. 591.

24 Utile, a tale proposito, Paccagnella 1998.

schere, egemoniche per almeno due secoli in Europa, la compresenza tra vocabolario alto e serio degli Innamorati e il suo rovescio puntuale in quello fisiologico e triviale dei servi, con scarti espressivi e comportamentali tra due i mondi. Ovviamente, la varietà si fa anche verticale, a seconda del contesto, in quanto lo stesso Pantalone può differenziarsi lungo il tempo tra forme alte e basse del suo veneziano.

Il fatto è che da rispecchiamento del reale e della Storia (basti tenere a mente l'internazionalizzazione di una città come Venezia nel Rinascimento, simile alla New York o alla Londra di oggi, compresenza di decine di lingue diverse) tale meccanismo si fa sempre più un codice astratto, macchina del comico e dell'equivoco, si pensi ad Andrea Calmo. Inevitabile la riforma goldoniana, tesa a prosciugare via via il plurilinguismo nella sua riforma, dove però permangono tracce consistenti di equivoci e zuffe lessicali tra allofoni. Così opera ad esempio il finto armeno dell'Arlecchino burlesco ne *La famiglia dell'antiquario* del 1750, che inventa un suo esotismo macaronico, quasi un involontario omaggio al gioco de *La Moscheta*, un arzigogolo al solito farcito di stilemi finto aulici che precipitano nello scatologico, per deprecare il nobile Anselmo, collocato per prudenza nella lontana Palermo con una tecnica consolidata che rimanda agli ipercorrettismi deliranti nello schema Salomone-Marcolfo della memoria carnevalesca. La formazione dello Stato unitario e poi il fascismo colla persecuzione delle compagnie dialettali completano tale opera, scardinando l'attore-autore in vernacolo grazie alla introduzione della regia e al privilegiare la drammaturgia in lingua. Spariscono così sia i copioni in dialetto, sia soprattutto le parlate multiple, la Babele democratica, lo straniero in scena. Questo per oltre un secolo. Poi, alla fine del secondo millennio, qualcosa si muove e preme per tornare all'antico, per riferirci al contesto italiano.

Nella produzione contemporanea, tale stratificazione inter-regionale si ritrova in *Passione* della torinese Laura Curino, datata 1995. Qui, nella storia del proprio apprendistato teatrale secondo la prospettiva dell'adolescente alle prese colla Storia grande²⁵, la performer

25 Del resto, la stessa Curino mostra come la recente schiera dei narratori monologanti, da Paolini a Celestini, possegga precise ambizioni di scrittura, puntando spesso alla stampa dei loro copioni, magari agevolati in ciò da una indubbia strategia editoriale, si pensi all'Einaudi pronta a pubblicare dvd dello spettacolo e copione. Ovviamente, si tratta più che mai di una formalizzazione dopo lo spettacolo, di cui fornisce un'eco riduttiva e in qualche modo provvisoria, nella dialettica tra scrittura oralizzante e oralità che si fa scrittura, vd. Guccini

drammaturga riproduce per sobrie varianti foniche la varietà di accenti diversi, inghiottendo quasi in se stessa e poi sputando fuori con souplesse irresistibile veneto e romagnolo, napoletano e toscano, pugliese e siciliano nella scena delle *Supplenti*. La Babele si allarga ad un orizzonte internazionale nella scrittura culta di un poeta che sembra richiedere più che mai l'oralità teatrale. Alludo a Andrea Zanzotto il quale nel suo *Filò*, testo sollecitato come partitura sonora nel '76 per *Casanova* di Fellini, realizza forse meglio l'assunto di Luigi Meneghello²⁶, secondo cui il dialetto può, a volte, rendere nelle traduzioni anche i grandi testi tragici o romantici. Il montaggio filmico presenta all'inizio, assiepata a ridosso di uno stilizzato Ponte di Rialto, una folla assieme alle autorità e al doge, nel tipico interclassismo festivo della Serenissima. Si tratta però di un rito fascinoso e notturno, nell'etimo ambivalente del termine latino, ovvero misto di bellezza e di terrore, per l'apparizione di un'icona medusea che sorge dalle acque del Canal Grande. È questa la testa di un'orca enigmatica, gigantesca e nera, nume lagunare e madre mediterranea. Poi però si spezzano i pali, si strappano le funi, e il feticcio sparisce nelle acque, inabissandosi tra le vane orazioni dei presenti, da un lato implorazioni gementi e dall'altro imprecazioni beffarde e scatologiche. Zanzotto rispolvera per l'occasione il suo *petèl*, di fatto un idioma regressivo, il *vecio parlar* che alla ricerca di una *glossia* originaria mescola lalismo fiabesco, nenie arcaiche, sequenze tecnico-gergali, citazioni culte, intrusioni materiche tardo poundiane e intuizioni junghiane sulla persistenza degli archetipi primari.

Nel coro poliglotta, nella delirante polifonia che commenta la visione e la sua successiva dissolvenza, l'autore ha modo così di riversare un lessico inzuppato di latte e invaso dal fango, là dove l'io si annulla e con lui svaniscono le distinzioni spazio-temporali e la razionalità storiciz-

2005, pp. 22-26 e anche, più in generale, Stefanelli 2006. *Passione* di Curino, ad esempio, dopo l'esordio scenico nel 1993, viene puntualmente edito (Curino, 1998), così come *Olivetti* (nel 1998: poi in Curino 2009). Insomma, tra testo scenico, oggi controllabile tramite registrazione elettronica, e testo a stampa si intrecciano di solito compromessi vari sul piano linguistico, di volta in volta orientati ad agevolare o ostacolare la ricezione di una sala allofona. Per il caso esemplare di *Mistero Buffo* di Fo, e la stratificazione successiva di inserti di varia estrazione dialettale rispetto al ceppo padano-veneto dell'esordio nel '69, vd. Barsotti 2007, pp. 209s. Più in generale, sulla mappatura del soliloquio teatrale: Puppa 2010.

26 Vd. Meneghello 2002, pp. 88-119 per quanto riguarda la traduzione di passi dell'*Hamlet* di *Sèspir* e per il *Macbeth* in *Frammenti da Sèspir*, in appendice, pp. 127-129.

zante. I suoni concitati, quasi il canto-lamento di un *corrotto* (pianto rituale meridionale studiato da Ernesto De Martino) ma anche di un parto, paiono richiamare il sabba frenetico con cui Dario Fo, nel monologo plurale del *Mistero buffo*, presentava sette anni prima la sua *Resurrezione di Lazzaro*. Vi si riscontra, infatti, proprio il Carnevale, colla *koinè* centrifugata, ancora una volta il babelico Fontego lagunare, il caos grottesco dell'evento numinoso rivissuto in chiave popolare, come se a dettare questo Vangelo apocrifio fosse lo sproloquio di uno Zanni ebbro e irrituale. In tale maniera, si conferma il recupero alto del dialetto in funzione dell'estro poetico, fuori da qualsiasi bozzettismo o intermezzo comico²⁷, mentre una scrittura più che mai preziosa si rovescia nell'estro e nel disordine vitalissimo di un corpo in scena:

Ciò, la crepa – Schrecklich! / !- Odio, la smama! / – Odio, s'ciòpa soto, tuto quanto / - Malheur, malheur! / – La sbrissa / – La smona / – Se scavessa, se destrude, se désfa – Ça crève / – Dio, cossa nasse – Gefährlich! / – Stòrzela – Ciàpela – Inpirela / – Segnémose / – Segnémose co la crose / – Ghe gera un crepo, drento / – Lo gò sentio / – No la vedemo più / – Tasi, tasi, no voggio saver gnente / – 'Ndemo via subito / – Jamais vu une chose si sorne! / – Voltemi 'l culo, via, via! / – Via, via, desgrassie! / – Mah, no se sa, giremo 'l canton / – Eine Katastrophe! / – Mah mah mah / – Me vien un travaso de sangue / – Dunkles Schicksal ! / – Mah Mah Mah / – Malora.²⁸

Se il più importante uomo di teatro della scena occidentale, Shakespeare, inventaria quattro figure di straniero, vale a dire la donna, l'ebreo, il moro e il selvaggio²⁹, quello che qui interessa è l'ebreo dissociato tra un nomadismo incessante, quasi per il bisogno di "essere altrove"³⁰, e il tentativo reiterato di farsi assimilare in una specifica realtà culturale-linguistica. Straniero-ebreo-eretico-marginale diviene allora volano per i motori dello sviluppo capitalistico moderno, assumendo sempre

27 Vd. il saggio di F. Bandini, *Zanzotto dalla "Heimat" al mondo*, in *Zanzotto 1999*, p. LXXXVI.

28 Vd. *Zanzotto 1999*, p. 496.

29 Vd. Deidda 1997. Deidda ricava tali categorie da Fiedler, cui propone l'aggiunta del malinconico e del mago. Lo straniero, nel senso dei nazionalismi contrapposti, viene ridimensionato dal bardo, perché se vi troviamo i Francesi nei drammi storici, i barbari in quelli romani, o i Turchi in *Othello* o i Norvegesi in *Hamlet*, tutto ciò non va oltre il "normale scontro delle parti rappresentate" (p. 498), senza dimenticare poi la continua rotazione prospettica, come evidenzia Peter Brook che ne fa quasi un precubista.

30 Vd. Fink 1997, p. 139.

più rilievo nel suo decollo³¹. È lui a saggiare l'effettiva apertura o meno delle società in cui cerca di penetrare, è lui a verificarne sulla sua pelle il grado di tolleranza: "Il senso di sicurezza o la paura verso l'altro sono l'espressione della fiducia che una comunità ha in se stessa. Se si crede nella propria capacità di integrare altri individui al proprio interno, si ha un atteggiamento di apertura verso lo straniero, non si teme la sua cultura"³². Tanto più che parte del territorio degli Stati Uniti "è stata colonizzata da pellegrini inglesi alla ricerca di libertà religiosa", così come lo sviluppo economico è stato realizzato "grazie anche a consistenti flussi di manodopera nera comprata sul mercato degli schiavi fiorenti per secoli tra le due sponde dell'Atlantico"³³.

Quanto a noi, dopo essere stati un paese di emigrazione, almeno dal 1870 al 1970, siamo divenuti in seguito un paese di immigrazione, per cui lo straniero non sta più fuori da noi, ma ci arriva sotto casa. Da un lato, insomma, ipertrofia della razionalità, sprigionata "solo se si è estranei gli uni agli altri", dall'altro la mobilità quale apertura all'esperienza³⁴. Ed è proprio l'ebreo a mostrarsi incapace di metter radici. E la sua estraneità si traduce nell'ambivalenza riguardo allo spazio, perché "la distanza nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto lontano è vicino"³⁵. Essendo vicino-lontano, "non è riconosciuto come un individuo, ma come il membro di un tipo, di una classe, come l'elemento che è costantemente sospeso sul limite, che è fuori e di fronte"³⁶. Ma una volta emigrato fuori, l'ebreo, il primo cosmopolita e cittadino del mondo, si emancipa dal suo vecchio habitat, e privo di legami com'è col nuovo mondo che l'accoglie anche con asprezza, non può, nella ricerca iniziale di assimilazione, che attivarsi lungo due traiettorie, "la secolarizzazione della società e l'individualizzazione dell'individuo"³⁷. Non basta, l'ebreo-straniero in

31 Vd. Cotesta 2002, specie nel capitolo *Lo straniero imprenditore ed artefice della nascita del capitalismo moderno*, pp. 9-14.

32 Cotesta 2002, p. 5.

33 Cotesta 2002, p. 3. Di fatto, l'emigrante finisce per coincidere coll'agire capitalistico, in quanto opera necessariamente attraverso "la rottura di tutte le vecchie abitudini e relazioni" dell'individuo, *ivi*, p. 12.

34 Cotesta 2002, p. 14. Anche il concetto di mediatore e stimolatore di processi di civilizzazione, legato al contatto e alla comunicazione, nella storia dell'umanità, assegna allo straniero un compito dialetticamente positivo, colla sua mobilità, che favorisce la razionalità economica, il mercato in una parola (p. 24).

35 Cotesta 2002, p. 16. Di conseguenza, "egli è qui, ma non è membro del nostro noi".

36 Cotesta 2002, p. 21.

37 Cotesta 2002, p. 25.

quanto uomo marginale, secolarizzato e cosmopolita, è anche e soprattutto “individuo metropolitano”, anticipando “le relazioni di estraneità esistenti tra gli uomini della modernità”³⁸.

Qui si aggancia la contraddizione oggettiva, o meglio la mimetizzazione operata in tal senso da Harold Pinter nel presentare la staticità esasperata del nucleo familistico in *The room* al debutto nel 1960, dove la casa viene mostrata quale bara-bunker e il condominio una sorta di lager traslato. E tuttavia la stanza, vera protagonista del *play*, è proprio lo spazio vitale per sopravvivere rispetto al mondo esterno, pericoloso e violento, in uno scenario quasi da *Day after*. E tanto più viene accentuato il lato ornamentale e *cosy* del luogo, tanto più si infittiscono i segnali fuori della minaccia, quasi come nella polarità simbolica del dramma ibseniano tra salottino elegante e fiordo fuori, con apocalissi naturali che incombono sui personaggi ignari. Qui, l’ebraismo appare di sbieco, obliquamente³⁹, nel riferimento alla vecchia madre morta del padrone del caseggiato, in quanto “my mum was a Jewess”⁴⁰.

Ebbene, una coppia composta dalla sessantenne Rose e dal marito cinquantenne (sfatura anagrafica significativa), Bert, camionista che esce anche nelle notti ghiacciate col suo *van*, personaggio muto per lo più tranne che nel furibondo finale, occupa l’appartamento coll’orgoglio di chi non fa che ribadire la propria tranquilla esistenza. Una vita regolata dal rito del tè, dalla cena preparata al marito, in un appagante ménage crepuscolare. Insomma, una filosofia di vita sclerotica e raggelante, uscita fuori quasi dagli interni senili contro cui infieriva la rivoluzione futurista. In tale *milieu*, nessuno disturba ed è disturbato “And we’re not bothered. And nobody bothers us”⁴¹. E più avanti lo stesso concetto viene ribadito: “We’re very quiet. We keep ourselves to ourselves. I never interfere. I mean, why should I? We’ve got our room. We don’t bother anyone else. That’s the way it should be”⁴².

38 Cotesta 2002, p. 29.

39 Bloom ha parlato, a proposito del teatro di Pinter di una Shoah nascosta, vd. Bloom 1987, p. 1. Travestimenti e mascherature che ricordano un po’ *Lo squa-*
lo di Spielberg. Vd. pure Calimani 1985.

40 H. Pinter, *The room*, in Pinter 1968, p. 99

41 Pinter 1968, p. 93.

42 Pinter 1968, p. 105. E poco oltre, a Mr. Kidd è sempre Rose che insiste “I don’t know anybody. We’re quiet here. We’ve just moved into this district” (p. 111). E infine, rivolta al cieco Riley, la nota torna disperata “We’re settled down here, cosy, quiet” (p. 113).

Ma la quiete è ben presto incrinata dal sospetto che in basso ci sia un nuovo inquilino, “Maybe they’re foreigners”⁴³. Freddo fuori e dentro, e l’umidità che sale, scrostando e facendo cadere l’intonaco dal *basement*. E basta un battere alla porta per farli trasalire. L’antica paura dell’ebreo, radicata negli incubi del *pogrom*. La prima volta è solo Mr Kidd, l’anziano padrone di casa, il *landlord* venuto a fare quasi una ricognizione. Il vecchio aveva una sorella che sovrintendeva un tempo al caseggiato, ma appena uscito Rose ne mette in dubbio l’esistenza. Il condominio però, veniamo informati, è pieno di inquilini “all sorts”⁴⁴. Poi è la volta di una coppia, Mr e Mrs Sands, venuti a cercare dei locali, pretendendo che quello occupato dagli Hudd sia misteriosamente considerato libero, almeno secondo quanto riferito da una voce misteriosa del *basement*, e riportata dai coniugi Sands.

Una autentica *struggle for life* pertanto si scatena, mentre ci si lamenta del buio che circola nell’intera casa. Poi torna il vecchio Kidd, venuto a perorare la causa di chi sta sotto. E mentre porta questo messaggio, sembra l’angelo decaduto dell’immacolata concezione in una versione molto prosaica. Infine, sarà Riley a mostrarsi a Rose che lo respinge e non lo riconosce, non intendendo frequentare gente di “another district”⁴⁵. Ed è un cieco e negro a parlarle di un padre che la rivuole a casa, dunque tutti indizi di una incongruenza, l’emersione di una condizione di estraneità in se stessi, in chiave onirica. E intanto la lingua spezzata, paratattica di Pinter, tramata di ellissi e di spezzature, scarnificata, ruota attorno al rifiuto compulsivo della donna. L’incontro-scontro si scatena pure intorno al diverso nome che Riley le attribuisce, Sal e non Rose, come se volesse vanificare il processo di assimilazione e di integrazione operato dalla donna. Ad un tratto, per nulla motivato dalle battute precedenti, Rose si mette a toccargli gli occhi, la testa, le tempie, quasi a compiere una ricognizione corporale, un moto di identificazione o il ritorno inopinato di un antico desiderio. Nel brusco congedo del *play*, spunta Bert a parlare, descrivendo la corsa del suo *van* nella notte buia e gelata. Quindi si siede, davanti al negro, salvo poi con uno scatto impreveduto, farlo cadere e sbattergli più volte la testa sulla stufa (ricordo traslato delle camere a gas?). Rose intanto si copre gli occhi e mormora attonita tre volte “I can’t see”, come

43 Pinter 1968, p. 93.

44 Pinter 1968, p. 99.

45 Pinter 1968, p. 111.

se fosse lei ora ad essere cieca. Infine, il *blackout* col sipario che cala sinistro, lasciando aperti tutti gli interrogativi.

Antonio Tarantino, nato nel 1938, quasi coevo di Pinter nato nel '30, arrivato tardi a teatro dalla pittura alla fine del secolo scorso, diviene presto il rappresentante di punta della nuova drammaturgia italiana, caratterizzata da una lingua bloccata su di una campionatura ossessiva di metafore ripetitive. Una gergalità da strada esalta il mondo dei clochards metropolitani, i quali esibiscono un'esplicita aggressività reciproca. E intanto divengono eroi del sottosuolo attraverso una parola impotente e onnipotente, suono che segna una laica via crucis. Si aggiunge, altresì, un costante sottotesto mitico, prelevato di solito dalla tradizione evangelica, quale ombra grottesca dietro vicende proletarie. Una passionalità elementare, con influssi vari, da Elsa Morante, a Sandro Penna, allo stesso Giovanni Testori, per l'insistita somiglianza tra questi paria umani e le figure della storia di Cristo.

Stabat Mater varato nel 1994, oratorio per voce sola, si raggruma intorno ad una madre barbona, prostituta-straccivendola, in pena per il proprio figlio, forse coinvolto in storie terroristiche. La sua litania tramata da progetti di diete demenziali e fantasie fisiologiche, voglie sessuali verso il giovane prete Don Aldo e rancori contro il padre dimentico del ragazzo, e sposato coll'odiata rivale, viene mormorata e gridata in una chiacchiera scandita lungo quattro flash solipsistici. Di continuo sfilano strafalcioni linguistici, ipercorrettismi di memoria ruzantina, "l'aria inclinata" coll'ossessione del povero contro chi è più povero ancora, in questo caso contro i marocchini dal grande fallo che attentano alle virtù delle donne di quartiere dai semafori coi loro spazzoloni "voi che ci avete i cammelli senza gnente" e "lo mettete sotto il naso delle nostre donne e ve lo menate così cornam popolo".

Ma è in *Stranieri*, inaugurato nel 2000, che Tarantino effettua prelievi precisi da *The room*. Stavolta è saltata la coppia, perché l'uomo vive da solo, vedovo. In più, la prosa della lingua dei morti si alterna ai versi del protagonista, se così possiamo definire la verticalità della pagina, quasi un *blank verse*, secondo l'impostazione grafica dei suoi copioni, per omologarli al proprio standard nel finale, non appena i due mondi vengono a contatto. Il testo dimostra in una buia vicenda condominiale come la estraneità sia ormai intra-familiare, in quanto il vecchio sclerotico alle prese col catetere, e barricato dentro il proprio appartamento, non riesce più a riconoscere come parenti la moglie e il figlio tornati dall'al di là, a reclamare un contatto. Clima claustrofobico, mentre lui grida che non apre a nessuno e invita ancora a rivolgersi alla vicina che

“non paga il condominio”⁴⁶, dato che il “via vai su e giù per le scale di sconosciuti”⁴⁷, non fa che creargli ansia. Li accusa altresì di non avere “sensibilità ambientale”⁴⁸, ribadendo che è inutile parlare arabo, e rimuginando di continuo difese contro il mondo esterno tipo “mettiamo che fuori dalla porta ci siano degli stranieri che vogliono entrare di prepotenza, magari per rapinarmi-ma io c’ho la cassaforte a muro”⁴⁹.

Da Pinter, la bizzarra creatura preleva altresì il panico di essere schiodato dalla propria stanza-rifugio, perdendo magari “l’usu capione” (altro barbarismo lessicale), per cui “se loro fanno tanto a entrare si piazzano, aprono il frigo, si infilano nel mio letto, si mettono addosso la mia roba”, e “se tu stai in un posto per trent’anni di fila, quel posto, alloggio o casa o giardino, diventa tuo”⁵⁰. E questo personaggio, di forte impronta bernhardiana, continua a snocciolare a mo’ di giustificazione la propria ortodossia esistenziale, accusando il governo di mandargli in casa gli stranieri a rapinarlo, in un delirante monologo, intervallato dai dialoghi tra madre e figlio pieni di astio fra di loro. Emerge un orizzonte paranoico, il timore di prendere l’ascensore “con estranei” che “possono strangolarti”⁵¹. Intanto l’uomo, nel suo flusso ininterrotto, ci informa del suo passato (ma spesso tende a confondere i tempi, declinandoli ancora al presente). Veniamo a sapere così che è stato commerciante di bilance affettatrici, truccate nel peso, che si è presa la tessera socialdemocratica per opportunismo ideologico, che ha avuto un figlio, spesso picchiato forse per differenza culturale (il ragazzo s’era laureato in filosofia su Heidegger), che di notte si guarda le donne nude in televisione assicurando però di restare impassibile. In più illustra il suo totale disincanto, le idiosincrasie verso il figlio fuggito a Roma, verso la nuora, verso la moglie, bella solo sul letto di morte, verso la domestica straniera magari incinta col fidanzato che gli beve i liquori. Una sorta di Alzheimer sentimentale e cognitivo scuote dalle fondamenta l’istituto familiare.

46 A. Tarantino, *Stranieri*, in Tarantino 2006, p. 17. “Qui non si entra”, ripete, (p. 30), deciso a ignorare i loro insistiti appelli e il loro vano bussare alla porta sul pianerottolo di casa. E lo fa, stando con “inchiodate le finestre blindato l’ingresso e le tapparelle – le tapparelle con tutti i chiavistelli che il fabbro mi ha messo su, io sono salvo” (p. 39).

47 Tarantino 2006, p. 39.

48 Tarantino 2006, p. 30.

49 Tarantino 2006, p. 50.

50 Tarantino 2006, p. 51.

51 Tarantino 2006, p. 40. La moglie defunta ricorda che l’ascensore fuori uso, è in ogni caso inservibile per le tante pisciate fatte da “quelli dell’Associazione Italia-Africa” (p. 34).

Ma la mimesi sociologica di uno spaccato naturalistico nella realtà piccolo borghese del Nord Italia, così come la denuncia spassionata della estraneità del nostro stesso sangue, si riempie di aure neogotiche, perché i congiunti (lo scopriamo a poco a poco) sono appunto defunti, stranieri nel senso metafisico della parola. Dialogo più che mai tra sordi, gestito con ritmi vaudevilleschi, in una leggerezza a volte macabra, vedi ad esempio la descrizione del disfacimento dei corpi: “quello non ha neanche più le gengive e neppure più le labbra, e lasciamo pur stare l’aspetto generale della persona, che la dieta è la dieta, ma presentarsi così, nemmeno pelle e ossa, ma solo ossa”⁵². E qui affiora qualche tocco alla Natalia Ginzburg a ravvivare le penombre del pirandelliano *All’Uscita*. Continue, nel frattempo, le pulsioni xenofobe contro gli stranieri che provocano la svalutazione degli immobili, mentre chiedono la carità davanti al supermercato pregando in arabo. La lingua, seguendo i moduli cari all’autore, impasta varie parlate, come la minaccia di ricorrere alle forze dell’ordine: “Polis polis/Polizei/Spazieren/Foera d’le bale”⁵³.

A metà del montaggio però i due morti riescono a penetrare nel bunker, rivelandosi quali *revenants* venuti a portarlo via nel viaggio annichilente, nel refolo di una sonata di fantasmi strindberghiani testardi e inflessibili. Quasi a prepararsi in tal senso, l’uomo si traveste da donna, si fa suo doppio (con qualche citazione da *Orgia* pasoliniana), e in quanto *en travesti* ne affetta l’idioma straniero coniugando i verbi all’infinito, in una regressione culturale. Eccolo così mormorare “Andare fuori/Essere bella giornata/Se piovere/Noi europei/Avere ombrelli”⁵⁴, oppure “Mio marito/Essere uno bravo/Zone erogene nessuna/Zero/Che ci voleva l’indiano/Quello che col piffero/Fa uscire il serpente”⁵⁵, con pesanti allusioni alla miseria sessuale della coppia. E intanto la donna da fuori dichiara “Sento la mia voce che viene da dentro”⁵⁶. Poi, una volta entrata, la moglie tenta di calmarlo. E intanto col figlio lo vestono, gli infilano la camicia e lei gli toglie l’anello, un ricordo pallido della Nora ibseniana per cui “siamo sciolti, per sempre”⁵⁷.

52 Tarantino 2006, p. 34. E si parla pure del terremoto provocato dal “bang bang che fanno quelli che ritornano nel tempo” (p. 19), mentre non si riconosce più la strada di casa, in quanto tutto appare modificato in loro dalla nuova prospettiva.

53 Tarantino 2006, p. 21.

54 Tarantino 2006, pp. 47-48.

55 Tarantino 2006, p. 52.

56 Tarantino 2006, p. 54.

57 Tarantino 2006, p. 61.

Ma il senso del tutto va ricercato nell'universalizzazione della estraneità che arriva fin dentro la casa, fin dentro noi stessi. Coerentemente ad un simile assunto, questa è l'opportuna chiosa concettuale da parte del figlio filosofo: "E quanto più si è legati da vincoli stretti, tanto più la convinzione che non ci sia da sapere più niente dell'altro, aggrava il pregiudizio, impedendo una vera conoscenza e rendendoci, di fatto, tutti stranieri a tutti"⁵⁸.

Bibliografia

- A. Barsotti, *Eduardo, Fo e l'attore-autore del Novecento*, Roma 2007.
- H. Bloom (ed.), *Harold Pinter*, New York-Philadelphia 1987.
- G. Calendoli, G. Vellucci (edd.), *Convegno internazionale di studi sul Ruzante* (Padova 26-28 maggio 1983), Venezia 1987.
- D. Calimani, *Radici sepolte. Il teatro di Harold Pinter*, Firenze 1985.
- R. Ceserani, *Sulle orme dello straniero: frammenti di ricerca e problemi di metodo*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. II, pp. 303-330.
- V. Cotesta, *Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Bari 2002.
- L. Curino, *Passione* (R. Tarasco, G. Vacis edd.), Novara 1998.
- L. Curino, *Olivetti: alle radici di un sogno* (G. Vacis ed.), Milano 2009.
- A. Deidda, *The Devil's Part. Lo straniero nei drammi shakespeariani*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. II, pp. 497-511.
- M. Domenichelli, *Pensiero straniero*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. I, pp. XXV-XLIX.
- M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, 2 voll., Roma 1997. G. Fasano, *Montaigne e il 'selvaggio': un'apologia senza mito*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. II, pp. 463-481.
- L.A. Fiedler, *Lo straniero in Shakespeare*, trad. it. di A. Donati e A. Rizzardi, Urbino 1979.
- G. Fink, *Stranieri nella terra promessa: Israele nel romanzo ebraico-americano*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. I, pp. 135-147.
- S. Greenblatt, *Marvellous Possessions: the Wonder of the New World*, Chicago 1992.
- G. Guccini (ed.), *La bottega dei narratori*, Roma 2005.
- J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.
- J. Kristeva, *Meurtre à Byzance*, Paris 2004.

58 Tarantino 2006, p. 59.

- M.T. Marcialis, "...*Quando si impiega troppo tempo a viaggiare, si diventa alla fine stranieri nel proprio paese*". *Figure dell'estraneità da Platone a Benjamin*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. I, pp. 17-30.
- L. Meneghello, *Trapianti: dall'inglese al vicentino*, Milano 2002.
- I. Paccagnella, *Il plurilinguismo di Ruzante*, "Quaderni veneti" 27/28, 1998, pp. 129-148.
- A. Perutelli, *Il tema del perfidus hospes nella poesia erotica antica*, in M. Domenichelli, P. Fasano (edd.), *Lo straniero*, Roma 1997, vol. II, pp. 331-337.
- H. Pinter, *The Birthday Party. The Room. Two plays*, New York 1968.
- L. Pirandello, *Novelle per un anno*, a cura di M. Costanzo, 2 voll., Milano 1985.
- P. Puppa, *La voce solitaria. Monologhi d'attore nella scena italiana tra vecchio e nuovo millennio*, Roma 2010.
- Ruzante [A. Beolco], *Teatro*, a cura di L. Zorzi, Torino 1967.
- S. Stefanelli, *Va in scena l'italiano. La lingua del teatro tra Ottocento e Novecento*, Firenze 2006.
- G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford 1975.
- A. Tarantino, *Quattro atti profani*, Milano 1997.
- A. Tarantino, *La casa di Ramallah e altre conversazioni*, introduzione di F. Quadri, Milano 2006.
- F. Taviani, *Una pagina sulla Commedia dell'Arte*, "Quaderni di Teatro" 27, 1985, pp. 73-81.
- D. Vianello, *Tra inferno e paradiso: il 'limbo dei buffoni'*, "Biblioteca teatrale" 49-51, 1999, pp. 13-80.
- A. Zanzotto, *Le poesie e prose scelte*, a cura di S. Dal Bianco, G.M. Villalta, con due saggi di S. Agosti e F. Bandini, Milano 1999.



FABRIZIO BORIN
MA DIVERSO DA CHI?

La paura dello straniero al cinema

Sentimento immutabile nel tempo e nelle diverse culture, nell'universo dello spettacolo cinematografico la paura ha trovato e trova, nelle tipologie delle sue ideazioni e rappresentazioni, un fertile sviluppo estetico-narrativo in specie quando evidenzia la componente sociale e realistica dei suoi effetti sul comportamento degli esseri viventi. Se poi si misura con la complessa e variegata figura dello straniero, la paura può assumere toni e riflessi speculari che possono oscillare tra la accoglienza/ospitalità, la diversità/lontananza, l'alienazione/fuga.

Paura che, nella materializzazione audiovisuale, può assumere le forme della Minaccia Mimetizzata, del Diverso Appariscente, del Male Assoluto, del Mostro Immutabile, fino all'apparizione "cattiva" e negativa dell'Alieno della Natura (umana o extraterrestre che sia). La Paura del Diverso è anche ricca galleria di Fantasmi Esuli (Ospiti, Visitatori, Copie, Cloni, etc.) sopravvissuti nella storia del cinema – un'arte sempre *straniera a se stessa* – anche come Pericolo e Intrusione violenta da provare a eliminare sempre e comunque.

“Intenso turbamento misto a preoccupazione e inquietudine per qualcuno o qualcosa di reale o di immaginario che è o sembra atto a produrre gravi danni o a costituire un pericolo attuale o futuro”. Così la prima definizione di *Paura* nel Dizionario Zanichelli, che sarà tenuta presente spesso nel corso di queste note critiche; ricordando solo che la paura filmica è qualcosa di immaginario e perciò stesso di terapeutico: aiuta a esorcizzare le vere paure della vita reale, le angosce e il terrore ancestrale dell'essere umano che sono presenti nella realtà. Data la vastità degli argomenti contenuti nel trinomio che unisce la *Paura*, lo *Straniero* e il *Cinema*, vorrei iniziare con una breve citazione che da sola potrebbe essere sufficiente a rappresentare la dialettica dello Straniero/Altro anche

nelle diverse fasi delle storie generali del cinema. Si tratta di un passo dell'attore teatrale, scrittore, compositore e cantante Moni Ovadia:

Il nostro rapporto con “l'altro”, misura speculare del “noi”, passa per una ferale alternativa: l'omologazione commerciale dell'alterità ridotta a diverso, similfolklorico o “guerra di civiltà” sorta di *cul-de-sac* che ci fa misurare “chi non è come noi” solo in termini di brutalità e fanatismo¹.

Sulla base di queste righe illuminanti per fotografare la situazione, non seguirei un percorso tematico, ma partirei dalla scelta, del tutto personale, di alcuni film esemplificativi per allargare il discorso ad alcune tipologie di generi filmici e/o di personaggi dai quali estrarre possibili soggetti di commento critico. Non prima però di aver sottolineato il carattere di quella particolarissima forma e manifestazione di estraneità apolide che il cinema molto spesso esprime, cioè a dire un essere *straniero ovunque*.

Al pari dello spettacolo circense che accoglie nelle sue forme spettacolari “numeri” di artisti, acrobati, trapezisti, mimi, giocolieri, clowns, ballerine, etc. provenienti da ogni parte del mondo, tutti concorrenti alla riuscita della *performance*, anche il set cinematografico – una sorta di circo internazionale della riproduzione tecnica – accoglie nel suo ambito di realizzazione molti stranieri di provenienze differenti, di lingue, culture ed etnie diverse e molto lontane tra di loro. Eppure tutti alla fine si capiscono e convivono perché mossi dal desiderio di fare insieme qualcosa di positivo ed efficace in senso artistico; e vorrei che in conclusione non si trascurasse questa particolarità del lavoro creativo di gruppo.

Se dunque i termini *ospitalità, accoglienza, rispetto, attenzione, amicizia, generosità* si misurano con i concetti di *straniero, diverso, lontano da noi, fuggiasco, esule, migrante* e via elencando, la prima cosa che potrebbe venire in mente, anche in riferimento alla definizione di paura di cui sopra, è la sfera del *realismo filmico* e, all'opposto, la sfera del *cinema fantastico*. Prendo in considerazione questa seconda poiché dalla fantasia e dall'invenzione si possono trarre insegnamenti buoni per la realtà², mentre quest'ultima si appiattisce sovente sugli stereotipi più scontati e beceri, anche perché ci arriva drammaticamente in casa tutti i giorni attraverso i media e le nuove modalità di diffusione delle *news* (anche delle *fake*).

1 Moni Ovadia, *Vai a te stesso*, Torino 2002, p. 145.

2 Vorrei ricordare che il grande creativo Federico Fellini amava ripetere che “l'unico vero realista è il visionario” e che “nulla si sa, tutto si immagina” con ciò avendo raccontato magistralmente e con ironia e fantasia la complessa realtà italiana. Per un lungo trentennio del Novecento.

Ovvero parliamo dell'immagine dello *straniero sullo schermo*, uno Straniero che a seconda dei casi può esprimere situazioni connesse al nomadismo, all'erranza, alla fuga dalle guerre o "soltanto" alla ricerca di un luogo fisico in cui stare, uno straniero dunque inteso secondo plurimi modelli di rappresentazione che possono andare dall'*horror* alla fantascienza. Un elemento sul quale vale la pena riflettere, con Tzvetan Todorov e il suo saggio *La letteratura fantastica*, è il concetto di *soglia*, e però per arrivarci è necessario andare a un suo successivo saggio³.

Riprendendo la divisione dei popoli del mondo tra "Noi" (*i Greci antichi*) e "gli Altri", gli *stranieri* cioè i *barbari*, il filosofo Todorov suddivide quattro gruppi di paesi e di popoli secondo i sentimenti dominanti:

– il primo è costituito dall'*appetito* (in quanto esclusi storicamente dalla ripartizione delle ricchezze), come ad esempio il Giappone e il Sudest asiatico, Cina, India, Brasile, Messico, Sudafrica e, da ultima, la Russia.

– il secondo gruppo è all'insegna del sentimento del *risentimento* che deriva da un giusto o sbagliato senso di umiliazione inflitta loro da paesi più potenti e ricchi; popolazioni musulmane dal Marocco al Pakistan e paesi asiatici e America Latina.

– il terzo gruppo di paesi è connotato da ciò che qui interessa, ovvero la *paura*, vale a dire, l'Occidente, l'Europa sottoposti alla minaccia economica, alla violenza, al terrorismo, etc.

– un ultimo gruppo è quello dei paesi dell'*indecisione* cioè quelli sospesi tra *risentimento* e *appetito*.

Questo, intanto e molto schematicamente, per ribadire due cose. Come si accennava poco sopra, il carattere strutturalmente apolide del cinema, comporta che qualsiasi tipologia di paesi indicata da Todorov trovi terreno fertile per l'*ospitalità* come per l'*antiospitalità*. Ma anche il fatto che la paura è un pericolo da razionalizzare per non lasciar giocare appunto alla paura stessa la funzione propria di un sentimento dominante. Esattamente come occorre razionalizzare la paura immaginaria o fantastica del cinema o delle forme dello spettacolo avulse dal dominio della realtà. Dice Todorov, a mo' di conclusione di questo passaggio: "La paura dei barbari è ciò che rischia di renderci barbari" (p. 16).

E dunque, tornando al fantastico, la tripartizione operata diversi anni fa da Gérard Lenne⁴ ma, con gli opportuni aggiustamenti, ancora valida, individua:

3 Tzvetan Todorov, *La paura dei barbari*, Milano 2009 (ried. 2016), pp. 13-15.

4 Gérard Lenne, *Le cinéma fantastique et ses mythologies*, Paris 1970.

- a) l'intrusione dell'elemento *straordinario in un contesto ordinario*;
 b) l'intrusione dell'elemento *ordinario in un contesto straordinario* (– ad esempio, e per tutti: *Freaks* (1932, Tod Browning) o *Alice nel paese delle meraviglie* (*Alice in Wonderland*, 1951, Clyde Geronimi e Wilfred Jackson).
 c) l'intrusione dell'elemento *straordinario in un contesto parimenti straordinario* (in genere, la *science fiction* con le note missioni spaziali fuori della Terra, epifanie di mostri o avventure ai confini o fuori dalla realtà).

In questo quadro, tralasciando necessariamente incursioni nei miti *evergreen* di Dracula e di Frankenstein che dalla letteratura tracimano nel cinema già nei primissimi anni del Novecento e poi con l'avvento del sonoro, dal 1931 in poi, secondo una ininterrotta sequenza fino ai giorni nostri⁵, occorre fare un salto di montaggio a un film del 1976, *L'uomo che cadde sulla terra* (*The Man Who Fell to Earth*) di N. Roeg tratto dal ro-

5 Tra i tantissimi film possibili per segnalare la ricchezza non priva di una forte componente di eterogeneità del concetto di *straniero-diverso-ospite cinematografico* può forse essere utile una corta e arbitraria selezione di film indicata in ordine alfabetico:
Good Bye, Lenin! (Wolfgang Becker, 2003: risvegliarsi dopo la caduta del comunismo e trovarsi in un mondo *diverso*).
Gente di Roma (Ettore Scola, 2003: lo *straniero* migrante a Roma diventa *romano*).
Io sono Li (Andrea Segre, 2011: giovane cinese tra gli *strani* pescatori di Chioggia).
La giusta distanza (Carlo Mazzacurati, 2007: convivenza difficile con lo *straniero*).
Lamerica (Gianni Amelio, 1994: gli *stranieri albanesi* e l'Italia vista come la ricca America).
Luci d'inverno (*Nattvardsgästerna*, Ingmar Bergman, 1961: previsione d'autore sulla paura angosciata per la minaccia dello *straniero cinese* in un paesino svedese).
La moglie del soldato (*The Crying Game*, Neil Jordan, 1992: *transessualità* e terrorismo).
Niente di grave, suo marito è incinto (Jacques Demy, 1974: impossibilità della *diversità di gender*).
Nuovomondo (Emanuele Crialesi, 2006: *migrazione siciliana* agli inizi del XX secolo).
Odissea (Franco Rossi, tv-Rai, 1968: lo *straniero* ovunque, il *non ebreo errante...*).
Scusi, dov'è il West? (*Which Way to the West?*, Robert Aldrich, 1979: *inerme rabbino* nel selvaggio West con un bandito).
Solaris (Steven Soderbergh, 2002: remake di fantascienza sugli *ospiti* nello spazio e sulla Terra).
La stella che non c'è (Gianni Amelio, 2006: la *Cina italiana*).

manzo omonimo di Walter Tevis. Importante perché unisce la tipologia del Mostro con l'Alieno – l'Alieno in senso lato come colui che “viene da” ed è lontano – ma pure con l'Ospite, con lo Straniero che viene da un altro mondo, da fuori, non si sa da dove: è un Esule, a suo modo, anche lui, un Nomade, certamente un Mutante. Dunque, oltre al più tradizionale *horror* anche la fantascienza si affianca, verrebbe da dire per “ospitare” lo Straniero-Alieno, l'Ospite (naturalmente sempre inatteso e sgradito)⁶, il Visitatore (sempre nemico, ostile, antagonista, “cattivo”), il marziano (puntualmente minaccioso), l'extraterrestre e via elencando⁷.

Interpretato dal cantautore e attore inglese David Bowie (1947-2016), in particolare il film rivela spunti di rilievo da 74° a 86°05” perché focalizza l'attenzione sulla questione del *Viaggio*, del *Contatto*, del *Desiderio* e dell'impossibilità del *Ritorno*. Un uomo, che sappiamo appartenere a una realtà altra, si mimetizza come Thomas Newton apparendo umano pur non essendolo e compie diverse azioni: diventa molto ricco e potente con alcuni brevetti avveniristici e rivoluzionari per le conoscenze scientifiche terrestri, ha una relazione amorosa con la giovane cameriera che lo cura durante una sua crisi, investe i suoi ingenti capitali nella costruzione di una capsula spaziale per un viaggio di sola andata (che dovrebbe invece essere il suo ritorno in un altrove sconosciuto ma ostile e freddo). Nei minuti indicati, sulla frase “Tu sei uno

Gli Ultimi (Vito Pandolfi, 1962: *diseredati* nel lavoro e nella vita, sul mondo dei poveri di padre David M. Turoldo).

Vincere (Marco Bellocchio, 2009: la *diversità* nella figura della moglie di Mussolini fatta passare per *pazza* e internata).

Le vite degli altri (*Das Leben der Anderen*, Florian Henckel von Donnesmarck, 2006: *Tedeschi “stranieri”* e spiati in una *Heimat* divisa dal Muro).

Zelig (Woody Allen, 1983: *camaleontismo identitario* del diverso per sentirsi amato e uguale agli altri).

- 6 Solo per citare qualche titolo esemplificativo di cui è ricca la casistica letteraria e cinematografica – se proprio si vuole, cf. “l'ospite in letteratura e nel cinema” con un qualsiasi motore di ricerca in Internet e si scoprono cose a livello divulgativo davvero assai interessanti – penso ora ai due *Tropici* degli anni Trenta di Henry Miller o ai film *Boudu salvato dalle acque* (*Boudu sauvé des eaux*, 1932, Jean Renoir) tratto dal testo teatrale di René Fauchois con Michel Simon, a *Teorema* (1968) di Pier Paolo Pasolini, a *L'australiano* (*The Shout*, 1978, Jerzy Skolimowski).
- 7 Fanno eccezione, ovviamente, le favole spielberghiane e di altri autori che tuttavia confermano la regola secondo la quale il *contatto* deve sempre assumere i connotati della problematicità (il Male), indispensabile alla definizione dell'equilibrio socio-collettivo iniziale, alla sua brusca rottura e alla dura ma sempre vincente lotta del Bene per il suo ristabilimento finale.

straniero” pronunciata da Mary-Lou che percepisce esserci qualcosa di strano nel comportamento del suo Tommy, si sviluppa una macrosequenza nella quale, oltre agli elementi indicati, confluiscono i sentimenti umani e al tempo stesso alieni di entrambi: paura, attrazione fisica insieme alla repulsione, amore, memoria, ma pure nascondimento, apparente, della diversità per un ritorno non traumatico all’immagine normale dello straniero.

La risposta di Thomas: “Non posso spiegarti certe cose ma se rimango qui io morirò” alla donna sembra un semplice modo di dire, ma non lo è; però, pressato dalla discussione e dall’amore di lei, lui si ritira in camera e procede alla sua trasformazione, alla messa letteralmente a nudo della sua persona, identità e immagine. Significativamente questa parte proprio dagli occhi. In uno specchio, meglio in un doppio specchio, giacché il viso di Tommy viene riflesso da uno specchietto più piccolo, l’uomo inquadrato di spalle, inizia a togliersi dall’occhio sinistro una membrana artificiale che nasconde il vero taglio oculare, giallo e verticale, in uno sguardo inquietante che è in qualche modo un’immagine paurosa pur nella sua rappresentazione priva di sorpresa (lo spettatore sa già da tempo che quell’*essere vivente* è extraumano) ma ne accetta il tentativo di umanizzazione forzosa. Quando però Mary-Lou apre la porta ed entra nella camera – varcando pertanto la faticosa *soglia* come peraltro Thomas Newton ha già fatto cadendo sulla Terra – il terrore che prova si evidenzia nelle urla e nello sconvolgimento delle sue funzioni organiche, prima di fuggire in preda a un incontrollabile choc. Ma, superata *quella* soglia ed entrata nella dimensione inedita di amare una *creatura dai caratteri mostruosi*, la giovane con l’amore riesce a vincere l’istinto di fuga così da avere il coraggio di “scoprire” e sfiorare per la prima volta una sostanza e un volto assolutamente alieni rispetto alla sua esperienza esistenziale. Sicché l’effetto-paura si trasforma in tenerezza che nel montaggio efficace offre piani ravvicinati alternati a immagini evocative dell’unione fisica dei loro corpi ottenuta attraverso spruzzi di liquidi, di acqua, di gocce sovente in controluce... per rendere emblematicamente il dinamismo delle immagini e per sottolineare comunque una dimensione di sospensione del tempo. Un tempo indispensabile alla donna per poter razionalizzare quanto sta avvenendo, mentre per l’uomo-che-cadde-sulla-Terra il tempo è un continuo richiamo alla sua illusione di poter tornare dalla moglie e dai figli, visualizzati in brevi flash azzurrognoli. Poi il film prosegue la sua complicata narrazione segnando il passare del tempo per tutti i vari personaggi, che infatti invecchiano col pas-

sare degli anni, mentre Newton rimane sempre uguale, anche se distrutto dall'alcool e corrotto nello spirito, per poi approdare a un prevedibile finale "musicale", data la presenza del divo David Bowie, un vero trasformista naturale⁸.

Potrebbe sembrare troppo azzardato ed eccessivamente lungo l'esempio descritto, ma la forte e stratificata metafora dello straniero lo autorizza e, come si vede, la figura dello *straniero/diverso* nel cinema coinvolge situazioni in cui si esplora la "mostruosità" non disgiungibile certo dal concetto di *extraneum*, sia nell'accezione fisica che in quella mentale (interiore, psicologica, patologica, etc.) che evidentemente la precede attraversando narrativamente gli insidiosi territori dello *spaesamento* e dello *sradicamento*. E da queste condizioni alla perversa sequenza reale del migrante-straniero-alieno-diverso-mostro il passo può essere breve, fatalmente pericoloso e quasi mai difficilmente reversibile.

In questo senso ricordo appena come, a partire dal settecentesco e ottocentesco romanzo gotico inglese, un'altra non meno intrigante sequenza ideale cinematografica vede una progressione che, dai *mostri* classici, coniuga nuove denominazioni come gli *automi-copie* e poi le più numerose tipologie degli *ospiti* che da *Metropolis* (1927) di Fritz Lang a *Solaris* (1972) di Andrej Tarkovskij ai *replicanti* di *Blade Runner* di Ridley Scott (1982) e al suo sequel *Blade Runner 2049* (2017) di Denis Villeneuve e oltre... esibisce gli *stranieri*, gli *alieni* e i *diversi* sempre e tassativamente *non umani* ma che tali sembrano a sottolineare il superamento di una *frontiera*, una variante della *soglia* todoroviana relativamente alle sue decisive considerazioni sul Fantastico

8 Rileva il critico Francesco Donadio, *David Bowie e l'arte di scomparire*, Roma 2017, pp. 24-25: "Bowie continua nel processo di diversificazione e se ne va nel deserto del New Mexico a interpretare il ruolo del protagonista in *L'uomo che cadde sulla Terra*, il film di fantascienza diretto da Nicolas Roeg che racconta le vicissitudini di un alieno inviato da noi con la missione di salvare il proprio pianeta, ma che alla fine resta sulla Terra, corrotto come e più di quanto non lo siano gli umani che incontra. È un ruolo fatto su misura per Bowie, la cui ultima trasformazione – magrissimo, dai capelli bicolori, in giacca e cravatta e con un cappello anni Trenta calato in testa – contribuisce in modo determinante al mito della star eccentrica, innaturale e venuta chissà da dove. È proprio un'immagine tratta dal film a rappresentare Bowie nella copertina del disco successivo, *Station to Station*, in cui oltre all'amato funk si fa strada, in particolare nell'epica cavalcata del brano eponimo, la nostalgia dell'*espatrio* per il Vecchio Continente e un'inedita passione per il krautrock di due gruppi chiamati Neu! e Kraftwerk".

e sul Meraviglioso⁹. E se l'arrivo dello straniero è anche il superamento di un Continente, di un Mare, di un Confine, di una Frontiera, di un Muro, di un qualsivoglia Sbarramento Ostile, questo superamento non è poi tanto dissimile dal concetto di Todorov della *soglia*. Secondo la quale – come anticipato alcune righe sopra – rispetto a un elemento perturbatore e psicanaliticamente *perturbante* d'un equilibrio naturale o sociale che viene violato, si manifesta un'incertezza – dal filosofo precisamente identificata con la sfera fantastica – che è un'incertezza decisiva, ma anche uno choc, un attimo in cui non si sa se aderire alle regole del Reale o a quelle, per l'appunto, del Fantastico. Si tratta dunque di optare per uno di questi due domini, di stare di qua o di là, dentro o fuori, cioè di varcare un limitare, di oltrepassare una Soglia interiore, mentale.

Questo passaggio, quando si verifica nel senso dell'accettazione della possibilità, della disponibilità all'accesso non piattamente realistico e utilitaristico, conduce alla dimensione dello Strano o del Meraviglioso. Ciò per quanto riguarda la letteratura e, si intende sottolineare qui, anche per il cinema. E cos'altro fa, nella Realtà, lo straniero, il migrante, il “diverso”, in cerca di ospitalità se non cercare disperatamente di superare ostacoli, soglie, barriere di vario tipo? Avere paura dello straniero al cinema non è dunque altro che la condensazione completa di una non razionalizzata *paura della soglia*.

Che può prendere le forme più diverse. Per un verso, la fantascienza americana degli anni Cinquanta con il “pericolo rosso”, ovvero l'ossessione dell'invasione dall'esterno degli Stati Uniti che trova il suo motivo speculare nell'“Allarme Rosso”, vale a dire la minaccia dell'infiltrazione del comunismo negli USA; e per altro verso l'anticipazione di queste *paure americane* con il noto programma radiofonico del 1938 di Orson Welles *La guerra dei mondi* – derivato da quello che viene considerato il primo romanzo di *Science-Fiction* del 1897 di H.G. Wells – con la finta invasione dei marziani nel New Jersey. L'impatto che quella trasmissione ebbe sull'immaginario collettivo fu stupefacente e imprevedibile, con gli effetti moltiplicati dal dispositivo messo in atto dal regista, che utilizza il montaggio visivo (cinematografico, d'ascendenza ejzenštejniana) applicato al medium sonoro per eccellenza (la radio): l'immaginazione e la suggestione insieme alla *paura di avere paura* del “diverso inconoscibile”, dello “straniero”, hanno fatto il resto, come testimoniano le diverse pellicole sull'argomento tra cui *La*

9 Cf. Tzvetan Todorov, *La letteratura fantastica*, Milano 1977.

guerra dei mondi (1953), ripreso nel 2005 dal sempre presente Steven Spielberg, ma anche la semplice citazione “ambientale” di Woody Allen nel suo *Radio Days* (1987).

In riferimento alla figura di Orson Welles e a quella dello straniero¹⁰, non si può non richiamare un suo film, invero non particolarmente apprezzato, che, guarda caso, si chiama proprio *Lo straniero* (*The stranger*), da lui diretto e interpretato nel 1946. Il regista non esita a impersonare un personaggio negativo, un ex criminale nazista, un cinico “mostro” dagli occhi duri e cattivi che cerca invano di rifarsi una vita nascondendosi in una tranquilla cittadina americana e per farlo non esita a uccidere, ma viene scoperto e troverà la morte.

L'esempio torna utile per evidenziare come occorra dialetticamente non trascurare il rovescio della medaglia, ovvero tenere presente che lo straniero, lo sconosciuto, può essere, come sovente è, il *visitatore estraneo indigente* quando non decisamente un *ultimo tra gli ultimi*, l'*ospite emarginato*, il *migrante errante*, insomma un'anima sfortunata e debole, ma che a volte può realmente incarnare un *nemico*, assumere le diaboliche fattezze del *Male*.

Su un piano differente, ma specularmente connesso al principio dell'*ospitalità*, si manifestano le tematiche dell'alienazione, dell'esistenzialismo di matrice sartriana, dell'indifferenza, della “mostruosità apparente”. All'opposto di Orson Welles, inevitabilmente soccombente a una giustizia morale superiore, l'antitesi del *suo* ospite è quella descritta da Albert Camus nel romanzo *Lo straniero* del 1942, nel quale l'autore esibisce il personaggio dell'impiegato portatore di un'*estraneità a se stesso*, di un distacco motivazionale, di una astrazione dalla vita che lo conduce a infliggere e poi a subire una *morte immotivata* (venticinque anni dopo Luchino Visconti trae il suo film omonimo con Marcello Mastroianni nel ruolo dell'impiegato Meursault).

È però giunto il momento di occuparci di un caso opposto, cioè di una rappresentazione dell'*ospitalità* positiva, dell'empatia e dell'amore

10 A suo modo il *bad guy* Orson Welles, proprio con il programma alla radio e con il successivo film *Citizen Kane* (*Quarto potere*, 1941), si dà da fare parecchio con la trasgressione dei modelli “perbenisti”, per vedersi appiccicare addosso l'etichetta di un personaggio che, nella sua intera vita professionale, si vedrà considerato alla stregua di uno “straniero”, di un artista più che eccentrico, una sorta di *straniero americano* sempre malvisto da Hollywood; tanto è vero che per la sua intera carriera Orson Welles ha dovuto penare non poco per trovare all'estero i finanziamenti per i suoi film, che riusciva a ottenere facendo l'attore per parecchi film diretti da altri: solo così ha potuto pagarsi le proprie regie.

per il prossimo, della disponibilità all'aiuto disinteressato; anche per ribaltare l'odioso stereotipo spettacolare, di cui si sa bene e s'è anche ricordato poco sopra, che vuole lo *straniero* oltre che *diverso* quasi sempre pericoloso se non proprio *cattivo* quando non *mostruoso*, insieme alla realtà e alle persone con cui viene a contatto più ciniche, impaurite e intolleranti di lui¹¹.

Mi riferisco al film francese *Miracolo a Le Havre* (*Le Havre*, 2011) del regista finlandese Aki Kaurismäki, autore, tra gli altri, dei precedenti e tematicamente vicini *Vita da bohème* (*La Vie de bohème*, 1992) e *L'uomo senza passato* (*Mies vailla menneisyttä*, 2002), che potrebbe benissimo anche calzare a pennello come sottotitolo per il già considerato *Uomo che cadde sulla Terra*.

Qui si tratta del cinema di un autore nordico che si esprime con caratteri di apparente distacco e "freddezza", di laconicità, di lunghi silenzi (non d'impronta bergmaniana), di imprevedibile ironia e di quietà umanità mista a una bella semplicità. La vicenda nella sua essenzialità è presto detta.

Marcel Marx, dopo essere stato uno scrittore *bohémien*, ora fa il lustrascarpe ed è sposato con Arletty, con la quale vive un'esistenza dai toni dimessi in un quartiere povero di Le Havre.

Un giorno Marcel si imbatte in Idrissa, un ragazzo di colore appena arrivato dall'Africa che crede di essere in Inghilterra ed è ricercato dalla polizia perché è immigrato clandestinamente ed è scappato da un container nel porto. Marcel si risolve ad aiutarlo e non trova di meglio che nascondere a casa sua per il tempo che gli occorrerà a racimolare il denaro necessario per pagare al ragazzo il viaggio da clandestino per Londra attraverso il Canale della Manica, affinché possa ricongiungersi alla madre. Nel frattempo Marx deve anche gestire il ricovero in ospedale di Arletty per una malattia, a detta dei medici, inguaribile.

Dopo varie vicissitudini, sostenuto dalla solidarietà della gente del quartiere, l'uomo riesce a sottrarre Idrissa all'espulsione e al rimpatrio, aiutato anche da un commissario di polizia comprensivo.

L'intera vicenda aiuterà il protagonista a divenire più consapevolmente maturo e per di più l'imprevedibile guarigione della moglie, unita alla soddisfazione per il ricongiungimento del ragazzino africano alla

11 Certo non nuova, giacché la tipologia del *mostro vittima* e non *creatura mostruosa cattiva* viene da lontano, ma appare in proposito felice la scelta del regista David Lynch che in *The Elephant Man* (1980) racconta la quintessenza del *diverso*, lo *scherzo di natura* John Merrick come un uomo gentile, raffinato, colto e di animo buono.

mamma, assume per lui e per il quartiere tutto l'aspetto di una sorta di duplice miracolo, al punto che persino la pianta di ciliegio del suo misero giardino si mette a fiorire...

La parte iniziale è esemplificativa dell'intera storia, un campione europeo del fenomeno dell'arrivo di *inospitali* stranieri. Il commissario di polizia della città portuale in Normandia arriva sulla banchina per assistere all'apertura di un container dal quale provenivano dei colpi e il pianto di un neonato. C'è anche, come da direttive ministeriali, un gruppo di tiratori scelti insieme a un'ambulanza e vari funzionari. Quando viene aperto il portellone, dentro c'è un gruppo di migranti africani di tutte le età. Tra questi, un ragazzo attende un segno da parte dell'uomo più anziano che sembra il saggio del gruppo, e scappa. Un agente dell'antiterrorismo vuole sparargli ma il commissario lo blocca in tempo mentre il giovane riesce a fuggire e nascondersi tra vecchi capannoni abbandonati. Quando, più tardi, Marcel Marx si siede sui gradini lungo la banchina del porto per mangiare un panino, gli appare il giovane Idrissa – a metà tra lo spaventato e il tranquillo – immerso nell'acqua fino alla vita, che crede di essere a Londra, meta del suo viaggio della speranza. Con grande disinvoltura e serenità l'uomo gli spiega dove si trova e gli offre da mangiare perché pensa che il ragazzo sia affamato. Questi silenziosamente sparisce dietro un pilone perché ha visto avvicinarsi il poliziotto di prima che chiede di un ragazzino di colore in fuga. Marx nega, ma quando scende la sera, dopo aver visto alla televisione alcune *news* sull'episodio che ingigantiscono l'evento parlando di scontri etnici tra gruppi diversi, definendo il giovane fuggitivo un terrorista forse anche legato ad Al Qaida, ritorna con del cibo per il povero Idrissa.

Da quel momento il film sviluppa quanto detto poco sopra fino al finale felice per tutti (da non confondere con il più classico e notoriamente consolatorio *happy end* hollywoodiano).

Ma qui preme segnalare il tono assolutamente antiretorico delle immagini che non costruiscono un montaggio nevrotico o di tensione, ma che piuttosto descrivono senza tanti dialoghi la quiete rassegnata dei migranti, evidentemente al corrente dei meccanismi di routine con cui avviene l'accoglimento in Europa.

Anche Idrissa che scappa non crea alcun nervosismo o atteggiamento di ostilità preconcetta dato che il regista col suo stile distaccato, contribuisce appunto a evidenziare un ritmo visivo e narrativo di normalità realistica non posticcia, ma di senso vero dell'*ospitalità verso il prossimo, straniero o diverso* che lo si voglia intendere.

Nel definire questa pellicola e per tirare le fila provvisorie di quanto detto sinora in ordine alla paura dello straniero nelle sue varie accezioni, utilizzando la semplicità stilistica di Aki Kaurismäki potremmo richiamare il titolo di un film francese di Bertrand Tavernier *La vie et rien d'autre* (*La vita e nient'altro*, 1989). E se seguissimo semplicemente la libertà normale della vita – senza quelle che un tempo si sarebbero dette *sovrastrutture* – insieme all'ottimismo dell'esistenza così come la vive esemplarmente il Marcel Marx di *Miracolo a Le Havre*, e se accettassimo la realtà degli impegni collettivi che i fenomeni migratori ci impongono, senza ottusi alibi ideologici, scuse ipocrite, gelosie economiche o scrupoli egoistici, non avremmo bisogno di altro.

Forse allora, in questa attestazione di umana e umanistica ospitalità, insieme alle altre precondizioni culturali, politiche e sociali, anche le immagini del cinema e delle diverse fonti audiovisive potrebbero essere utili per comprendere davvero e dare risposte positive alle sfide epocali del tempo contemporaneo. E, con esse, anche il lavoro e la disponibilità creativa di gruppo. Come si diceva all'inizio, quelle proprie del circo e del cinema.



GIORGIO BRIANESE
“COMUNI SONO LE COSE DEGLI AMICI”

Filosofia dello straniero

1. *Guardare in prospettiva: fuori dalle mura*

Comuni sono le cose degli amici. È Fedro a pronunciare queste parole, nelle battute conclusive del dialogo platonico che porta il suo nome¹. Gli amici hanno a cuore la sorte gli uni degli altri ed è anzitutto per questo che abitano un mondo comune. Si prendono cura l'uno dell'altro, gli amici: ciascuno accoglie l'altro col desiderio di riconoscerlo per quello che è, ospitando senza violenza l'enigma della sua differenza e l'inquietudine che ad essa per lo più si accompagna. Ma è possibile rivolgersi da amici anche allo straniero, che con la sua (vera o presunta) distanza rispetto al nostro modo di essere, alla nostra (vera o presunta) identità individuale e culturale, sembra destinato a trasformare quell'inquietudine in una minaccia? Ci viene insistentemente ripetuto, da più parti e per ragioni diverse, che la risposta non può essere che negativa, che dello straniero è opportuno se non doveroso diffidare tenendolo quanto più possibile a distanza. Ma le cose stanno davvero in questo modo? Le parole dei filosofi possono aiutarci, prima ancora che a dare una risposta, a pensare correttamente il senso di quella domanda e a delineare quella che potremmo chiamare, pur con qualche approssimazione, un'etica dell'accoglienza. A condizione, s'intende, che siamo disposti a prestare ascolto ad esse e a meditarle.

Filosofia dello straniero. Ho scelto un sottotitolo davvero impegnativo, persino troppo. Ma impegnativa è anche l'evocazione, nel titolo, del pensiero di Platone, attraverso le parole del *Fedro*: “comuni sono le cose degli amici”, appunto. Il *Fedro* è un dialogo tra i più belli di Platone e ha, tra le altre, una particolarità importante per quel che riguarda l'am-

1 Cf. Platone, *Fedro*, 279c; trad. it. con testo originale a fronte in Platone, *Fedro. Le parole e l'anima*, a cura di F. De Luise, Bologna 1997. Tutte le citazioni seguenti sono tratte da questa edizione.



bientazione: per la prima e unica volta nei dialoghi platonici Socrate esce da Atene e il dialogo si sviluppa all'esterno della città. “Vado a passeggiare fuori le mura” (*Fedro*, 227a) sono le prime parole che Fedro pronuncia, rispondendo a Socrate, il quale gli aveva chiesto dove stesse andando. I due si avviano, dapprima percorrendo una strada, poi procedendo a piedi nudi lungo il fiume Ilisso, alla ricerca di un luogo tranquillo dove potersi sedere.

Socrate e Fedro sostano infine all'ombra di un platano:

Per Era, che bel posto per fermarsi! – esclama Socrate – Il platano è così ampio e così alto; per l'altezza e l'ombra l'agnocasto è veramente splendido e, poiché è proprio al culmine della fioritura, rende il luogo profumatissimo. E la sorgente scorre da sotto il platano deliziosissima di acqua molto fresca, come si può saggiare con il piede. Sembra essere un luogo sacro delle Ninfe e di Acheloo, a giudicare dalle statue di fanciulle e dalle immagini. E ancora, se vuoi, il respiro del luogo com'è amabile e straordinariamente dolce; estivo e canoro risuona al coro delle cicale. Ma, di tutte le cose, la massima finezza è dell'erba che è cresciuta in un dolce pendio in modo sufficiente per permettere a chi si sdraia di avere la testa ben appoggiata. Cosicché tu hai magnificamente guidato uno straniero, caro Fedro (*Fedro*, 230b).

Fedro replica facendo un'allusione a quel particolarissimo “straniero” che è Socrate stesso, il quale, trovandosi esposto all'ambiente extra-cittadino, lui che appartiene anzitutto alla *polis* e ne riconosce il carattere educativo, appare spaesato: “proprio tu sembri, o stupefacente amico, il più straordinario. Come tu dici, appari uno straniero guidato e non uno della zona. Così tu non ti allontani dalla città né per superare i confini e neppure, io credo, per andare soltanto fuori dalle mura”. E Socrate: “Abbi pazienza con me, carissimo. Io sono infatti uno che ama apprendere; ora, la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, mentre possono farlo gli uomini nella città. Tu mi sembri invece aver trovato il farmaco per farmi uscire” (*Fedro*, 230c-d).

Un'ambientazione inconsueta, dunque, che allude sin dall'inizio a una condizione interiore. Per quel che riguarda il nostro tema, a me fa venire in mente anzitutto questo: che per capire chi siamo abbiamo bisogno di lasciarci alle spalle quelle “mura” che, rinchiudendoci nei luoghi e nelle relazioni consuete – le quali poco a poco rischiano di diventare abitudine, routine, cessando di proporsi come una scoperta, come un'occasione di conoscenza e di emozione –, rischiano di trasformare la città da luogo accogliente in recinto che imprigiona e, nel contempo, estromette (o tiene fuori, anche con la forza) qualsiasi differenza. Anziché es-

sere il luogo nel quale gli amici mettono in comune ciò che sono e lo condividono, la città rischia così di diventare una fortezza che, promettendoci una peraltro per lo più illusoria sicurezza, ci tiene in effetti rinchiusi e ci illude, con l'imponenza delle sue mura, di poterci difendere dai nostri nemici, reali o presunti che siano. Da quella città-fortezza diventa importante anzitutto avere la capacità di uscire: si tratta di andare fuori le mura, appunto.

Ci aiuta a capire meglio questo punto Friedrich Nietzsche, il quale nel § 380 de *La gaia scienza*, intitolato "*Il viandante*" parla, disegna una strategia che si realizza sotto il segno dell'abbandono e della distanza prospettica:

Per osservare una buona volta da lontano la nostra moralità europea, per misurarla su altre moralità, precedenti o a venire, si deve fare come fa un viandante che voglia sapere quanto sono alte le torri di una città: per questo egli *abbandona* la città.

"Pensieri sui pregiudizi morali", nel caso non debbano essere pregiudizi su pregiudizi, presuppongono una posizione *al di fuori* della morale, un qualche al di là del bene e male al quale si deve salire, arrampicarsi, volare, – e, nel caso in questione, comunque un al di là del *nostro* bene e male, una libertà da tutto quanto è "Europa", intesa quest'ultima come una somma d'imperanti giudizi di valore che sono diventati la nostra carne e il nostro sangue.

Che si *voglia* andare proprio là fuori, che si *voglia* salire proprio lassù, è forse una piccola follia, un singolare e irragionevole "tu devi" – anche noi uomini della conoscenza abbiamo infatti le nostre idiosincrasie del "volere non libero" – la questione è se si *possa* realmente salire lassù. Questo può dipendere da molteplici condizioni, nella sostanza si tratta della questione di quanto siamo leggeri o pesanti, del problema del nostro "peso specifico". Si dev'essere *molto leggeri* per spingere la propria volontà di conoscenza fino a una tale lontananza e, per così dire, oltre il proprio tempo, per crearsi occhi che siano in grado di guardare attraverso i millenni e, ancora, un cielo puro in questi occhi!

Ci si dev'esser liberati da molte cose che premono, rallentano, soffocano, appesantiscono proprio noi Europei di oggi. L'uomo di un tale al di là, che voglia anche prender visione delle supreme misure di valore del suo tempo, ha bisogno in primo luogo di "superare" questo tempo in sé stesso – è il cimento della sua forza – e, di conseguenza, non solo il suo tempo, ma anche la repulsione e il rifiuto che egli ha fino a oggi provato *contro* questo tempo, il suo soffrire di questo tempo, la sua inattualità rispetto al tempo, il suo *romanticismo*... (Nietzsche 2015, pp. 311-313).

Si tratta, in buona sostanza, di saper prendere le distanze (da sé stessi, anzitutto, oltre che dalla città che abitiamo, illudendoci che sia

“nostra”) per meglio vedere e meglio capire – noi stessi e la città, certo, ma anche l’altro che, abitando altrove, ci appare per lo più come un estraneo:

L’estraneo è un fenomeno di confine per eccellenza. Giunge da altrove, persino quando entra in scena in casa propria e nel proprio mondo. Non c’è nessun estraneo senza luoghi dell’estraneo. Il peso che viene dato all’estraneità dipende perciò dal modo in cui è costituito l’ordine in cui assume forma la nostra vita, la nostra esperienza, la nostra lingua, il nostro fare e il nostro creare. Con il mutamento dell’ordine muta anche l’estraneo, il quale è tanto molteplice quanto lo sono gli ordini che travalica e da cui devia. L’espressione “l’estraneo” non è meno occasionale dell’espressione “l’io”. Le zone di confine che si estendono fra gli ordini e al di là dell’ordine sono i luoghi di incubazione dell’estraneo (Waldenfels 2008, p. 17).

Chi abita altrove ci appare (o, in ogni caso, così lo immaginiamo) come un estraneo, quando non senz’altro come un nemico, come una minaccia:

L’estraneo non è per nulla innocente, in quanto minaccia di alienarci da noi stessi. E, allora, si mettono in moto ripetutamente misure di difesa, tentativi di salvataggio e sforzi di appropriazione. Tuttavia, se ci si arrestasse a essi, la posizione di un soggetto a casa presso di sé e i bastioni di un ordine, che separa da sé il dis-ordinato, non verrebbero scossi dall’interno, per quanto a questo livello resterebbe senz’altro ammesso che l’estraneo possa renderci curiosi, possa stimolare invenzioni proprie e possa condurci a un chiarimento su noi stessi. Invece, non appena l’estraneo si insinua nell’arcana della libertà e della ragione, domina l’allarme contro il caos. Libertà e ragione passano alle armi, tant’è che, se non fossero equipaggiate per la difesa, dovrebbero rinunciare a sé stesse (Waldenfels 2008, pp. 7-8).

Ma chiediamoci: ammesso e non concesso che un “nemico” ci sia davvero, non potrebbe trovarsi altrove rispetto a dove, in buona o cattiva fede, siamo convinti di scorgerlo? Dalla *Gaia scienza* di Nietzsche impariamo che, per meglio vedere, dobbiamo anzitutto prendere le distanze. Più che di abbandono, è questione di prospettiva. La quale, certo, implica un allontanamento, non però un oblio e tanto meno una rinuncia. E nemmeno, come proverò a dire in conclusione, una mera contrapposizione per via di antitesi (quella tra me e l’altro, tra il familiare e l’estraneo, tra l’ordine e il caos, per fare solo qualche esempio). Che cosa ho a che fare io con le antitesi?, ci chiede Nietzsche ad ogni piè sospinto.

2. Senza gli altri siamo niente

Il *Fedro* mette in scena un dialogo che si svolge fuori dalle mura della *polis*. Mauro Bonazzi, che ha curato per Einaudi un'importante edizione italiana di questo dialogo platonico, ha scritto che "il *Fedro* è un dialogo di viaggi, reali e immaginari, e tutto sta nel comprendere che quelli immaginari sono più veri di quelli reali" (Bonazzi 2011, p. X). Ecco, il primo "viaggio", fisico e spirituale insieme, è appunto quello che Fedro e Socrate compiono al di fuori delle mura di Atene, nel corso del quale ciascuno va in effetti alla ricerca di sé stesso. A Fedro, che tenta di farlo parlare di questioni delle quali Socrate sembra non curarsi troppo, quest'ultimo spiega di non avere tempo per occuparsene:

Il motivo, mio caro, è questo: non sono ancora in grado, seguendo il precetto delfico, di conoscere me stesso; e io trovo ridicolo che ignorando ciò, si possa indagare ciò che è estraneo. Per cui, dato un saluto a tali cose, affidandomi a quanto si dice di esse, come ora dicevo, indago non queste cose ma me stesso, se per caso io non sia una belva più complessa e più fumante di Tifone, o se sono un animale più domestico e più semplice che partecipa per natura di un qualche destino divino e privo di tracotanza (*Fedro*, 229e-230a).

Conoscere sé stessi. È l'antico tema delfico, che in un certo senso percorre l'intera storia della filosofia occidentale, da Socrate a Cartesio, da Spinoza a Gentile, giungendo sino a noi. Conoscere sé stessi prima di conoscere l'altro. O anche: rivolgersi all'altro a partire dalla definizione della propria identità individuale o collettiva.

Sulla figura (antropologica e filosofica) dell'identità (e sulla illusione di definire una volta per tutte e in modo univoco la propria identità) sono particolarmente interessanti, oltre agli scritti di Emanuele Severino, che ne ha indagato il senso nichilistico e quello non-nichilistico (cf. Severino 2007 e 2009), gli studi di Francesco Remotti, i quali denunciano in modo incisivo e persuasivo il pericolo dei discorsi identitari, invitandoci a liberarci dal concetto stesso di identità, anziché limitarci a contrastarlo (cf. Remotti 1996 e 2010). Ma è possibile? O non si tratterà piuttosto di conoscere sé stessi sin da principio in relazione all'altro, comprendendo che senza l'altro non è possibile sapere chi siamo davvero (e tanto meno definire la nostra presunta "identità")? Oltre a questo, ci si dovrà chiedere chi sia, propriamente, l'altro e che cosa ci consenta di riconoscerlo come tale. Potremmo scoprire che, come ha scritto Henri Laborit, senza gli altri noi stessi, paradossalmente, siamo niente:

senza gli altri non siamo niente, e tuttavia gli altri sono i nemici, gli invasori del nostro territorio gratificante, i concorrenti nell'appropriarsi di oggetti e di esseri. A volte, ingannando grossolanamente l'individuo, si riesce, in periodi di crisi, a persuaderlo che sta difendendo l'interesse del gruppo e sta sacrificando per un insieme, mentre egli in realtà sacrifica la vita per difendere un sistema gerarchico, dato che quell'insieme è già organizzato in una gerarchia di dominanza. Il gruppo, insomma, costituendo un sistema chiuso, si trova a competere con sistemi chiusi costituiti da altri gruppi corporativi, funzionali (di classe), nazionali, eccetera, e un discorso logico trova sempre un alibi indiscutibile per giustificare l'uccisione dell'altro o la sua sottomissione [...]. L'unica soluzione possibile sarebbe recuperare il comportamento originario, cioè far coincidere la finalità individuale con quella del gruppo. Ma il gruppo ormai ha assunto una dimensione planetaria e si chiama "specie". Ogni finalità individuale, conforme all'interesse di un sistema chiuso, quello di un qualsiasi gruppo, può portare solo alla distruzione, alla negazione, alla sparizione del gruppo antagonista. E i buoni sentimenti non serviranno a nulla (Laborit 1990, pp. 55-56).

Il viaggio al di fuori delle mura della città ci può sottrarre alle abitudini del quotidiano ed è di per sé stesso un invito a chiederci chi siamo veramente; e, prima ancora, *se* siamo veramente quelli che crediamo di essere: una sorta di esercizio "esistenzialmente" orientato, potremmo dire, del dubbio cartesiano. Il *Fedro* platonico si sviluppa intorno a discorsi che, parlando d'amore, tentano di aiutarci a comprendere chi siamo in verità; e, in modo complementare, chi sia (e "dove" sia) davvero l'altro e perché la sua presenza spesso ci inquieti e ci appaia minacciosamente ostile.

La sua presenza, certo. Ma persino la sua assenza. Perché l'altro dal quale ci sentiamo minacciati sembra destinato a rivelarsi un fantasma, come accade nel *Deserto dei Tartari* di Dino Buzzati, dove i ritmi immutabili della fortezza sono sovrastati e circondati dall'attesa di un "nemico" che potrebbe non esistere affatto, o che, pur esistendo, potrebbe non farsi avanti mai. Un nemico che potrebbe abitare dentro di noi, anziché essere una minaccia che ci assedia dall'esterno. Giovanni Drogo, il protagonista del romanzo, sembra capirlo solo negli ultimi istanti della sua vita, quando è costretto a confrontarsi con la propria morte; o, più precisamente, con la paura della morte:

Gli parve che la fuga del tempo si fosse fermata, come per rotto incanto (...). La strada di Drogo era finita; eccolo ora sulla solitaria riva di un mare grigio e uniforme, e attorno né una casa né un albero né un uomo, tutto così da immemorabile tempo. Dagli estremi confini egli sentiva avanzare su di sé un'ombra progressiva e concentrica, era forse questione di ore, forse di set-

timane o di mesi; ma anche i mesi e le settimane sono ben poca cosa quando ci separano dalla morte. La vita dunque si era risolta in una specie di scherzo (...). Avanzava infatti contro Giovanni Drogo l'ultimo nemico. Non uomini simili a lui, tormentati come lui da desideri e dolori, di carne da poter ferire, con facce da poter guardare, ma un essere onnipotente e maligno [...].

“Coraggio, Drogo, questa è l'ultima carta, va' incontro alla morte da soldato e che la tua esistenza sbagliata almeno finisca bene. Vendicati finalmente della sorte, nessuno canterà le tue lodi, nessuno ti chiamerà eroe o alcunché di simile, ma proprio per questo vale la pena. Varca con piede fermo il limite dell'ombra, diritto come a una parata, e sorridi anche, se ci riesci. Dopo tutto la coscienza non è troppo pesante e Dio saprà perdonare”. Questo, Giovanni diceva a se stesso – una specie di preghiera – sentendo stringersi attorno a sé il cerchio conclusivo della vita (...). Coraggio, Drogo. E lui provò a fare forza, a tenere duro, a scherzare con il pensiero tremendo. Ci mise tutto l'animo suo, in uno slancio disperato, come se partisse all'assalto da solo contro un'armata. E subitamente gli antichi terrori caddero, gli incubi si afflosciarono, la morte perse l'agghiacciante volto, mutandosi in cosa semplice e conforme a natura. Il maggiore Giovanni Drogo, consunto dalla malattia e dagli anni, povero uomo, fece forza contro l'immenso portale nero e si accorse che i battenti cadevano, aprendo il passo alla luce [...].

La camera si è riempita di buio, solo con grande fatica si può distinguere il biancore del letto, e tutto il resto è nero. Fra poco dovrebbe levarsi la luna (...). Facendosi forza, Giovanni raddrizza un po' il busto, si assesta con una mano il colletto dell'uniforme, dà ancora uno sguardo fuori della finestra, una brevissima occhiata, per l'ultima sua porzione di stelle. Poi nel buio, benché nessuno lo veda, sorride (Buzzati 1981, pp. 218-221).

3. *La minaccia dell'altro*

L'Altro per eccellenza, come ci insegna a suo modo anche Drogo, è il nostro non-esserci più. Nasce dal nostro interpretare la morte nella forma di una definitiva estromissione dall'essere, dalla convinzione che l'esistenza sia un divenire inarrestabile che dapprima ci consegna all'inquietudine e da ultimo ci annienta. Di qui il carattere intimamente tragico e nichilistico della filosofia occidentale: “Qualche secolo prima di Cristo, in Grecia gli uomini incominciano a morire – e a nascere e vivere – in un modo nuovo, inaudito (...). La filosofia più antica è l'evocazione del senso inaudito della morte. Non è una semplice “meditazione sulla morte”: la filosofia ha inventato la nostra morte – ha inventato il modo in cui ormai muoiono tutte le cose della terra” (Severino 1985, p. 9). La filosofia, con la radicalità drammatica con la quale intende il divenire come uscire dal nulla e ritornare nel nulla, e

la morte come annientamento, è ciò che “rende possibile il terribile respiro della tragedia e innanzitutto della tragedia di Eschilo” (Severino 1985, p. 10), e rende una volta per tutte percepibile l’insuperabile tragicità dell’esistenza, insegnandoci che quella del niente rispetto all’essere è una distanza infinita, e che la destinazione degli essenti al niente recide *ogni* legame con l’essere. Perché da ultimo è proprio esso, il niente, il vero “straniero”:

*Per la prima volta, lungo il cammino dell’uomo, la filosofia, nascendo, parla così a ogni cosa del mondo: “Tu, in passato, sei stata niente. Ora, per un poco, esisti. Ma poi tornerai ad essere niente”. “Niente”! Certo, la filosofia trova questa parola nella lingua greca; ma le assegna un significato estremo, un significato al quale le parole di ogni lingua non si erano mai rivolte! Il niente è diverso da tutto ciò che è – irriducibilmente, infinitamente, assolutamente diverso. Più buio di ogni tenebra [...]. La filosofia ha inventato la nostra morte – nostra e di tutte le cose –, perché ha inteso la morte come il cadere nel niente. E ha inteso la nascita come l’uscire dal nostro niente. E ha inteso la vita come lo stare provvisoriamente al di fuori del niente [...]. Guardando il senso estremo del niente e l’ondeggiare delle cose tra l’essere e il niente, la filosofia porta alla luce la forma estrema del dolore e del terrore. E, a partire da Eschilo, la tragedia greca testimonia innanzitutto il culmine che il dolore e il terrore hanno raggiunto. La morte, assoluto smarrimento nel niente, taglia ogni ponte con l’esistenza. Ma anche tutto ciò che viene dal futuro è stato un niente, esce dal niente; e quindi è l’assolutamente estraneo, imprevedibile. Nell’*Oresteia* Eschilo riprende una vicenda conosciuta da tutti, per mostrare quanto sia sconosciuto il futuro, l’immensa voragine buia del niente da cui provengono e in cui ritornano gli eventi del mondo. Diventare un passato – diventare niente – è infatti il futuro di tutte le cose del mondo (Severino 1985, pp. 10-11).*

La tesi di Severino è che Eschilo sia a pieno titolo “filosofo” e che, inoltre, spieghi “che – e perché – la filosofia salva dal dolore. Ma il dolore da cui la filosofia salva è anche il dolore che la filosofia, per prima, sin dal suo inizio, ha portato alla luce. È il dolore che appare con l’uscire dal niente e col ritornare nel niente da parte delle cose del mondo” (Severino 1989, p. 56). Per quel che riguarda il nostro tema potremmo dire, per analogia, che lo straniero e il “nemico” sono quelli che noi stessi, a partire dalla costruzione della nostra identità, evochiamo e rendiamo possibili: evocando il nostro antagonista, diamo corpo a un conflitto che, in qualsiasi modo prenda forma, da un lato ci definisce per via di esclusione, e dall’altro maschera il conflitto più profondo, quello tra l’esserci e il non esserci più. O, in termini più radicali ancora, quello tra l’essere e il nulla.

4. Maschere della paura

Governati dalla convinzione inquietante di essere destinati al niente (un pensiero impensabile, se ci si sofferma seriamente su di esso: riusciamo davvero a pensare di poter essere niente?), mascheriamo la paura e l'angoscia che quel pensiero suscita dando ad esse il volto di qualcuno che ci appare come una minaccia imminente, prima ancora che reale. Oggi la maschera della nostra paura è per lo più quella che facciamo indossare ai cosiddetti "extra-comunitari" e ai cosiddetti "migranti". Essi affrontano un viaggio rischioso, fatto dall'inizio alla fine di paura (più reale e concreta, la loro, della nostra) e di speranza.

Quello dei "migranti" costituisce il tema-guida del disco più bello di Gianmaria Testa: *Da questa parte del mare* (2010). Il filo rosso che cuce e tiene insieme le sue canzoni è quello delle migrazioni moderne. Una riflessione poetica, aperta e priva di demagogia sugli enormi movimenti di popoli che attraversano questi nostri anni. Sulle ragioni, dure, del partire; sulla decisione, sempre sofferta, di attraversare deserti e mari; sul significato di parole come "terra" o "patria" e sul senso di sradicamento e di smarrimento che lo spostarsi porta sempre con sé. A qualsiasi latitudine. In un libro che porta lo stesso titolo di quel disco Gianmaria Testa scrive:

Ho sentito innumerevoli storie di emigrazione, sono tutte diverse come diverse sono le persone che cercano una qualche salvezza lontano da dove sono nate, ma hanno dei tratti comuni: lo spaesamento, lo sradicamento e quella debolezza che viene quasi sempre a chi non può camminare nel mondo avendo al proprio fianco le sue radici riconoscibili e riconosciute. Ho viaggiato molto grazie alla musica, sono stato in paesi che mai avrei visto, ma è sempre stato il viaggiare privilegiato di chi è consapevole di essere atteso (Testa 2016, p. 18).

Migranti: ossia esseri umani che attraversano il mare e la terra senza alcun privilegio. Il mare di "chi è partito per non ritornare" e sa "ch'è meglio non far rumore quando si arriva" (G. Testa, *Il passo e l'incanto*, 2010). Un mare che è rabbioso come lo è a volte la paura delle "vite randage" (Montale 1996) che lo attraversano sempre "con l'acqua alla gola" (I. Fossati, *Naviganti*, 1994). Sono le vite di chi sa – non perché lo abbia studiato o perché gli sia stato raccontato, ma perché lo vive ad ogni istante sulla propria pelle – che l'esistenza è sempre uno stare in bilico, un reiterato e rischioso tentativo di mantenersi a galla, e che non ci sono appigli sicuri e univoci ai quali ancorarsi. Anche perché il mare, come canta Joan Manuel Serrat in *Mediterraneo*, una delle sue canzoni

più belle (che cito qui nella traduzione italiana di Gino Paoli), è sì “pieno d’avventure” e di “tesori”, ma anche “di sventure”. Ha la capacità di dare la vita ma anche quella di distruggere, facendo del naufragio più che un rischio un destino. E, quando non condanna al naufragio, consegna chi lo attraversa al rischio permanente di un’esistenza errabonda, guardata con sospetto, tenuta ai margini, quando non apertamente rifiutata e respinta. I “migranti” sono esseri umani che fuggono dalla paura, dalla povertà, dalla guerra: “Decine di migliaia di vite travolte dalle onde del mare o spezzate dalle sabbie del deserto che cercavano di attraversare, per arrivare in una parte del mondo che credevano migliore di quella che avevano abbandonato. Forse si erano sbagliati. Persone che hanno abbandonato le loro case, reciso i loro affetti, strappato le loro storie. Che hanno trasformato la vita in memoria. Scambiato la povertà con la paura o una paura con un’altra paura” (Aime 2015, pp. 9-11).

Mi chiedo se sia “naturale” che fuggano, che si affidino alla forza spesso infida del mare, che vengano scrutati con sospetto e trattati come “icone del male” quando sbarcano (se e quando sbarcano) sulle “nostre” (nostre?) terre; che vengano di fatto guardati come invasori che vengono a espropriarci della nostra (presunta) identità individuale e culturale mettendo a rischio la nostra (presunta) sicurezza. È “naturale”, tutto questo? Vengono in mente alcuni versi di Bertolt Brecht:

E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno
non trovatelo naturale.
Di nulla sia detto: è naturale
in questi tempi di sanguinoso smarrimento,
ordinato disordine, pianificato arbitrio,
disumana umanità,
così che nulla valga come cosa immutabile.

La poesia di Brecht s’intitola *L’eccezione e la regola*. Oggi – con buona pace di quanti continuano a parlare di “emergenza” a proposito dei cosiddetti “migranti” – il loro mettere a rischio le proprie vite per sottrarle a un rischio ritenuto maggiore è la regola. Ma questo non ci autorizza a trovare “normale” o, peggio, “naturale” quanto sta accadendo. Contrapponiamo la nostra (vera o presunta) identità a quella dei “migranti”. Ma qual è, da ultimo, la loro identità? Provo a dirlo con le parole di Emanuele Severino:

in questo caso l’identità si chiama fame. Non voglio far fare nessun mea culpa all’Occidente per la fame nel mondo, anche se c’è qualcuno che lo ac-

cura di aver provocato questa indigenza planetaria che ora gli si starebbe ritorcendo contro. Credo piuttosto che l'Occidente abbia fatto quello che avrebbe fatto qualsiasi altro popolo se si fosse trovato in una posizione di forza. Chi ha la potenza tende a espandersi: l'Occidente ha avuto la potenza e quindi ha conquistato il mondo (...). E tuttavia è un fatto che l'atteggiamento di volontà di potenza, anche se non ne costituisce la causa diretta, è accompagnato dal fenomeno dell'indigenza mondiale" (Aime-Severino 2009, pp. 16-17).

Certo, si potrà obiettare che questo è un modo astrattamente filosofico di affrontare la questione (la tragedia) della migrazione. Come se il pensiero filosofico non avesse a che fare anche e anzitutto con la concretezza del nostro stare al mondo e con la capacità di essere in ogni istante presenti a noi stessi: "la filosofia del nostro tempo – quando se ne sappia vedere la potenza, e non è facile vederla –, questa filosofia ha un carattere tragico. Infatti non sto facendo un elogio della situazione in cui ci troviamo, che ci mette di fronte al gigantesco problema del *male*: se nella nostra condizione attuale si vuole indicare l' "altro", allora il mondo della tradizione (...) ha il proprio "altro" nell'uomo della civiltà della tecnica" (Aime-Severino 2009, pp. 23-24).

La domanda che ci dobbiamo porre è semplice e complessa allo stesso tempo: chi è l'altro, e perché ci spaventa al punto tale renderci ostili? Jean-Paul Sartre suggerisce che l'altro sia per ciascuno di noi un vero e proprio inferno: "l'enfer, c'est les autres", come si legge in *A porte chiuse*, un'opera teatrale drammaticamente suggestiva:

Sartre sosteneva: l'altro è l'inferno. È incomprendibile. Nella parabola evangelica del buon samaritano, il buon samaritano è colui che, per Gesù, ha capito chi è il prossimo. Nella volgata, "prossimo" viene da *proximus*, che è un superlativo di *prope*: "proprio vicinissimo". Ma il sospetto rimane. Questa vicinanza è per Sartre qualcosa di "infernale". Ma che cosa c'è al fondo di questo carattere infernale dell'altro? Innanzitutto, l'altro non è presente. Questa affermazione può sorprendere. Per ognuno di noi – si presume – l'altro è un insieme di comportamenti visibili che vengono interpretati come espressione di una interiorità nascosta. Se si va indietro nel tempo ci si rende conto che oggi noi abbiamo ridotto l'insieme di eventi che consideriamo come nostri interlocutori (...). Ora tutta questa ricchezza di interlocuzione si è ristretta a quel gruppo di eventi che noi chiamiamo "il nostro prossimo" che però – mentre la parola dice *proximus*, un superlativo che indica il vicinissimo, è il *lontanissimo*: oggi sappiamo bene la difficoltà di entrare nella mente e nel cuore dell'altro. Il prossimo si lascia vedere solo nel suo aspetto più esterno (...); il prossimo, il vicinissimo, è un lontanissimo. È sempre un assolutamente "altro" (...). In effetti, l'altro è un mistero (Aime-Severino 2009, pp. 32-35. Sulla figura del "prossimo" cf. Sofri 2007).

Proprio per questo (anche per questo) l'altro inquieta. Dico "anche" per questo perché l'altro potrebbe non essere semplicemente e solo fuori di noi, ma potrebbe essere parte della nostra (vera o presunta) identità. Lo straniero abita anzitutto dentro di noi, non è qualcuno che ci minaccia o ci aggredisce dall'esterno:

Derrida sottolinea che – tra i fantasmi – “l'uomo è il più *unheimlich* di tutti” (...). Ciò significa che la paura non ha origine da qualcosa che sopravvenga dall'esterno ma, esattamente al contrario, essa si sente provenire proprio da quanto ci è in ogni senso più vicino. “Il più familiare diventa il più inquietante. L'essere ‘a casa propria’ (...), il prossimo, il familiare, il domestico (...) si fa paura. Si sente occupato, nel segreto del suo interno, dal più estraneo, il lontano, il minaccioso (...). L'uomo *si fa paura*. Diventa la paura che ispira” (Curi 2010, p. 148, che cita Derrida 1996, pp. 182-183).

5. *L'ospite inquietante*

È diventato quasi un luogo comune, tra gli studiosi che hanno messo a tema la questione del nichilismo, prendere le mosse da un frammento di Nietzsche che risale all'inverno 1885-1886 e che si apre con queste parole: “Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, *il più sinistro* fra tutti gli ospiti?” (Nietzsche 1975, pp. 112 ss.) Altri traducono “*il più inquietante*” degli ospiti. Il testo originale dice „woher kommt uns dieser *unheimlichste* aller Gäste?“. L'aggettivo *unheimlich* (di cui *unheimlichste* è il superlativo) significa qualcosa come “poco rassicurante, inquietante, sinistro, pericoloso, capace di suscitare paura”, e così via. Entrambe le traduzioni, dunque, rispettano le regole del gioco (del gioco del tradurre, s'intende). Ma forse quella parola dice qualcosa di più, su cui vale la pena riflettere.

Heimlich (di cui *un-heimlich* sembra essere la pura e semplice negazione) significa: “segreto, nascosto, clandestino, furtivo, occulto, mascherato”, e così via. Il nichilismo è l'ospite più inquietante e più sinistro. E quest'ospite non si presenta di soppiatto, ma si presenta senza indossare maschere. Almeno così sembra. Ma perché, se così stessero le cose, si dovrebbe trattare di un fenomeno inquietante? Che cosa c'è in esso a renderlo sinistro? La lingua tedesca ci viene in aiuto. *Heim* – che, come è evidente, è presente in *heimlich*, è la casa, e *Heimat* è la patria, il luogo al quale apparteniamo e nel quale ci dovremmo sentire, appunto, a casa: il nichilismo si presenta alla nostra porta senza maschere, ma il suo è un volto che minaccia di sradicarci, di espropriarci del luogo della nostra origine, di rubarci la casa.

Sigmund Freud nel 1919 scrive un breve saggio intitolato *Il perturbante* (cf. Freud 1991, da cui traggio le citazioni che seguono). Ebbene, nella lingua tedesca la parola *perturbante* suona appunto *unheimlich*. Freud osserva che il *perturbante* "appartiene senza dubbio alla sfera del terrificante, di ciò che suscita angoscia e orrore". Attraverso l'esame del "significato che l'evoluzione della lingua ha sedimentato nel termine "perturbante"" e di "ciò che il sentimento del perturbante, riferito a persone e cose, a impressioni, a esperienze e situazioni, risveglia in noi", Freud giunge alla conclusione che "il perturbante è qualcosa di spaventoso che si riferisce a qualcosa di noto da tempo, familiare da molto". Certo, la parola tedesca *unheimlich* appare come il contrario di *heimlich*. E l'ovvia deduzione è "che esso sia qualcosa di spaventoso proprio perché non è noto e familiare" anche se, evidentemente, "non tutto ciò che è nuovo e non familiare diventa facilmente spaventoso e perturbante".

Stabilito che "il perturbante è qualcosa di spaventoso che si riferisce a qualcosa di noto da tempo, familiare da molto", Freud si propone, in modo consequenziale, "di andare oltre l'equazione perturbante = non familiare". Rivolgendosi alle diverse lingue, e in particolare a quella tedesca, scopre che la parola *heimlich* "sviluppa il suo significato in un senso ambivalente, fino a coincidere con il suo contrario *unheimlich*. *Unheimlich* è una variante di *heimlich*": "il termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due sfere di rappresentazione che, senza essere antitetiche, sono tuttavia molto estranee l'una all'altra: quella della familiarità, del gradevole e quella del nascondere, del tenere celato. *Unheimlich*, correntemente, è il contrario del primo significato, ma non del secondo".

Negli scritti di Schelling Freud trova una accezione di *unheimlich* che gli pare convincente: "*Unheimlich* si dice tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto... e invece è affiorato". E questo "qualcosa" che affiora e che "avrebbe dovuto rimanere nascosto" potrebbe essere ciò che ci mette faccia a faccia con noi stessi, che ci rivela, manifestandosi, il "segreto" del nostro essere più profondo, che ci dice di noi quello che noi non osiamo dire nemmeno a noi stessi. Ipotizzo che lo straniero ci inquieti anche per questo: perché ci mostra un volto di noi stessi che avremmo preferito rimanesse nascosto.

Lo straniero ci mette di fronte al *doppio* (sinistro e inquietante) di noi stessi. E proprio "il tema del doppio" è indicato da Freud come uno dei motivi di spicco tra quelli che suscitano il senso del perturbante. Lo straniero ci inquieta perché è la nostra "metà oscura": ci dice che ciascuno di noi è uno straniero anzitutto rispetto a sé stesso, prima e più che ri-

spetto agli altri. La verità, come anche l'identità, si frantuma in mille pezzi: ciascuno di noi è, a seconda del punto di vista dal quale lo si guarda, *Uno, nessuno e centomila*, per dirla con il titolo di uno dei romanzi più celebri di Luigi Pirandello.

Vitangelo Moscarda, il protagonista di quel romanzo, dopo essere sprofondato, a seguito di una osservazione tutto sommato banale della moglie, che gli aveva fatto notare come il naso gli pendesse da una parte, cosa di cui sino a quel momento non s'era reso conto, "in abissi di riflessioni e considerazioni che mi scavavano dentro e bucheravano giù per torto e sù per traverso lo spirito, come una tana di talpa; senza che di fuori ne paresse nulla" (Pirandello 1982, p. 740), giunge a una prima conclusione: "Mi si fissò invece il pensiero ch'io non ero per gli altri quel che finora, dentro di me, m'ero figurato d'essere" (Pirandello 1982, p. 743). Il che equivale a scoprire che ciascuno di noi è straniero a sé stesso:

Io volevo esser solo in un modo affatto insolito, nuovo. Tutt'al contrario di quel che pensate voi: cioè *senza me* e appunto *con un estraneo attorno*. Vi sembra già questo un primo segno di pazzia? Forse perché non riflettete bene (...). La vera solitudine è in un luogo che vive per sé e che per voi non ha traccia né voce, e dove dunque l'estraneo siete voi. Così volevo io esser solo. Senza me. Voglio dire senza quel me ch'io già conoscevo, o che credevo di conoscere. Solo con un certo estraneo, che già sentivo oscuramente di non poter più levarmi di torno e ch'ero io stesso: *l'estraneo inseparabile da me*. Ne avvertivo uno solo, allora! E già quest'uno, o il bisogno che sentivo di restar solo con esso, di mettermelo davanti per conoscerlo bene e conversare un po' con lui, mi turbava tanto, con un senso tra di ribrezzo e di sgomento. Se per gli altri non ero quel che finora avevo creduto d'essere per me, chi ero io? (Pirandello 1982, pp. 748-749).

Il problema è anche in questo caso quello antico di conoscere sé stessi, che diventa però tanto più inquietante quanto più ci si rende conto che "io" è una parola che potrebbe da un lato nascondere profondità insospettate (il "sottosuolo" di Dostoevskij, l'inconscio psicoanalitico), dall'altro moltiplicarsi, nell'esteriorità, tante volte quanti sono coloro con i quali, in qualsiasi modo, entriamo in relazione, al punto da farci sentire degli estranei nei confronti di noi stessi, in una sorta, più che di sdoppiamento, di moltiplicazione indefinita di quello che, per convenzione, chiamiamo "io", ritenendolo un che di unico e di esclusivamente nostro, e che potrebbe rivelarsi, invece, come tutt'altro che disponibile e scontato, come un vero e proprio estraneo: "E mi fissai d'allora in poi in questo proposito disperato: d'andare inseguendo quell'estraneo ch'era in me e che mi sfuggiva", come dice Vitangelo Moscarda (Pirandello

1982, p. 750). Le presunte verità, le presunte identità, le pretese di conoscere noi stessi come un che di unico e certo e immodificabile sono tutte infondate (o fondate sulla paura di vivere in un mondo che non ha verità e di perdere la propria identità): "Caro mio, la verità è questa: che sono tutte fissazioni. Oggi vi fissate in un modo e domani in un altro" (Pirandello 1982).

6. Fissazioni

Siamo "fissati" a noi stessi, alla fede nella (nostra) identità. Per questo respingiamo l'altro: temiamo che ci costringa a riconoscere che non siamo quelli che crediamo di essere; che ci siamo "fissati" a un'immagine che non ha maggiore realtà di quella di un fantasma o di un sogno. Da questa "fissazione" dipende anche l'ostilità inospitale nei confronti dello straniero. È Nietzsche a metterci in guardia da questa e da ogni altra "fissazione". La figura dello *Übermensch* (superuomo, oltreuomo) allude precisamente al superamento di ogni "fissazione", poiché comprende la necessità di riconoscere che siamo un divenire nel divenire. Ma se *nessun* senso è dato; se *nessuna* immagine dell'uomo si configura come data una volta per tutte, allora forse possiamo intendere lo *Übermensch* come quell'essere che, abbandonando ogni significato preconstituito, si porta al di là non solo di tutti gli idoli, ma anche e anzitutto di quell'idolo *sui generis* che è l'uomo stesso con la sua presunta identità: "l'Oltreuomo è l'abbandono di tutte le immagini e di sé stesso, il divenire dissimile e straniero a tutto – ma così dissimile da esser dissimile dallo stesso dissimile, e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti" (Cacciari 1997, p. 146). Proprio in quanto privo di identità, lo *Übermensch* è costitutivamente aperto all'accoglimento dell'altro: "La sua 'articolazione' è aperta, ospitale, la sua essenza co-essenza [...]. L'Oltreuomo esprime l'idea di una dimensione libera dal gioco delle determinazioni, dove i possibili si partecipano proprio nel custodire la loro distinzione. Nessuna comunità 'obbligata', fondata su *idola* insuperabili – ma comunità di coloro "che amano solo superarsi, allontanarsi", "comunità di quelli che non hanno comunità" (Derrida 1995, pp. 50-52) – e per questo perfettamente *responsabili*: della propria distinzione e della propria ospitalità, immanente in quella distinzione" (Cacciari 1997, pp. 147-148).

La forza del *logos* nietzscheano potrebbe dunque configurarsi, al di là dei richiami costanti alla conflittualità e alla potenza, come la forza dell'*innocenza* e persino dell'*apertura amicale* nei confronti dell'altro.

Il compito che il *logos* nietzscheano, provocatoriamente, ci assegna è davvero radicale e ci impone di pensare al di là delle convinzioni che si sono sedimentate in noi anche per ciò che concerne la relazione interpersonale e la relazione tra le culture con la quale il nostro tempo ci impone con sempre maggiore urgenza di fare i conti.

Bibliografia

- M. Aime, *Senza sponda. Perché l'Italia non è più una terra di accoglienza*, Torino 2015
- M. Aime – E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Torino 2009
- M. Bonazzi (a c. di), “Introduzione”, in Platone, *Fedro*, Torino 2011
- D. Buzzati, *Il deserto dei Tartari*, in *Romanzi e racconti*, a cura di G. Gramigna, Milano 1981
- M. Cacciari, *L'arcipelago*, Milano 1997
- U. Curi, *Straniero*, Milano 2010
- J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995
- J. Derrida, *Spettri di Marx*, Milano 1996
- S. Freud, *Il perturbante*, in *Psicoanalisi e vita quotidiana*, Milano 1991, pp. 617-657
- H. Laborit, *Elogio della fuga*, Milano 1990
- E. Montale, *Non rifugiarti nell'ombra*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Milano 1996, p. 31
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. a cura di B. Gentili, Torino 2015
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, 1, Milano 1975
- L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, in *Tutti i romanzi*, a cura di G. Macchia, vol. II, Milano 1982
- Platone, *Fedro. Le parole e l'anima*, a cura di Fulvia De Luise, Bologna 1997
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996
- F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010
- E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Oresteia di Eschilo*, Milano 1985
- E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 1989
- E. Severino, *L'identità della follia*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano 2007
- E. Severino, *L'identità del destino*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano 2009
- A. Sofri, *Chi è il mio prossimo*, Palermo 2007
- G. Testa, *Da questa parte del mare*, Prefazione di E. De Luca, Torino 2016
- B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Milano 2008

PIETRO BASSO
SUL RAZZISMO DOTTRINALE EUROPEO

1. Tocca a me il compito scomodo di ricordare quanto la cultura istituzionale europea ha fatto per creare ostilità tra i popoli europei e i popoli dei continenti “di colore”; per generare e diffondere un sentimento di superiorità su di essi; per alimentare la paura, e il rifiuto, dell’incontro paritario tra popoli e culture differenti, rendendo l’Europa inospitale per le immigrate e gli immigrati provenienti da “fuori”; quanto ha fatto, e continua a fare oggi, per impedirci di guardare ad un futuro che sia profondamente differente dal limaccioso, minaccioso presente. Un compito scomodo perché mette in luce il nostro “lato cattivo” rimosso dalle convenzioni dominanti, che preferiscono decantare i “nostri valori” come universalistici e la nostra società come una “società aperta”.

Ricordare tutto ciò non comporta da parte mia, in alcun modo, l’invito ad essere banalmente anti-europei, in nome magari di risorgenti, e quanto mai retrogradi, nazionalismi o localismi. Contiene, al contrario, insieme con una decisa messa in guardia dalla cultura istituzionale, l’invito a ricercare nella cultura europea *non istituzionale, critica, realmente universalistica*, così come nelle altre culture, gli anticorpi necessari a contrastare, e la forza, l’energia intellettuale, morale necessaria a neutralizzare il virus sempre più aggressivo del razzismo.

2. Anzitutto un chiarimento preliminare sul termine razzismo.

Il razzismo è qualcosa di differente, di qualitativamente differente, dalla xenofobia, dalla diffidenza, dall’avversione verso tutto ciò ch’è straniero. Il razzismo dottrinale europeo – di questo mi occuperò – è altro: contiene, esprime l’idea, la convinzione, la certezza che esista una disuguaglianza naturale, immodificabile tra i diversi gruppi “razziali” umani, e che il gruppo al quale apparteniamo noi europei (un tempo definito degli ariani) sia *superiore* agli altri. Nella versione classica, quella vergata dal conte di Gobineau nel suo *Essai sur l’inegalité des races*

humaines, le razze sono tre: i bianchi, i gialli, i neri, e sono ordinate gerarchicamente da sempre e per sempre.

Questa tesi è stata ripetuta, martellata in un'impressionante sequenza di testi dottrinali, ed è presente per lo meno sottotraccia anche nelle opere dei più celebrati pensatori del nostro continente. Ci tengo a sottolinearlo perché abitualmente, in modo del tutto improprio, il razzismo viene associato alla ignoranza, e talvolta presentato addirittura come il prodotto dell'ignoranza e degli ignoranti. Ora, l'ignoranza può facilitare la presa e la diffusione di sentimenti, pregiudizi, comportamenti razzisti; ma è una contraddizione in termini attribuire il razzismo come dottrina, anzi come un vero e proprio *coacervo di dottrine*, agli ignoranti, e cioè ai subalterni, alle classi lavoratrici, dal momento che non sono i meno istruiti a produrre teorie sociali. Bisogna invece fare i conti con un elementare dato di realtà: tutta l'immensa produzione di dottrine razziste è stata ed è opera delle classi e dei ceti sociali *colti* dell'Europa moderna e contemporanea, nobili, ecclesiastici, borghesi; delle classi dominanti, quindi, e non certo del "popolaccio".

Un altro luogo comune dal quale è utile sgomberare preliminarmente il campo è che tale razzismo dottrinale provenga da uno specifico luogo dell'Europa particolarmente infetto: la Germania. La tragica esperienza del nazismo dà qualche ragione apparente a sostegno di questo luogo comune che è però, in sostanza, falso. Il nazismo, con la sua dottrina e la sua pratica dello stato razziale, con le sue camere a gas "purificatrici" (che non riguardarono solo gli ebrei, ma anche centinaia di migliaia di rom, di comunisti, di "asociali" e di omosessuali) è stato solo l'*apice*, il punto culminante di una storia europea – di *tutta* l'Europa – che viene da lontano. Una storia che si è svolta per larga parte, come afferma Aimé Césaire, nei continenti "di colore", nell'epoca del colonialismo, per dir così, classico, là dove sono state sperimentate sulla pelle dei colonizzati le più estreme metodiche di tortura e di sterminio¹.

Il richiamo alle profondissime radici storiche del razzismo dottrinale europeo mi porta ad indicare un terzo luogo comune che non condivido: quello secondo cui il razzismo è, essenzialmente, un quid di psicologico, mentale, o sentimentale, un insieme, un groviglio di oscuri pregiudizi, la paura ancestrale dell'"Altro", di qualsiasi "altro", una sorta di stato febbrile originario, di malattia genetica della mente o dello spirito, assai difficile da curare, ed in ogni caso curabile solo con una buona educazione, o rieducazione, della mente e dello spirito. Non nego, ovviamente, che il

1 Vd. Césaire 2004.

razzismo – sia quello popolare che quello dottrinale e istituzionale – si nutra di miti, di pregiudizi, di fandonie, di falsificazioni. Sostengo, però, che in tanto esso è vivo e fortemente in ascesa da almeno vent'anni, in quanto è la giustificazione di un rapporto di oppressione e di sfruttamento di carattere *materiale, sociale* che vede da secoli gli stati e le nazioni dell'Europa occidentale *dominare* i popoli e i continenti “di colore”. Il razzismo nella sua dimensione interna, interiore, mentale-sentimentale, sia razionale che irrazionale, è l'inferiorizzazione *ideale* di quanti già si trovano *materialmente* in una condizione sociale subalterna, svantaggiata, inferiore, da oppressi; la naturalizzazione di una simile condizione. E nell'Italia e nell'Europa di oggi questo significa che i cittadini europei di origine controllata, i discendenti dei colonizzatori di ieri, sono superiori alle popolazioni di provenienza immigrata, i discendenti dei colonizzati di ieri, e debbono guardarsi da esse per non farsi trascinare all'indietro, contaminare, abbrutire, “imbastardire” da esse².

3. Ecco un punto non solo essenziale ma, per me, discriminante: lo stretto nesso tra il colonialismo storico europeo e il razzismo dottrinale europeo. Se infatti è certo che l'etnocentrismo e la xenofobia possiamo rinvenirli, e ben presenti, anche nel mondo antico, il razzismo come corpus di dottrine è invece un prodotto *moderno*, dell'Europa moderna, della moderna Europa *colonialista*. È l'ideologia via via più consapevole di sé della dominazione coloniale e neo-coloniale, che legittima il rapporto di oppressione coloniale agli occhi sia dei colonizzatori che dei colonizzati (oggi: agli occhi sia degli autoctoni che degli immigrati). Niente è falsificante quanto il presentare il colonialismo come una parentesi chiusa. Esso segna al contrario in profondità il mondo attuale; è un passato *interamente presente*. Tanto sul piano economico, materiale quanto sul piano ideale, culturale.

Il razzismo dottrinale europeo è dunque il risultato di un processo cumulativo, alluvionale che ha inizio, potremmo dire, con il secondo viaggio di Cristoforo Colombo nelle Americhe (1493), dopo il quale il fanatico e avido mercante di schiavi genovese dichiara di avere appreso da alcuni indios dell'esistenza di uomini con un occhio solo e di altri con il naso da cane che erano soliti mangiare carne umana dopo aver decapitato e castrato le proprie vittime e averne bevuto il sangue³. Dopo di lui

2 I poteri istituzionali (stati, mercati, industria dei mass media) hanno un ruolo centrale in questo processo: Basso 2010.

3 Stannard 2001, p. 333.

uno stuolo interminabile di viaggiatori, capitani di ventura, avventurieri, missionari, teologi, economisti (l'economista William Petty fu il primo a disegnare una scala delle razze), letterati, filosofi della politica, della conoscenza, della morale, della storia (Montesquieu, Locke, Hume, Kant, Hegel solo per citare i sommi), giornalisti, antropologi, biologi, medici, frenologi, psicologi e, s'intende, anche giuristi e sociologi, italiani, spagnoli, portoghesi, francesi, inglesi, olandesi e, buoni ultimi, tedeschi, hanno dato il loro volonteroso contributo alla costruzione, mattone dopo mattone, del monumentale edificio del razzismo dottrinale europeo. E perciò alla inferiorizzazione, alla bestializzazione, alla criminalizzazione dei popoli "di colore".

Quattro pilastri portanti sorreggono questo edificio:

1) la razza, l'appartenenza razziale, è un fattore centrale nella storia passata, presente e futura dell'umanità, secondo la celebre formula di Disraeli: "la razza è tutto, non c'è nessun'altra verità";

2) le razze sono diseguali per natura (ovvero per deliberazione di Dio o della Provvidenza), e la razza bianca è superiore alle altre per intelligenza, potenza fisica, energia, bellezza, senso dell'ordine, laboriosità, attitudine al comando e quant'altro;

3) la mescolanza tra le razze è un male, anzi: *il male sociale fondamentale* da cui guardarsi, un male da combattere risolutamente, in quanto "contro-naturale";

4) tra le razze c'è un'eterna inimicizia, e la storia mondiale può essere inquadrata correttamente solo come il terreno di scontro tra la razza superiore e le razze inferiori.

Ai nostri giorni il linguaggio è stato parzialmente modificato; si parla più spesso di etnie e di culture che di razze; si enfatizza più la diversità della costituzione antropologica dei vari "popoli", dei loro "costumi", delle loro credenze religiose, che non i tratti fisici e somatici, ma la sostanza del discorso razzista non cambia⁴.

4. Sarebbe però unilaterale collegare il razzismo dottrinale europeo esclusivamente all'esperienza della colonizzazione delle Americhe, dell'Africa (prima con l'industria della tratta degli schiavi e poi con la spartizione dei suoi territori), del Medio Oriente, dell'Asia. Perché esso deve un essenziale tributo anche alla dottrina classista e sessista della *disuguaglianza naturale tra gli esseri umani*, tra schiavi e padroni di schiavi.

4 Per rendersene conto basta scorrere i lavori di Alain de Benoist 1977, 1979 o di Samuel Huntington 1996, 2005.

vi, tra servi e signori, tra donne e uomini che, da Aristotele in poi, è stata dominante nella cultura europea (e proto-europea). La dottrina affrontata di petto da J.J. Rousseau nel suo *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes* con la sua radicale negazione del carattere naturale delle disuguaglianze sociali – il radicalismo tanto detestato da Voltaire. Ha detto bene Stephen J. Gould, severo critico del razzismo su basi biologiche:

I razzisti scientifici e i sessisti riservano spesso la loro etichetta di inferiorità a un singolo gruppo svantaggiato; ma razza, sesso e classe vanno insieme, e ognuno agisce da surrogato degli altri. Singoli studi possono essere di scopo limitato, ma la filosofia generale del determinismo biologico è pervasiva: cioè le gerarchie del vantaggio e dello svantaggio seguono i dettami di natura e la stratificazione riflette la biologia.⁵

Anche a mio avviso il corpo delle dottrine razziste, non solo quelle a sfondo biologico, anche quelle a sfondo culturale, è intrecciato, anzi addirittura avvinghiato al corpo delle dottrine classiste e sessiste fino a presentarsi organicamente nelle sue più compiute elaborazioni, penso ad esempio a Julius Evola, come l'ideologia della naturale, necessaria, giusta oppressione delle "razze schiave" (i "colorati", i proletari, le donne) da parte della razza eletta: bianca, proprietaria, maschile⁶.

5. Che cosa opporre alla nuova prepotente ascesa del razzismo dottrinale (ed anche istituzionale e popolare) alimentata in Europa e negli Stati Uniti dalla più grande crisi della storia del capitalismo? Anzitutto che l'esistenza di disuguaglianze naturali tra gli esseri umani è una falsa verità, che non acquista maggiore veridicità se la si ripete all'infinito. Su questo valga come definitiva, nel metodo (il metodo storico o genetico), proprio la risposta di Rousseau, per quanto fosse collocata ancora su un piano morale anziché su un piano economico-sociale, come avvenne in seguito con Marx, che scese più in profondità nella sottostruttura:

Aristotele (...) prendeva l'effetto per la causa. Ogni uomo nato in schiavitù nasce per la schiavitù, nulla è più certo; gli schiavi perdono tutto nelle loro catene, persino il desiderio di liberarsene; amano la loro schiavitù, come i compagni di Ulisse amavano il loro abbruttimento. *Se vi sono degli schiavi per natura, ciò è dovuto al fatto che vi sono stati degli schiavi contro natura. La forza ha fatto i primi schiavi, la loro stessa viltà li ha vincolati per sempre.*⁷

5 Cf. Gould 1998, p. 93.

6 Cf. Basso 2000, pp. 47 ss., Evola 1941.

7 Cf. Rousseau 1974, p. 54 (c.m.).

Le disuguaglianze, *tutte* le disuguaglianze (non stiamo parlando delle diversità, è ovvio!) sono un prodotto *storico*, spiegabile con la ricerca delle cause, e dunque transitorio. Né la natura, né Dio, né un qualsiasi disegno provvidenziale debbono essere chiamati in questione; solo le vicende storiche, sociali.

La seconda contestazione che va mossa alla totalità delle dottrine razziste è che se la categoria-razza è stata importante, diciamo pure centrale, nell'evoluzione umana, lo è stata *solo* nei primi o secondi passi di essa. Stando non alle fanfaluche dell'immaginazione ma ai fatti realmente accertati, la "razza pura" è stata una effettiva esperienza umana solo nella lunghissima e lontanissima epoca in cui eravamo in tutto e per tutto sottoposti alla natura esterna, organizzati in primordiali orde. Il geniale maestro del cinema Stanley Kubrick ha raffigurato efficacemente questo stadio iniziale nel suo *2001 Odissea nello spazio*: la "razza pura", totalmente omogenea, senza alcuna contaminazione con il mondo esterno, è quella che razzola nei pantani, che grufola e grugnisce perché non è ancora divenuta capace di produrre un linguaggio umano del tutto distinto da quello degli animali. Mentre via via che la specie umana ha progredito sulla via dell'umanizzazione – un traguardo che a mio parere non è stato ancora conquistato in pieno – lo ha fatto attraverso una sempre più indecifrabile mescolanza di razze, di etnie, di nazionalità. La dissoluzione delle "razze pure" è una condizione indispensabile al divenire umana della specie umana⁸.

Il terzo argomento storico forte che può essere opposto a dottrinari e gazzettieri del razzismo d'oggi è che ogni vera cultura è stata ed è il prodotto dell'incrocio di più culture: è *inter-cultura*. Le culture "organiche a sé stesse" di de Benoist e di altri allucinati e allucinanti intellettuali di destra dei nostri giorni, l'organica incompatibilità tra le diverse culture, frutto al contrario tutte di lunghe, complesse interazioni sociali umane, sono invenzioni prive di storia, prive di verità, prive di futuro. La cui unica funzione è di essere armi di oppressione, di sfruttamento, di guerra.

8 Se si volesse fare una polemica alquanto ingenua con i dottrinari razzisti di oggi, si potrebbe obiettare loro: ma come, non vi accorgete che la nazione che è ancora la più potente del mondo è una nazione di emigrati-immigrati? non vi accorgete che la nazione più potente di Europa è una nazione che ha il 25% circa della sua popolazione con un evidente *Migrationshintergrund* (sfondo migratorio)?

6. Ma la cultura europea conosce anche voci e tradizioni non istituzionali, minoritarie, critiche che, a partire dall'antica Grecia in avanti, ci offrono molti e importanti elementi per la battaglia contro il ritorno in campo delle teorie, delle tematiche e delle rappresentazioni razziste. Ad esempio, dal modo in cui Erodoto, nel secondo libro delle sue *Storie*, descrive la civiltà egizia, le usanze e le leggi degli Egizi; dal suo sguardo pieno di curiosità, non etnocentrico; dal suo entusiasmo nell'attingere informazioni sui grandi svolti e sulle vicissitudini minori di quelle popolazioni tanto dai sacerdoti quanto dai guardiani di asini; dalla sua ammirazione per il fatto che "tra tutti i popoli del mondo" sono gli Egizi "a faticare meno per trarre frutto dal suolo"; dalla libertà con cui talvolta redarguisce i Greci per le favolette declassificanti sugli egizi raccontate con "assoluta superficialità"; c'è davvero molto da imparare. Come, del resto, dal rifiuto delle disuguaglianze tra uomini e donne, tra liberi e schiavi, e tra appartenenti ad "etnie" diverse, propri, in diverso grado, degli epicurei e degli stoici. E che dire, poi, del meraviglioso coraggio di Euripide che mette in scena ad Atene *Le Troiane* facendo maledire la guerra e i vincitori della guerra, suoi "connazionali", dalle donne dei vinti che su di essi grandeggiano? Ah, se ci fossero oggi artisti capaci di dare voce a New York, a Londra, a Roma, a Parigi alle donne irachene o afgane o serbe lasciandole libere di maledire le guerre scatenate contro i loro paesi e le loro genti dalla nostra 'superiore' civiltà! Potrei continuare con l'altrettanto coraggioso esordio dialogico con il saraceno Abdalla della *Oratio* sulla dignità umana di Pico della Mirandola, scritta dopo secoli di crociate contro gli "infedeli" e "barbari" arabi e islamici e alla vigilia di nuovi scontri con essi. E ricordare la sequenza di scritti contro-corrente proprio in materia di rapporto tra europei e "popoli di colore" di Bartolomeo de Las Casas, Michel de Montaigne, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, l'abbé Raynal (almeno fino quando non perse l'orientamento e il senno), del Marx maturo, che fu sempre più attento e appassionato ai popoli collocati "ai margini"⁹ dello sviluppo capitalistico ma quanto mai essenziali ad esso.

Questa tradizione critica della cultura europea antica e recente è tutt'altro che povera. Va solo disseppellita e riscoperta nella sua bruciante attualità, non occultando il carattere *leuocentrico* e spesso *razzista* del pensiero illuminista ufficiale, che viene di solito spacciato dalle istituzioni europee per essere il faro che ha illuminato il tempo moderno.

9 Anderson 2010.

7. Ma è almeno altrettanto importante saper attingere dalle culture extra-europee il fondamentale apporto dei popoli di colore alla liquidazione definitiva delle dottrine razziste e di ciò che esse hanno nel tempo sedimentato anche presso le nazioni dominate. Ecco perché, per rispondere a David Hume e alla sua granitica certezza che i neri fossero per natura inferiori, privi di ingegno, incapaci di accedere alla civiltà; per rispondere a Immanuel Kant, secondo cui “i negri d’Africa non possiedono per natura alcun sentimento più elevato della stupidità” e si collocano perciò “al livello più basso tra quelli individuati in termini di diversità razziali”¹⁰; mi pare appropriato dare la parola a dei martinicani di... superiore ingegno.

Frantz Fanon:

“La sfortuna dell’uomo di colore è d’essere stato reso schiavo. La sfortuna e l’inumanità del bianco sono d’aver ucciso l’uomo”.

“Ancora oggi la sfortuna d’entrambi consiste nell’organizzare razionalmente questa disumanizzazione. Ma io, uomo di colore, nella misura in cui mi diventa possibile esistere in assoluto, non ho il diritto di confinarmi in un mondo di riparazioni retroattive”.

“Io, uomo di colore, non voglio che una cosa: che mai lo strumento domini l’uomo. Che cessi per sempre l’asservimento dell’uomo da parte dell’uomo. Vale a dire di me da parte di un altro. Che mi sia permesso di scoprire e di volere l’uomo ovunque si trovi”.

“Il negro non esiste, non più del bianco”.¹¹

Edouard Glissant (con Patrick Chamoiseau):

“La Mondialità (che non è il mercato mondiale) oggi ci suggerisce una diversità più complessa, che non può essere espressa da quei marcatori arcaici che sono il colore della pelle, la lingua che si parla, il dio che si onora o si teme, il suolo su cui si è nati. L’identità basata sulle relazioni apre ad una diversità che è un fuoco d’artificio, un’ovazione degli immaginari, riposa sulla presenza vivificante e cosciente di ciò che tutte le culture, tutti i popoli, tutte le lingue hanno elaborato in ombre e meraviglie, e che costituisce l’infinita sostanza delle umanità (...)”.

“Le arti, le letterature, le musiche e i canti fraternizzano attraverso le vie degli immaginari che non riconoscono più nulla alle sole geografie nazionali o alle lingue orgogliose di essere ‘a parte’. Nella Mondialità (che è esatta-

10 Cf. Hume 2017; Lalatta Costerbosa 2003.

11 Cf. Fanon 1965, pp. 241-2. Per Fanon, quindi, l’umanità sta *oltre il bianco e il nero*, sebbene passi di necessità attraverso la lotta di liberazione del nero colonizzato contro il bianco colonizzatore.

mente dove noi dobbiamo fondarla) noi non apparteniamo esclusivamente a delle 'patrie', a delle 'nazioni', e per nulla, poi, a dei 'territori', ma ormai a dei 'Luoghi', a delle intemperie linguistiche, a degli dèi liberi che non pretendono di essere adorati, a delle terre natali da noi prescelte, a delle lingue che noi avremo desiderato, a delle geografie intessute di terre e di visioni che noi avremo".¹²

Aimé Césaire:

Ma l'opera dell'uomo è appena agli inizi
e resta all'uomo da vincere tutta la violenza
occultata nei recessi della sua passione.
Nessuna razza possiede il monopolio della bellezza,
dell'intelligenza, della forza, e c'è
un posto per tutti all'appuntamento
con la vittoria.¹³

Questi grandi ingegni neri sono, lo vedete, interamente proiettati verso le meraviglie di un futuro mondo realmente nuovo che abbia lasciato dietro le sue spalle un lungo e tormentato tempo fatto di antagonismi razziali, nazionali, di classe, di genere. Un tempo che non vuol passare, ma dovrà passare e passerà. Non senza inevitabili conflitti sociali. Perché sarebbe ingenuo immaginare che la dominazione neo-coloniale che ha ereditato e soppiantato quella coloniale classica, che il capitale interamente globalizzato che ha portato all'estrema tensione le caratteristiche originarie dei rapporti di produzione capitalistici, che il patriarcato collettivo che ha sublimato quello individuale, si lascino facilmente sbaraccare dal loro condiviso posto di comando. Siamo ad un passaggio epocale della storia umana, e potremo uscirne in avanti solo se le "razze schiave", i proletari, i colorati, le donne, unendosi tra loro, sapranno spingere la razza signora proprietaria verso il suo meritatissimo tramonto.

Bibliografia

K.B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago-London 2010

P. Basso, *Razze schiave e razze signore. I. Vecchi e nuovi razzismi*, Milano 2000.

12 Cf. Glissant-Chamoiseau 2007, pp.10-11.

13 Cf. Césaire 1994.

- P. Basso (ed.), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Milano 2010
- A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* [1947], Paris 1994
- A. Césaire, *Discours sur le Colonialisme* [1955], Paris 2004
- A. de Benoist, *Vu de droit. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 1977
- A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, Paris 1979
- A. de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines* [1853-1855], Paris 1997
- M. de Montaigne, *Saggi* [1571-1580], Milano 2014
- Pico della Mirandola, *Oratio* [1496], in P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000
- Erodoto, *Le storie. Libri 1° e 2°, Lidi Persiani Egizi*, Milano 2006⁵
- Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di F.M. Pontani, Milano 1977
- J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Milano 1941
- F. Fanon, *Il negro e l'altro*, Milano 1965
- E. Glissant – P. Chamoiseau, *Quand les murs tombent – L'identité nationale hors la loi?*, Paris 2007
- S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio*, Milano 1998
- D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects* [1758], London 2017
- S.P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996
- S.P. Huntington, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Milano 2005
- M. Lalatta Costerbosa, *Kant e la teoria delle razze*, "Filosofia politica" 3, 2003, pp. 383-395
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes* [1754], Paris 2016
- J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Milano, 1974
- D. Stannard, *Olocausto americano. La conquista del nuovo mondo*, Torino 2001



GIUSEPPE GOISIS
MULTICULTURA, ALTERITÀ, OSPITALITÀ

Considerazioni sull'altro e sull'altro dell'altro

Alla memoria di Michele Serra,
maestro nel senso veneziano:
di competenza e, ancor più, di vita

1. *Rilievo educativo della multiculturalità: un'approssimazione*

In questa notte in cui il mondo è sprofondata, con gravi minacce di morte sussurrate o cinguettate con superficiale leggerezza, giova ricordare qual è l'essenza dell'umano, così come approfondita dai pensatori più radicali e, soprattutto, più saggi: siamo esseri intrecciati, consistiamo “come perle legate a un unico filo”¹.

Per riferirsi a un altro testo di natura sapienziale, anche l'Evangelo invita a non raggomitolarsi, come in una tana, in una condizione di oscurità, ma di estrovertirsi in direzione degli Altri, generando confronti, aperture e innesti veramente vitali: “Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia la troverà”².

In questa prospettiva, non si tratta di contemplare soltanto una verità intravista, ma di essere “veritanti”, capaci cioè di tentare l'avventura di *fare la verità*, pervadendo con essa la fitta trama dell'esistenza. Come illustrato da uno dei saggi più profondi della contemporaneità: T. Todorov, un assiduo scambio vitale, insieme affettivo e intellettuale, costituisce l'intreccio della nostra vita di relazione, così che una parte di noi vive negli Altri, mentre gli Altri non cessano di vivere in noi³.

1 *Bhagavadgita*, 7.7, a cura di A.M. Esnoul, Milano 2013, p. 88. Cf. G. Goisis, *Perle legate da un unico filo*, a cura dell'Università del Volontariato, Treviso 2016.

2 *Mt* 16.24-5.

3 T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Torino 2014; Id., *Gli altri vivono in noi e noi viviamo in loro. Saggi*, Milano 2011; Id., *Resistenti. Storie di donne e uomini che hanno lottato per la giustizia*, Milano 2016. Quest'ultimo libro mi sembra particolarmente importante per la “lezione” educativa che impartisce, non disgiunta da un certo sapore ironico, che evi-



Tale fenomeno di straordinaria osmosi non deve essere inteso come una privazione, meno che mai come una mutilazione; lo sarebbe se partissimo dalla concezione errata di un'autosufficienza orgogliosa. Invece le cose non sembrano stare così, e nel rapporto con gli altri pare giocarsi, in maniera cruciale, la nostra stessa esistenza.

Se riflettiamo con calma e serenità, possiamo comprendere l'insufficienza di una filosofia che concepisce la mente come una sostanza distaccata, modellata e modulata soltanto estrinsecamente dalla pressione dell'altro uomo.

Sceglierei, per delineare tali temi fondamentali, un approccio "cinematografico", che cioè tenti di presentarli in maniera immediata e diretta, secondo il significato di "dispositivo cinematografico" evidenziato da H. Bergson, in una parte della sua *Évolution créatrice*, concezione sviluppata dagli importanti studi di G. Deleuze⁴.

Toglierei subito dall'oscurità il tema del *tragico quotidiano*; con questo termine/concetto, non evoco l'eroe, il personaggio del mito, che sfida instancabilmente il Fato e l'opprimente sventura; mi riferisco invece all'esperienza che, giorno per giorno, ora per ora incontra l'uomo comune, lungo le linee di una lotta anonima e logorante, alla ricerca di un orizzonte di senso continuamente intravisto, mai pienamente afferrato. In questa dimensione quotidiana del tragico, l'uomo può essere eroe soltanto del patimento, una sorta di Giobbe contemporaneo, senza alcuna *chance* di trasumanare, e neppure di meritare gloria.

La chiusura nell'*ego* incombe sui milioni di Giobbe contemporanei e il tragico è costituito proprio dalla presenza di un conflitto, ostinatamente duale e quindi, in prospettiva, irrisolvibile.

In un mondo soffocato dall'egoismo, che frena ogni slancio conducendo alla morte per amore eccessivo della propria vita, diventa difficile parlare compiutamente di "ospitalità". D'altronde, come ci ricorda Derrida, l'ospitalità non è una semplice glossa, e neppure un corollario dell'etica, ma ne è il vero cuore; come già notato da Lévinas, l'essenza dell'etica è costituita dal *far posto all'Altro*, lasciando ogni bassezza utilitaristica ed entrando invece in una "logica del dono"⁵.

ta la "predica", come quando si commemora la morte della *verità*, aggiungendo il compianto della sorella *falsità*.

- 4 H. Bergson, *Évolution créatrice, Oeuvres, Textes annotés* par A. Robinet-H. Gouhier, Paris 2001, cap. IV, pp. 725-760; G. Deleuze, *Cinema*, Milano 2010.
- 5 J. Derrida, *Sull'ospitalità*, Milano 2000, *passim*. L'*ethos* della decostruzione si manifesta, infine, come luogo ospitale che si offre per l'irruzione di quell'evento senza condizioni che è, propriamente, l'Altro. L'Altro non è un proble-

Leggendo con cura le pagine dedicate da Lévinas e Derrida all'antropologia dell'ospitalità e del dono, possiamo, forse, tentare d'interpretare l'iscrizione che accoglieva i pellegrini quando giungevano al santuario di Delfi; in verità, le scritte erano due; la prima ammoniva: "Conosci te stesso"⁶.

Tuttavia secondo alcuni testimoni, fra cui l'autorevole Platone, compariva una seconda scritta: "Niente di troppo". Mi par di capire che ci sia una correlazione fra questi due comandi; l'uomo non deve spendere la sua intera vita per conoscersi completamente: questo tentativo di arrivare, per dir così, fino allo scheletro è, in qualche modo, "dalla parte della morte", nel senso che implicherebbe un'immersione totale nell'interiorità, compromettendo così ogni estroversione generosa... Ma si aggiunge, forse, un ulteriore significato possibile: si smarrirebbe quel senso del "limite" che per gli antichi Greci è così prezioso, mentre la seconda iscrizione mira a distogliere da ogni *hybris* nei confronti degli Dèi e del destino, che ci hanno voluto circoscrivere in una dimensione ben determinata e insuperabile.

Dunque, l'*umanesimo del limite* che costituisce l'umano, pur con il contrappunto di un'assidua volontà di trasgredire, era già ben presente nel mondo antico, salvaguardando da quell'egoismo che ci vuole pieni di noi stessi, e dunque drammaticamente chiusi all'Altro. Ma esser chiusi in tal senso significa, necessariamente, spegnere la propria umanità, allontanarci da quella *Dike* che rappresenta l'ordine stesso del mondo, come ci ricordano il frammento di Anassimandro e il frammento 80 di Eraclito⁷.

ma, è soprattutto una domanda, che mette in questione radicalmente me stesso. L'Altro è lo straniero, potenzialmente "temibile": può essere un parassita, un profugo o un clandestino, ma la legge dell'ospitalità impone un patto ed *ethos* allude anche alla casa, alla dimora in cui si vive per abitudine, e che può essere radicalmente scoperchiata dall'irruzione dell'alterità: cf. U. Curi, *Straniero*, Milano 2010.

- 6 A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Milano 2013 interpreta l'imperativo delfico in questa maniera: "Sii felice".
- 7 E. Severino, *Dike*, Milano 2015, pp. 30-38. Il frammento di Anassimandro, secondo Severino, designa con *Dike* l'incondizionata stabilità del sapere e dell'essere, riguardante tutto ciò che l'uomo può pensare e fare, e in rapporto con essa si svolgerebbe l'intera storia dell'Occidente; il frammento 80 di Eraclito riguarderebbe la necessità della "contesa", del *polemos* che, essendo comune a tutti gli enti, sarebbe ciò senza di cui nessun ente potrebbe esser ente e quell'ente che esso è.

Nella “nostra” tormentata contemporaneità, si affrontano e si scontrano due metafore, calzanti e incisive: quella del “ponte” e quella del “muro”.

Tuttavia la metafora del “muro” pare aderire con più efficacia alle tendenze profonde degli universi d’oggi, paralizzati da una sorda e opaca *paura*, e quasi insensibili di fronte agli appelli dell’utopia e della speranza.

Un tale primato della paura provoca, mi sembra, un restringimento degli orizzonti, un ripiegamento generale, per rendersi il più possibile insensibili a problematiche, magari tragiche, che non sembrano permettere alcuna soluzione. In sintesi, una tale situazione di perdita della coscienza, o di conformizzazione della coscienza, può essere chiamata: “globalizzazione dell’indifferenza”.

In tale prospettiva, le analisi di Z. Bauman, per la verità di solito più evocate che seriamente ponderate, vanno corrette, almeno per un aspetto essenziale: la “liquidità” del mondo sarebbe sempre più raffrenata dalla tendenza all’instaurarsi di “blocchi”, fra i quali domina una grande, crescente *differenza* di situazioni sociali ed economiche. La nostra è l’età delle migrazioni di massa, e non bisogna farsi illusioni: quello migratorio sarà un fenomeno sempre più travolgente, e tale rincorsa, orientata dalla speranza dei disperati, cambierà in modo irreversibile il volto della terra.

Aggiungo l’esigenza di ripensare e ripraticare *valori davvero universali*; la dignità è per ogni uomo. Ritrovare il legame del “noi”: tale istanza s’intreccia tenacemente con le sorti della Democrazia, che oggi appare, sempre di più, correlata all’esperienza di una cittadinanza consapevole, responsabile, animata dallo spirito di un’attiva partecipazione.

Ritorna, con veemenza, il grande tema socratico e platonico del *dialogo*: non nel senso, approssimativo e spesso superficiale, in cui il dialogo è inteso da molti contemporanei, ma il dialogo come impegno serio, contrassegnato da regole e condizioni ben precise; un dialogo dunque che postula l’ascolto attivo, il parlare e l’interloquire, non vana chiacchiera, ma sforzo approfondito, distante da quell’attivismo, vacuo e presuntuoso, che sembra dominare la mente di tante persone, stregate dal mito dell’efficienza, un’efficienza che poi, a guardar bene, si manifesta come poco efficace.

Senza conferire dignità alle persone invano si lavora nel sociale e nel politico, si finisce per vivere invasi dai rimpianti, come quei “recuperanti” che vanno in cerca di frammenti del passato, senza capirne l’ordine essenziale.

Ma procedere come indicato sopra, esige niente di meno che una mente aperta, reattiva all'indifferenza che sembra, con i suoi sbadigli, dominare il mondo.

Occorre comprendere, invece, questa semplice verità: *in una prospettiva funzionalista*, ciascuno di noi è perfettamente sostituibile, un surrogato lo si trova presto, magari più accettabile, perché non conosce dubbi o scrupoli, e sembra andar diritto alla mèta; *dal punto di vista etico*, viceversa, quello che hai dinanzi è il tuo compito, e nessuno può farlo al tuo posto.

Una seconda considerazione riguarda l'abitudine dell'"usa e getta", accettando, con più o meno cinismo, il breve ciclo del consumare, entro una società invecchiata, che considera scomodi i giovani, protesa dunque *più a consumare che a nutrire*⁸.

Evoco in breve un altro nodo piuttosto rilevante del convivere contemporaneo: la tendenza alla cultura dello scarto, dell'incessante rottamazione, con il farsi e disfarsi degli idoli consumistici, prima attraenti e luminosi, poi incrostati di polvere e rigettati con violenza; si rottamano così gli oggetti, ma quando l'abitudine alla rottamazione si orienta, improvvisamente, verso il soggetto e la sua dimora, che cosa avviene? L'impulso distruttivo non si fermerà, ma proseguirà, probabilmente, la sua corsa impazzita, fuori di controllo⁹.

C'è un compito di bonifica in tutto ciò, c'è l'esigenza, mi sembra, di *decolonizzare l'immaginario*, combattendo i suoi aspetti più marcatamente distruttivi; ogni uomo è come un *iceberg*: la parte che scorgiamo in piena luce non è quella in cui prende forma l'agire ed è il "non detto", il sottosuolo dell'umano che occorre scrutare in profondità, per illimpidirlo, renderlo più lineare e benefico.

L'amore – nelle varie sfaccettature della *philia*, dell'*eros* e dell'*agape* – sembra, con la sua potenza, dilatare il cuore e combattere, con la sua espansione, le tendenze alla paura, alla violenza e alla chiusura della nostra mente. Un vero "classico", il "classico" per eccellenza della letteratura italiana, Dante Alighieri, ha ben compreso il ruolo dell'amore nelle sue varie sfumature: non una manifestazione privata, circolante solo nell'individuo interiore, ma una grandiosa energia cosmogonica, tale da dar vita al sole e alle altre stelle¹⁰. L'amore, così in-

8 S. Latouche, *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata*, Torino 2015.

9 T.H. Eriksen, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino 2017.

10 Dante Alighieri, *Paradiso* 33.145 "L'amor che move il sole e l'altre stelle".

teso, può generare la bellezza, bellezza a sua volta capace di sprigionare una genuina forza educativa, per trasformare la fatica in canto, un canto nuovo, atto a trovare parole e gesti congruenti, slanciati come ponti verso il futuro.

Tuttavia, per seguire un cammino così arduo, occorre forse imparare dagli “ultimi”, dalla loro saggezza spesso più umile, generosa e coraggiosa del nostro vanitoso *sapere*, a volte così privo di *sapere*.

È necessario, infine, ripercorrere i sentieri che conducono all'*utopia*, che sovente non è sterile utopismo, ma anelito verso un ideale storico-concreto, che oggi sembra impossibile traguardare, ma domani diventerà forse progetto condivisibile e praticabile; e non dimenticare il *simbolo*, che unisce i differenti contesti mediante la forza, irresistibile, dell'intuizione¹¹.

Penso, concludendo su questo punto, che occorra valorizzare fino in fondo il rilievo formativo del confronto interculturale, facendone un uso appropriato nella didattica scolastica e universitaria, in modo da liberare l'intelligenza delle persone in via di formazione da ogni eccessivo provincialismo, da ogni angustia e diffidenza verso il nuovo. Il cinematografo appare uno strumento privilegiato, ma anche gli altri *media* dovrebbero venir utilizzati, nell'orizzonte però di un approccio orientato criticamente (per quel che riguarda il *computer*, parlerei di un'*educazione digitale*, anch'essa rivolta alle comparazioni dell'interculturalità)¹².

L'esperienza mi suggerisce che non c'è tema pertinente all'umano che non possa irradiare una gamma di profondi significati, in una prospettiva educativa interculturale, tale da alimentare la conoscenza di sé e degli altri, in un incontro, talora scontro, inevitabile.

Può trattarsi del simbolo dell'*albero*, può trattarsi del *pane* e del *riso*; ma anche della *danza*, del *gioco*, della *poesia* e della *favola*, il cui significato universale è stato ben tratteggiato dal fine umorista metafisico G.K. Chesterton¹³. Non dimentichiamo il potere unificante della *musica*, con le emozioni che evoca, quando non si possono esprimere con le parole, e non si vuole tuttavia rimanere in silenzio. La narrativa poi di natura fiabesca possiede una *vis* suggestiva legata agli archetipi che vi ricorrono, conferendole un significato davvero universale, collegabile all'immaginario collettivo dell'umanità (per fare solo un piccolo esem-

11 P.A. Florenskij, *Il simbolo e la forma*, Torino 2007.

12 L. Ferracin-M. Porcelli, *Al cinema con il mondo*, Bologna 2000.

13 Cf. G. Bevilacqua, *Didattica interculturale dell'arte*, Bologna 2001; A. Genni Milotti, *Le fiabe per parlare di intercultura*, Milano 2012; G.K. Chesterton, *Ortodossia* (1908), trad. it. di R. Asni, Torino 2016, cap. 2.

pio, la leggenda di Samarcanda e dell'incontro con la Morte si presenta in tantissime versioni, e anche il nome della città muta, e può trasformarsi in Samarra, Baghdad, Isfahan...).

L'umanità dunque sempre diversa, ma anche convergente nelle sue emozioni fondamentali.

Nella didattica, giova alla comprensione la *memoria*, una dimensione risolutiva, direi decisiva, tanto che si potrebbe osare quest'affermazione: "noi siamo la nostra memoria". La stessa Bibbia, quando vuole invitare alla benevolenza verso gli ospiti e i deboli, evoca la schiavitù del popolo in Egitto¹⁴.

Domini pure il planisfero nella didattica, ma occorre, forse, una superiore *ginnastica dello sguardo*, e dietro ai differenti costumi, alle diverse culture occorre intravedere il *volto* dell'Altro; a questo esito siamo condotti quasi necessariamente, perché c'è un impulso in noi a vedere ovunque il *volto* dell'altro uomo, anche nelle nuvole del cielo, anche nelle formazioni rocciose, o in altri fenomeni determinati da concrezioni naturalistiche.

Questo fenomeno si chiama *pareidolia*, e testimonia, mi sembra, del necessario antropomorfismo, dell'inevitabile antropomorfismo che guida il nostro orientamento, arrivando a illudere perfino i nostri organi sensoriali¹⁵.

Ma ciò che è quasi ineludibile potrebbe tramutarsi in una scelta consapevole, in un orientamento libero e responsabile, camminando verso l'incontro, festoso e pacificante, con l'altro essere umano.

2. *Disegnare l'orizzonte*

Pur tra oscurità e contraddizioni, non si può revocare in dubbio che l'umanità tenti, lungo il filo della sua storia, l'avventura di un progressivo *incivilimento*; per quanto riguarda i pochi segmenti della storia umana che conosciamo in maniera più documentata, risulta che l'uomo ricerchi, con intensità, la *concordia*; e tuttavia, in una visione essenziale dell'essere umano, brilla anche la componente del *polemos*, un'attitudine a *divergere*, a opporsi fra simile e simile.

14 Ad esempio Dt 11.15.

15 Fra i molti libri dedicati al fenomeno della *pareidolia*, segnalo un'indagine recente di singolare interesse: R.G. Capuano, *Bizzarre illusioni. Lo strano mondo della pareidolia e i suoi segreti*, Milano 2012.

Concordia e divergenza configurano un intreccio non ulteriormente scomponibile, tantomeno riducibile: formano, assieme, un *equilibrio dinamico*, continuamente variabile, per quel che concerne la misura delle due componenti evocate.

Anche se talora sembrano volerlo, gli uomini *non possono separarsi*, non possono “ghettizzarsi” a vicenda, o condannarsi, reciprocamente, a una sorta di *apartheid*: questa la grande illusione del razzismo, incapace di comprendere la solidarietà di destino che tiene avvinto il mondo contemporaneo, nel quale tutti sembrano *condannati alla convivenza*; le conosciutissime analisi di Bauman hanno reso popolare l’immagine di un mondo senza frontiere, divenuto “stretto” e affollato, innervato, in ogni direzione, dal carattere pervasivo delle tecnologie comunicative¹⁶.

La globalizzazione non è solo luogo comune, anche se spesso si riduce a favola, a retorica più o meno interessata; con questo termine/concetto, si esprime con efficacia il movimento, sempre più vorticoso, che interconnette, e rende interdipendenti, i settori della produzione, del consumo e del commercio, nell’orizzonte complessivo di un mercato globale.

Inoltre, la globalizzazione coinvolge, a partire dalla condizionalità economica, altri ambiti decisivi: la comunicazione, l’istruzione, la ricerca, la cultura, le prospettive etico-religiose e anche, lo sottolineo come un’amara evidenza, le strategie belliche¹⁷.

La semplice considerazione che non vi sono uscite di sicurezza, puntigliosamente celate, scaturisce da un’osservazione attenta del mondo contemporaneo: si rifletta, soltanto, sull’emergenza ambientale, che fa rinascere assiduamente, in ogni spirito pensoso, la constatazione del

16 Per il nostro tema, vd. Z. Bauman, *Vite di scarto*, Roma-Bari 2005; Id., *Vite di corsa*, Bologna 2009; per l’antropologo e storico della mistica M. De Certeau, la tragedia non è il conflitto tra le persone, né tantomeno la differenza, quanto piuttosto la tragedia si costituisce quando s’affermano le polarità estreme della relazione interumana: la *confusione* sovrappositiva e la *separazione*. Si tratta dunque, di fronte alla dominanza di tali polarità, di accettare il mistero e l’enigma di chi non conosciamo, di chi ci appare come l’estraneo, e non solo lo straniero; gli Altri possono configurarsi come la possibilità della nostra beatitudine su questa terra e l’Altro, in generale, è “colui senza il quale vivere non è più vivere”: cf. M. De Certeau, *Mai senza l’Altro. Viaggio nella differenza*, pref. di E. Bianchi, Magnano (Bi) 2007, pp. 14-16 e *passim*.

17 M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell’età globale*, Roma 1999. La stessa studiosa ci fornisce la definizione, forse più completa, di “globalizzazione”, quella che anch’io propongo *in primis*: “Per globalizzazione si intende l’intensificarsi delle interconnessioni globali, politiche ed economiche, militari e culturali” (p. 13).

possibile “terricidio”, con la simultanea convinzione che non c’è un pianeta di riserva e che l’alternativa, davvero drastica, è fra collaborare e perire, fra la cooperazione e la barbarie.

Di fronte alla globalizzazione, le categorie tradizionali sembrano in gran parte consuete, come un ordito che sia stato, nel tempo, logorato; si continua a ragionare con la misura dell’*individualismo*, procedendo per antitesi e contrapposizioni; non si adotta risolutamente un inedito *paradigma relazionale* e, per un antico pregiudizio, si colloca la relazione come un evento estrinseco, che viene a sovrapporsi alla trama di ciò che è permanente ed essenziale.

Si possono richiamare le analisi di E. Lévinas, in particolare in *Totalità e infinito*; veramente la maggior parte della cultura d’Occidente si è costituita secondo le figure predominanti dell’*identità* e della *totalità*, e queste concezioni sono entrate in un rapporto di circolarità con le pratiche sociali e politiche, influenzandole, anzi imbevendole in profondità.

Le varie culture si sono costituite, via via, secondo schemi fissi e rigidi, in una simultanea cristallizzazione, che s’orienta direttamente all’isolamento e al conflitto; qui agisce, anche, una sorta di esasperazione mitologica: chi esamina più profondamente, diviene consapevole che *la relazione è dappertutto*, attraversando le culture e permeandone le tassonomie; la stessa identità si forma, a guardar meglio, come incessante ed elaborata mediazione: *ogni cultura è mediazione*, inevitabilmente.

Ma il *mito dell’identità* sussiste, e riprende vigore continuamente, fino a reinventare la storia, fino a immaginare, sotto il pungolo di una vera ossessione identitaria, comunità coese, laddove c’erano, in passato, crogioli umani ricchi delle più diverse sfumature culturali; è accaduto in Bosnia, è avvenuto nel Kossovo; Gallipoli nella Turchia europea, ad esempio, genuino crocevia etnico e culturale, si è riscoperta di colpo una rischiosissima vocazione alla purezza, vocazione che si configura come sorgente inesauribile di conflitti, di rancori e perfino di odî.

La cultura, sia come mentalità e costume, sia come ricerca e conquista personale, è sempre l’esito di un processo, e la dimensione originaria, spesso non attingibile né comunicabile, viene elaborata e trasformata attraverso un’inquietudine senza pace.

Tutti gli esseri umani, lungo i tornanti della storia e nelle odierne plaghe del nostro pianeta, ricercano assiduamente una propria identità e un proprio affinamento, ma lo cercano nella mediazione, in un’*alienazione* in cui li sorregge la speranza di un cambiamento, di un riscatto, se non di una piena catarsi.

La piena *catarsi*, collegata alla sfida proposta dalle situazioni più tragiche, può aver senso, forse, solo in una temporalità messianica, quando, si può sperare, verrà corretta l'odierna dissimmetria che raggela nell'ingiustizia le relazioni umane; ma l'inquietudine dell'etica non attende quella temporalità, e si consuma nell'operosità del presente, sollecitata dall'insopprimibile appello che proviene dal Volto dell'Altro, dell'altro uomo e dell'altra cultura¹⁸.

Per tale urgenza etica, “gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro”, e l'ospitalità non è solo una modesta postilla, ma il cuore stesso dell'impostazione etica, il suo centro essenziale¹⁹.

3. Dante, il più classico dei classici italiani e il tema dell'esilio

Maria Zambrano, in un suo prezioso volumetto²⁰, illustra il raccordo fra l'esilio di Dante e la condizione umana, per la quale l'uomo è pellegrino sulla terra, proteso a un compimento personale e sociale, versando tuttavia nella difficile situazione di chi intravede la mèta, senza poterla traguardare.

Per la saggista di Malaga, l'esilio di Dante da evento storico trapassa a categoria metafisica e perfino mistica, presentandosi come origine di varie esperienze esistenziali, alimentate dalla memoria e dal sogno, che sembrano riscattare la dimensione storica dalla sua natura divoratrice dell'individualità e delle sue aspirazioni.

In un tempo come il nostro, che ci sorprende spesso ciechi e privi di memoria, le considerazioni di Zambrano posseggono, mi sembra, ricchezza di suggestioni e spunti attualizzanti. La *peregrinatio* di Dante, la sua *viandanza* ci conducono in “mare aperto”, in un'avventura che ha i tratti di Ovidio, con il rimpianto e il lamento, ma anche di Plutarco, con l'eroismo dell'invettiva e la forza di un giudizio implacabile.

La stretta iniziale dell'angoscia s'illimpidisce, diventando la culla delle metamorfosi e dei miti; l'esperienza dell'altro, percepito come un altro se stesso, vive nel nostro tempo nelle figure dei migranti e dei pro-

18 La dissimmetria fra gli uomini si collega alla tematica del *potere*, quel potere che conferisce un rilievo più o meno pieno a ogni uomo: tutto ciò rimette in questione, ad esempio, la possibilità stessa dell'amicizia, come appare nella discussione tra M. Blanchot e J. Derrida: S. Zanardo, *Il legame del dono*, Milano 2007, pp. 455-460.

19 Todorov, *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro*, cit., *passim*.

20 M. Zambrano, *Dante specchio umano*, Troina (Enna) 2007.

fughi, ma anche dei cittadini smarriti e spaesati, negli stessi apolidi, spossessati di tutto e, alla fine, in pericolo di perdere la propria vita, o almeno le ragioni della propria vita...

Dante, nelle tredici lettere che ci sono rimaste (ormai attribuite con sicurezza al grande poeta fiorentino), modella e modula, con varietà di accenti, la sua figura di *exul immeritus*, cioè, potrei tradurre, di “esule senza colpa”. In definitiva, l’esilio acquista le sfaccettature che rispondono ai quattro modi dell’interpretazione, accennati anche nella lettera a Cangrande della Scala: senso storico e letterale, senso allegorico, senso morale e, infine, anagogico²¹.

Per riprendere la spiegazione di Dante, uno stesso evento, ad esempio l’esodo di Israele dall’Egitto, può esser interpretato come l’uscita, storico-letterale, degli antichi Ebrei in fuga dal Faraone; ma può anche essere, in maniera allegorica, il cammino esistenziale del pellegrino cristiano, nelle sue varie tappe; ancora può rappresentare la conversione del cristiano, toccato dalla Grazia, e dunque riferirsi a un itinerario morale; infine, può rinviare a ciò che accade all’uomo dopo la morte, quando l’anima beata si scioglie dai vincoli terreni, immergendosi nella pace e nella gloria di Dio.

L’esilio, dunque, riguarda ogni aspetto dell’umano: la vita, il pensiero, le passioni e, in modo rilevante, pertiene alla scrittura, che viene nutrita e perfino animata dall’esperienza dell’esilio, dal resistere alla demoralizzazione che essa comporta.

Il *Salve Regina* per ben due volte nomina l’esilio: gli stessi umani sono chiamati *filii Evae* e, in conclusione, si chiarisce la mèta, che si compirà *post hoc exilium*, mentre la condizione terrena è dipinta come *in hac lacrimarum valle*²².

Parli di Babilonia, di Ninive, dell’Egitto o della *Civitas diaboli*, quel che ha di mira Dante è, sempre, la condizione dell’uomo in universale; per il poeta, l’esilio è stato una durissima scuola di vertigine e creatività, che lo ha radicato nell’invisibile, nel più profondo e autentico.

Dante non ha dilapidato le proprie emozioni, come accade a chi passa dal grido all’amarezza e poi al silenzio, ma ne ha fatto la risorsa preziosa per il suo cammino di vita e di poesia²³.

21 Dante Alighieri, *Epistole* 10, in *Tutte le opere*, intr. di I. Borzi, a cura di G. Falani, Roma 2016, pp. 1179s.

22 Intonano il *Salve Regina* i principi negligenti: Dante Alighieri, *Purgatorio* 7.81-3.

23 E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, Milano 1984, pp. 57-61; sul pensiero di Dante, oscillante fra arcaismo e ultramodernità, cf. H. Kelsen, *Lo Stato in*

4. *L'Altro dell'Altro. Il fatale errare dei Marrani*

Evoco qui la figura paradossale, affascinante ed enigmatica, del Marrano, *l'Altro dell'Altro*, come è stato affermato con una formula suggestiva. E lo faccio ripercorrendo un libro, propriamente un *pamphlet*, scritto come piace a me, con una lievità profonda. Si tratta di un'operetta non solo ben articolata e meglio scritta, ma che scandaglia in profondità uno dei temi più controversi: quello dei Marrani, della loro influenza travolgente sulla modernità e della loro sopravvivenza oggi²⁴.

Scorrendo le pagine di questo libro, dapprima il cuore batte forte di passione e attesa, ma poi la mente viene a essere sollecitata da una gamma crescente di stimoli intellettuali.

Basterebbe pensare ai nomi associabili ai Marrani: Spinoza, Cervantes, Pessoa, Montaigne e Proust, fra i molti altri²⁵. Nel vasto mare della *Xenia*, le problematiche del dono, del debito e del segreto sembrano le più connesse al fenomeno della condizione marrana, che non è solo pertinente alla dimensione storica, ma costituisce una grandiosa metafora di quell'irrequietudine, mai doma, che presiede alla genesi della modernità.

Nell'oscurità del segreto, il fenomeno del Marrano, con la sua ambivalenza, direi con la sua ambiguità, ci sussurra che “nulla è mai perduto” e dunque che è necessario togliere dall'oblio ogni frammento, tentando disperatamente di raccoglierlo e ricomporlo entro il grande fiume della memoria.

Se sul piano storico il Marranismo testimonia di un'identità lacerata, lo stesso fenomeno suggerisce che un'identità stabile non è concepibile, né praticabile; i Marrani, pur fedeli all'Ebraismo fino al sacrificio supremo, tendono a declinare l'Ebraismo stesso in un modo inedito, e anche se approdano al Cristianesimo, essendo dei cristiani nuovi, lo percepiscono e trasformano in maniera singolare. Suscitano diffidenze e anche odî, finché l'Inquisizione scopre che il seme del tradimento coverebbe nel loro sangue: ci si approssima a un razzismo rinnovato, che punta sul-

Dante, Milano 2017, pp. 7-27; vd. anche E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma 2012. Infine, un acutissimo interprete come Borges ha ben colto la radice dello spaesamento nel grande poema dantesco, usando la metafora del “labirinto tranquillo”: J.L. Borges, *Nove saggi danteschi*, Milano 2001.

24 D. Di Cesare, *Marrani. L'Altro dell'Altro*, Torino 2018; recensione di P. Mieli, *La spiritualità segreta dei Marrani*, “Corriere della Sera” 23.4.2018.

25 Di Cesare, *Marrani*, cit., p. 113.

la continuità biologica, e non più sul fattore religioso: “Si chiudono così le porte della fratellanza universale”²⁶.

Perseguitati, torturati e braccati, i Marrani, paradossalmente, si manifestano fedeli a qualcosa che in loro cambia radicalmente, diventando agenti decisivi di una modernità inquieta e cosmopolita.

Nel “nostro” sintetico quadro della *Xenia*, essi rappresentano la nuova figura del *clandestino*, che si immerge e riemerge continuamente, recando con sé, nel proprio ridotto bagaglio, il corredo del dubbio e il lievito della dissidenza e dell’opposizione; la collocazione sul confine, sul limite, nutre una visione estremista ed eccentrica, frutto di una mentalità messianica radicale, “col fuoco nella mente”, in un assiduo rapporto fra il ricordo e l’avvenire, in maniera così paradossale che potrei parlare di una “nostalgia del futuro”.

“Gli ultimi Ebrei si rivelano i primi moderni”²⁷.

Nella Bibbia, il paradosso del Marranismo si evidenzia nella figura di Esther, che cela anche al re Assuero la sua origine, la sua religione²⁸. Anche in Esther, si può “leggere” l’impossibilità di definire, dichiarare e circoscrivere il confine del Marranismo.

E tuttavia, si svolga la condizione marrana in Spagna, in Portogallo, in Olanda o in Italia, una caratteristica accomuna tutte le figure considerate: l’insaziabile *desiderio di avventura*, si tratti di invenzioni, di scoperte, oppure di avventure d’idee; nel 1492, l’anno stesso della cacciata degli Ebrei dalla Spagna, salpano le caravelle verso le Americhe, con un equipaggio costituito, in parte notevole, da Marrani, guidati da Cristoforo Colombo, anch’egli, probabilmente, connesso alla medesima tradizione²⁹.

Interpretati a volte come eroi romantici o soltanto come vili transfughi, i Marrani, nelle loro eterne vicissitudini, hanno cercato assiduamente, anche con la fuga e il ritiro, la verità più profonda e autentica; Teresa d’Avila ha radici marrane, e forse il suo “castello interiore” non può essere inteso senza un messaggio qualificante: c’è uno spazio intimo, brillante come un cristallo o un diamante, che nessuna Inquisizione può scandagliare, perché appartiene solo a Dio e all’anima, nella prospettiva di ospitare le loro “nozze mistiche”³⁰.

26 Di Cesare, *Marrani*, cit., p. 3.

27 Di Cesare, *Marrani*, cit., p. 5.

28 Di Cesare, *Marrani*, cit., pp. 13-21.

29 Di Cesare, *Marrani*, cit., pp. 72-79.

30 Di Cesare, *Marrani*, cit., pp. 60-65.

Lo stesso Husserl può essere considerato, latamente, un Marrano, per via della conversione al Cristianesimo riformato; e proprio nell'ambito della Scuola fenomenologica, avvengono le conversioni più importanti: Scheler, Reinach, Conrad Martius ed E. Stein. La corsa finale verso Auschwitz di Edith Stein ha qualche cosa di sommamente tragico, di straziante: l'ultimo viaggio fu compiuto sotto il velo del Carmelo, e sotto quel velo si celava un io ancora diviso, con una veemente volontà di conversione e con delle radici che non potevano esser completamente strappate...

Per la conversione di Stein, è stata decisiva la lettura del *Libro de la vida* (1565) di Santa Teresa: sapeva la pensatrice quali erano le radici, simili alle sue, di Santa Teresa, oppure si tratta di "affinità elettive", inconsapevoli e proprio per questo eccezionalmente interessanti?

Un ultimo accenno dedicato a Proust; A. Beretta Anguissola, uno dei più dotti interpreti di *À la Recherche du temps perdu*, evidenzia la presenza di numerosi simboli, disseminati sottotraccia; molti simboli alludono al "non detto" della dimensione erotica, ma molti altri si riferiscono al segreto della dimensione religiosa, presente in Proust in senso lato, nutrita dalla sua ammirazione per le cattedrali e per l'opera di J. Ruskin. Basti pensare, soltanto, alla *petite Madeleine*, da cui prende inizio la straordinaria avventura della rievocazione del tempo perduto; come nota Beretta Anguissola, essa ha la forma di una conchiglia, e il riferimento richiama i pellegrini in cammino verso Santiago di Compostela, pellegrinaggio affascinante per Proust, sempre più rivolto tuttavia al cammino che alla mèta. Precisamente da buon Marrano³¹.

"Tuttavia, complici nel silenzio, i Marrani non condividono che il vuoto della cripta, accomunati da un ineffabile come il Nome di Dio. Nascosti, esiliati, dispersi, in una costellazione del disastro, separati da una doppia estraneità, resistono legati dal ricordo del loro segreto, di cui non possiedono più la chiave, inaccessibile e alla fine sconosciuto, un *segreto del segreto*, che non esitano a testimoniare"³².

Conclusione paradossale, che sembra legare l'esperienza del "vuoto" e dell'ineffabile a un'eccezionale inquietudine creativa.

31 A. Beretta Anguissola, *Les sens cachés de la "Recherche"*, Paris 2013, p. 153 e *passim*.

32 Di Cesare, *Marrani*, cit., p. 109.

5. Nota conclusiva: recuperare le radici culturali dell'ospitalità

Occorre, prima di tutto, rinvigorire il *senso dell'ospitalità* nel nostro tempo, riscoprendo i significati profondi che l'ospitalità ha posseduto, in maniera particolare nel mondo mediterraneo.

L'ospitalità era così obbligatoria perché si sperava, e si temeva, la presenza nascosta di una Divinità dietro alle fragili figure umane che bussavano alla porta, e chiedevano accesso alla mensa. Un rifiuto, un disprezzo violento avrebbero potuto provocare lo sdegno della Divinità coinvolta, ma anche l'epifania degli altri Dèi collegati, pronti all'ira di fronte alla dismisura mostrata dagli uomini. Ora, a guardar bene, il Cristianesimo, soprattutto quello popolare, ha proseguito in quest'atteggiamento: dietro a ogni pellegrino, si è potuta intravedere l'identità di un Cristo ritornante, venuto a completare la convivenza umana, ma anche a interrogarla e inquietarla. Si tratta, a mio giudizio, di uno dei molti punti in cui le intuizioni precristiane si saldano, piuttosto armoniosamente, con quelle cristiane, come sottolineato spesso anche da S. Weil³³.

Ritorno, per quel che riguarda questo punto decisivo, alla dimensione del *tragico*, ribadendo che evoco quello quotidiano, caratteristico della vita umana consueta, sempre qualificata dall'*evento*, insieme paradossale e sorprendente; per l'evento, recalcitrante a ogni immediata formalizzazione, l'Altro può presentarsi, simultaneamente, come *hospes* e come *hostis*, come ospite e come nemico, e ognuno di noi trepida, non sapendo in anticipo con quale volto l'Altro si presenterà. Nel racconto *Il Minotauro*, lo scrittore svizzero F. Dürrenmatt mostra con efficacia la tragica ambivalenza di ogni incontro, che può manifestarsi, in conclusione, come uno scontro mortale³⁴.

Per questo, per superare il nòcciolo tragico di ogni incontro interumano, si è fatto ricorso all'utopia e alla speranza, elaborando anche le *leggi dell'ospitalità*, delle precise regole, capaci di stilizzare e modellare l'ospitalità, estraendone la dolorosissima spina³⁵.

33 Per tutte le questioni toccate, rinvio anche a S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano 2017, pp. 14-6; pp. 55-62. Cf. anche S. Natoli, *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Roma-Bari 2010, cap. IV.

34 F. Dürrenmatt, *Il Minotauro* (1985), Milano 1997, p. 55.

35 Sull'ospitalità, oltre alle elaborazioni letterarie fra cui brillano quelle di Jabès e Klossowski, si consideri C. Resta, *L'estraneo: ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova 2008; Aa. Vv., *L'evento dell'ospitalità. Tra Etica, Politica e Geofilosofia. Per Caterina Resta*, Milano 2013. Sul dono, oltre alle opere classiche di E. Benveniste e M. Mauss, vd. D. Antiseri-G. Panizza, *Il dono e lo scambio*, Soveria Mannelli 2012; J.-L. Nancy, *Cosa resta della gra-*

Le leggi dell'ospitalità sono state stabilite per ritualizzare l'incontro fra gli umani, contenendo l'angoscia nascente dal rischio della reciproca uccisione, e le complesse regole che ordinano il *dono* , il sacrificio e ogni tipo di scambio rispondono alla stessa "logica" profonda. Si tratterebbe di risacralizzare questi rapporti, ma in una forma molto diversa dai vincoli tradizionali della sacralità, in una maniera che non riesco a descrivere in modo compiuto, potendo cogliere qualche suggerimento in alcuni scritti recenti³⁶.

In una situazione di oscuramento diffuso dell'intelligenza, le direzioni che può assumere la storia del mondo sembrano infinite, ma la persona capace di riflettere sa che non è così e, per farci capire, adotta alcune pregnanti metafore, per porci dinanzi a un bivio ineludibile: o si tenta la strada di accentuare le *muraglie* e i *fossati* , o si lavora ad aprire le *porte* e i *ponti* : una terza via non c'è, o, se c'è, sembra introvabile³⁷.

Lungo il crinale dell'odierna situazione mondiale, l'uomo può scegliere o di fare guerra al suo simile, o di fuggire isolandosi in qualche ghetto più o meno dorato, o d'iniziare a stabilire un difficile, ma necessario dialogo, in tutte le direzioni.

La guerra si manifesta, a guardar bene, come la soluzione più catastrofica, concludendosi comunque in maniera tragica: la guerra è dalla parte della morte.

Il tentativo di fuggire e di isolarsi è caratteristico di settori dell'umanità, dimentichi della grande tradizione di ospitalità: come credevano gli antichi Greci, certo non teneri verso i "barbari", dietro a ogni mendicante o vagabondo poteva esserci un messaggero, o un simbolo della Divinità, e per questo le porte erano aperte, e per questo l'ospitalità non era preclusa (basta considerare alcuni passi dell' *Odissea*)³⁸.

Lo sradicamento dalla propria cultura può costare prezzi elevatissimi; occorre dapprima avere il senso di se stessi, della propria forza e del proprio valore, e solo allora ci si può confrontare, senza timore, con una cultura diversa; anzi lo si deve fare *necessariamente* , uscendo dalla propria caverna; necessariamente, perché l'altro è uno specchio, delicato e

tuità? , Milano 2018; M. Augé, *Sulla gratuità* , Milano 2018; M. Aime-A. Cossetta, *Il dono al tempo di Internet* , Torino 2010; R. Mancini, *La logica del dono* , Padova 2011.

36 S. Ronchey, *La cattedrale sommersa* , Milano 2017.

37 Circa il valore delle metafore per la coscienza dell'uomo, vd. G. Simmel, *Ponte e porta* , a cura di A. Borsari-C. Bronzino, Bologna 2011.

38 D. Puliga, *L'ospitalità è un mito? Un cammino tra i racconti del Mediterraneo e oltre* , Genova 2010.

da non rompere, che rivela noi a noi stessi, uno specchio che ci smaschera, ma anche ci rivela, e nel cui fulgore “leggiamo” i nostri difetti, ma anche le nostre possibilità.

Occorre far vibrare la corda della nostra comune umanità. Provo un intenso, inesauribile stupore verso l'enigma che circonda la nostra vita, e penso che la problematica dell'incontro fra le culture possa condurre a enucleare una più profonda antropologia, alla ricerca di quel nesso solidale che unisce la solitudine di tanti cuori umani, con le loro speranze, paure e illusioni; Aldo Capitini, per indicare quel nesso, quel “con” che lega l'uomo all'uomo, usava una profonda espressione: “la compresenza dei morti e dei viventi”, evocando così il nocciolo dolente della nostra comune umanità.

Noi umani siamo veramente figli della pena, come ripeteva il saggio Sileno, ma siamo anche un vaso, per quanto fragile, di responsabilità infinita. E l'uomo forte è colui che, consapevole dei suoi limiti, si traccia uno spazio definito, nel quale poter scegliere. Se la politica è stata finora *politica negativa*, per la quale se il nemico non c'era occorre inventarselo, la politica del futuro dovrà tramutarsi in *politica affermativa*, legata non più alla sopraffazione e alla prevaricazione, ma ai diritti e ai doveri universali. Solo una generosa utopia? La “compresenza dei morti e dei viventi” che ho evocato sopra può forse inaugurare un nuovo cammino³⁹.

39 R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino 2018; A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Milano 1966.



ALBERTO CAMEROTTO
XENIA EPICA,
OVVERO LE REGOLE DELLA CIVILTÀ

1. *Pontos*

Come dice Ryszard Kapuściński, “ogni volta che l’uomo si è incontrato con l’altro, ha sempre avuto davanti a sé tre possibilità di scelta: fargli guerra, isolarsi dietro a un muro o stabilire un dialogo”¹. La prima e la seconda non lasciano speranze positive, la guerra reca sofferenze infinite e nessun vero vantaggio, nemmeno per i vincitori, mentre non c’è grande muraglia o filo spinato che possa fermare la vera natura dell’uomo, che, lo sappiamo, è un bipede che cammina. E che attraversa il mare, se è necessario...

Per definire il mare Omero e i Greci hanno diverse parole, *θάλασσα*, *ἄλς*, *πέλαγος*, *Ἀμφιτρίτη*. Tutte hanno un loro significato, un loro potere. Ma c’è una parola che di fronte ai problemi attuali ci dice qualcosa in più. *Πόντος* è l’“alto mare”, “il mare al largo”, ma con un significato che ci interessa per capire quello che accade. Il *ponto* è la “via di passaggio”, talvolta difficile, come nell’*Ἑλλησποντος*, che collega l’Europa e l’Asia, o nell’*Εὔξεινος πόντος*, il *Ponto Eusino*, che i Greci hanno percorso come migranti a commerciare e a fondare nuove città, e dove *εὔξεινος*, “accogliente, ospitale”, è un eufemismo che ci tornerà utile e che del mare sa esprimere per antifrasi anche i pericoli che sono necessariamente compresi nella funzione positiva della parola *pontos*². La radice è la me-

-
- 1 Kapuściński 2007, p. 67 (dall’intervento “L’incontro con l’altro come la sfida del XXI secolo”).
 - 2 Benveniste 1971, p. 355 “In greco, l’‘attraversamento’ è quello di un braccio di mare (cf. *Helles-pontos*), poi ampliato in quello di una distesa di mare che serve da ‘passaggio’ tra due continenti; in armeno, di un ‘guado’; e in latino, *pons* designerà l’‘attraversamento’ di un corso d’acqua o di una depressione, quindi un ‘ponte’”. Cf. Hom. *Od.* 10.195, Hes. *Th.* 109 *πόντος ἀπείριτος*, dove *ἀπείριτος* può significare “immenso, infinito” o anche “che non si può percorrere, su cui non si può compiere il giro”. Cf. anche Pind. *Pyth.* 4.195 *πόντου κέλευθοι*, “le vie del mare”.

desima del lat. *pons, pontis*, il ponte che collega due rive e che richiama pure *pontifex*. Qualcosa questo potrebbe anche significare. E con qualche variazione fonetica la radice è la stessa del gr. *πάτος*, il sentiero, la via: indica un cammino, una via che si presenta come aperta a chi la affronta, anche se in genere con difficoltà che devono essere superate³. È proprio così. Da sempre. Il principio che sta dentro alle parole è che le vie del mare non sono definite prima, ma è necessario “indagare, cercare”, o meglio ancora bisogna “interrogare” i sentieri del mare, le vie del passaggio, lo dice Omero: *πόρους ἄλως ἐξερεείνων*⁴.

Il mare, insomma, non è un muro, non è una barriera: si presenta come uno spazio aperto, certo infinito, nel senso di non definito, lo spiega la formula epica (*Il. 1.350 ἀπείρονα πόντον*)⁵. È pronto per diventare ogni volta, al contrario dell’idea del muro, del filo spinato, dell’ostacolo, un ‘ponte’, di sicuro un ‘ponte’ impegnativo, con tutti i problemi e i pericoli, ma nel concetto indicato dalla parola è fatto apposta per mettere in comunicazione gli uomini.

Certo il mare è pericoloso per le onde e per il vento (*Od. 5.109 ἀνεμόν τε κακὸν καὶ κύματα μακρὰ*), sul mare si può morire e si possono perdere tutti i compagni (*Od. 5.110 ἐνθ’ ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἑταῖροι*)⁶. La sua distesa infinita neppure un dio, un dio viaggiatore, pure con le ali ai piedi, di sua iniziativa vorrebbe attraversarla (*Od. 5.100-101 τίς δ’ ἂν ἐκὼν τοσσόνδε διαδράμοι ἄλμυρὸν ὕδωρ / ὕσπετον;*). Ma, al nostro sguardo, sì, proprio anche quello di oggi, una dura necessità spinge Odisseo e tutti i mortali.

3 Benveniste 1971, p. 354 “Ciò che caratterizza il *pánthah* è il fatto che non è semplicemente il cammino in quanto spazio da percorrere da un punto a un altro: implica fatica, incertezza e pericolo, ha delle deviazioni improvvise, può variare con chi lo percorre, e d’altra parte non è soltanto terrestre, gli uccelli hanno il loro, e i fiumi anche. Il *pánthah* quindi non è tracciato in anticipo né percorso regolarmente. È piuttosto un ‘attraversamento’ tentato attraverso un paese sconosciuto e spesso ostile, una via aperta dagli dèi all’irrompere delle acque, un superamento di ostacoli naturali, o la strada che gli uccelli inventano nello spazio, tutto sommato un cammino in una regione vietata al passaggio normale, un mezzo per percorrere un’estensione pericolosa o accidentata”.

4 All’immagine dell’interrogare le vie del mare corrispondono le innumerevoli sofferenze: Hom. *Od. 12.259 πάντων, ὅσσ’ ἐμόγησα πόρους ἄλως ἐξερεείνων* (“tra tutte le sofferenze che ho sopportato tentando le vie del mare”).

5 Cf. Hom. *Od. 4.510, 10.595*.

6 Hom. *Od. 5.133 ἐνθ’ ἄλλοι μὲν πάντες ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἑταῖροι*: la morte di tutti i compagni è uno dei motivi più importanti del *nostos*, che perciò ha un rilievo straordinario fin nella *protasis* del poema, anche se a noi moderni potrebbe non sembrare così importante...

2. *Polytropos*

Sono forse i versi che contano di più nel nostro immaginario e nella nostra vita. Non a caso ci servono ancora, oggi più che mai per capire noi stessi e gli altri⁷.

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλά
 πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·
 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
 πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν κατὰ θυμόν,
 ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.
 Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto
 vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia:
 di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri,
 molti dolori patì sul mare nell'animo suo,
 per acquistare a sé la vita e il ritorno ai compagni.

Un paradigma della cultura europea è proprio l'Odisseo *polytropos* del primo verso dell'*Odissea*, un eroe che è fatto dei suoi *errores*. L'epiteto epico lo si può tradurre oggi in molti modi, Odisseo diviene “multiforme”, lui o il suo ingegno, con bel contatto con un altro celebre epiteto formulare, *polymetis*, che riguarda il pensiero, l'intelligenza, l'astuzia, insomma la *metis*, virtù anche di Atena, la dea che sta accanto a Odisseo. Sempre con la molteplicità nel conto. Sappiamo che Livio Andronico l'epiteto *πολύτροπον* l'ha tradotto bene in latino con la parola *versutum*⁸. Ma il problema del suo senso c'è fin dall'inizio. Il significato, quello di Omero e di chi l'ascoltava, sta sicuramente nell'ampliamento introdotto dal relativo, come si fa ogni volta che si comincia un poema epico arcaico: è chiaro, davanti al pubblico che ascolta. È proprio la dimensione dell'oralità e della tradizione a dirlo. Così nell'*Iliade* l'ira è funesta, οὐλομένην, e la spiegazione sta subito dopo, nella frase relativa, ossia “che mali infiniti provocò agli Achei”⁹. Perciò οὐλομένην può essere anche “rovinosa”, “maledetta”, o simili¹⁰.

Per *polytropos* la cosa è notevole, anche qui la spiegazione è evidente, perfino ridondante al punto che non ci si crede: ὃς μάλα πολλά / πλάγχθη significa “che molto errò”, non altro, e così ovviamente l'epi-

7 Hom. *Od.* 1.1-4 (trad. G.A. Privitera).

8 Liv. Andron. *Poet.* 1 Baehrens *Virum mihi, Camena, insece versutum*.

9 Hom. *Il.* 1.2 ἦ μὲν ἴ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε.

10 Sulle strutture tradizionali della *protasis* epica, che ci aiutano a comprendere il significato e la funzione, vd. Minton 1960.

teto¹¹. Poi vengono le interpretazioni, antichissime e prestigiose. Ma Omero voleva dire solo questo. All'inizio della poesia europea, accanto alla follia della guerra, c'è la sofferenza del viaggio, di andare stranieri in terre mai viste prima, nella solitudine e nella paura, bisognosi di tutto, con la speranza, per quanto difficile, di un futuro. Non c'è nemmeno l'idea moderna di esplorazione, neppure la bella e impegnativa *canoscenza* di Dante¹².

L'*Odissea* allora, fin dall'inizio, è il canto del *nostos*. Il viaggio, che significa andare incontro all'ignoto. Sperimentare ciò che non si conosce. Sta all'inizio della civiltà, con tutti i problemi e le ambiguità. Il *nostos* viene dopo dieci anni di guerra. Odisseo è l'artefice della caduta di Troia, si è perfino meritato ancora da vivo un canto epico per l'impresa, ma in fin dei conti è un vinto¹³. Non diversamente da Enea, che seguirà in latino le sue tracce, e da vinto e da straniero farà anche meglio. L'eroe acheo ha perduto tutto, le navi, i compagni, il bottino. Ha perso anche la sua storia e la sua identità, e per questo si rimette in viaggio. Il suo *nostos* è fatto di peripezie e di sofferenze infinite, qualche volta volute, più spesso incontrate contro la volontà e le speranze, come accade normalmente nella vita. Ha anche gli dei contro di lui, prima Atena e poi Posidone. Il protagonista, che si credeva il vincitore della guerra di Troia, in verità è un derelitto, un miserabile, un naufrago. Solo come un cane, sporco, nudo, affamato. Pieno di paure, trema a ogni foglia che si muove, non si fida più di nessuno, neppure della dea che è venuta ad aiutarlo. Questo è l'Odisseo che Omero mette in scena. Questa è la storia insensata nella sua assurdità. Ma questa assurdità è anche la sapienza della poesia epica. È l'inizio dell'Europa. Un uomo solo che cerca scam-

11 L'epiteto della *protasis* ritorna una sola volta per Odisseo, nelle parole di Circe, *Od.* 10.330s. ἦ σύ γ' Ὀδυσσεὺς ἔσσι πολύτροπος, ὃν τέ μοι αἰεὶ / φάσκεν ἐλεύσεσθαι χρυσόρραπις Ἀργεῖφόντης. Con il significato di "multiforme", "astuto", riferito al dio Hermes, lo troviamo in *Hy. hom. Herm.* 13 παῖδα πολύτροπον, αἰμυλομήτην, 439 πολύτροπε Μαιάδος υἱέ. Notevole per il *nostos* è l'uso di ὑπότροπος, che indica il ritorno indietro, in patria, a casa: *Od.* 20.332 εἰ νόστησ' Ὀδυσσεὺς καὶ ὑπότροπος ἵκετο δῶμα, 21.211 ὑπότροπον οἶκαδ' ἰκέσθαι, 22.35s. ὑπότροπον οἶκαδε νεῖσθαι / δήμου ἅπο Τρώων. Cf. anche *Il.* 6.367, 501. Vd. le osservazioni di West 1981, pp. 181s.

12 Dante Alighieri, *Inferno* 26.120. Vd. Bellomo 2014, pp. 424s.

13 Una similitudine strana, evidentemente antifrastrica, mette in luce la condizione reale di Odisseo, il quale, ascoltando il canto di Demodoco sulla caduta di Troia, piange come una donna che vede cadere il suo sposo a difesa della sua città nello scontro con i nemici ed è destinata a divenire una schiava, *Hom. Od.* 8.523-530. Vd. Camerotto 2012, pp. 90s.

po alla sventura, alla persecuzione degli dei e del suo destino. Un uomo che per definizione incontra uomini *altri* ed è lui stesso un uomo *altro*. Va errando e conosce le città di molti uomini (*Od.* 1.3 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα). Ne incontra e ne conosce i pensieri, i costumi, così diversi, così lontani dai propri (*Od.* 1.3 καὶ νόον ἔγνω). Questo è il destino e anche la sua virtù. È sempre uno straniero in terra straniera. Peregrino, migrante. Sarà straniero perfino nella propria terra. Tornerà come un mendico. Nessuno lo riconosce, non la moglie, non il servo fedele, non il figlio che non l'ha mai visto. Solo il vecchio cane, morente, abbandonato tra le zecche e il letame, sente che è lui. E, per ritrovare se stesso, Odisseo avrà bisogno dell'aiuto degli altri. Da solo non ce la può fare, anche se è l'eroe della storia.

Le sue sofferenze sono nel mare, lo spazio del viaggio, che interroga e che attraversa: *Od.* 1.4 πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄντα κατὰ θυμόν. Non è un'esperienza come la pensiamo noi oggi. Una volta perduti tutti i compagni, lo schema originario del *nostos* è perduto. Odisseo rimane solo, ai margini del mondo, destinato a scomparire senza memoria. Calipso è il nome giusto per questo, e così il numero degli anni: il mare lo attraversa per salvare la propria vita, meglio per cercare la propria vita, per tentare di dare un significato e un compimento al proprio destino.

Poi il viaggio con tutte le sofferenze diviene racconto, diviene conoscenza. Almeno da questo punto di vista, lo sappiamo, è meglio un *nostos* infelice. Se si arriva presto e bene, anche per gli eroi dell'*epos* non c'è nulla da raccontare¹⁴. È esperienza intellettuale che colpisce per la sua potenza, come nella similitudine che serve a illustrare il viaggio di Hera e che ci stupisce ancora¹⁵. Ma il viaggio di questo primo eroe dell'Europa è fatica, sofferenza, pericolo, paura. Perfino vergogna, umiliazione. Fino all'ultimo residuo di umanità.

14 Hartog 2002, p. 22 “Il ritorno più riuscito è quello di Nestore che, lasciando le spiagge di Troia, torna a Pilo a tutta velocità e senza ‘vedere niente’. Non c'è pertanto nulla da dire”. Cf. in proposito anche de Jong 2001, p. 4 “swift but uninteresting return”.

15 Hom. *Il.* 15.80-82 ὥς δ' ὅτ' ἂν αἴξει νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλὴν / γαῖαν ἐληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμησι νοήσῃ / ἔνθ' εἴην ἢ ἔνθα, μαινοινήησι τε πολλὰ (“come quando prende il volo il pensiero di un uomo, che molti paesi / ha visitato e pensa con lucida mente / ‘potessi essere lì, oppure laggiù’, e molte cose rammenta”). Vd. in proposito Lane Fox 2008, pp. 7s.

3. *Philoxeinoi*

Odisseo è perennemente uno *xenos*, è ovunque uno straniero, e nelle sue peregrinazioni si pone sempre una domanda, che è fatta di formule, le stesse in ogni situazione. Ossia, ogni volta che giunge in un luogo nuovo, si chiede se gli uomini che vi abitano sono φιλόξενοι. Se amano gli stranieri. Se sono ospitali. L'iterazione conta. È il segno di uno *script* ben consolidato della mente e della cultura. A questo servono le formule, gli epiteti che tornano sempre uguali. Definiscono l'enciclopedia, il paradigma logico e culturale¹⁶: essere *philoxeinoi* è il primo, e forse il più importante, principio di civiltà¹⁷. Lo dicono proprio le formule e il loro sistema di opposizioni. Proviamo a capire e a spiegare. È un sistema semiotico già pronto, una tavola dei tratti distintivi che fanno le cose nella coscienza collettiva di tutti:

ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
 ἦ ῥ' οἱ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
 ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής;
 Povero me! nella terra di quali mortali sono giunto?
 Forse prepotenti e selvaggi e non giusti,
 oppure ospitali e che temono nella mente gli dei?

Il contrario di *philoxeinoi* sono gli uomini della *hybris*, selvaggi, senza la *dike*. Le parole greche pesano più di qualsiasi traduzione¹⁸. E nelle associazioni di idee solo coloro che sono *philoxeinoi* possono essere considerati rispettosi degli dei. Ogni empietà altrimenti si prepara¹⁹. E,

16 Sul concetto di “enciclopedia tribale” applicato all’epica arcaica e alla sua funzione nella cultura orale vd. Havelock 1983, pp. 49-72.

17 La conclusione a cui arriva Kapuściński 2007, p. 76, con molti punti di contatto odissei, è significativa: “L’esperienza di tanti anni trascorsi in mezzo agli altri di paesi lontani mi insegna che la benevolenza nei loro confronti è l’unico atteggiamento capace di far vibrare la corda dell’umanità”.

18 Interessante il confronto con Virgilio: *Aen.* 1.539s. *quod genus hoc hominum? quaeue hunc tam barbara morem / permittit patria? hospitio prohibemur harenae* (“Che stirpe d’uomini è questa? O quale mai tanto barbara / patria permette questi usi? Ci nega accoglienza alla riva”, trad. A. Fo).

19 Come ricorda Cozzo 2014, p. 14, l’associazione tra ostilità verso gli ospiti e disprezzo degli dei ritorna in Aeschyl. *Sept.* 606 ἐχθροζένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοισιν. Cf. anche Hes. *Op.* 182-184 οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίος οὐδέ τι παῖδες / οὐδὲ ξείνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ, / οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται. ὥς τὸ πάρος περ (“allora né il padre sarà concorde con i figli né i figli

stando agli schemi epici, anche ogni sciagura. Lo vedremo. Perché secondo gli dei dell'epica arcaica c'è sempre una *nemesis*. Se non si rispetta la *xenia* non si appartiene più all'umanità.

Dall'isola di Calipso Odisseo giunge naufrago in una terra sconosciuta, dopo diciassette giorni di navigazione e tre di tempesta. Ha attraversato un mare ignoto e infinito su una zattera che lui stesso ha costruito. È la prima volta che sentiamo Odisseo pronunciare la sua domanda. Sfinito dal mare, passa la notte finalmente a terra e si sveglia quando sente le grida. Si chiede cosa siano quelle voci, ma soprattutto si domanda presso quale popolo sia giunto, con alcuni elementi distintivi fondamentali (Hom. *Od.* 6.119-121).

Le definizioni negative *ὕβρισται*, ossia “tracotanti, violenti”, *ἄγριοι* “selvaggi”, magari con tratti mostruosi, e infine *οὐδὲ δίκαιοι*, cioè “privi di giustizia”, preparano nell'ordine invertito dei versi la parola che ci interessa e che sta al centro di tutto, *φιλῶξενοι*, che significa semplicemente “ospitali”, o meglio ancora “che sono benevoli verso gli stranieri”, “che amano gli ospiti”. Naturalmente non in maniera banale, ma con la consapevolezza di tutto ciò che questo significa. C'è anche di mezzo, associato all'ospitalità, il rispetto degli dei. Un intimo ‘timor di dio’ (*θεουδής*), che sta dentro la mente (*νόος*) e che indica un senso della giustizia più grande. O almeno un'aspirazione. Odisseo arriva a chiedersi se si trova tra esseri umani che parlano una lingua: il linguaggio come segno di umanità, serve a comprendersi. Secondo il suo istinto etico, proprio così, non si tira indietro, vuole provare di persona e vedere con i propri occhi (*Od.* 6.126 *ἐγὼν αὐτὸς πειρήσομαι ἢδὲ ἴδωμαι*). Vale la pena di vivere proprio per questo.

La seconda volta che incontriamo la domanda è quando Alcinoo interroga Odisseo sulle sue peregrinazioni, vuole sapere ogni cosa dei viaggi (*Od.* 8.572 *ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον*, “ma dimmi una cosa e dilla con tutta franchezza”)²⁰. È il principio di ogni racconto e di ogni incontro. Il re dei Feaci chiede prima di tutto, attorno al verbo dell'errare (*ἀπεπλάγχθης*), le indicazioni geografiche più generali (*Od.* 8.573s.):

col padre; / né l'ospite all'ospite, né l'amico all'amico / e nemmeno il fratello caro sarà come prima”, trad. G. Arrighetti).

20 L'attenzione per le parole dello straniero è straordinaria, e naturalmente non si trascura la tensione di fronte al racconto dell'altro: *Od.* 8.548s. *τῷ νῦν μηδὲ σὺ κεῦθε νοήμασι κερδαλέοισιν, / ὅττι κέ σ' εἴρωμαι φάσθαι δέ σε κάλλιον ἔστιν* (“Perciò tu ora non celare con scaltri pensieri / ciò che ti chiedo: è più bello se dici ogni cosa”).

ὄπη ἀπεπλάγχθης τε καὶ ἄς τινὰς ἴκεο χώρας
 ἀνθρώπων, αὐτοὺς τε πόλιός τ' εὖ ναιεταούσας.
 Come fosti sviato e in quali terre abitate da uomini
 sei arrivato: racconta di essi e delle popolose città.

Ma il viaggio è soprattutto valutazione sui popoli che si incontrano, per l'appunto di nuovo se sono *philoxeinoi* o meno... Si ripetono per questo i due versi formulari (*Od.* 8.575s.). Alle possibili valutazioni negative si aggiunge *χαλεποί*, che vale “duri”, “ostili”, “intrattabili”, potrebbe corrispondere almeno un po' al nostro moderno “intolleranti”, sostituisce validamente il peso metrico ed etico di ὄβρισταί, che resta la parola più dura, quella che sarebbe meglio non incontrare.

Il grande racconto dei viaggi è iniziato. Siamo ora agli *Apologoi*. Dopo la tappa dei Lotofagi, con quella strana e a suo modo pericolosa ospitalità²¹, Odisseo con i compagni riprende il mare. Giunge con tutte le navi nell'isola delle capre, dove approda e si ferma. Si prepara il momento di fare i conti con il contrario della *philoxenia*. Davanti c'è l'isola dei Ciclopi, si vede il fumo e si sente la voce degli abitanti e delle greggi. Non è una meta necessaria, si potrebbe andare oltre senza variazioni. Sarebbe meglio. Ma bisogna sapere, Odisseo vuole vedere come sono gli abitanti dell'isola dei Ciclopi. È l'istinto della conoscenza, ma ciò – sempre con le stesse formule per la terza volta (*Od.* 9.173-176) – non significa altro che sperimentare concretamente chi sono gli uomini che abitano nella terra sconosciuta (9.174 τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινές εἰσιν), ossia più precisamente verificare di persona se sono φιλόξενοι. È la verifica della civiltà, e può anche costare molto. Però non vi si può rinunciare.

Naturalmente i Ciclopi, proprio a partire dalla violazione della *xenia*, si riveleranno il contrario della civiltà. Con gli stranieri sbagliano proprio tutto, con arroganza, senza quasi accorgersene, tronfi di quello che sono e di quello che hanno. Nella sicurezza della loro forza possono perfino disprezzare gli dei che proteggono la *xenia*. Non potranno allora che essere selvaggi (ἄγριοι) e tracotanti (ὄβρισταί), e pratteranno l'opposto

21 L'ospitalità può essere anche pericolosa. Quella dei Lotofagi (*Od.* 9.82-104) è una ospitalità sicuramente felice, ma che ti fa dimenticare chi sei e qual è la tua storia. È suggestivo questo popolo che si ciba di fiori (9.84 οἳ τ' ἄνθινον εἶδ' ἀρ ἔδουσιν). Un'inerzia, un'abbondanza drogata, nella quale si perde il senso del *nostos* (9.97 νόστον τε λαθέσθαι). Non è facile sfuggire alla sua illusione, chi sperimenta questo inganno non ritorna più.

dell'ospitalità. Come potrà valutare a posteriori chi ne ha fatto esperienza, questa è la terra di un popolo violento, superbo e senza leggi (*Od.* 9.106 *Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων*). Rimane questo il marchio nella classificazione geografica. Non conoscono l'agricoltura, ma vivono di quello che reca spontaneamente la natura, e potrebbe quasi essere un segno positivo, da età dell'oro. Lo sappiamo, la cosa quasi ci attrae. Ma non hanno assemblee, non hanno leggi, vivono nelle grotte delle montagne, non hanno una organizzazione sociale al di là del singolo gruppo familiare, soprattutto non si curano gli uni degli altri, neppure tra di loro. Isolamento, chiusura, ostilità, rifiuto di ogni commercio umano diverso da se stessi. E difatti i Ciclopi non hanno navi che li portino sul mare a toccare i luoghi di altre genti (*Od.* 9.125-129). Come osserva Odisseo, il contatto tra i popoli, tra le culture diverse, è un vantaggio per tutti, principio di sviluppo, di ricchezza, di benessere.

La domanda vale per ogni luogo, per ogni popolo. Solo i fatti e l'esperienza di volta in volta dimostrano come siamo. Perfino quando Odisseo giunge a Itaca si fa la stessa domanda. È l'ultima volta nell'*Odissea*. I Feaci l'hanno sbarcato mentre dormiva con tutti i doni. Odisseo, come si desta, non riconosce la sua terra. Lo prende l'angoscia di sempre. Si dispera, teme che i Feaci abbiano tradito le promesse, che l'abbiano abbandonato in un luogo sperduto, ancora lontano dalla patria irraggiungibile. Non c'è fine agli *errores*. Perfino nella sua terra Odisseo si chiede se quelli che vi abitano siano φίλόξεινοι. Le formule si ripetono ancora quest'ultima volta, indispensabili a chiarire quello che è necessario sapere per uno straniero (*Od.* 13.200-202). Odisseo ha con sé i ricchi doni dei Feaci, e subito è preoccupato che nel luogo dove è giunto non glieli portino via. È un timore naturale, che viene dalla sofferenza. Non capisce dov'è, non sa niente di quello che lo aspetta, e lui, che è abituato a errare, di nuovo si chiede dove finirà nel suo perenne vagabondare (*Od.* 13.203 πῆ δὲ καὶ αὐτὸς / πλάγξομαι;). Sarebbe stato forse meglio rimanere là dove aveva incontrato l'ospitalità da φίλόξεινοι dei Feaci.

4. Naufrago

Non è la prima volta che Odisseo fa il naufrago e c'è qualcuno che lo salva²². C'è la volontà degli dei (*Od.* 5.30 νημερτέα βουλήν), dopo vent'anni di lontananza è tempo che Odisseo, eroe della *tleмосyne*, ritorni a casa. È il tempo del *nostos* (*Od.* 5.31 νόστον Ὀδυσσεύος ταλασίφρονος), ci sono più mari da attraversare, ma per l'eroe il passaggio non è facile, per lui non ci sono navi e non ci sono rematori (*Od.* 5.16 οὐ γάρ οἱ πάρα νῆες ἐπήρετμοι καὶ ἑταῖροι). Neppure Calipso, pur con il potere dei versi formulari, può fare molto, se non dargli buoni consigli (*Od.* 5.140-144). Perché si compia il destino del suo viaggio c'è solo una zattera che si deve costruire con le sue mani (*Od.* 5.33 ἐπὶ σχεδῆς πολυδέσμου)²³. Non è facile, neppure delle vere navi potrebbero superare facilmente il mare infinito dall'isola di Ogiigia (*Od.* 5.175s.). Si prepara un viaggio con molte sofferenze (*Od.* 5.33 πῆματα πάσχων). Non vi sono né uomini né dèi pronti per condurlo dove vuole giungere (*Od.* 5.32). E solo per il primo attraversamento del mare sono necessari venti giorni (*Od.* 5.34 ἡματι εἰκοστῶ). Poi di lì bisognerà andare altrove, più lontano ancora. Ci vogliono anche viveri sufficienti per compiere la lunga traversata (*Od.* 5.165-167)²⁴. Odisseo sa bene quanto è difficile e pericoloso questo viaggio. Non vale la premonizione della dea, Calipso, che lo vorrebbe dissuadere dal partire preannunciandogli i pericoli che dovrà correre in mare (*Od.* 5.206-208). Sa bene che la dea ha ragione e poi nel pericolo pure lo riconoscerà²⁵.

Ma è un viaggio per la vita. Ogiigia è diventata una prigione e Odisseo è disposto a tutto: è un desiderio incessante che cresce giorno dopo giorno. Non ha paura neppure degli dei e del naufrago (*Od.* 5.221-224):

εἰ δ' αὖ τις ῥαίησι θεῶν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
τλήσομαι ἐν στήθεσσιν ἔχων ταλαπενθέα θυμόν·
ἦδη γάρ μάλα πολλὰ πάθον καὶ πολλὰ μόγησα
κύμασι καὶ πολέμῳ· μετὰ καὶ τόδε τοῖσι γενέσθω.
E se un dio mi fa naufragare sul mare scuro come vino,
saprò sopportare, perché ho un animo paziente nel petto:

22 Lo ricorda per prima Calipso, che ha salvato e accolto Odisseo quando è giunto naufrago dopo che la sua nave era stata colpita dal fulmine di Zeus e tutti i compagni erano periti (*Od.* 5.130-134). Ma anche Odisseo ricorda queste vicende (*Od.* 7.244-257, 12.299-453).

23 Cf. le indicazioni di Calipso per la zattera, *Od.* 5.162-164. Segue poi la descrizione della costruzione della zattera, 5.234-262.

24 Cf. anche *Od.* 5.265-267.

25 *Od.* 5.300-305.

sventure ne ho tante patite e tante sofferte
tra le onde e in guerra: sia con esse anche questa.

Le sofferenze sono il *Leitmotiv* delle storie di Odisseo e del suo viaggio in mare, come ci avverte Omero fin dall'inizio, *Od.* 1.4 *πολλὰ δ' ὄ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν*²⁶. E, ora, arrivare alla terra dei Feaci significa sfuggire finalmente a tutti i mali, con quest'ultima traversata si compie il destino: *Od.* 5.289 *ἐκφυγέειν μέγα πείραρ οἴζυος*.

Dopo i diciassette giorni sulla zattera, al diciottesimo (*Od.* 5.279 *ὀκτωκαιδεκάτη*) Odisseo arriva in vista del profilo scuro e ancora lontano dei monti dell'isola di Scheria (*ὄρεα σκιόεντα*)²⁷, che all'orizzonte sembra come uno scudo disteso sul mare, magari anche col suo umbone a segnare il monte più alto (5.281 *εἶσατο δ' ὡς ὄτε ρίνδον ἐν ἠεροειδέι πόντῳ*)²⁸. È una bella immagine, concreta, quasi la si può toccare, il segno della speranza.

Ma c'è la *tisis* di un dio, Posidone, con cui bisogna fare i conti: è il fondo di tutte le sventure, anche se gli altri dèi vorrebbero che Odisseo si salvasse (*Od.* 5.282-290, 423). Scoppia la furia dei venti, il cielo si fa subito nero come la notte (5.294 *ὀρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ*). Si scatena la tempesta e sulla zattera ci sono tutti i pensieri di chi ora si trova dentro al pericolo. Si sapeva che c'era, ma si era sperato di poter sfuggire. Odisseo rischia di morire in mare, dove tutto è perduto, la vita e fin anche la memoria, e con essa il *kleos* degli eroi e degli uomini: meglio era morire in guerra (5.305-312). L'eroe è travolto dalla tempesta, una ondata enorme si abbatte sulla zattera che perde la vela e l'antenna (5.313-318).

Odisseo finisce scaraventato in mare, rimane a lungo sommerso, rischia di annegare trascinato a fondo dal peso delle vesti, riaffiora tra le onde sputando l'acqua salata che ha inghiottito, e cerca di arrampicarsi sui rottami della zattera (*Od.* 5.319-323).

C'è bisogno dell'aiuto di una dea del mare, nel nome bianca come le creste delle onde, che appare nelle sembianze di una *aithyia*, un uccello marino: per consiglio di Leukothea, si libera delle vesti per tentare di scampare a nuoto. Ha anche l'aiuto di un salvagente magico, il

26 *Od.* 5.13, 395 *κρατέρ' ἄλγεα πάσχων*, 302 *ἄλγε' ἀναπλήσειν*, 362 *ἄλγε' ἔχοντα*, 377 *κακὰ πολλὰ παθῶν*, 379 *κακότητος*.

27 Cf. *Od.* 7.267s.

28 Cf. anche *Od.* 5.339-341.

velo immortale della dea²⁹. Gli prendono pure dei dubbi sul da farsi e ha paura anche di chi è lì per salvarlo. È il sogno degli ultimi momenti prima di morire, sono gli ultimi pensieri impossibili, che si perderanno insieme alla vita. Si butta in mare, Poseidone alla fine lo lascia al suo destino. Strano. Interviene perfino Atena, che prima gli era stata ostile, a calmare i venti.

Dopo due giorni e due notti in mare, all'alba del terzo, dall'alto di un'onda vede vicina la costa. L'emozione e il pensiero di rimettere i piedi sulla terra lo incoraggiano³⁰ e si getta a nuotare con più foga.

Ma c'è tra altri pericoli il brutto rischio di finire sugli scogli acuminati (*Od.* 5.425-435). Basta un'onda più forte, basta la debolezza per morire quando sei già in salvo. Serve di nuovo il consiglio di Atena per trovare la via di scampo. La foce di un fiume è l'approdo sicuro (5.441) e il fiume che è un dio merita una supplica secondo le regole (445-450).

È finalmente l'arrivo sulla terra, impressionante nel ritmo epico è la descrizione del corpo sfinito dal mare (*Od.* 5.455-457)³¹:

ῥῳδεε δὲ χροῖα πάντα, θάλασσα δὲ κήκιε πολλή
 ἄν στόμα τε ῥῖνάς θ'· ὁ δ' ἄρ' ἄπνευστος καὶ ἄναυδος
 κείτ' ὀλιγηπελέων, κάματος δέ μιν αἰνὸς ἴκανεν.

In tutto il corpo era gonfio, dalla bocca e dal naso
 gli sgorgava molta acqua di mare: giaceva senza fiato
 né voce, sfinito, lo colse un'atroce stanchezza.

Odisseo, appena in sé, ha ancora la forza di uscire dalle acque del fiume tra i giunchi e bacia esausto la terra. È quello che si può fare, senza pensare, senza volere. È così per tutti. Ma ha paura di quello che gli può accadere ora in questa terra che non conosce dove è giunto naufrago. Se resta sulla riva del fiume l'umidità e il freddo della notte lo possono uccidere, stremato com'è dalla fatica e dal mare (*Od.* 5.469-470). Ma se risale la riva tra gli alberi e i cespugli può diventare nella notte, abbandonandosi al sonno, preda degli animali. Così, con questi pensieri, Odisseo ricerca un rifugio dal freddo, un cumulo di foglie tra un ulivo e un oleastro di cui si ricopre (5.474-493). Un sonno lungo, senza fine.

29 Hom. *Od.* 5.346s. τῆ δέ, τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσαι / ἄμβροτον· οὐδέ τί τοι παθέειν δέος οὐδ' ἀπολέσθαι ("Ecco, stendi sotto il petto questo velo / immortale: non aver timore di soffrire o morire!"). Per l'uso come 'salvagente' del velo di Leukothea cf. 5.373-375.

30 Hom. *Od.* 5.398-399 ὡς Ὀδυσῆ' ἀσπαστὸν εἰείσατο γαῖα καὶ ὕλη, / νῆχε δ' ἐπειγόμενος ποσὶν ἠπείρου ἐπιβῆναι.

31 Cf. la definizione di *Od.* 8.137-139, e ancora 8.231-233.

Quando Odisseo si ridesta, le vie del racconto sono cambiate, perché Atena nel frattempo ha agito secondo i suoi piani che vogliono far ritornare in patria l'eroe, e ha condotto Nausicaa con le sue compagne ai lavatoi del fiume. Ma intanto Odisseo non ne sa nulla, è il naufrago giunto in una terra sconosciuta, si chiede dov'è, si leva, è nudo, incrostato di salsedine³², di sabbia e di foglie secche, si copre le vergogne con un ramo, avanza come un leone montano, feroce, spinto dal bisogno (*Od.* 6.130). Appare orribile e suscita paura alla vista, le amiche di Nausicaa fuggono. Ma Nausicaa rimane, per consiglio di Atena: non ha paura³³.

Cominciano qui i gesti, le parole e la civiltà della *xenia*.

5. La paura di Odisseo

Odisseo è un eroe, ma anche gli eroi hanno paura, sono uguali a tutti i comuni mortali di fronte alla vita, ai pericoli, all'incertezza di quello che li aspetta. Ma soprattutto, qui in quest'isola sconosciuta, dove è giunto nudo, sfinito dalle onde e dai pericoli del mare, dove non è nemmeno più *nessuno*, senza storia, senza più un nome e un'identità, Odisseo sa che può suscitare paura o timore, sa che dai suoi comportamenti può nascere l'ostilità nei confronti dello straniero, del naufrago che non sembra neppure più un uomo nella sventura³⁴. Ha bisogno di tutto e lo sa

32 Per ritornare alla civiltà per prima cosa avrà bisogno di un bagno per liberarsi della salsedine, della lordura che lo copre: *Od.* 6.225s. ἄλμην, ἣ οἱ νῶτα καὶ εὐρέας ἄμπεχεν ὤμους· / ἐκ κεφαλῆς δ' ἔσμηχεν ἄλως χνόον ἀτρογέτοιο (“la salsedine che gli copriva la schiena e le larghe spalle. / Dal capo grattò la lordura del mare infecundo”).

33 Hom. *Od.* 6.137-140 σμερδαλέος δ' αὐτῆσι φάνη κεκακωμένος ἄλμη, / τρέσσαν δ' ἄλλυδις ἄλλη ἐπ' ἠϊόνας προῦχούσας· / οἷη δ' Ἄλκινόου θυγάτηρ μένε· τῆ γὰρ Ἀθήνη/θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἴλετο γυίων (“Orribile ad esse apparve, bruttato dalla salsedine: / fuggirono atterrite qua e là per le rive sporgenti. / Sola rimase la figlia di Alcino: a lei Atena / mise coraggio nell'animo e tolse dagli arti il terrore”).

34 Quello che può avvenire nei confronti dello straniero e dell'altro è ben sottolineato da Simone Weil, nel suo saggio dedicato all'*Illiade* e alla violenza della guerra, apparso nel 1943 nei *Cahiers du Sud* nel corso degli eventi più tragici della Seconda Guerra Mondiale: “Chi ignora a che punto l'alterna fortuna e la necessità tengono sotto la loro dipendenza ogni anima umana, non può considerare suoi simili, né amare come se stesso, quelli che il caso ha separato da sé con un abisso. La diversità delle costrizioni che pesano sugli uomini fa scaturire l'illusione che tra loro vi sono delle specie distinte che non possono comu-

bene. E lui stesso si chiede se si trova tra uomini, e se è nella civiltà. Perciò deve valutare bene il rapporto con chi lo accoglie³⁵, ed è ben consapevole di come si mostra, di come appare. Per questo, quando esce dal suo riparo di foglie per andare incontro alle giovani che giocano sulla riva del fiume, si copre le vergogne con un ramo³⁶. È un gesto immediato di rispetto. Istintivo, persino irrazionale. Odisseo è comunque un eroe che può essere paragonato a un leone. Ma qui non c'è una battaglia o un duello. È nudo (*Od.* 6.136 γυμνός περ ἑών), e certo c'è qualche incongruenza nella scena in cui si ritrova³⁷, ma il bisogno del naufrago che ha perduto tutto lo spinge a cercare aiuto, così com'è, non ha altra possibilità (χρειῶ γὰρ ἵκανε).

Odisseo valuta le inquietudini dell'incontro, tra lo spazio, la vista e le parole. È la progettazione di un'azione fondamentale, questo dice il verbo formulare μεμυρήξεν (*Od.* 6.141), con le alternative che seguono. Le regole prossemiche, per la distanza e per i gesti, contano. Il normale funzionamento della *hikesia* richiede che il supplice abbracci le ginocchia della persona di cui chiede l'aiuto e la protezione. Ma forse è meglio attenuare la forza dei gesti e rivolgere delle parole adatte, che ispirino benevolenza (6.142 ἐπέεσσιν... μειλίχοισι), da lontano (ἀποσταδά). La scelta è concreta, saggia, deve guardare all'utilità (6.145 κέρδιον)³⁸. Omero spiega proprio tutto: Odisseo deve evitare di spaventare in qualsiasi modo Nausicaa (6.147 μὴ οἱ γούνα λαβόντι χολώσαιτο φρένα κούρη).

Perciò il discorso sarà ben meditato, “dolce e accorto” (*Od.* 6.148 μειλίχιον καὶ κερδαλέον), che non significa astuto o interessato, ma at-

nicare. Possiamo amare ed essere giusti solo se conosciamo l'imperio della forza e siamo capaci di non rispettarlo” (Weil 2012, p. 83).

- 35 Sono diverse le prospettive, ma nel contatto con l'Altro prima di tutto entra in gioco il fattore linguistico: Kapuściński 2007, p. 35 “il dialogo, seppure non impossibile, richiede da parte degli interlocutori un grosso sforzo, una paziente tolleranza e il desiderio di capire e di intendersi. Il renderci conto che, parlando con un altro, abbiamo davanti qualcuno che in quello stesso momento vede e capisce il mondo in modo diverso dal nostro, è fondamentale per favorire un dialogo positivo”.
- 36 *Od.* 6.128s. ἐκ πυκινῆς δ' ὕλης πτόρθον κλάσε χειρὶ παχείῃ / φύλλων, ὡς ῥύσαιτο περὶ χροῖ μῆδεα φωτός (“dalla fitta selva ruppe con la mano robusta un ramo / di foglie, per coprirsi nel corpo le vergogne di uomo”).
- 37 *Od.* 6.135s. ὡς Ὀδυσσεὺς κούρησιν εὐπλοκάμοισιν ἐμελλε / μείξεσθαι (“così s'accingeva Odisseo ad andare, benché fosse nudo, / tra le fanciulle dai riccioli belli”).
- 38 *Od.* 6.146 λίσσεσθαι ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μειλίχοισι (“pregarla con dolci parole restando lontano”).



tento a tutti gli elementi della comunicazione nella situazione specifica. La sequenza dei motivi è studiata, c'è una *captatio benevolentiae* che va certo oltre il *kerdaleos logos*, il calcolo del vantaggio e dell'opportunità.

È un discorso che segue le indicazioni della pragmatica. La prima parola è la dichiarazione della supplica, con il verbo che indica il gesto senza l'azione³⁹. La parola per rivolgersi a Nausicaa è di grande peso, ἄνασσα, 'signora'. E poi subito vengono parole di elogio: la giovane sconosciuta che Odisseo si trova di fronte è come una dea, forse simile ad Artemide (*Od.* 6.151), alla quale già il narratore aveva pensato di paragonare Nausicaa (6.102). Lode, ammirazione, rispetto. C'è il richiamo alla felicità e alle più consuete relazioni familiari della vita e della quotidianità. C'è la bellezza, unita alla giovinezza (6.157 θάλος), che trova espressione nell'eccellenza della palma di Delo, è un'immagine della natura, anche sacra per Artemide, ma è pure un'immagine concreta che viene dall'esperienza e che rimette in gioco la storia perduta di Odisseo.

Ritornano, dichiarati dalle parole, i codici prossemici di rispetto, Odisseo ha timore di toccare le ginocchia: *Od.* 6.168s. δειδία δ' αινῶς / γούνων ἄψασθαι⁴⁰. Ma non può fare a meno di rivolgere la sua supplica, non può non turbare la serena quotidianità di Nausicaa e poi di tutto il popolo dei Feaci, perché è spinto dalla necessità di un duro dolore: χαλεπὸν δέ με πένθος ἰκάνει. Anche questo va dichiarato, perché questa è la verità, nella realtà della vita non c'è scampo. Inutile fingere o nascondersi la verità. Odisseo chiede compassione. Nel contatto si crea un vincolo, Nausicaa è la prima persona che Odisseo, naufrago, incontra. Non conosce nessuno degli uomini che abitano la terra in cui è giunto. Quello che chiede è l'aiuto di una semplice indicazione, per raggiungere la città, e chiede una veste, un umile telo per coprirsì.

Il discorso si conclude in maniera notevole, con l'auspicio per Nausicaa che sicuramente è il più bello e il più grande (*Od.* 6.182 οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον) di incontrare uno sposo con il quale vivere in concordia la vita (6.181 ὁμοφροσύνην, 183 ὁμοφρονέοντε νοήμασιν).

In questo auspicio c'è anche qualcosa di più. È uno specchio possibile di ciò che sta accadendo. Come nel rapporto tra un uomo e una donna

39 Hom. *Od.* 6.149 γουνοῦμαί σε.

40 Per la funzione della distanza prossemica di rispetto cf. anche poi l'attenzione di Odisseo per il bagno che gli viene offerto. C'è un simile ritegno, il rispetto delle convenienze, o meglio dei codici civili. Odisseo chiederà alle ancelle di Nausicaa di rimanere lontano in disparte (*Od.* 6.218 στῆθ' οὕτω ἀπόπροθεν), mentre si lava (6.221 ἄνην δ' οὐκ ἂν ἐγὼ γε λοέσσομαι), per una questione di vergogna o di rispetto (6.221s. αἰδέομαι γὰρ / γυμνοῦσθαι κούρησιν).



la ὁμοφροσύνη è la cosa più importante, che passa attraverso la negoziazione e la continua rinegoziazione del rapporto, ed è frutto di un dialogo aperto di due interlocutori, questa valutazione si impone anche per il rapporto tra Odisseo e Nausicaa, che si costruisce attraverso l'impegno nel dialogo tra due soggetti diversi e male o bene contrapposti tra loro.

Difficile e impegnativo, questo è il percorso per costruire la ὁμοφροσύνη, che non è mai un dato, ma una creazione progressiva fondata sulla responsabilità dei due interlocutori.

6. Il coraggio di Nausicaa

Odisseo alla vista ha qualcosa di spaventoso. Ma Nausicaa non ha paura. Lei sola, come gli eroi, ha il coraggio di non fuggire. Non si lascia turbare dai timori che sempre si provano di fronte allo straniero, al naufrago sconosciuto che le si fa incontro e che potrebbe bene portare con sé i segni della violenza. Ha davanti a sé un guerriero tremendo. Possiamo dire, col lessico di Omero, che Nausicaa lo attende 'a piè fermo': *Od.* 6.141 *στῆ δ' ἄντα σχομένη*⁴¹. E c'è, come per gli eroi nelle azioni della guerra, l'intervento della dea che le dà coraggio, che le rimuove la paura dalle membra: 6.139s. *τῆ γὰρ Ἀθήνη / θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἴλετο γυίων*. Insomma la protagonista di una *aristeia* è Nausicaa. È lei che resiste, che ha la *tlemosyne* degli eroi. Proprio come il suo antagonista, *polytlas*, forse anche di più, e al femminile.

Ma ci interessa quello che pensa e che fa concretamente. Riconosce lo status e la dignità dello straniero, sa vedere oltre l'apparenza del primo contatto, sa intuire che dietro l'aspetto della sventura c'è un uomo che non è un malvagio o un dissennato⁴². Sa riconoscere la sua sofferenza, che è la sofferenza che può toccare in sorte a tutti gli uomini, perché gli affanni e le sventure vengono da Zeus e possono colpire chiunque in-

41 Notevole è l'immagine richiamata dai contatti formulari, si tratta della forza di guardare negli occhi il nemico: *Hom. Il.* 17.167 *στήμεναι ἄντα κατ' ὄσσε ἰδὼν δηίων ἐν ἄυτῆ* ("stare a piè fermo guardandolo negli occhi in mezzo alla furia dei nemici"). Ma c'è anche qualcosa di specificamente femminile nel gesto: *Od.* 16.415s., etc. Per le azioni dell'*aristeia* (nelle battaglie e nei duelli epici), della quale Nausicaa volente o nolente ricalca qui qualche tratto tematico attraverso gli echi della dizione epica, vd. Camerotto 2009, pp. 43-81.

42 In un solo primo verso delle parole di Nausicaa c'è già tutto: *Od.* 6.187 *ξεῖν', ἐπεὶ οὐτε κακῶ οὐτ' ἄφρονι φῶτι ἔουκας* ("Straniero – poiché non somigli a un malvagio o a un pazzo").



distintamente tra i mortali⁴³: la condivisione della sofferenza genera la solidarietà, la capacità di comprendere le difficoltà degli altri⁴⁴. È una giovane, anzi giovanissima, nient'altro che una ragazzina, come una nostra studentessa del liceo, tra i sedici e i diciassette anni. Quando si leggono in classe i versi di Omero. Nessuno si aspetterebbe tanto da lei, nemmeno Odisseo⁴⁵. Ma nell'*Odissea* sono proprio i giovani che sanno pensare e agire. Sono i giovani che hanno lo sguardo sul futuro e danno senso alla storia: Nausicaa conosce e dichiara lei per prima il diritto del supplice che è costretto dalla sorte a sopportare sventure senza fine (*Od.* 6.193 *ικέτην ταλαπείριον*)⁴⁶.

Nausicaa annunzia senza alcun indugio la propria disponibilità ad aiutarlo e mette in gioco direttamente la sua persona (*Od.* 6.196 *εἰμι δ' ἐγὼ θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο*, "io sono la figlia del magnanimo Alcinoos"): è lei che ha la sicurezza di una identità e di una terra, che ha la posizione di vantaggio e il dovere di aiutare chi non ha più nulla. Ma v'è anche, fatto straordinario dalla nostra prospettiva, il fondamentale principio civico, l'azione civile: Nausicaa ferma le compagne che giocavano a palla con lei, le ancelle che fuggono (6.199 *στῆτέ μοι, ἀμφίπολοι, "fermatevi, ancelle!"*), con tanto di dativo etico, quel *μοι*, un "per me"

43 Hom. *Od.* 6.188-190 *Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, / ἐσθλοῖσ' ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἐκάστω / καὶ που σοὶ τὰ γ' ἔδωκε, σὲ δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης* ("La fortuna agli uomini la assegna lo stesso Zeus Olimpio, / a buoni e malvagi, a ciascuno come egli vuole. / E a te diede questo destino e devi sopportarlo comunque").

44 È questa una delle questioni fondamentali nel rapporto con gli Altri. Vd. Cozzo 2014, p. 10 "la capacità di empatizzare con l'Altro e con il suo vissuto derivante dall'esperienza di essere a propria volta Altri". Nell'esperienza dei Feaci, nella loro storia, c'è anche la sofferenza della fuga, della migrazione per sfuggire ai pericoli e alla minaccia del popolo violento dei Ciclopi (cf. Hom. *Od.* 6.4-10). Nessuno può dirsi mai immune, può bastare questo pensiero per condividere la sventura dell'altro.

45 Questo pensiero di Odisseo lo troviamo più tardi, quando l'eroe elogia il comportamento di Nausicaa. Da una giovane non ti aspetteresti una tale saggezza, neppure in risposta a una supplica: *Od.* 7.292-294 *ἦ δ' οὐ τι νοήματος ἡμβροτην ἐσθλοῦ, / ὡς οὐκ ἂν ἔλποιο νεώτερον ἀντίασαντα / ἐρῴεμεν· αἰεὶ γάρ τε νεώτεροι ἀφραδέουσιν* ("E lei non mancò di nobile senno, / come non spereresti che faccia un ragazzo / incontrandoti: sono sempre sconsiderati i ragazzi").

46 Tutto quello che è nel diritto del supplice sta nelle parole chiare di Nausicaa, perché possano essere condivise dallo straniero: *Od.* 6.191-193 *νῦν δ', ἐπεὶ ἡμετέρην τε πόλιν καὶ γαῖαν ἰκάνεις, / οὔτ' οὔν ἐσθῆτος δευήσεται οὔτε τευ ἄλλου, / ὅν ἐπέοιχ' ἰκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα* ("Ora, poiché arrivi nella nostra città e nel nostro paese, / non ti mancherà una veste o cos'altro / è giusto ottenere da supplice sventurato").



intraducibile, con cui ella si prende la responsabilità e l'autorevolezza delle parole. Le invita, con tutte le informazioni necessarie, a offrire l'ospitalità allo straniero: non è un nemico (6.200 *τινα δυσμενέων*), perché tra i Feaci non ci si aspetta che qualcuno venga a portare guerra⁴⁷. Certo, i tratti sono utopici, lo vedremo meglio. I Feaci sono cari agli dei e la loro isola sta ai confini del mondo, *ἔσχατοι* (6.205). Ma intanto queste sono le migliori regole epiche che vediamo all'opera.

Quest'uomo che è davanti a loro è un infelice (*Od.* 6.206 *δύστηνος*), un uomo che va ramingo per la terra (6.206 *άλώμενος*), che ha bisogno di cure (6.207 *τὸν νῦν χρῆ κομέειν*). È un diritto divino, che viene prima di ogni altra ragione, di qualsiasi calcolo, vale la pena di ripeterlo, proprio come fa Nausicaa: tutti gli stranieri e i mendicchi giungono da Zeus (6.208s. *πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξεινοὶ τε πτωχοὶ τε*). Non è nulla di eccezionale per cui mettersi in allarme, questa è la quotidianità, e le cose sono naturali. L'accoglienza deve essere semplice, concreta e con disposizione benevola, come lo dovrebbe essere sempre tra gli esseri umani (6.208 *δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε*): si offre immediatamente da mangiare e da bere (6.209 *βρῶσιν τε πόσιν τε*), la possibilità di un bagno (6.210 *λούσατέ τ' ἐν ποταμῷ*) e si devono donare delle vesti che restituiscano l'umanità a chi l'ha perduta nelle sofferenze.

Così le ancelle si fermano e – con l'istinto civico, anzi della civiltà, in azione – si incoraggiano tra loro, per prendersi cura dello straniero. Lo accudiscono per il bagno, ma con attenzione da una parte e dall'altra. Di ogni cosa Nausicaa è informata⁴⁸. Ogni minimo dettaglio è sotto il suo sguardo. V'è l'intelligenza della gestione del naufrago, che è ormai *xenos* con tutti i suoi significati, a cominciare dai pensieri e dai gesti dello stesso straniero e dal rispetto della sua volontà da parte di queste giovani di Scheria che per prime lo accolgono.

La realtà può cambiare rapidamente, se funzionano gli schemi della *xenia*. Con un bagno e delle vesti, l'Odisseo che poco prima suscitava paura, ora, con un tocco di Atena e una similitudine di Omero, recupera anche all'aspetto la dimensione degli esseri umani e della civiltà, con i segni più belli come quelli dell'arte a rappresentare ciò che sta avvenen-

47 Sembra che lo status di *xenos*, ossia di ospite, stia per definizione – salvo incidenti – all'opposto dell'ostilità del nemico e della guerra (cf. Hom. *Il.* 4.376s. *ἄτερ πολέμου εἰσηλθε Μυκῆνας / ξεινός* “venne una volta a Micene, non in guerra, / ma da ospite”).

48 Le ancelle, su richiesta dello straniero, lo lasciano solo, si allontanano e ne danno informazione a Nausicaa: *Od.* 6.223 *αἱ δ' ἀπάνευθεν ἴσαν, εἶπον δ' ἄρα κούρη*.

do (*Od.* 6.232-235). Serve il meglio di quello che sanno fare gli uomini per descrivere un cambiamento così grande e non così impossibile.

Dalla fiducia che sa vincere il timore si può passare all'ammirazione: *Od.* 6.237 *θηεῖτο δὲ κούρη* ("la fanciulla lo guardava con stupore"). Il rovesciamento può essere totale, proprio grazie all'azione della fiducia e dell'ospitalità. È bastato davvero poco. Quello che pochi attimi prima sembrava orribile e mostruoso (6.242 *ἀεικέλιος*) è ora simile agli dei, proprio quegli dei olimpici e bellissimi che anche noi possiamo riconoscere nella nostra storia dell'arte (6.243 *νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε*). Riprendendo il motivo delle nozze, nei desideri e negli auspici di Nausicaa ora Odisseo diviene perfino degno di diventare uno sposo, che voglia fermarsi e rimanga nella terra dove è giunto⁴⁹. La prospettiva è immediata, e indica la forza del contatto che genera la *xenia*.

Ma ci sono altre cose da valutare. Nausicaa è pronta a tener conto di tutto. Tra la giovane ospite che mette in gioco il meglio dei pensieri della sua società e lo straniero che entra in contatto con un nuovo mondo deve esserci un'intesa perfetta. Se non c'è collaborazione e reciprocità, la *xenia* non funziona. Nausicaa ha le qualità migliori, ma anche l'ospite entra in sinergia con queste virtù. Bisogna agire insieme secondo il meglio per costruire la *xenia*. L'ospitalità la si fa insieme, forse per questo si può usare la medesima parola per chi ospita e chi è ospitato. Bisogna comportarsi in ogni minima cosa con accortezza, per non rovinare tutto. Con benevolenza, ma anche con consapevolezza e lucidità. Lo sappiamo bene, ci sono di mezzo i sospetti e i pregiudizi. Perfino tra i Feaci ci sono, è naturale. Non si può non tenerne conto ed è necessario superare con una vera sapienza civica queste difficoltà.

Nausicaa non è un'ingenua. Sembra conoscere le regole della gente nella vita quotidiana di fronte all'arrivo di uno straniero. I pregiudizi emergono subito e si diffondono con le chiacchiere, lo si sa. La malignità è un vizio comune e si deve agire di conseguenza per evitarne i problemi⁵⁰. Saper prevedere anche per gli altri, anticipare i rimedi. Nausicaa dà allora il consiglio giusto a Odisseo per evitare i pregiudizi tra la gente.

49 Notevoli per immediatezza sono le parole di Nausicaa: *Od.* 6.244s. *αἶ γὰρ ἔμοι τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἶη / ἐνθάδε vaietáων, καὶ οἱ ἄδοι αὐτόθι μίμνειν* ("Oh, se un uomo così potesse dirsi mio sposo / qui abitando e qui gli piacesse restare"). È un duello di pensieri cortesi, il meglio che i due possono offrirsi reciprocamente nella negoziazione del dialogo.

50 Importanti per illustrare il contesto collettivo nel quale si svolge l'azione, dove non ci sono solo i protagonisti ma un'intera società, sono le valutazioni di Nau-

E poi v'è il suggerimento al naufrago – che possiamo definire un suggerimento ‘politico’ – di rivolgersi ad Arete, la regina, una donna, che con la sua saggezza e con l'armonia che ne deriva rappresenta il fondamento della civiltà utopica, felice, dell'isola di Scheria. Odisseo deve stare attento proprio a questo, può passar oltre al trono di Alcinoo senza curarsene troppo, le sue speranze stanno tutte nel conquistare la fiducia di Arete. Se sarà ben disposta verso di lui, allora c'è la possibilità per Odisseo di avere l'aiuto necessario per trovare il compimento della propria storia, del proprio *nostos*⁵¹.

L'intesa c'è, immediata, Odisseo con l'esperienza della sua *metis* comprende le ragioni di Nausicaa, segue i suoi consigli. Al calar del sole giungono, prima di entrare in città, al bosco sacro di Atena. Alla dea l'eroe può chiedere la cosa che conta di più nelle sue preoccupazioni, ma già da quel che ha visto può intuire gli esiti della *xenia* tra i Feaci (*Od.* 6.327):

δόξ μ' ἔς Φαίηκας φίλον ἔλθεῖν ἢ δ' ἔλεινόν.
Concedi che io arrivi gradito e degno di pietà tra i Feaci.

Nausicaa a Scheria, come Telemaco a Itaca: i giovani sono per natura i protagonisti dell'ospitalità, coloro che ne sanno riconoscere la necessità e la prospettiva aperta sul futuro. E sono anche coloro che ne avvertono le potenzialità e perciò ne sanno applicare meglio di tutti gli altri le regole.

7. La prudenza di Atena

Odisseo attende di entrare in città. C'è un segnale che non ci aspettiamo, ma Omero non nasconde le difficoltà. Atena avvolge nella nebbia l'eroe, perché possa entrare tra le mura e le vie e giungere al palazzo di Alcinoo senza che gli abitanti di Scheria lo vedano. I Feaci, come vedremo, sono per definizione *philoxeinoi*, ospitali, sono la civiltà all'opposto della barbarie dei Ciclopi.

Ma, come accade ovunque, il rapporto con lo straniero non è mai facile: proprio per questo esiste la *xenia*, che deve essere costruita con prudenza da una parte e dall'altra. Atena agisce per il bene di Odisseo. E perciò è meglio evitare inutili incontri e contatti al momento sbagliato, per cose così impor-

sicaa sulle malignità e sulle chiacchiere della gente, che vengono riprodotte con un modulo epico del *τις-speech*, *Od.* 6.276-288. Vd. de Jong 1987.

51 *Od.* 6.313-315.



tanti ci deve essere una *metis* adeguata, una progettazione che non lascia al caso neppure i dettagli più banali. La *xenia* non può andare sprecata. Ci può far meraviglia, qui, tra i Feaci *megathymoi*, ma Omero non nasconde le insidie, anche quelle della vita quotidiana di tutti (*Od.* 7.13-16):

καὶ τότε Ὀδυσσεὺς ὄρτο πόλινδ' ἴμεν· ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
πολλὴν ἡέρα χεῦε φίλα φρονέουσ' Ὀδυσῆϊ,
μὴ τις Φαιήκων μεγαθύμων ἀντιβολήσας
κερτομέοι τ' ἐπέεσσι καὶ ἐξερέοιθ' ὅτις εἶη.
Allora Odisseo si alzò per andare in città: Atena
con molta nebbia lo avvolse pensando al bene di Odisseo,
che nessuno dei Feaci magnanimi incontrandolo
gli dicesse insolenze e chiedesse chi era.

Atena si fa incontro a Odisseo nelle sembianze di una giovinetta per aiutarlo. L'eroe ha bisogno di una guida e di consiglio. Arriva, straniero, dopo aver molto sofferto, in un luogo dove non conosce nessuno⁵². Il comportamento di Odisseo dovrà essere prudente, fino all'eccesso. Non bisogna farsi falsi idealismi. Gli istinti degli uomini sono tutti uguali. I Feaci sono un popolo felice, sono una civiltà utopica, ma, come già si è detto, vivono ai margini del mondo, lontano da tutti, raramente vedono giungere nella loro terra degli stranieri. Non ne hanno la familiarità, che renderebbe tutto più facile, e perciò i timori possono essere ancora più grandi⁵³. Allora si comprende il consiglio di Atena (*Od.* 7.30-33):

ἀλλ' ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ' ὀδὸν ἡγεμονεύσω,
μηδέ τιν' ἀνθρώπων προτιόσσεο μηδ' ἐρέεινε.
οὐ γὰρ ξείνους οἶ γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται
οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ', ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ.
Cammina così, in silenzio, ti guiderò io per la via;
non guardare e non chiedere a nessuno degli uomini.
Perché gli stranieri non li tollerano molto costoro
e non accolgono con amicizia chi viene da un altro paese.

52 Odisseo ritorna a dichiarare la propria condizione: *Od.* 7.24-26 καὶ γὰρ ἐγὼ
ξεῖνος ταλαπεῖριος ἐνθάδ' ἰκάνω / τηλόθεν ἐξ ἀπίης γαίης· τῷ οὐ τίνα οἶδα /
ἀνθρώπων, οἳ τήνδε πόλιν καὶ ἔργα νέμονται (“Io arrivo qui da lontano, stra-
niero duramente / provato, da una terra remota: perciò non conosco nessuno /
degli uomini che governano questa città e i campi”).

53 Può suonare strano, ma questa è la disposizione naturale che può e deve esse-
re modificata dalla civiltà: *Od.* 7.32-33 οὐ γὰρ ξείνους οἶ γε μάλ' ἀνθρώπους
ἀνέχονται / οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ', ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ (“perché gli stra-
nieri non li tollerano molto costoro / e non accolgono con amicizia chi viene da
un altro paese”).



Strano, diremmo noi. Sembra una contraddizione, ma rispecchia il più normale comportamento della gente qualunque e mette in evidenza i rischi: questa la psicologia e la reazione più facile di fronte allo straniero, di fronte all'altro da noi. Lo vediamo attorno nelle cose che accadono, nei rigurgiti dei populismi, o addirittura dei nazionalismi fuori tempo. Egoismi, pregiudizi, demagogie e manipolazione delle opinioni collettive. Non ci vuole molto. Perfino il nazismo ha trovato la sua forza in questa ostilità, sappiamo bene come va a finire. Come tra i Ciclopi. Bisognerà farci attenzione.

Ma non finisce qui la prudenza di Atena per lo *xenos* che giunge a Scheria. Lo straniero che giunge in questo paese felice è colto da ammirazione e stupore per la bellezza dei luoghi e delle costruzioni, i porti, le navi, le piazze, le mura (7.43 θαύμαζεν, 45 θαῦμα ιδέσθαι)⁵⁴. Ma non c'è tempo per questo, anche se grandi sono le meraviglie di una terra operosa, dove gli uomini e le donne hanno il senso delle arti, dei bei lavori e della natura, veri e propri doni degli dei⁵⁵: ma ci sono ora cose più importanti. Quando arrivano al palazzo di Alcino, Atena studia e progetta perfino la disposizione d'animo del suo protetto. Dovrà farsi coraggio, non dovrà lasciarsi impressionare. Soprattutto è una questione di segni che servono a comunicare ancor prima delle parole. È il primo contatto, la prima sensazione ciò che conta. Non bisogna mostrare di avere timore, perché miglior risultato ottiene lo straniero che giunge in una terra sconosciuta e agisce con disinvoltura, con sicurezza di sé, quasi ad anticipare la fiducia reciproca della *xenia*. Sarà un buon effetto, da mettere insieme alle virtù di chi ci ascolta, ossia di Arete (*Od.* 7.50-53):

σὺ δ' ἔσω κίε μηδέ τι θυμῷ
 τάρβει· θαρσαλέος γάρ ἀνὴρ ἐν πᾶσιν ἀμείνων
 ἔργοισιν τελέθει, εἰ καὶ ποθεν ἄλλοθεν ἔλθοι.
 δέσποιναν μὲν πρῶτα κινήσειαι ἐν μεγάροισιν.

Tu entra senza temere
 nell'animo: meglio un uomo animoso
 in ogni azione riesce, anche se giunge da un altro paese.
 Raggiungerai la regina, anzitutto, nella gran sala.

54 L'ammirazione di Odisseo si rinnova di fronte alle meraviglie del palazzo di Alcino, 7.133 θηῖτο, 134 πάντα ἐῷ θηήσατο θυμῷ.

55 Straordinaria in particolare è la descrizione del palazzo di Alcino, segno della civiltà e della cultura di questo popolo, *Od.* 7.82-135. Odisseo, prima di entrare, si ferma a pensare, colpito da questa meraviglia, oltre che naturalmente preoccupato per ciò che potrà accadere, *Od.* 7.82s.

8. *Il potere di Arete, l'attenzione di Alcinoo*

Arete, una donna straordinaria per virtù e potere, che rende eccezionale la civiltà di Scheria. La cosa più importante che sa fare con la sua saggezza è di sciogliere le contese degli uomini (*Od.* 7.73s.):

οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται ἐσθλοῦ,
οἷσί τ' εὐφρονέησι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.
Perché davvero non manca anche ella di nobile senno
e a chi vuole bene, anche agli uomini, scioglie le liti.

Ha per questo un enorme prestigio tra la gente⁵⁶. La sua disponibilità⁵⁷, la sua parola può essere la soluzione dei problemi anche per chi giunge supplice da lontano. Per Odisseo significa ciò che cerca e che più desidera, il suo *nostos*, il ritorno in patria dopo dieci anni di guerra e dieci di peripezie⁵⁸.

Odisseo segue i consigli giusti. Si scioglie la nebbia che lo avvolgeva, e compare all'improvviso davanti ai Feaci. C'è sbigottimento a vedere lo straniero, tutti ammutoliscono (*Od.* 7.144s.). Odisseo abbraccia le ginocchia di Arete e da supplice dichiara la sua sofferenza e il suo bisogno. Qui il gesto del supplice si compie, non ci devono essere più particolari riguardi: *Od.* 7.142 ἀμφὶ δ' ἄρ' Ἀρήτης βάλε γούνασι χεῖρας Ὀδυσσεύς⁵⁹. Dirette sono le parole e le richieste, ma non mancano le attenzioni per il destinatario e per i presenti, che sono in rappresentanza di tutto il popolo di Scheria. L'augurio dello straniero in questo caso tocca un altro importante e comune aspetto della vita e della felicità, la successione delle generazioni, dei beni e del *geras* all'interno della collettività.

Dopo aver parlato davanti alla regina, in un contatto prossemico con il più alto potere di Scheria, Odisseo si ritira e prende posto nella posi-

56 Notevole è questa idea del prestigio tra la gente che diviene immediatamente influenza politica, *Od.* 7.71s. καὶ λαῶν, οἳ μὴν ῥα θεὸν ὧς εἰσπορώντες / δειδέχεται μύθοισιν, ὅτε στειγῆσ' ἀνὰ ἄστρῳ (“e dal popolo, che guarda a lei come a un dio / e la acclama con grida quando passa in città”).

57 La disponibilità, la benevoleza è sottolineata nuovamente dalla frase φίλα φρονέησ' ἐνὶ θυμῷ (*Od.* 7.75), che ricalca con la forza della formula a breve distanza quella di Atena (7.42).

58 *Od.* 7.75-77 (= 6.313-315) εἴ κέν τοι κείνη γε φίλα φρονέησ' ἐνὶ θυμῷ, / ἐλπωρὴ τοι ἔπειτα φίλους ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι / οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν (“Se lei nell'animo sarà ben disposta verso di te, / allora hai speranza di vedere i tuoi cari e tornare / nella casa dall'alto soffitto e nella terra dei padri”).

59 Le ginocchia nel gesto della supplica sono il punto d'arrivo della sofferenza, *Od.* 7.147 σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας.



zione più umile, vicino al focolare, nella cenere sparsa a terra. È un gesto di umiltà, che rivela la saggezza di Odisseo. Ma v'è una gara di saggezza. Questa volta è un anziano, Echeneo, un sapiente⁶⁰, che interviene a osservare ciò che è necessario a ricostituire le regole della *xenia*.

L'azione è di Alcinoο, che prende per mano lo straniero, e lo fa levare dalla cenere per farlo sedere su uno splendido trono⁶¹: fa alzare il figlio prediletto Laodamante, che stava seduto accanto a lui, per lasciare il posto allo *xenos*. Odisseo viene accolto nella festa, secondo le regole. Arriva l'ancella con la brocca dell'acqua, la dispensiera provvede a imbandirgli la tavola. Alcinoο pensa a una libazione speciale a Zeus, protettore dei supplici. È il riconoscimento ufficiale del supplice, noi diremmo il riconoscimento dello status di rifugiato⁶². È un riconoscimento pubblico, condiviso e sancito dagli dei attraverso i riti più semplici. Dentro alla vita prima che dentro i meandri della burocrazia. I gesti e le parole hanno significato, contano. Costruiscono immediati la realtà, la società, la vita degli uomini.

È questa la prima, immediata *xenia*, per l'ospite giunto inatteso, comparso all'improvviso, ancora sconosciuto. Ma subito Alcinoο predispone il seguito. Per il giorno dopo convoca un numero ancor maggiore di anziani (*Od.* 7.189), per un'accoglienza degna, con i sacrifici agli dei in onore dell'ospite. E ogni attenzione sarà dedicata alla preparazione del viaggio dello straniero che lo condurrà là dove desidera. Con la più grande generosità e senza indugi. V'è la preoccupazione che il nuovo viaggio che attende poi l'ospite per compiere il suo *nostos* "sia senza fatica e senza dolore" (7.192 ἄνευθε πόνου καὶ ἀνίης), che di mezzo non vi sia sciagura e sofferenza (7.195 μηδέ τι μεσσηγύς γε κακὸν καὶ πῆμα πάθησι) e che si possa compiere con gioia e rapidamente (7.194 χαίρων καρπαλίμως), anche se la destinazione è davvero molto lontana (7.193 εἰ καὶ μάλα τηλόθεν ἐστί). Alcinoο sa quello che fa, pensa subito a tutto.

60 Vd. *infra*. Il ruolo di Echeneo, un "Nestore" dei Feaci, è sottolineato da Hainsworth 2002, p. 242.

61 L'associazione oppositiva degli spazi è nel verso, nella combinazione dei due emistichi: *Od.* 7.169 ὄρσεν ἄπ' ἐσχάρῳφιν καὶ ἐπὶ θρόνου εἶσε φαεινοῦ ("dal focolare lo tolse e lo fece sedere su uno splendido trono").

62 Leggo su *la Repubblica* del 19 agosto 2016, in un articolo di G. Foschini (p. 4), dal titolo "Il mio lungo inferno lungo quattro anni per quel pezzo di carta che può salvarmi", la vicenda del senegalese Janko Kalli. Dopo due anni di viaggio e di peripezie dal Senegal e dopo una settimana in mare, in Italia l'attesa per il riconoscimento dello status di rifugiato può durare quattro anni, con le inenarrabili sofferenze del primo rifiuto e della clandestinità.

Sa progettare il meglio per il bene dell'altro, per il bene di tutti, attento ai bisogni e ai desideri prima ancora che siano espressi.

Bibliografia

- S. Bellomo (ed.), *Dante Alighieri. Inferno*, Torino 2014
- É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971 (*Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966)
- A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova 2009
- A. Camerotto, *I giorni del sangue. Immagini e codici eroici della violenza per la Iliouperis*, "L'Immagine Riflessa" 21, 2012, 65-94
- I.J.F. de Jong, *The Voice of Anonymity: Tis-Speeches in the Iliad*, "Eranos" 1987, 85, 69-84
- I.J.F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001
- I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Torino 1983 (*The Biology of Peace and War*, London 1979)
- J.B. Hainsworth (ed.), *Omero. Odissea*, Vol. II (Libri V-VIII), Introduzione, testo e commento a cura di J.B. Hainsworth, Traduzione di G.A. Privitera, Milano 2002
- F. Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Torino 1982 (*Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996)
- E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari 1983 (*Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963)
- R. Kapuściński, *L'altro*, Milano 2007 (*Ten Inny*, 2006)
- R. Lane Fox, *Eroi viaggiatori. I Greci e i loro miti nell'età epica di Omero*, Torino 2010 (*Travelling Heroes. Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer*, London 2008)
- W.W. Minton, *Homer's Invocations of the Muses: Traditional Patterns*, "TAPhA" 91, 1960, 292-309
- S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, Trieste 2012 (*L'Iliade ou le poème de la force*, "Cahiers du Sud" 1943)
- S. West (ed.), *Omero. Odissea*, Vol. I (Libri I-IV), Introduzione generale di A. Heubeck e S. West, Testo e commento a cura di S. West, Traduzione di G.A. Privitera, Milano 1981



CLASSICI CONTRO

Collana diretta da *Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani*

1. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani (a cura di), *Classici Contro*
2. Alberto Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*
3. Alberto Camerotto e Sandro Carniel (a cura di), *Hybris. I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terre*
4. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani (a cura di), *L'esilio della bellezza*
5. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani (a cura di), *Nuda veritas. Da Omero a Orson Welles*
6. Alice Bonandini, Elena Fabbro e Filippomaria Pontani (a cura di), *Teatri di guerra. Da Omero agli ultimi giorni dell'umanità*
7. Alberto Camerotto, Marco Fucecchi e Giorgio Ieranò (a cura di), *Uomini contro. Dall'Iliade alla Grande Guerra*
8. Alberto Camerotto, Stefano Maso (a cura di), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*
9. Dino Piovan, *Tucidide in Europa. Storici e storiografia greca nell'età dello storicismo*

*Finito di stampare
nel mese di settembre 2018
da Digital Team - Fano (PU)*