



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

20
2022

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO JONICO

IL MEDITERRANEO: CULTURE E CIVILTÀ.
LA “VOCE DEL MARE”,
TÒPOS DI CONTAMINAZIONE

a cura di
RICCARDO PAGANO



EDJ ZIONI
SGE

ISBN: 978-88-946651-0-9

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEI QUADERNI

Claudia Capozza - Adriana Schiedi - Stefano Vinci

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Carnimeo Nicolò, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Pierluca Massaro, Maria Concetta Nanna, Vincenzo Pacelli, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Umberto Salinas, Paolo Stefanì, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli.

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Anna Bitetto, Danila Certosino, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Lorenzo Pulito, Angela Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio (in aspettativa per incarico assunto presso l'ANVUR), Umberto Violante.

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture

Convento San Francesco Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy,

e-mail: quaderni.dipartimentojonico@uniba.it

telefono: +39 099 372382 · fax: +39 099 7340595

<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>



IL MEDITERRANEO: CULTURE E CIVILTÀ.
LA “VOCE DEL MARE”,
TÒPOS DI CONTAMINAZIONE

A cura di
Riccardo Pagano



L'editore "Dipartimento Jonico in Sistemi
giuridici ed economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture"
dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro"

ha chiuso il volume, composto da 189 pagine, il 31 agosto 2022.

Il testo è disponibile *open source* sul sito

<http://edizionidjsge.uniba.it/index.php/i-quaderni>.

All'editing di questo numero dei Quaderni hanno collaborato i
dottorandi Rosatilde Margiotta, Anna Tataranni e Pierluca Turnone e il
dott. Nico Abene. A tutti loro va un sentito ringraziamento.

ISBN: 978-88-946651-0-9

REGOLAMENTO DELLE PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO JONICO IN
SISTEMI GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO:
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE – EDJSGE

Art. 1. Collane di pubblicazioni del Dipartimento Jonico

Il Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro ha tre distinte collane:

- **Collana del Dipartimento Jonico** (d'ora in poi Collana Cartacea), cartacea, affidata alla pubblicazione di una Casa Editrice individuata con Bando del Dipartimento, ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei.
- **Annali del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line dal 2013 sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici>, ospita saggi, ricerche, brevi interventi e recensioni collegati alle attività scientifiche del Dipartimento Jonico. Gli Annali del Dipartimento Jonico hanno cadenza annuale.
- **Quaderni del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici>, ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei monotematici.

Art. 2. Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico

È istituito un Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico formato dai Direttori delle tre collane che dura in carica per un triennio.

Il Coordinamento è diretto dal Direttore del Dipartimento in qualità di Direttore della Collana cartacea, ed è convocato, secondo le necessità, anche su richiesta dei Direttori delle Collane. La riunione del Coordinamento a discrezione del Coordinatore può essere allargata anche ai componenti dei Comitati Direttivi delle tre collane dipartimentali.

Il Coordinamento approva o rigetta le proposte di pubblicazione dei volumi delle Collane, dopo l'espletamento delle procedure di referaggio da parte dei Direttori e dei Comitati Direttivi. In caso di referaggi con esito contrastante, il Coordinamento decide sulla pubblicazione del contributo, sentito il parere del Comitato Direttivo della collana interessata. Il Coordinamento provvede alla formazione dei Comitati scientifici e dei Comitati Direttivi secondo le modalità stabilite dagli articoli successivi.

Art. 3. Direttori delle Collane

La Collana Cartacea è diretta d'ufficio dal Direttore del Dipartimento Jonico che può nominare uno o più condirettori scelti tra i membri del Consiglio di Dipartimento che siano in possesso degli stessi requisiti di seguito elencati per i Direttori degli Annali e i dei Quaderni.

Il/i Direttore/i degli Annali del Dipartimento Jonico è/sono eletto/i dal Consiglio di Dipartimento.

Il/i Direttore/i dei Quaderni del Dipartimento Jonico è/sono eletto/i dal Consiglio di Dipartimento.

L'accesso alle cariche di Direttore degli Annali e dei Quaderni è riservato ai docenti in servizio presso il Dipartimento Jonico ed in possesso dei seguenti requisiti:

- professori ordinari in possesso delle mediane ASN richieste per la partecipazione alle commissioni per le abilitazioni nazionali;

- professori associati in possesso delle mediane ASN per il ruolo di professore ordinario;
- RTI in possesso dell'abilitazione per la II o la I fascia, in possesso delle mediane ASN per partecipare alle abilitazioni per la II fascia;
- RTB in possesso di abilitazione alla II o alla I fascia.

I Direttori ricevono le istanze di pubblicazione secondo le modalità prescritte dagli articoli seguenti, valutano preliminarmente la scientificità della proposta tenendo conto del *curriculum* del proponente e dei contenuti del lavoro e procedono, nel caso di valutazione positiva, ad avviare le procedure di referaggio.

I Direttori presiedono i lavori dei Comitati Scientifici e Direttivi e relazionano periodicamente al Coordinamento.

I Direttori curano che si mantenga l'anonimato dei revisori, conservano tutti gli atti delle procedure di referaggio, informano sull'esito delle stesse gli autori invitandoli, ove richiesto, ad apportare modifiche/integrazioni, decidono, d'intesa con il Coordinamento, la pubblicazione o meno in caso di pareri contrastanti dei *referees*.

Art. 4. Comitati scientifici

Ogni collana ha un proprio Comitato Scientifico composto dai professori ordinari e associati del Dipartimento Jonico.

Il Consiglio di Dipartimento può deliberare l'inserimento nel Comitato Scientifico di studiosi italiani o esteri non appartenenti al Dipartimento Jonico.

Art. 5. Comitati Direttivi

Ciascuna delle tre Collane ha un Comitato Direttivo formato da professori e ricercatori, afferenti al Dipartimento Jonico, in possesso, per il rispettivo settore disciplinare, delle mediane richieste dall'ASN per il ruolo successivo a quello ricoperto o, se ordinari, per la carica di commissario alle abilitazioni nazionali.

A seguito di invito del Coordinatore delle Collane del Dipartimento Jonico gli interessati presenteranno istanza scritta al Coordinamento che, in base alle indicazioni del Consiglio di Dipartimento, provvederà alla scelta dei componenti e alla loro distribuzione nei tre Comitati Direttivi.

I Comitati Direttivi collaborano con il Direttore in tutte le funzioni indicate nell'art. 3 ed esprimono al Coordinamento il parere sulla pubblicazione nella loro Collana di contributi che hanno avuto referaggi con esiti contrastanti.

Art. 6. Comitato di Redazione

Le tre Collane sono dotate di un Comitato di Redazione unico, composto da ricercatori, dottori di ricerca e dottorandi, afferenti al Dipartimento Jonico e individuati dai Comitati Direttivi, che, sotto la direzione di un Responsabile di Redazione (professore ordinario, associato o ricercatore), nominato dal Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico, cura la fase di *editing* successiva all'espletamento positivo della procedura di referaggio.

Art. 7. Procedura di referaggio

Tutte le Collane del Dipartimento Jonico adottano il sistema di revisione tra pari (*peer review*) con le valutazioni affidate a due esperti della disciplina cui attiene la pubblicazione individuati

all'interno dei Comitati Scientifici o Direttivi, oppure, ove ritenuto necessario, all'esterno dei predetti Comitati.

La procedura di referaggio è curata dal Direttore della Collana con l'ausilio dei rispettivi Comitati Direttivi.

Art. 8. Proposta di pubblicazione

La proposta di pubblicazione deve essere indirizzata al Direttore della Collana su modulo scaricabile dal sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali> nel quale il proponente dovrà indicare le proprie generalità e sottoscrivere le liberatorie per il trattamento dei dati personali e per l'eventuale circolazione e pubblicazione on-line o cartacea del lavoro.

Se il proponente è uno studioso "non strutturato" presso una università o centro di ricerca italiano o estero, la proposta di pubblicazione dovrà essere accompagnata da una lettera di presentazione del lavoro da parte di un professore ordinario della disciplina cui attiene la pubblicazione proposta. Alla proposta di pubblicazione il proponente deve allegare il proprio *curriculum vitae et studiorum* (ovvero rinviare a quello già consegnato in occasione di una precedente pubblicazione) e il file del lavoro in due formati, word e pdf.

Per la pubblicazione sulla Collana Cartacea, il proponente dovrà indicare i fondi cui attingere per le spese editoriali.

Le proposte di pubblicazione dovranno attenersi scrupolosamente ai criteri editoriali pubblicati sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>. Nel caso di non corrispondenza, o di corrispondenza parziale, il Responsabile di Redazione, coadiuvato dal Comitato di Redazione, invierà agli autori le indicazioni cui attenersi per la fase di *editing*.

Nel caso siano previste scadenze, pubblicate sul sito, la proposta dovrà pervenire tassativamente entro la data indicata, pena la non ammissibilità della stessa.

INDICE

RICCARDO PAGANO	
<i>Prefazione</i>	1
NICO ABENE	
<i>Digitale e cultura per un turismo sostenibile</i>	3
GABRIELLA CAPOZZA	
<i>Il Mediterraneo e i Fliaci</i>	7
PAOLO CIOCIA	
<i>Intellegibilità della norma giuridica ed affidamento: una declinazione (purtroppo attuale) della certezza del diritto</i>	19
CIRA GRIPPA	
<i>L'esperienza della miticoltura tarantina: impresa, valorizzazione del territorio e difesa dell'ambiente</i>	27
MINO IANNE	
<i>Pensare la vita e il suo destino nella prospettiva orfica e pitagorica</i>	34
LUCA MANNARELLI	
<i>La tutela della salute dei lavoratori marittimi: problemi e prospettive</i>	56
ROSATILDE MARGIOTTA	
<i>L'umanità in cammino. Il racconto delle donne migranti come itinerario di formazione</i>	75
PATRIZIA MONTEFUSCO	
<i>La rappresentazione del mare Adriatico in Orazio</i>	89
FEDERICA MONTELEONE	
<i>Pensare storicamente il Mediterraneo in prospettiva interculturale</i>	101
VALENTINA SAMPIETRO	
<i>Mediterraneo, voce eterna. Un esercizio transculturale</i>	125

ADRIANA SCHIEDI

L'altra faccia del Mediterraneo. I viaggi dei migranti, tra latenza, formazione e cambiamento 136

ANNA TATARANNI

Covid-19 e migrazioni. Oltre l'indifferenza, per una scuola come laboratorio di inclusione 152

PIERLUCA TURNONE

Il conflitto tra individuo e stato nell'Antigone di Sofocle. Riflessioni antropologico-educative per una pedagogia mediterranea 165

Riccardo Pagano

PREFAZIONE

Antico, sono ubriacato dalla voce
ch' esce dalle tue bocche quando si schiudono
come verdi campane e si ributtano
indietro e si disciolgono.
La casa delle mie estati lontane,
t'era accanto, lo sai,
là nel paese dove il sole cuoce
e annuvolano l'aria le zanzare.
Come allora oggi la tua presenza impietro,

mare, ma non più degno
mi credo del solenne ammonimento
del tuo respiro. Tu m'hai detto primo
che il piccino fermento
del mio cuore non era che un momento
del tuo; che mi era in fondo
la tua legge rischiosa: esser vasto e diverso
e insieme fisso:
e svuotarsi così d'ogni lordura
come tu fai che sbatti sulle sponde
tra sugheri alghe asterie
le inutili macerie del tuo abisso

(E. Montale, Mediterraneo, 1924)

La “voce del mare” (Mediterraneo) di E. Montale richiama il ritmo desultorio delle onde, ciascuna onda è in sé, al tempo stesso, però, fa parte di un qualcosa di più grande, il mare. La singola onda può essere paragonata ad una esperienza esistenziale individuale che se è vista insieme alle altre esperienze costituisce il fluire

continuo/discontinuo dell'esistenza. Sul mare la vita dell'uomo è come l'onda, può dolcemente spiaggiare o può infrangersi violentemente contro gli scogli.

Il mare Mediterraneo è all'origine di tante e variegatae culture e civiltà. È mezzaluna fertile, è codice di leggi scritte (Hammurabi), è testimone di ricchezza faraonica (Piramidi), è intriso dei *topoi* culturali dell'antica Grecia, della romanità, della scienza arabo/islamica, della intelligenza vivace e propositiva federiciana, della sacralità spagnoleggiante e tanto altro ancora; sì è la ricchezza della diversità che trova il suo *humus* nell'incontro tra culture diverse. Incontro/scontro; odio/amore; paura/scoperta/viaggi; economia/ricchezza/povertà; monarchie/califfati/imperi; diritto/diritti; monoteismo/religioni ecc. caratterizzano i fenomeni di lunga, media e breve durata della storia del Mediterraneo.

Tutto questo è il Mediterraneo, un mare chiuso come altri, ma a differenza degli altri è carico di civiltà e di storia.

I recenti avvenimenti legati all'immigrazione se, da un lato, fanno emergere paure e chiusure, dall'altro, lasciano intravedere la possibilità di un dialogo interculturale che non può e non deve essere visto come una ingenuità velleitaria, utopica, bensì come una necessità da cui trarre vantaggi per la civiltà.

Ecco che il Mediterraneo diventa una scommessa difficile, senza dubbio, ma non impossibile da vincere.

Lo spazio del Mediterraneo, crocevia di culture, terra del *limes*, delle tante lingue e dei tanti dei, si contrappone allo spazio atlantico, alla infinità che gli oceani inevitabilmente richiamano. Proprio quello spazio, però, schiude ad immensità metafisiche perché della limitatezza ne fa sprone per aperture a volte ontologicamente impensabili.

Ebbene, la scienza, la conoscenza, devono far sì che il dialogo euromediterraneo, tollerante ed inclusivo, possa levitare e contribuisca alla ricerca dell'armonia, della pace, della convivenza civile.

I contributi di questo Quaderno, pur nella loro varietà e diversità di prospettiva, ci offrono interessanti spunti di riflessione e ci sollecitano a ricercare e studiare ancora.

Nico Abene

DIGITALE E CULTURA PER UN TURISMO SOSTENIBILE*

ABSTRACT	
<p>La convergenza e la reciproca interazione tra le tecnologie digitali e della comunicazione e la gestione dei beni e dei servizi culturali e dell'industria creativa a supporto di una sostenibilità economica, ambientale e sociale del turismo, e in riferimento ai suoi soggetti attivi, potenziando la valenza <i>green</i> di una economia che lo abbia a fondamento, rappresenta un ambito inedito di studio e di approfondimento. Un impegno pedagogico e formativo dei suoi attori sociali sembra essere pertanto l'esito indispensabile per un corretto e funzionale utilizzo di risorse digitali e culturali finalizzate alla sostenibilità di una moderna industria del turismo. In particolare, il confronto con la Società Cooperativa Museion attiva nel territorio Jonico nella digitalizzazione di contenuti artistici e culturali per contribuire alla configurazione di una <i>Smart City</i> o <i>Smart Destination</i> di un Turismo sostenibile, come contrappunto dialettico oggettivo dei riferimenti teorici analizzati, costituisce un terreno di verifica critica e di potenzialità progettuali proiettate a nuove prospettive e ipotesi operative.</p>	<p>The convergence and mutual interaction between digital and communication technologies and the management of cultural goods and services, and the creative industry to support the economic, environmental and social sustainability of tourism (and, with reference to its active stakeholders, enhancing the <i>green</i> value of an economy that would have such tourism as its foundation) is an unprecedented field of study. A pedagogical and formative commitment of its social actors therefore seems to be the indispensable outcome for a correct and functional use of digital and cultural resources aimed at the sustainability of a modern tourism industry. In this context, the work of Museion, a cooperative in the Ionian region that is active in the digitization of artistic and cultural content with the aim to contribute to the design of a Smart City or Smart Destination, adds an objective and dialectical perspective to the theoretical framework analysed in this article, and offers opportunities for critical analysis and potential for new projects and operational hypotheses.</p>
Turismo – digitale – cultura	Tourism – digital – culture

SOMMARIO: 1. Il turismo sostenibile. – 2. Digitale e cultura.

1. Tornare a parlare di turismo e di turismo sostenibile, una realtà e una fattispecie produttiva tra le più colpite dall'emergenza sanitaria attraversata e che tuttora attraversiamo, risponde certo a una necessità oggettiva. Perché la centralità del turismo

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

nell'economia nazionale e internazionale, nell'economia globale *tout court*, impone una seria e responsabile riflessione sulla sua sostenibilità e sul suo impatto nelle singole realtà territoriali. Una riflessione tanto più importante e significativa quanto più il turismo si configura nel dibattito attuale come risorsa economica «pulita» per riscattare aree geografiche già compromesse da agenti «inquinanti» di varia natura, come nel privilegiato osservatorio Jonico. La convergenza e la reciproca interazione tra le tecnologie digitali e della comunicazione e la gestione dei beni e dei servizi culturali e dell'industria creativa a supporto di una sostenibilità economica, ambientale e sociale del turismo, e in riferimento ai suoi soggetti attivi, potenziando la valenza *green* di una economia che lo abbia a fondamento, rappresenta un ambito inedito di studio e di approfondimento. Un impegno pedagogico e formativo dei suoi attori sociali sembra essere pertanto l'esito indispensabile per un corretto e funzionale utilizzo di risorse digitali e culturali finalizzate alla sostenibilità di una moderna industria del turismo¹.

Sbaglieremmo infatti a pensare la sfida della sostenibilità del turismo come sole questioni tecniche, tecnologiche, territoriali e culturali nel senso più estrinseco possibile, e cioè senza pensarle come espliciti pedagogici della formazione di un capitale umano che possa dare continuità e durata agli obiettivi perseguiti e da perseguire. E sbaglieremmo infine a dimenticare gli stessi impliciti pedagogici del discorso in questione. Immaginare il viaggio come una metafora del conoscere e del conoscersi e come vero e proprio dispositivo pedagogico per la comprensione e il confronto con la diversità che arricchisce, per incontrare e per ritrovarsi, per il riconoscimento dell'altro da sé con cui instaurare senza soluzione di continuità una dialettica che è insieme di ridimensionamento e di potenziamento delle capacità dell'io. Un viaggio funzionale tanto all'educazione intesa come fatto sociale che produce socialità, quanto alla formazione intesa come fatto individuale che produce crescita nella consapevolezza di sé, che sia sostenibile e cioè rispettosa delle inclinazioni, delle preferenze e interessi del soggetto/individuo, e in un'ottica inclusiva adeguata alle sue reali capacità e possibilità. Un viaggio permanente, evidentemente, che sia insieme *lifelong learning* e *lifedeep learning*².

2. Digitale e cultura, dicevamo. È un fatto che i comportamenti virtuosi di un turista consapevole e responsabile senza il supporto delle tecnologie digitali non avrebbero la possibilità di concretizzarsi in tutte le loro potenzialità. Digitale vuol dire conoscenza avanzata delle problematiche del turismo e loro rapida condivisione superando le distanze temporali e spaziali. Vuol dire conoscere e prevedere i movimenti stagionali e

¹ Spazio inedito di osservazione e di studio della pedagogia sociale o di specializzazione della generale. Cfr. A. Mariani, F. Cambi, M. Giosi, D. Sarsini, *Pedagogia generale. Identità, percorsi, funzione*, nuova edizione, Carocci, Roma 2017 e F. Cambi, R. Certini, R. Nesti, *Dimensioni della pedagogia sociale. Struttura, percorsi, funzione*, Carocci, Roma 2021.

² Per i riferimenti teorici della pedagogia di un turismo sostenibile, cfr. A. Bobbio, *Pedagogia del viaggio e del turismo. Natura e cultura del ben-essere*, Morcelliana, Brescia 2021.

le necessità di forza lavoro per far fronte e arginare gli impatti negativi. Vuol dire conoscere e organizzare la mobilità, il soggiorno e la ristorazione alternativa al più facile consumo di massa, senza per questo incidere sui costi e sulla loro fruibilità oggettiva.

Come altresì è un fatto che la valorizzazione della cultura contrapposta alla più indiscriminata industria del divertimento delle destinazioni turistiche sia immediatamente funzionale alla sostenibilità dei territori ospitanti, oltre che essere un modello di consumo immateriale che promuove comportamenti più consapevoli e una crescita complessiva delle competenze nei suoi beneficiari. Costituisce infine un argine alla trasformazione omologata di ambienti fisici e naturali, delle tipicità geografiche, come da richiesta di modelli precostituiti e uniformi di un turismo privo di contenuti culturali e propenso solo a percorsi attuativi formali e universalmente riconosciuti. La diversità estetica del patrimonio turistico nazionale, la sua offerta diversificata di destinazioni naturali si difende anche, evidentemente, affermando la diversità intrinseca delle espressioni culturali non omologanti. Una diversità etico-estetica come garanzia di sostenibilità e di progetti imprenditoriali a lungo termine. Quella diversità che Pasolini individuava nella resistenza fisica e antropologica del Meridione al capitalismo omologante. E dunque a Taranto, «gigantesco diamante in frantumi» nella luce dei suoi due mari, oppure «conchiglia» e «ostrica aperta»³. Metafore uniche e irripetibili di un territorio unico e diverso. Contro il turismo liquido, veloce, edonistico e consumistico, compulsivo attraversamento superficiale delle diversità territoriali, cultura vuol dire infatti riflessione, consapevolezza, pausa, bisogno di tempo da dedicare alla cura di sé e degli altri⁴.

E cultura vuol dire anche difesa della multiforme diversità degli odori e dei sapori e loro potenziamento, argine alla loro inarrestabile omologazione. La cultura del cibo è cultura di socialità e sostenibilità, perché il cibo è un fatto sociale, è premessa e presupposto *sui generis* dello stare insieme, e perché riscoprire l'identità e la storia del cibo significa sottrarlo alla sua globalizzazione e restituirlo come fattore di crescita economica delle comunità turistiche ospitanti. E cultura vuol dire infine turismo della memoria, il passato che si oppone all'eterno presente in cui viviamo, come conoscenza critica di esso e premessa indispensabile alla conoscenza critica del presente. Perché solo la consapevolezza può attuare un discrimine tra comportamenti strutturali virtuosi e condotte psicologicamente e materialmente alienanti.

Non è un caso evidentemente se la redazione di un «Codice Mondiale di Etica del Turismo» dell'Organizzazione Mondiale del Turismo abbia esplicitamente indicato nel suo articolo 4 «Il turismo quale mezzo per utilizzare il patrimonio culturale dell'umanità e per contribuire al suo arricchimento».

³ Cfr. P.P. Pasolini, *La lunga strada di sabbia* (1959), in *Romanzi e racconti*, vol. I (1946-1961), Mondadori, Milano 2006, pp. 1510-1512.

⁴ Cfr. R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Morcelliana, Brescia 2019.

E convergenza, dicevamo, perché incrociare le due dimensioni del digitale e della cultura di per se stesse espressioni di pratiche responsabili e sostenibili riferite al turismo non può che potenziarne gli effetti conclusivi. In particolare, il confronto con la Società Cooperativa Museion attiva nel territorio Jonico nella digitalizzazione di contenuti artistici e culturali per contribuire alla configurazione di una *Smart City* o *Smart Destination* di un Turismo sostenibile, come contrappunto dialettico oggettivo dei riferimenti teorici analizzati, costituisce un terreno di verifica critica e di potenzialità progettuali proiettate a nuove prospettive e ipotesi operative. Dagli allestimenti museali alle indagini di archeologia preventiva, dalla progettazione di realtà virtuali pensate per una relazione integrata tra il visitatore e i contenuti culturali alle applicazioni per smartphone che notificano al turista informazioni storico-artistiche nei pressi dei monumenti cittadini, dalle attività di restauro assistite da tecnologie di avanguardia alla organizzazione di eventi culturali, dalla editoria digitale alla realizzazione di siti *web* e *videomaking* promozionali e documentari, si articola una complessa gestione e valorizzazione del bene culturale con l'ausilio delle tecnologie informatiche più avanzate al servizio di un Turismo sostenibile nell'economia cittadina. Al servizio di una diversità culturale e territoriale la cui difesa è tutela di un'economia finalmente sostenibile e omogenea al suo passato e alle sue storiche tradizioni.

Gabriella Capozza

IL MEDITERRANEO E I FLIACI *

ABSTRACT	
<p>Il Mediterraneo, “ponte” tra la Grecia propria e il mondo italiota e siciliota, consente a contenuti di civiltà di diffondersi, attraverso rielaborazioni. È il caso dei vasi in ceramica a figure rosse, detti “fliacici”, prodotti nel IV secolo a.C. in Italia meridionale, con particolare rilievo a Taranto. Essi rivelano un legame con il mondo attico nel costume indossato dai personaggi raffigurati, quello tipico della commedia attica del V e IV secolo a.C. Le immagini vascolari rappresentano scene di commedie attiche e di farse popolari realizzate dai “fliaci”, attori saltimbanchi magno-greci. I vasi ci permettono di fare luce su una forma locale di commedia. Di rilievo la figura di Rintone, autore di ilarotragedie, che porta a dignità letteraria quel repertorio estemporaneo. Le farse influenzano le <i>Atellanae</i> romane che, a loro volta, confluiscono nel teatro moderno della Commedia dell’Arte. Un filo conduttore, partendo dal teatro attico, lega un antico teatro magno-greco a un antico teatro romano, fino a giungere al teatro europeo della Commedia dell’Arte. Il Mediterraneo, avvicinando le terre che divide, innesca cammini di civiltà.</p>	<p>The Mediterranean, a “bridge” between its own Greece and the Italic and Sicilian world, allows the contents of civilization to spread through re-elaborations. This is the case of the red-figure ceramic vases, called “fliacici”, produced in the 4th century BC. in southern Italy, in particular in Taranto. They reveal a link with the Attic world in the costume worn by the characters depicted, typical of the Attic comedy of the fifth and fourth centuries BC. The vascular images represent scenes of Attic comedies and popular farces made by the “fliaci”, Magna Graecia acrobatic actors. The vases allow us to shed light on a local form of comedy. Of importance is the figure of Rintone, author of tragic farces, who brings that extemporaneous repertoire to literary dignity. The farces influence the Roman <i>Atellanae</i> which, in turn, flow into the modern theater of the Commedia dell’Arte. A common thread, starting from the Attic theater, links an ancient Magna Graecia theater to an ancient Roman theater, up to the European theater of the Commedia dell’Arte. The Mediterranean, bringing the lands it divides closer together, triggers paths of civilization.</p>
Vasi – farse fliaciche – Rintone	Vases– fliacic farces – Rintone

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. Vasi in ceramica a figure rosse e i fliaci – 3. Rintone – 4. Le *Atellanae* – 5. Conclusioni.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Il mar Mediterraneo, non unicamente uno spazio geografico, quanto piuttosto un cronotopo intriso di simboli e significati molteplici, spazio di incontro e contaminazione di culture, frontiera, con le sue Colonne d'Ercole, del mondo conosciuto e, metaforicamente, della conoscenza, si rivela, in una visione aperta e polisemica, vero e proprio "ponte" tra territori, luogo di passaggio attraverso cui l'antica civiltà greca si è andata diffondendo in Magna Grecia e poi irradiando in ampi territori. Attraverso il Mediterraneo, i Greci, sin dall'VIII secolo a.C., hanno cominciato a creare le loro colonie lungo le coste dell'Italia meridionale e della Sicilia, ponendo le basi per la nascita della civiltà della Magna Grecia che, attraverso rielaborazioni e contaminazioni, ha trasmesso la cultura greca a Roma e, nel tempo, all'intera Europa. Il Mediterraneo, attraverso un'interna dinamica di reti, ha moltiplicato i collegamenti tra le parti, consentendo a contenuti di civiltà di fluire, diffondersi, sovrapporsi, proliferare¹. Interi gruppi di Greci, dalla metà dell'VIII secolo alla metà del VI secolo a.C., spinti da ragioni economiche, politiche, sociali, confidando nella buona sorte e in un orientamento astronomico guidato dal sole e dalle stelle, sfidando venti, rischi, correnti, si sono spinti oltremare attirati dalle opportunità offerte dalle terre delle coste dell'Italia meridionale e della Sicilia, ricche di vaste pianure soleggiate, così diverse dall'impervio e aspro territorio della Grecia. Viaggi per mare, quelli compiuti dai Greci, segnati dai sentimenti del timore e della speranza, della paura e della fascinazione del nuovo, da quegli stessi sentimenti che avevano caratterizzato le peregrinazioni per mare dell'omerico eroe Odisseo. Così, in linea con un processo di "ellenizzazione", si assiste, da parte dei popoli sottomessi, a un adattamento alla cultura e ai costumi dei colonizzatori, attraverso processi di convivenze, interazioni e fusioni, che danno vita alle nuove «identità coloniali»². «Con l'arrivo dei coloni greci in Occidente entrarono nella storia le popolazioni indigene»³.

Un'espressione artistica, tipica del territorio dell'Italia meridionale, che rivela come il Mediterraneo abbia costituito un vero e proprio "ponte" tra il mondo greco e il mondo italiota e siciliota, determinando dimensioni culturali frutto di osmosi, che poi, attraverso rielaborazioni, si sono irradiate in ampi territori, è rappresentata da una serie di vasi in ceramica con decorazioni a figure rosse, detti "filiacici"⁴, prodotti nel IV secolo a. C. nelle colonie italiote e siciliote, con particolare rilievo a Taranto. Essi rivelano un legame evidente con il mondo attico proprio attraverso il costume indossato

¹ Cfr. I. Malkin, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.

² In relazione a una lettura della Magna Grecia, fortemente connessa al territorio della Sicilia e in una prospettiva mediterranea segnata dalla mobilità e dall'interazione culturale tra popoli, si vedano M. Giangiulo, *Magna Grecia. Una storia mediterranea*, Carocci, Roma 2021; G.F. La Torre, *Sicilia e Magna Grecia. Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente*, Laterza, Bari 2011; E.M. De Jullis, *Magna Grecia. L'Italia meridionale dalle origini leggendarie alla conquista romana*, Edipuglia, Bari-Santo Spirito 2014.

³ E. Greco, *Magna Grecia*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. XIX.

⁴ Secondo la classificazione di A. D. Trendall, *Phlyax vases*, Supplement n. 19, International University Booksellers L., London 1967 (la prima edizione è del 1959).

dai personaggi raffigurati, che è il tipico costume della commedia attica del V e IV secolo a. C., costituito da maschera, calzamaglia e corpetto con imbottiture.

2. La città di Taranto assume un ruolo nevralgico nella realizzazione di tali vasi, divenendo, dopo il 470 a.C., con l'affermazione del regime democratico, il più importante centro di produzione del Mediterraneo occidentale. Quei vasi, attraverso la commercializzazione, raggiungono terre anche lontanissime, rivelando, in forma metonimica, quanto sia stato centrale il ruolo del mondo magno-greco nella diffusione della cultura e della civiltà greca su ampia scala. Quei vasi, nati da una matrice greca, hanno rappresentato precise specificità artistiche occidentali dotate di autonomia e originalità. Se l'estrema parsimonia delle testimonianze scritte relative alle origini e ai contesti delle raffigurazioni presenti sui vasi in oggetto determina interpretazioni legate a ipotesi che non sempre trovano risposte univoche ed esaustive, tuttavia, risulta essere priva di ogni dubbio l'esistenza di un legame tra quei vasi, la commedia attica e *performances* locali⁵.

Le scene rappresentate sui vasi, difatti, costituivano la cristallizzazione di scene di commedie attiche, tra le quali molte di Aristofane («molto più che un semplice artigiano del divertimento»)⁶, che i ceramisti italoti realizzavano sui vasi basandosi o sulla circolazione di testi scritti che giungeva in territorio magno-greco o, in maniera più consistente, basandosi su rappresentazioni teatrali di commedie attiche che si tenevano sul territorio delle colonie ad opera di compagnie itineranti⁷. Quest'ultimo dato rivela quanto fosse ampia la diffusione del teatro attico non soltanto fuori della città di Atene ma, attraverso il Mediterraneo, anche oltre la Grecia propria. In altri casi si è trattato della cristallizzazione, sempre a opera di ceramisti locali, di esilaranti scene di *performances* teatrali realizzate dai “fliaci”, ossia da attori locali. Il termine φλύακες sta a indicare gli attori di una farsa rustica presente in Italia meridionale (Polluce IX 149), che erano l'equivalente, secondo quanto dice Ateneo, dei δεικηλισταί - “costruttori di maschere” e “imitatori” - spartani (Ateneo XIV 612 ss.). Il “fliace” indica, dunque, il “buffone”, il soggetto ridicolo, l'attore saltimbanco della Magna Grecia che dava vita a farse popolari e a spettacoli assimilabili alla produzione attica

⁵ Per un inquadramento generale della tematica si veda l'Introduzione di L. Todisco, in Id., *Figure mascherate e maschere comiche nella ceramica italiota e siceliota*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma-Bristol 2020, p. 7 ss.

⁶ Riguardo la sferzante critica di Aristofane che, superando il divertimento spassionato, prende di mira gli intellettuali-simbolo del tempo e le loro posizioni ideologiche colpevoli di minare la solidità della polis, cfr. L. Canfora, *Cleofonte deve morire*, Laterza, Bari-Roma 2017; Id., *La crisi dell'utopia Aristofane contro Platone*, Laterza, Bari-Roma 2014.

⁷ In relazione alla presenza di compagnie teatrali itineranti nel territorio italico, cfr. O. Taplin, *How was Athenian tragedy played in the Greek West? Appendix: Did travelling perform for non-Greek Audiences?*, in K. Bosher, *Theater Outside Athens, Drama in Greek Sicily and South Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 247 ss. Si veda anche C. Roscino, M. Maggialetti, L. Todisco, *Iconografia e iconologia*, in L. Todisco (a cura di), *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia, II-Inquadramento*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2012, p. 294.

della commedia di mezzo, ma rielaborata nelle nuove forme della commedia italica⁸. Ciò che contraddistingueva le raffigurazioni dei vasi, sia che andassero a immortalare scene tratte da commedie attiche, sia che andassero a immortalare scene di farse fliaciche locali, era la chiara cifra parodica della rappresentazione, rimarcata dall'aspetto grottesco delle figure. Una generale uniformità tipologica caratterizzava, infatti, i soggetti rappresentati sui vasi, rivelando una standardizzazione della produzione nelle diverse aree della Magna Grecia. Quei vasi costituivano una rielaborazione originale di elementi propri dalla cultura attica che, giunti in Italia attraverso il Mediterraneo e assimilati dalle popolazioni italiote e siciliote, assumevano specificità tutte localistiche.

Il legame tra quei vasi e il teatro è testimoniato dalle stesse immagini vascolari che spesso riportano palcoscenici posti in posizione laterale o frontale sui quali vengono collocati i diversi personaggi⁹. I palcoscenici rappresentati hanno la parte sottostante ricoperta da tendaggi e quella superiore da una tettoia sporgente, sono provvisti di gradini di accesso e di supporti lignei o pilastri e spesso di porte, finestre ed elementi naturalistici, i quali potrebbero rimandare a una collocazione di questi spettacoli in spazi all'aperto e in aperta campagna¹⁰. Ed è proprio la raffigurazione di palcoscenici rialzati e caratterizzati da un'estrema semplicità della struttura e dall'uso di materiali deperibili e leggeri che va a confermare la reale esistenza di allestimenti scenici, di cui i vasi costituirebbero, appunto, il riflesso iconografico¹¹. D'altronde, le immagini stesse che immortalano, in forma istantanea, personaggi che interagiscono rivelerebbero chiari riferimenti ad azioni sceniche di spettacoli che compagnie di attori itineranti tenevano in Italia meridionale. «L'azione, nei modi in cui viene riportata su questi vasi, fa pensare a *performances* in forma di *sketches*», in cui vengono rappresentate, attraverso la cifra della caricatura macchiettistica, scene tratte dalla vita quotidiana¹².

Tali forme di spettacolo rivelano, al contempo, attraverso la maschera e il costume indossati dagli attori, una stretta connessione con il rituale e con la sfera sacrale

⁸ Cfr. A.D. Trendall, *Phlyax vases*, cit., p. 9. Per la definizione del termine, in riferimento alle diverse fonti, tra le quali quella dei *Deipnosofisti* di Ateneo, per cui il termine "*Phlyax*" ha valore generico di "buffone", "fanfarone", si veda F. Favi, *Fliaci, testimonianze e frammenti*, VerlagAntike, Heidelberg 2017, p. 21 ss.

⁹ Cfr. O. Taplin, *Comic Angels and Other Approaches to Greek Drama Through Vase-Paintings*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 26 s. In relazione ai palcoscenici cfr. J.R. Green 2001, *Comic cuts: snippets of action on the greek comic stage*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45, 2001, p. 51 ss.

¹⁰ In relazione alla collocazione di tali spettacoli in zone extra-urbane, si veda C. Roscino, M. Maggialetti, L. Todisco, *Iconografia e iconologia*, in L. Todisco (a cura di), *La ceramica a figure rosse*, cit., p. 294.

¹¹ Sul rapporto tra teatro e iconografia nella ceramica italiota e siceliota cfr. C. Roscino, *L'immagine della tragedia: elementi di caratterizzazione teatrale ed iconografia nella ceramica italiota e siceliota*, in L. Todisco (a cura di), *La ceramica figurata a soggetto tragico in Magna Grecia e in Sicilia*, Bretschneider, Roma 2003, p. 223 ss.

¹² Cfr. L. Todisco, *Pittura e ceramica figurata tra Grecia, Magna Grecia e Sicilia*, La Bibliotaca, Bari 2006, p. 235.

dionisiaca¹³: la maschera dai tratti somatici innaturali e il goffo vestito indossato dagli attori, il *somation*, caratterizzato da oscene imbottiture, richiamavano e celebravano la fecondità e la fertilità del mondo naturale in uno stretto legame con il Dio che, più che un semplice dio del vino, era il Dio della fertilità e della vegetazione che, come linfa vitale, pervadeva il mondo¹⁴. Gli spettacoli - rappresentati durante le feste religiose in onore di Dioniso, dio del teatro e della promessa ultraterrena, - erano tesi a celebrare la forza primigenia che origina e regge l'esistenza nel suo continuo fluire e si esplicavano nelle strutture comiche del riso, quale forma istintiva di espressione immessa in una gioiosa visione dell'esistenza. L'attore «entrava nel mondo beato del dio attraverso il mascheramento, ossia attraverso l'assunzione di un'identità diversa dalla propria»¹⁵, di conseguenza, i fliaci, che vestivano quegli abiti, «dovettero rappresentare nell'antichità la più violenta ed apparentemente incontrollata esplosione di vitalità sulla scena»¹⁶. Tali attori ridicolizzavano macchiettisticamente soggetti-tipo della società, quali il servo, il padrone, il cuoco, il soldato, la cortigiana, ritraendo comicamente scene comuni, come si può evincere dalle stesse raffigurazioni sui vasi (inseguimento di parassita, moglie che rimprovera il marito, donne pettegole, padre che ammonisce il figlio, servi in azione, punizione di schiavo, schiavi nascosti, furti¹⁷). Tali *performances*, legate alle istanze di un nuovo realismo, quali rielaborazioni localistiche della commedia attica, determinavano nel pubblico, che vedeva rappresentato sé stesso sulla scena, con i propri vizi e i propri difetti, una spassionata ilarità. «Il teatro fliacico inaugurava una concezione dello spettacolo non come strumento di educazione, ma come fattore di divertimento e di evasione»¹⁸. Si veda, al riguardo, la raffigurazione giocata sulla coppia padrone-servo riportata su un cratere a campana, il “Cratere dei Ghiottoni”, del Pittore di Corego ascrivibile al 380-370 a.C., in cui viene ritratta una scena di vita quotidiana secondo uno dei temi più popolari della Commedia di mezzo.

¹³ Cfr. A. Seeberg, *Corinthian Komos Vases*, Suppl. 27, Institute of Classical Studies, London 1971, p. IX s.

¹⁴ In riferimento alla relazione tra la maschera, il costume e Dioniso e, in generale, all'intrinseca relazione tra il *Plyax* e il culto dionisiaco, cfr. A. Tonello dal Lago, *Soggetti fliacici di contenuto dionisiaco*, in *Rivista di Archeologia*, anno XXXVI, 2012, p. 37 ss.

¹⁵ Ivi p. 40.

¹⁶ C. Molinari, 1996, *Storia del teatro*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. 39.

¹⁷ Cfr. A.D. Trendall, *Phlyax vases*, cit., p. 14.

¹⁸ M. Gigante, *Civiltà teatrale e epigrammatica a Taranto in età ellenistica*, Scorpione, Taranto 1986, p. 11.



19

Su un palcoscenico ligneo raffigurato frontalmente e sostenuto da tre corte colonne doriche lignee, con una porta a sinistra che si apre verso l'interno, si dipana una scena di *performance* che vede, esclusivamente sulla *schené* e non sull'*orchestra*, tre personaggi dai tratti grotteschi e caricaturali. Tra di essi spicca la figura del servo, che astutamente beffa l'inconsapevole padrone. Il servo *Xanthias* (come risulta dall'iscrizione), difatti, si allontana furtivamente nascondendo sotto il vestito una prelibatezza sottratta da un vassoio da cui il vecchio canuto *Philotimides* e la vecchia *Charis* sono intenti a consumare avidamente dei dolciumi. Il vecchio, che indossa una maschera con barba e capelli bianchi e la tipica calzamaglia imbottita della commedia attica, con una mano regge il vassoio e con l'altra tiene del cibo che guarda con avidità; la donna, posta di fronte a *Philotimides*, regge con una mano il vassoio e con l'altra si accinge a mangiare di gran gusto un dolce. Dalla parte opposta della scena e alle spalle della donna, agisce indisturbato l'abile servo, abbigliato con il classico *somation* e maschera con barba e capelli neri²⁰.

La "situazione comica" raffigurata è di grande interesse anche da un punto di vista teatrale, in quanto rappresenta la coppia "servo-padrone", che sarà alla base di tanto teatro comico successivo. Essa, difatti, costituita da due "tipi" antitetici (il padrone, ricco, colto, ingenuo, e il servo, povero, ignorante, furbo), dunque fondata su un intrinseco contrasto, innesca meccanismi comici che generano ilarità. Tale coppia comica andrà a costituire, molti secoli dopo, nella versione Magnifico-Zanni, il vero nucleo genetico della Commedia dell'Arte, sul quale andrà a costruirsi un'ampia serie di varianti comiche che darà vita alla trama delle commedie stesse²¹. Questa antica raffigurazione vascolare rappresenta icasticamente e con grande efficacia l'archetipica coppia servo-padrone e le sue interne relazioni, che costituiranno il fulcro del teatro comico di tutti i tempi.

¹⁹ <https://www.artsupp.com/it/artisti/anonimo/cratere-dei-ghiottoni> Cratere conservato presso il Museo Civico Archeologico di Milano.

²⁰ Cfr. A.D Trendall, T.B.L. Webster, *Illustration of Greek Drama*, Phaidon, London 1971, p. 132 ss.

²¹ Per un'analisi del duetto comico Magnifico-Zanni si veda M. Apollonio, *Il duetto Magnifico e Zanni*, in M.T. Muraro (a cura di), *Studi sul teatro veneto fra Rinascimento ed età barocca*, Olschki, Firenze 1971, p. 193 ss. e Id., *Storia della Commedia dell'Arte*, Sansoni, Firenze 1982, p. 71 ss.

Un'analisi delle raffigurazioni presenti sui vasi in ceramica a figure rosse evidenzia come la stessa *vis* comica, che veniva applicata al contesto sociale del tempo, investiva anche il mondo aureo dell'epica e della mitologia. In tali rappresentazioni è racchiuso il senso profondo di una comicità che detronizza, smitizza, degrada ogni aspetto dell'esistenza a cui si rivolge, affermando un "mondo alla rovescia". Tale mondo appartiene a un teatro estremamente comunicativo che va affermando un senso di rigenerazione nel quale eroi e divinità vengono parodiati al pari di buffoni, furfanti e soggetti comuni in un contesto di allegria generale che, stemperando la forza eversiva e irriverente della risata, non sovverte gli equilibri del sistema²². Dal processo parodico di degradazione, cristallizzato nelle figure dei vasi, non viene risparmiato neanche il padre degli dèi, Zeus, come attestano molte testimonianze di ambito comico e come si può evincere da un frammento di cratere apulo a figure rosse, conservato al MARTA, in cui Zeus viene ritratto piccolo e goffo su di un palco in una riunione tra divinità.



23

Con tanto di scettro in mano e con corte gambe appare seduto su una seggiola, ben lontana dall'essere un trono. Zeus è avvolto in un mantello, la cui regalità viene del tutto annullata dal tipico costume comico fliacico che traspare al di sotto. Zeus ha alla sua destra un'altra divinità, altrettanto tozza e goffa che, dal tirso che impugna, pare essere il dio del vino, Dioniso. Alla destra di Dioniso il frammento mostra una parziale

²² Nevralkica, per una definizione del comico, risulta essere la teoria di Bachtin espressa soprattutto nel testo *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*. Per una lettura comparativa di fondamentali teorie del comico si veda, tra gli altri, A. Civita, *Teorie del comico*, Edizione digitale per "Spazio Filosofico", Webdesigner Kata Sowa 2004.

²³ Immagine fotografica di frammento di cratere apulo a figure rosse, scena fliacica con rappresentazione parodistica delle divinità olimpiche, conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Taranto (inv. 121613). Su concessione del Museo Archeologico Nazionale di Taranto con divieto di ulteriore duplicazione o riproduzione con qualsiasi mezzo.

terza figura in piedi, di cui sono visibili unicamente le gambe incrociate²⁴. La parodica rappresentazione, «esautorando le divinità olimpiche con un procedimento che possiamo chiamare carnascialesco»²⁵, ne capovolge la consueta solennità, generando un'inevitabile ilarità.

I vasi costituiscono una preziosa testimonianza che ci permette di fare luce, almeno in parte, su una forma locale di commedia con le sue messe in scena, i suoi costumi e i personaggi ad essa associati e che, sottratta all'estemporaneità della rappresentazione, viene consegnata alla fissità, se pur in una forma istantanea, dell'arte vascolare²⁶. Al contempo, tali reperti testimoniano la popolarità e il radicamento che avevano in quel periodo in Italia meridionale le rappresentazioni comiche che parodiavano tragedie, divinità, eroi e che trattavano in modo farsesco scene di vita quotidiana. Tali reperti, inoltre, rivelano come forme di cultura greca, attraverso il Mediterraneo, siano giunte nelle terre dell'Italia meridionale, dando vita a rielaborazioni artistiche che hanno poi raggiunto una piena autonomia.

3. All'interno di tale contesto di ambito comico, in cui teatro e specificità figurativa si intrecciano, va a collocarsi la figura di Rintone, autore di "ilarotragedie" o parodie tragiche. Con esse Rintone si è fatto interprete e custode di un patrimonio culturale, cronologicamente a lui antecedente, che era stato affidato unicamente alla estemporaneità della pratica teatrale e alle forme cristallizzate della pittura vascolare²⁷. Rintone conferisce a tale patrimonio culturale una dignità letteraria e una forma definitiva attraverso la dimensione scrittorica, recuperando il modello attico e innervandolo di elementi localistici. Nato nel III secolo probabilmente a Siracusa (come indicato in un epitafio della poetessa Nosside di Locri), ha vissuto gran parte della sua vita a Taranto, città che, animata da un particolare fermento culturale e artistico e sede di feste dionisiache caratterizzate dalla presenza di *performances* teatrali, ha ricoperto un ruolo di spicco nell'Italia greca a partire dal secondo quarto del IV secolo²⁸. È in tale contesto che nascono le opere di Rintone, delle quali ci rimane

²⁴ Cfr. A. D'Amicis, A. Dell'Aglio, L. Masiello, L. Trombetta, *Attori e maschere del teatro antico La documentazione del Museo di Taranto*, (Catalogo-mostra), Taranto Museo Nazionale Archeologico, 4 ottobre 2004 - 31 gennaio 2005, p. 36.

²⁵ G. Paduano, *Il teatro antico*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 13.

²⁶ Todisco mette in evidenza il carattere di fonte conoscitiva dei vasi: «L'iconografia italiota e siciliota del IV secolo rappresenta una fonte conoscitiva molto importante anche per la Commedia e le cosiddette rappresentazioni fliaciche, etimologicamente collegabili con un epiteto di Dioniso e ritenute in antico tipiche dell'Italia meridionale (Polluce, *Onomastico*, IX, 149; Sosibio, in Ateneo, *Dipnosophisti*, XIV, 621-622). Scene riferite a commedie e fliaci furono dipinte in questo territorio su un gran numero di vasi a figure rosse e nello stile di Gnathia.», L. Todisco, *Teatro e spettacolo in Magna Grecia e in Sicilia*, Longanesi, Milano 2002, p. 89.

²⁷ La prima raccolta dei frammenti di Rintone è quella di M.E. Völker, *Rhintonis fragmenta*, Halis Saxonum, Lipsia 1887, successiva alla trattazione generale di E. Sommerbrodt, *De phylakographis graecis*, Vratislaviae 1875.

²⁸ Si veda D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Laterza, Bari 2005, p. 331.

traccia di ben trentotto, delle quali ci sono pervenuti nove titoli (*Dulomeleagro*, *Anfitrione*, *Medea*, *Ifigenia in Aulide*, *Ifigenia fra i Tauri*, *Eracle*, *Oreste*, *Telefo*, *Meleagro schiavo*). Sarebbe sufficiente leggere i titoli delle opere di Rintone per rendersi conto di come esse altro non sono che la riproposizione, in chiave parodica, delle tragedie euripidee. La riscrittura dei drammi euripidei, intrisa dell'intensa cifra irriverente della comicità (quella stessa che si è rintracciata nelle raffigurazioni dei vasi), quale controcanto di una cultura di carattere eminentemente epico-mitologico, è resa possibile a Rintone dalla capillare diffusione dei drammi euripidei nelle terre della Magna Grecia: il pubblico, difatti, conoscendo l'originale, ne rintracciava immediatamente i tratti stravolti della parodia²⁹. Nelle opere rintoniane si assiste a quel processo regressivo, tratto tipico delle raffigurazioni fliaciche, che depotenzia la *gravitas* tragica sino a ridurla, capovolgendola, nei termini di una degradata materialità. A tal riguardo, il mitico personaggio di Eracle, nell'omonima ilarotragedia di Rintone, diviene un soggetto eminentemente goloso: l'abbassamento della materia e l'accostamento di una vicenda profondamente tragica al morboso attaccamento al cibo rende il personaggio estremamente ridicolo. Il contrasto tra i caratteri che il personaggio rappresentato avrebbe dovuto avere, secondo i canoni che gli sono propri, e i caratteri che il personaggio effettivamente ha nel testo rintoniano determina un effetto comico³⁰.

Eracle risulta essere un personaggio fortemente parodiato in ambito comico e su molti vasi fliacici³¹. Così, nell'*oinochoe* apula a figure rosse, attribuita alla cerchia del Pittore di Truro e datata intorno al 370-350 a.C., in cui Eracle viene immortalato non certo nelle sue gesta eroiche, espressione di forza e coraggio, ma nelle forme ridicole dell'innamorato timoroso.

²⁹ Cfr. Taplin, *Pots & Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-painting of the Fourth Century B. C.*, Los Angeles 2007, p. 5 ss. Francisetti Bolin, attraverso l'analisi del *Dulomeleagro* di Rintone e del *Meleagro* di Scira mette in evidenza una conoscenza diffusa di Euripide nella zona tarantina del IV e III a. C., cfr. S. Francisetti Bolin, *Il «Dulomeleagro» di Rintone e il «Meleagro» di Scira: un comune modello euripideo?*, in *Sileno: Rivista semestrale di Studi Classici e Cristiani*, n. 45, 1-2, 2019, p. 107 ss.

³⁰ Il frammento rintoniano che ci rimane fa riferimento a un "boccale" ὑστιακόν e a una "focaccia" ἐλατήρ, cfr. M. Gigante, *Rintone e il teatro della Magna Grecia*, Guida, Napoli 1971, p. 43 ss.

³¹ Numerosi sono i vasi fliacici nei quali Eracle è ritratto come un ghiottone, i più rilevanti, secondo l'enumerazione presente nel testo di A.D. Trendall, sono i numeri 41, 111, 122, 128, cfr. A.D. Trendall, *Phlyax vases*, cit., p. 16 ss.



32

Egli è ritratto, infatti, mentre viene invitato dall'amico Iolao, con un gesto espressivo che indica le armi abbandonate, a recuperare, dopo averli gettati a terra, l'arco e la clava che si trovano ai suoi piedi e a non perdersi dietro speranze o incantesimi di amore. Iolao, difatti, protestando invano e con rabbia impotente, cerca di riportare al senso del dovere l'eroe che, deposte le sue consuete armi, impugna una ruota magica legata a un laccio che funge da amuleto d'amore. Alle sue spalle si trova un degradato Euristeo, alquanto malconcio e appoggiato alle stampelle. Eracle, da simbolo di forza, qual è, attraverso un realismo grottesco e caricaturale, diviene un ridicolo e insicuro innamorato³³.

Questa stessa dissacrante *vis* comica che caratterizza la pittura vascolare si accampa sulla pagina rintoniana. L'autore, in nome di una sorta di *ars* rielaborativa, fa dei testi della cultura attica un irrinunciabile patrimonio artistico da cui poter trarre innumerevoli temi e chiavi da adattare, stravolgendoli, a nuove forme letterarie. A tale strutturazione teorica, basata sulla cifra della degradazione, corrisponde, nella scrittura rintoniana, un nuovo codice linguistico adeguato all'operazione di "smitizzazione" messa in atto. Da tale punto di vista, egli, da vero sperimentatore, in una struttura linguistica di base dorica, propria della lingua parlata nella Taranto del III secolo a.C., immette una molteplicità di vocaboli tratti dalla lingua attica³⁴. Attraverso tali stridenti accostamenti, Rintone reinventa una lingua, un "idioletto" che se, da un lato, rivela un

³² Immagine fotografica di *oinochoe* apula a figure rosse, parodia del mito con Eracle, Euristeo e Iolao, conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Taranto (inv. 56048). Su concessione del Museo Archeologico Nazionale di Taranto con divieto di ulteriore duplicazione o riproduzione con qualsiasi mezzo.

³³ Cfr. A. D'Amicis, A. Dell'Aglio, L. Masiello, L. Trombetta, *Attori e maschere del teatro antico La documentazione del Museo di Taranto*, cit., p. 35; A.D. Trendall, T.B.L. Webster, *Illustration of Greek Drama*, cit., p. 136.

³⁴ Sul dialetto greco di Taranto cfr. J. Querol Donat, *Breves notas sobre la lengua de Rintón y el antiguo dialecto grieco de Tarento*, in *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griecos e Indoeuropeos*, 28, 2018, p. 9 ss.

alto tasso di letterarietà, dall'altro, ricrea una *vis* popolare, realistica e comunicativa, di grande intensità e originalità. Le stesse epigrafi vascolari presenti sui vasi di soggetto teatrale attico e di produzione apula, difatti, come fa notare Favi, non presentano in nessun caso l'utilizzo di tale lingua dialettale³⁵. Alle suddette forme linguistiche utilizzate da Rintone vanno ad aggiungersi anche alcuni termini tratti dalla lingua latina che, andando a intensificare la forza comica dei testi in oggetto, preludono, al contempo, a quel dominio romano che di lì a poco sarebbe andato a imporsi sul territorio dell'Italia meridionale e della stessa città di Taranto.

4. In nome, difatti, del ruolo di “assimilatori” che appartenne ai Romani quando giunsero a esercitare la loro supremazia sull'Italia meridionale, dando avvio a quel generale e progressivo processo di ellenizzazione della cultura latina, all'interno del quale decisivo fu il ruolo rivestito dalla Magna Grecia, si può affermare che vi sia stato un legame tra le forme teatrali magno-greche delle farse fliaciche e quelle romane delle *Atellanae*³⁶. Sebbene non vi siano elementi che attestino in maniera esaustiva la confluenza e la contaminazione tra i due generi, non si può non tener conto che, come afferma Orazio, «la Grecia conquistata conquistò a sua volta l'ancor incolto vincitore e introdusse le arti in quel Lazio agreste»³⁷; che tra esaltazioni e timori la cultura greca rappresentò per i Romani un imprescindibile punto di riferimento; che il legame con i modelli greci venne espressamente dichiarato e ostentato quale motivo di vanto dagli autori romani; che in età arcaica il teatro greco influenzò fortemente il teatro romano. Allora, partendo da tali presupposti, si può giungere ad affermare, con la dovuta cautela, se pur mitigata dalla convinzione che non si sta compiendo una forzatura, che le farse fliaciche hanno influenzato la costituzione delle *Atellanae* romane. Non si può non tener conto, difatti, che alcuni titoli delle *Atellanae* rinviano al mito greco e che la presenza di vasi fliacici nel territorio di Atella rivelerebbe una conoscenza da parte di quelle popolazioni del teatro greco di rielaborazione tarantina. La stessa origine greca, inoltre, dei nomi delle maschere “*Maccus*” e “*Pappus*” confermerebbero tale eredità. Per quanto la derivazione delle *Atellanae* dalle farse fliaciche non risulti essere esclusiva, tuttavia, tra le due forme artistiche si colgono innegabili punti di contatto³⁸. Su tutto si impone una stessa idea di comicità che si fonda sull'eccesso caricaturale, sulla parodia irriverente, sulla mancanza di qualsiasi alone eroico che immette ogni soggetto, investito da un macchietistico realismo, nella materialità dell'esistenza. «Prevale nella Magna Grecia e nella latinità primitiva la ricerca della gioia fine a sé

³⁵ F. Favi, *Fliaci*, cit., p. 80.

³⁶ In relazione alle rappresentazioni drammatiche a Roma nei legami con il teatro comico greco cfr. F.H. Sandbach, *Il teatro comico in Grecia e a Roma*, Laterza, Bari 1977, p.125 ss.

³⁷ Orazio, *Epistulae* II, 1, vv. 156-157.

³⁸ Per una visione di insieme delle diverse posizioni critiche, da quella di Zielinski a quella di Bethe, a quella di Hottemann, relative alla derivazione o meno delle *Atellanae* dalle Farse fliaciche, si veda F. Favi, *Fliaci*, cit., p. 112 ss. Inoltre, cfr. P. Frassinetti, *Atellanae Fabulae*, Romae in aedibus Athenaei, Roma 1967.

stessa, dell'allegria paga di esser tale, attraverso l'esistere principalmente di motivi lussuriosi, e domina la parodia della leggenda tragica, come la riproduzione del gaudente volgare, del villano intemperante o sgraziato, o dell'innamorato sentimentale»³⁹.

5. L'intero patrimonio comico delle *Atellanae*, influenzato dalle farse fliaciche magno-greche, attraverso molteplici e successive rielaborazioni è, a sua volta, confluito, come è noto, nel grandioso fenomeno artistico rappresentato dalla Commedia dell'Arte che, fondato sulla comicità dei tipi-fissi, rielabora proprio le maschere delle *Atellanae*. La Commedia dell'Arte, nata nel 1545 in Italia e poi diffusasi in tutt'Europa, ha segnato l'atto di nascita del teatro moderno. Un unico filo conduttore, allora, partendo dal teatro attico, lega un antico teatro magno-greco, quello delle farse fliaciche, a un antico teatro romano, quello delle *Atellanae*, fino a giungere al teatro moderno della Commedia dell'Arte: il teatro greco di Atene, giunto attraverso il mar Mediterraneo, nelle terre dell'Italia meridionale, ha dato vita, attraverso rielaborazioni, a forme artistiche autonome e afferenti a più generi artistici (teatrale, vascolare, letterario), per poi diffondersi, attraverso le rielaborazioni dei Romani, in nuove forme artistiche che si sono poi irradiate in tutt'Europa. Le farse fliaciche magno-greche hanno costituito un antecedente di grande rilievo per gli sviluppi della storia del teatro che, attraverso le *Atellanae*, è giunto al teatro moderno della Commedia dell'Arte. Così, il Mediterraneo, vero e proprio "ponte" tra territori, spazio di incontro e contaminazione, con il suo incessante movimento, ha innescato inarrestabili cammini di civiltà, mostrando la sua profonda vocazione, che è quella di varcare ogni confine e avvicinare le terre che divide.

³⁹ M. Gigante, *Rintone e il teatro della Magna Grecia*, cit., p. 134.

Paolo Ciocia

INTELLEGIBILITÀ DELLA NORMA GIURIDICA ED AFFIDAMENTO: UNA
DECLINAZIONE (PURTROPPO ATTUALE) DELLA CERTEZZA DEL
DIRITTO*

ABSTRACT	
Nel degrado della lingua settoriale del diritto, sempre più disancorata dal più ampio contesto della lingua comune, assume pregnante rilievo l'interpretazione giuridica intesa nell'accezione più semplice, di comprensione del significato degli enunciati normativi. L'intellegibilità del comando normativo è fondamento della certezza del diritto intesa in una delle sue principali accezioni. La scrittura dell'ordito normativo, fondata sulla delega democratica, deve poter "comunicare diritto" ai cittadini per fondare l'affidamento rispetto alle legittime aspettative di tutela	In the deterioration of the sectorial language of law, increasingly detached from the broader context of the common language, the legal interpretation understood in the simplest sense, of understanding the meaning of the regulatory statements, assumes pregnant importance. The intelligibility of the regulatory command is the foundation of legal certainty understood in one of its main meanings. The writing of the regulatory framework, based on democratic delegation, must be able to "communicate rights" to citizens in order to establish confidence in the legitimate expectations of protection
Linguaggio – norma – certezza	Language – rule – certainty

SOMMARIO: 1. Linguaggio giuridico settoriale e linguaggio comune. – 2. L'interpretazione diretta alla determinazione del significato. – 3. Intellegibilità della norma, affidamento e certezza del diritto quale prevedibilità. – 4. Il dissesto normativo, gli errori e gli anglicismi alla prova dell'interprete. – 5. Conclusioni. Certezza del diritto nella dimensione pragmatica del rapporto comunicativo tra diritto e cittadini.

1. La lingua del diritto, pur spesso pregna di espressioni tecniche settoriali, si muove necessariamente nella cornice del linguaggio comune dal quale mutua non solo la struttura sintattica generale, ma anche le principali aree di significato ivi costruite, consolidate ed evolute nel tempo. Come il diritto fonda in termini generali la legittimazione della sua forza precettiva nella delega del popolo sovrano, la sua

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

“parola” fonda la specifica qualità autoritativa nella capacità di comunicare quel comando ai destinatari, all’interno di una definita struttura linguistica.

Il giurista, nello specifico il legislatore, non può quindi muoversi, senza tradire la funzione affidatagli, se non all’interno di tale cornice condivisa di significati e costruzioni; «e, quand’anche innovi profondamente sotto il profilo semantico, inserisce i nuovi concetti nella preesistente trama di relazioni sintattiche»¹.

Nel presente lavoro, attesa l’ampiezza dello scenario dischiuso da tale premessa², si intende limitare l’attenzione su un unico profilo, il cui rilievo è oggi accentuato dalla diffusa disarticolazione dei testi normativi, ossia sull’attività di interpretazione intesa nell’accezione (apparentemente) più semplice, di comprensione del significato degli enunciati normativi. Tale interpretazione si pone, diremmo, a monte rispetto ai criteri classici imposti dall’art. 12 delle preleggi al Codice civile ed in prospettiva finalistica differente poiché non tende ad individuare la norma generale da applicare al caso concreto, ma alla “determinazione del significato degli enunciati normativi”³.

2. Il diritto positivo, al pari della lingua entro cui si innesta, non è solo il prodotto di un atto di creazione del legislatore, ma il risultato di un processo di formazione⁴ che si innesta in un tessuto storico-culturale reso manifesto dalla stessa lingua attraverso il significato attribuito e riconosciuto ai segni e alle espressioni verbali.

Questa considerazione assume rilievo se, appunto, ci si riferisce ad una interpretazione puramente conoscitiva del significato delle espressioni contenute nell’enunciato normativo poiché essa non può operarsi al di fuori del contesto semantico che lo origina, nonché, per simbiosi, al di fuori dei valori esplicitati dal contesto linguistico generale e poi mutuati nel linguaggio specifico settoriale⁵; il che

¹ U. Scarpelli, *Semantica, morale, diritto*, Giappichelli, Torino 1969.

² Il rapporto tra linguaggio del diritto e lingua comune, così come la struttura del linguaggio e lo stesso rapporto tra linguaggio e diritto sono oggetto di ricerche vastissime in dottrina che coprono un arco temporale assai ampio ed abbracciano molteplici ambiti interdisciplinari, in Italia come nell’esperienza straniera; da Vico a Cattaneo a Croce, a Bobbio è praticamente impossibile dar conto nei limitati ambiti del presente lavoro. Un riferimento essenziale è U. Scarpelli, *Scienza del diritto ed analisi del linguaggio*, in U. Scarpelli, P. De Lucia (a cura di), *Il linguaggio del diritto*, Led., Milano 1994; Id, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, Giuffrè, Milano (1959) 1985. D. Mantovani, *La lingua del diritto: un programma di ricerca e di insegnamento*, www.lalinguadeldiritto.unipv.it, 2017. D. Mantovani, *Lingua e diritto. Prospettive di ricerca tra sociolinguistica e pragmatica*, in G. Garzone, F. Santulli, (a cura di), *Il linguaggio giuridico, Prospettive interdisciplinari*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 7-56.

³ V. Velluzzi, *Interpretazione degli enunciati normativi, linguaggio giuridico, certezza del diritto*, in *Criminalia 2008. Annuario di scienze penalistiche*, ETS, Pisa 2008, pp. 493 ss.

⁴ Sul punto, la famosa opera di F.C. Savigny, *La vocazione del nostro secolo per la legislazione e la giurisprudenza*, Libreria alla Minerva editrice, Verona 1857.

⁵ Osserva V. Velluzzi, *Interpretazione*, cit., p. 500, che «l’interpretazione giuridica, come determinazione del significato degli enunciati normativi è sempre attività di scelta, ma si tratta di una scelta tra più soluzioni alternative delimitate dall’applicazione delle regole semantiche e sintattiche della lingua nella quale è formulato l’enunciato oggetto di interpretazione».

equivale a dire, che la determinazione di significato giuridico di un enunciato normativo può avvenire solo se si esplicita il concetto di diritto che sta sullo sfondo.

Per tale ragione l'interpretazione conoscitiva, che compete al cittadino destinatario della norma, deve condurre alla ragionevole certezza che quelle disposizioni regolino in un modo o in un altro i propri e gli altrui comportamenti e le conseguenti azioni delle autorità pubbliche. Sotto tale profilo si è detto che la certezza del diritto, in una delle sue possibili accezioni, si qualifica come prevedibilità⁶, ossia «il diritto è certo se ciascuno (se il cittadino) è messo in grado di sapere che cosa dal diritto è autorizzato a fare, e che cosa in base al diritto è libero di fare»⁷ e, pertanto, quando il soggetto, esaminata la struttura ed il contenuto della norma, può fare legittimo affidamento sulla riferibilità ad esso di un dato obbligo o diritto.

L'idea della conoscenza e conoscibilità della norma, ossia della sua pratica comprensione, quale elemento caratterizzante la certezza del diritto nel suo aspetto più pratico, non è certo recente; è già presente nei più risalenti insegnamenti di filosofia del diritto riferita alla costruzione dei caratteri tipici dello Stato di diritto⁸, ed ha avuto

⁶ Questa è una delle possibili accezioni di certezza del diritto che ovviamente non ne esaurisce il novero, arricchito vieppiù dalla dottrina con accentuazioni legate ai diversi orientamenti della filosofia del diritto che vi è sottesa; tuttavia, sebbene vi sia pluralità di definizioni da attribuire a tale concetto in ragione della sua natura polimorfica, la certezza del diritto viene comunque qualificata come uno degli elementi caratterizzanti l'essenza dello Stato di diritto. Nell'ottica definita del presente lavoro ci si limita a richiamare. M. Corsale, *Certezza del diritto, (voce) I, Profili teorici*, in Enciclopedia giuridica, Treccani, Roma 1988, pp. 2 ss.; L. Gianformaggio, *Certezza del diritto*, in *Digesto/discipline privatistiche, II*, Utet, Torino 1988, pp. 274 ss. A. Ruggeri, *La certezza del diritto al crocevia tra dinamiche della normazione ed esperienze di giustizia costituzionale*, in Aa.Vv., *Giornate di studio in onore di Alessandro Pizzorusso*, Plus, Pisa 2006. S. Cotta, *La certezza del diritto: una questione da chiarire*, in *Riv. dir. civ.*, 3, 1993, pp. 321 ss. R. Guastini, *La certezza del diritto come principio di diritto positivo?* in *Le Regioni*, 5, 1986, pp. 1090 ss.; sul rapporto tra cd certezza oggettiva e soggettiva, C. Luzzati, *La vaghezza delle norme*, Giuffrè, Milano 1990, il quale afferma che la certezza oggettiva costituisce premessa a quella soggettiva, che si concretizza nella prevedibilità delle conseguenze che il diritto connette all'agire del soggetto.

La dottrina è divisa nel considerare la certezza del diritto un principio o un valore, ovvero se la certezza sia un fine-valore dell'ordinamento, oppure un mezzo, uno strumento il cui grado di operatività permetterebbe la misurazione del livello di efficienza e di efficacia presente nel sottosistema giuridico F. Rimoli, *Certezza del diritto e moltiplicazione delle fonti: spunti per un'analisi*, in F. Modugno (a cura di), *Trasformazioni della funzione legislativa II, Crisi della legge e sistema delle fonti*, Giuffrè, Milano, 2000; per una riflessione in ambito comunitario E. Castorina, *Certezza del diritto e ordinamento europeo: riflessioni intorno ad un principio comune*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunit.*, 6, 1998, pp. 1177-1211. Sul punto si veda altresì G. Palombella, *Dopo la certezza: il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, Dedalo, Bari 2006.

⁷V. Velluzzi, *Interpretazione*, cit. p. 501. Sul punto L. Gianformaggio, *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico* in E. Diciotti, V. Vellucci (a cura di), *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, Giappichelli, Torino 2008. Si veda altresì G. Gometz, *La certezza giuridica come prevedibilità*, Giappichelli, Torino 2005.

⁸ T. Hobbes, *De cive*, Editori riuniti, Roma 1992, cap. XIV p. 210, ammoniva «È necessario all'essenza della legge che i cittadini siano a conoscenza di cosa dice la legge stessa. Infatti chi non ha mai saputo verso chi o verso che cosa sia tenuto, non può obbedire ed è come se non fosse tenuto»; lo stesso F. Carnelutti, *La crisi della legge*, in *Riv. Dir. Pubbl.* I, 1930, pp. 424 ss. marcava l'inadeguatezza

un autorevole, sebbene tardivo riconoscimento in Italia con la nota sentenza della Corte costituzionale n. 364 del 1988⁹.

Tuttavia il profilo di riflessione qui proposto si colora di ulteriore specificazione riferita alla funzione dell'interpretazione conoscitiva del testo normativo nell'ottica della sua compatibilità con la "norma linguistica"; questa, nel sottosistema giuridico, è caratterizzata da un insieme di regole, relative non solo alla sintassi, al lessico ma anche all'ortografia, alla morfologia, che dovrebbero essere facilmente (e quindi democraticamente) riconoscibili dai destinatari in un determinato contesto storico.

La costruzione di un atto normativo, primario o secondario si colloca, infatti, in un processo nel quale anche la norma linguistica di base evolve e con essa la stratificazione e rielaborazione di significati e assetti di valori all'interno della medesima espressione, per la naturale vitalità della/e lingue¹⁰. La sottosettorialità del linguaggio giuridico, benché dotato di propri canoni e strumenti, impone pertanto una lettura delle norme all'interno delle medesime dinamiche evolutive del sistema linguistico complessivo le quali possono condurre, come avviene oggi a causa dell'evoluzione non parallela dell'uno e dell'altro ambito, generale o speciale, ad una desintonizzazione gravida di conseguenze¹¹.

In questa prospettiva appare dunque corretto sottolineare quanto rilevi il contesto semantico generale nella determinazione del significato di un enunciato giuridico, per ridurne i margini di ambiguità e condurre all'individuazione di una regola di comportamento¹².

3. Nella prospettiva del destinatario la ricezione della comunicazione normativa attua un trasferimento della certezza del diritto da un piano oggettivo ad un piano soggettivo con la conseguenza che l'elemento rilevante sul piano concreto non risulti

dell'antico brocardo "*ignorantia legis non excusat*" rispetto alla enorme mole di provvedimenti legislativi già allora esistenti.

⁹ La Corte costituzionale, sentenza 24.3.1988 n. 364, dichiarò costituzionalmente illegittimo l'art.5 nella parte in cui non esclude dall'inescusabilità della ignoranza della legge penale l'ignoranza inevitabile, e la (oggettiva) «mancanza di riconoscibilità della disposizione normativa (ad es. assoluta oscurità del testo legislativo)».

¹⁰ Osserva G. Carofiglio, *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano 2010, p. 15: «Mi ha sempre affascinato l'idea che le parole – cariche di significato e dunque di forza – nascondano in sé un potere diverso e superiore rispetto a quello di comunicare, trasmettere messaggi, raccontare storie. L'idea, cioè, che abbiano il potere di produrre trasformazioni (...). Spesso, tuttavia, le nostre parole hanno perso il significato perché le abbiamo consumate con usi impropri, eccessivi o anche solo inconsapevoli (...).».

¹¹ Si pensi ad espressioni obsolete e difficilmente comprensibili che definiscono e regolamentano profili normativi nei testi vigenti, quali *soccidario* o *avulsione*; oppure espressioni tecniche il cui significato è diametralmente opposto a quello impostosi nell'uso comune: "confusione", modo di estinzione delle obbligazioni che si verifica quando nella stessa persona si riuniscono le posizioni di creditore e debitore; "addizione", modo di acquisto della proprietà per opera eseguita dal possessore su un immobile altrui; "provvidenza", provvedimento assunto dalla pubblica amministrazione a favore di persone in stato di particolare necessità; "contraddittorio", principio giuridico di garanzia processuale, e così via.

¹² Sul punto si veda, P. Chiassoni, *Tecnica dell'interpretazione giuridica*, Il Mulino, Bologna 2007.

più (soltanto) la effettività formale esterna della norma quanto la fiducia del soggetto sul quale è trasposta e che si collega all'affidamento che egli fa nella corretta conoscenza delle norme e nella conseguente prevedibilità di una interpretazione amministrativa o giurisprudenziale coincidente con la propria¹³. In questo senso la qualità dell'enunciato normativo rispetto al contesto linguistico nel quale opera il destinatario diviene uno dei presupposti materiali della certezza del diritto¹⁴. La conformità del linguaggio legislativo, almeno nei suoi parametri essenziali, dovrebbe costituire un ragionevole presupposto per la corretta applicazione della norma sia nei rapporti privati sia nella vicenda giudiziaria poiché è corretto ritenere applicabile nella interpretazione "conoscitiva" del diritto il cd principio dell'affidamento, normalmente invocato solo per l'interpretazione del negozio giuridico, ma poco applicato in materie di interpretazione della legge¹⁵. La lettura delle disposizioni di legge da parte dei cittadini, in larga misura destinatari dei precetti normativi, suscita, infatti, in costoro aspettative degne di tutela in ordine alla prevedibilità delle conseguenze, sempre che tale lettura sia operata in buona fede; tanto perché costoro interpretano il testo per mezzo delle regole semantiche e sintattiche della lingua in cui esso è formulato, ossia scelgono, seppure in termini vincolati, tra i possibili significati di un enunciato normativo quello adeguato al contesto più generale nel quale esso si è formato. Appare infatti chiaro che al di fuori della cornice non possa esservi determinazione plausibile del significato di un enunciato normativo. La più autorevole dottrina aveva già segnalato che interpretazione opera sempre nel quadro di una struttura linguistica sia pure molto elastica e che il compimento della comunicazione va operata entro tale struttura, anche all'interno delle sue potenziali innovazioni, ma comunque entro di

¹³ G. Lazzaro, *Diritto e linguaggio comune*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 140-181 osserva che il principio dell'affidamento andrebbe utilizzato, più di quanto non sia stato fatto, in tema di interpretazione della legge, in quanto la lettura della norma comporta nei destinatari una aspettativa degna di tutela. Sul punto F. Merusi, *L'affidamento del cittadino*, Giuffrè, Milano 1970; Id, *Sentieri interrotti della legalità*, Il Mulino, Bologna 2006. P. Carnevale, «...Al fuggir di giovinezza...nel domani s'ha più certezza» (*Brevi riflessioni sul processo di valorizzazione del principio di affidamento nella giurisprudenza costituzionale*), in *Giur.cost.*, 6, 1999, pp. 3643 ss. P. Mauriello, *Ancora sul principio dell'affidamento nella sicurezza giuridica*, in *Giurisprudenza italiana*, 5, 2003, p. 842, il quale si augura peraltro «per il futuro che la giurisprudenza della Corte possa compiere ulteriori passi in avanti nell'ampliare la sfera di tutela dell'affidamento dei cittadini nella sicurezza giuridica, giungendo a considerare pervenute ad un sufficiente grado di maturazione, e quindi a proteggere, anche quelle situazioni giuridiche che (...) non possono oggi essere ancora salvaguardate».

¹⁴ C. Luzzati, *La vaghezza*, cit., distingue certezza oggettiva del diritto da certezza soggettiva, la quale si concretizza nella prevedibilità delle conseguenze che il diritto connette all'agire del soggetto. Altri, G. Pino, *La certezza del diritto e lo Stato costituzionale*, in *Diritto Pubblico*, 2, 1998, pp. 517-544, pur affermando che la certezza del diritto «consiste nella possibilità di stabilire (in maniera ragionevolmente attendibile) le conseguenze giuridiche, o la qualificazione giuridica, di determinati atti o fatti», precisa che tale definizione non identifica direttamente "certezza" e "prevedibilità" poiché «la prevedibilità può ben essere un criterio o condizione di certezza, ma non esaurisce il concetto di certezza».

¹⁵ Così G. Lazzaro, *Diritto e linguaggio comune*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1981, pp. 168 ss.

essa¹⁶, tenendo presente che la scelta dell'interprete tra i vari significati giuridicamente accettabili è sempre meno ampia dell'insieme dei significativi linguisticamente possibili.

Nella Giurisprudenza della Corte Costituzionale non vi è un esplicito riferimento alla tutela del principio di affidamento nella interpretazione normativa rispetto alle disarmonie linguistiche ed alle ambiguità del testo normativo¹⁷; tuttavia, può ricavarsi una traccia dai richiami operati dalla Corte, oltre che nella già citata sentenza n. 364/1988 ove essa aveva rimarcato, quantomeno in ambito penale, come persino gli errori materiali nella redazione delle leggi costituiscano « per il cittadino una vera insidia, palesemente idonea ad impedirgli la comprensione del precetto penale, o, quanto meno, a fuorviarlo»¹⁸, anche in altre più recenti nelle quali richiama l'esigenza indefettibile che la norma vada articolata in modo chiaro e comprensibile¹⁹.

4. Il degrado del linguaggio giuridico delle leggi italiane e delle fonti secondarie²⁰, non meno importanti nell'economia del profilo qui trattato, è reso evidente non solo dalla struttura spesso disarticolata e frammentaria delle disposizioni normative, ma anche dalla varietà di espressioni del tutto estranee alla lingua comune, ossia di neologismi creati per l'occasione (a volte utilizzati come puro elemento di marketing politico); ma, ancor di più dal dispregio della lingua italiana che pure dovrebbe essere la lingua ufficiale della nazione e, soprattutto, degli atti ufficiali del nostro ordinamento giuridico, a vantaggio di altri idiomi, anche quando non strettamente indispensabile²¹.

¹⁶ Cfr. U. Scarpelli, *Semantica*, cit.

¹⁷ Numerose pronunzie della Corte Costituzionale ricollegano la presenza di ragionevolezza in una legge al perseguimento della tutela del legittimo affidamento e della certezza delle situazioni giuridiche; si veda, Corte Cost. n.525/2000 punto 1 del considerato in diritto, Corte Cost n. 196/2004, punto 24 del considerato in diritto e Corte Cost. 49/2006 punto 6 del considerato in diritto. Da taluni si è anche riconosciuto un fondamento costituzionale al principio di buona fede del cittadino, ricavabile dalla lettura coordinata del disposto costituzionale degli artt. 2, 41 e 42 Costituzione.

¹⁸ Corte costituzionale, sentenza n. 185/92.

¹⁹ G. Vidiri, *La sentenza della Corte Costituzionale n. 194/2018: tra certezza del diritto ed ordinamento complesso*, in *Lavoro, Diritti, Europa, Rivista nuova di diritto del lavoro*, www.lavorodirittieuropa.it, 1, 2019, afferma che le minacce alla certezza del diritto costituite da «elementi fattuali quali: l'ambiguità, l'oscurità, la mancanza di semplicità della norma, la sua instabilità, la pluralità delle leggi» conducono spesso alla cd giurisprudenza "creativa" della Corte, capace di divenire nel tempo "fonte normativa" destinata ad aumentare quando l'interprete si trovi a fronteggiare norme dal contenuto indecifrabile, lacunoso, mal scritte, articolate in una pluralità di disposizioni mal coordinate; con la conseguenza tali interventi sostitutivi della Corte, per loro natura di potenziale mutevole contenuto, finiscono a loro volta per violare il principio della certezza del diritto, con ricadute negative sul contesto socio-economico del Paese.

²⁰ Per tutti, sul punto, R. Zaccaria (a cura di) *La buona scrittura delle leggi*, Ed. Camera dei Deputati, Roma 2011.

²¹ Già il Tar Lombardia con sentenza n. 1348 del 2013, nel dichiarare l'illegittimità della delibera con la quale il Politecnico di Milano aveva disposto l'attivazione di corsi di laurea e dottorato esclusivamente in inglese aveva ricordato che, sebbene la Costituzione non contenga una disposizione che affermi espressamente l'ufficialità della lingua italiana, tale carattere è chiaramente percepibile in via indiretta

E' infatti invalso nella nostra legislazione (soprattutto negli atti di normazione secondaria) l'uso di termini stranieri, in particolare l'inglese sia nella sua forma classica sia in una forma per così dire italianizzata, ossia mutuata dalla lingua straniera e poi adattata, tanto da costituire un nuovo idioma definito "itanglese"²²; in una congerie di espressioni incomprensibili ai più, nonostante il meritorio apporto del Servizio per la qualità degli atti normativi istituito presso il Senato della Repubblica, che si avvale anche della collaborazione dell'Accademia della Crusca, teso a limitare ogni uso linguistico improprio e soprattutto a valorizzare l'esigenza di comprensibilità del testo²³. L'uso di espressioni estranee alla nostra storia culturale ed al vissuto dei cittadini, per ciò stesso di difficile intellegibilità, non è privo di rilievi di legittimità costituzionale ed è stato oggetto di puntuali rilievi della Corte Costituzionale²⁴.

dall'art. 6 della Carta costituzionale proprio in dipendenza del carattere ufficiale della lingua italiana, come lingua che caratterizza lo Stato italiano e come espressione del patrimonio linguistico e culturale dello Stato (sentenza confermata dal Consiglio di Stato n. 617 del 29.01.2018).

²² L'uso di termini estranei alla lingua italiana è oggi sempre più frequente nei testi normativi; solo per citare esempi nell'ambito del diritto del lavoro: *mobbing*, *turnover*, *Jobs Act* o "*job on call*" introdotto dalla legge 4 febbraio 2003, n. 30; ed ancora *Family Act*, Piano per le famiglie approvato l'11 giugno 2020 dal Consiglio dei Ministri. Sul punto, S. Lubello, *Parole straniere. Il diritto d'altri*, in Treccani, www.treccani.it, 2021.

Davvero paradossale l'inserimento di terminologia inglese (a volte anche in modo errato) in bandi pubblici ed in testi riguardanti la scuola; nei provvedimenti legislativi "La buona scuola" e il "Piano nazionale scuola digitale", troviamo: *good law*, *matching*, *co-design*, *jams*, *barcamp*, *Social Impact Bonds*, *School Guarantee*, *life-long e life-wide*, *Fab Lab*, *fleunte typing*, *Tech Hire*, *Open Courseware*, *hacklab*, nonché esempi di inglese maccheronico nel sito del MIUR, quali *Orientamento long life* "a lunga durata" (come le batterie) invece del corretto *lifelong* "lungo tutto l'arco della vita"; l'osservazione è di L. Corbolante, *Le comunicazioni istituzionali e il rischio dell'inglese farlocco*, in Treccani, www.treccani.it 2016.

²³ Tra le anomalie segnalate si riporta solo quella relativa ad un termine utilizzato dall'Agenzia delle Entrate teoricamente a vantaggio dei cittadini, la cd *voluntary disclosure*, definita dall'Accademia della Crusca «un forestierismo crudo e oscuro, di difficile pronuncia per la maggior parte degli italiani, (...) inadatto alla trasparenza della vita civile, in una nazione amica dei suoi cittadini. Questo termine, che indica l'operazione con cui si dichiarano al fisco capitali indebitamente detenuti all'estero, dovrebbe essere risolutamente abbandonato (...) a vantaggio di collaborazione volontaria, espressione italiana chiarissima e adatta allo scopo»; S. Marci (a cura di), *L'uso dei termini stranieri nei testi legislativi*, Senato della Repubblica. Servizio per la qualità degli atti normativi, Roma 2018.

²⁴ La Corte costituzionale, con sentenza n. 42 del 2017, pur dichiarando non fondata la questione di legittimità relativa all'art. 2, co. 2, lettera l), della legge n. 240 del 2010 nella parte in cui consente l'attivazione generalizzata ed esclusiva di corsi di studio universitari in lingua straniera, ritenendo possibile una lettura costituzionalmente orientata della disposizione censurata, ha tuttavia evidenziato alcuni punti fermi: la lingua italiana è, nella sua ufficialità e primazia (ricavabili per implicito dall'art. 6 della Costituzione), vettore della cultura e della tradizione immanenti nella comunità nazionale, tutelate dall'art. 9 della Costituzione; la centralità costituzionalmente necessaria della lingua italiana si coglie particolarmente nella scuola e nelle università, luoghi istituzionalmente deputati alla trasmissione della conoscenza e alla formazione della persona e del cittadino; l'obiettivo dell'internazionalizzazione - legittimamente perseguito dalla disposizione impugnata - deve essere soddisfatto senza pregiudicare i principi costituzionali del primato della lingua italiana (art. 6 Cost.); sul punto, G. Fregonara, *Bandi in inglese e interesse nazionale. Non è così che si salva l'italiano*, in *Corriere della sera*, 5 gennaio 2018.

5. Le considerazioni proposte conducono a riportare all'attualità lo stretto collegamento tra buona scrittura dell'ordito normativo e principio di certezza del diritto e di "certezza dei diritti" dei cittadini, del quale costituisce sicuro veicolo di attuazione²⁵; di conseguenza induce a riconsiderare il pregio di una interpretazione giuridica pragmaticamente legata alla determinazione del puro significato concreto degli enunciati.

Tale dimensione pragmatica del rapporto tra il diritto (quale insieme di enunciati normativi e di significati incidenti nella determinazione dei comportamenti) e i suoi destinatari (principalmente i cittadini comuni) conduce a delimitare l'ambito della interpretazione possibile – che comunque comporta una attività di scelta – sulla base delle regole semantiche e sintattiche di funzionamento della lingua in cui l'enunciato è formulato; quando il legame che ne è a fondamento storico culturale si dissolve o non si rintraccia con immediatezza, viene meno anche uno requisiti del patto sociale e politico tra il soggetto delegante alla scrittura delle leggi ed il delegato politico, per la semplice ragione che il primo non riesce a comprendere ciò che egli stesso (cittadino) ha incaricato di scrivere.

A questa come ad ogni altra forma di azione comunicativa che preveda la partecipazione attiva e responsabile degli interlocutori corrisponde pertanto una interpretazione nel senso indicato, quale parte fondante degli aspetti concreti dell'azione umana che si inserisce e si riferisce sempre ad uno specifico contesto socioculturale²⁶.

Tutto ciò riconduce, dunque, ad una nozione di certezza del diritto intesa nella più pragmatica delle sue possibili articolazioni, quella legata all'interpretazione conoscitiva soggettiva, fondata sul legittimo affidamento del destinatario alla "prevedibilità"; pragmatica, come detto, ma non certo meno rilevante sul piano delle garanzie che devono esser proprie di uno Stato di diritto, che si realizzano quando il diritto comunica efficacemente il suo contenuto imperativo ai soggetti interessati²⁷.

²⁵ R. Zaccaria, *La buona*, cit.

²⁶ Per. Wittgenstein, nell'analisi dedicata al sistema delle regole e alle interpretazioni, le pratiche concrete dell'interpretazione vanno operate con riferimento alla "forma di vita" in cui la pratica comunicativa si inserisce, L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad.it Einaudi, Torino (1953) 2009.

²⁷ V. Velluzzi, *Interpretazione*, cit.

Cira Grippa

L'ESPERIENZA DELLA MITILICOLTURA TARANTINA: IMPRESA,
VALORIZZAZIONE DEL TERRITORIO E DIFESA DELL'AMBIENTE* **

ABSTRACT	
L'attività di mitilicoltura nel Mar Piccolo rappresenta da secoli un connotato identificativo della città di Taranto e testimonia la capacità dell'uomo di gestire un fenomeno "naturale" assecondandone i ritmi e la fisiologica produttività. Le tecniche di allevamento dei mitili, tramandatesi nel segno della conoscenza empirica da parte dei miticoltori, presidiano il territorio e conferiscono all'attività di impresa nel cui ambito vengono applicate una particolare "dimensione" organizzativa che misura l'impatto dell'uomo sull'ambiente nel rispetto dei principi della responsabilità sociale dell'impresa.	Mussel farming in Mar Piccolo is a traditional activity which has been identified for ages with the city of Taranto. It gives evidence of human ability to manage a natural phenomenon, by following its natural cycle and productivity. The mussel farming techniques have been handed down through generations of mussel farmers and represent an important presence in the territory. The particular structure of mussel farmers organizations measures the impact on the environment, according to the corporate social responsibility.
Mitilicoltura – impresa – territorio	Mussel farming – enterprise – territory

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. La mitilicoltura nel Mar Piccolo: il connubio tra "territorio" e "impresa". – 3. La qualificazione giuridica dell'attività della mitilicoltura. – 4. Le attività "connesse" e gli interventi di gestione attiva a tutela dell'ambiente. – 5. Tutela e sviluppo della mitilicoltura tarantina.

1. L'attività della mitilicoltura nel Mar Piccolo rappresenta da secoli un connotato identificativo della città di Taranto e testimonia la capacità dell'uomo di gestire un fenomeno "naturale" (ovvero la colonizzazione dei cosiddetti substrati duri da parte di organismi marini) assecondandone i ritmi e la fisiologica

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

** Il presente contributo costituisce il testo della relazione svolta il 1° ottobre 2021 nel Convegno scientifico interdisciplinare *I tempi della storia. Il Mar Piccolo di Taranto tra passato e presente*, presso il Dipartimento Jonico in "Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture", Taranto.

produttività. Essa consiste nell'attuazione di specifiche tecniche di allevamento di un tipo particolare di mollusco presente nel Mediterraneo, il *Mytilus galloprovincialis*. Le tecniche di allevamento dei mitili si sono tramandate nel segno della conoscenza empirica da parte dei miticoltori che presidiano un territorio ricco e di singolare conformazione: il Mar Piccolo, il mare più piccolo d'Italia.

Si tratta di uno "spazio" che l'uomo ora ha saputo valorizzare e vivificare (e di ciò è testimonianza la miticoltura); ora ha stravolto e degradato attraverso interventi incuranti della sua preservazione.

La considerazione della miticoltura genera, anzitutto, la conoscenza del territorio e delle civiltà che sullo stesso si sono sviluppate e avvicinate nel corso della storia. Essa, infatti, rivela come costante l'esistenza di una specifica comunità del mare, quella dei miticoltori, silenziosi custodi di tradizioni antiche, di saperi e di esperienze che per lungo tempo ha garantito la tutela e la conservazione dell'ambiente e del paesaggio, valorizzandone la straordinaria ricchezza e la naturale produttività.

Allo stesso tempo, il tema della miticoltura, anche nella sua accezione di attività produttiva tradizionale, è occasione di riflessione sulla sua riconduzione all'attività di acquacoltura, ovvero alla categoria giuridica dell'impresa agricola. La norma dell'art. 2135 c.c., che nel nostro ordinamento definisce in positivo la figura dell'imprenditore agricolo, elencando le cosiddette attività agricole essenziali, menziona l'attività di allevamento di animali, nel cui ampio e variegato contesto inquadrano la miticoltura.

2. La miticoltura tarantina, pratica antica e fiorente condotta nel golfo di Taranto già nelle età greca e romana, segnala l'interdipendenza tra il territorio e l'attività volta allo sfruttamento delle risorse dallo stesso offerte. La particolare specie del *Mytilus galloprovincialis* è espressione della ricchezza del patrimonio naturalistico del Mar Piccolo, ovvero di quello specifico habitat che una serie di condizioni ambientali e fisiche (a cominciare dalla particolare conformazione dei suoi fondali) hanno contribuito a costituire¹.

Alla base dell'allevamento dei mitili c'è l'osservazione di un fenomeno naturale come quello del ciclo di vita di organismi acquatici e la sua "gestione" in termini conservativi a fini di consumo alimentare. I mitili, infatti, sono prodotti agricoli definiti tradizionali dal DM 1999, n. 350, in quanto, alla stessa stregua di altre tipologie di prodotto, sono ottenuti con «metodiche di lavorazione,

¹ Nel 2020 il Consiglio regionale della Puglia aveva approvato l'istituzione del Parco regionale del Mar Piccolo, nel quadro degli interventi a sostegno del rilancio della città di Taranto. Gli obiettivi erano la promozione e riqualificazione delle attività economiche della pesca e dell'allevamento dei mitili, il miglioramento delle condizioni ambientali, naturalistiche, paesaggistiche e idrogeologiche del Mar Piccolo, oltre che la salvaguardia e valorizzazione dei beni storico-architettonici nonché del patrimonio antropologico ed archeologico. L'iniziativa si è bloccata con l'impugnazione della relativa legge da parte dell'Avvocatura dello Stato.

conservazione e stagionatura” che risultano “praticate sul territorio in maniera omogenea e secondo regole tradizionali».

Dal punto di vista organizzativo, la mitilicoltura è un’attività che si conforma nella veste di piccola impresa di tipo familiare e questa sua particolare dimensione organizzativa sembra “misurare” l’impatto dell’uomo sull’ambiente nel rispetto, quasi primordiale, dei principi della responsabilità sociale dell’impresa.

La mitilicoltura, infatti, declina in maniera propria e peculiare il processo di interazione dell’uomo con il mare che si contraddistingue, in questo caso, per l’assestamento dei cicli naturali di vita degli organismi acquatici nella naturale osservanza del principio di tutela dell’ambiente.

La raccolta dei mitili rappresenta il momento finale di un complesso di attività volte alla cura della fauna acquatica che richiede, nel caso specifico, la pratica contemporanea di due cicli di raccolta: quello dei mitili adulti, destinati alla commercializzazione e al consumo nella primavera-estate, e quello delle larve allevate per la stagione successiva².

In una prospettiva di recupero dell’economia del mare, intesa come asse di sviluppo del territorio, è necessario intraprendere per l’impresa miticola un percorso di qualificazione, valorizzazione e regolamentazione. A tal fine potrebbe giovare una notazione di carattere metodologico: l’intero fenomeno della mitilicoltura si presta ad essere rivisitato alla luce degli insegnamenti di Braudel, insigne storico studioso del Mediterraneo, che nella sua tripartizione della temporalità storica, individuava il “tempo sociale” come quella fase caratterizzata dalla storia dei gruppi sociali (nel nostro caso, dei miticoltori tarantini) e dai suoi lenti e costanti cambiamenti³.

3. La tipologia di prodotto, le tecniche di allevamento, l’apparato organizzativo necessario allo svolgimento dell’attività, sono elementi che sollecitano alcune riflessioni sull’inquadramento giuridico della mitilicoltura e sulla sua riconduzione alla categoria dell’impresa agricola disciplinata all’art. 2135 c.c., così come modificata dall’art. 1 del d.lgs. 18 maggio 2001, n. 228⁴.

²L’impulso produttivo sopraggiunto nel secolo scorso, il primo negli anni ’60, il secondo nei primi anni ’80, ha determinato alcuni importanti cambiamenti per le tecniche di allevamento e per la stessa organizzazione dell’impresa. Si è avuto, anzitutto, l’introduzione delle reti tubolari in polipropilene al posto dei libani (sostegni fatti di corde vegetali) per il confezionamento della resta di mitili e poi l’introduzione di tecniche di impianti flottanti capaci di sopportare le sollecitazioni del mare aperto.

³F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Firenze 1987.

⁴ Il d.lgs. n. 228/2001, modificando la norma dell’art. 2135 c.c. rubricata “Imprenditore agricolo”, ha notevolmente ampliato il suo ambito di applicazione. La riformulazione della norma, infatti, ha: annullato il collegamento che precedentemente doveva ricorrere tra l’attività agricola e il fondo; sostituito la locuzione non più adeguata di “allevamento di bestiame” con quella, maggiormente inclusiva, di “allevamento di animali”; e ampliato, attraverso una specifica esemplificazione, la categoria delle attività connesse alle attività agricole essenziali.

Sulle novità introdotte dalla riforma, si vedano, *ex multis*: S. Fortunato, *La nuova nozione di impresa agricola*, in *Riv. dir. comm.*, 2003, p. 585 ss.; N. Abriani, C. Motti (a cura di), *La riforma dell’impresa agricola*, Giuffrè, Milano 2003. Per l’individuazione della categoria dell’imprenditore

La norma dell'art. 2135 c.c. definisce, anzitutto, le attività agricole essenziali, ovvero: la coltivazione del fondo, la selvicoltura e l'allevamento di animali, intendendosi per tali "le attività dirette alla cura e allo sviluppo di un ciclo biologico o di una fase necessaria del ciclo stesso, di carattere vegetale o animale, che utilizzano o possono utilizzare il fondo, il bosco o le acque dolci, salmastre o marine". Lo svolgimento di tali attività e la conseguente qualificazione di "imprenditore agricolo" in capo al soggetto che le svolge determinano l'esonero dello stesso dallo statuto, più gravoso, dell'imprenditore commerciale⁵.

Il novero di attività riconducibili alla fattispecie dell'impresa agricola è estremamente ampio: non è più elemento necessario e tipizzante lo sfruttamento di un terreno o di un fondo agricolo, ma è sufficiente che l'attività abbia a oggetto un ciclo biologico (animale o vegetale), senza considerazione alcuna del "luogo" in cui la sua cura e il suo sviluppo avvenga (se, ad esempio, un terreno agricolo o un sito industriale, un fabbricato o acque di ogni tipo)⁶. In tale ampio contesto, quindi, si inserisce l'attività della mitilicoltura. Essa è caratterizzata dalla cura e dallo sviluppo del ciclo biologico di un particolare esemplare della fauna acquatica e il momento della sua "raccolta" rappresenta solo il momento finale di un complesso di altre attività che seguono la vita naturale dei mitili.

La riconduzione della mitilicoltura all'attività di allevamento di "animali" di cui all'art. 2135 c.c., comma 1, e, conseguentemente, la sottoposizione allo statuto di favore previsto nel nostro ordinamento nei confronti dell'impresa agricola, non è stata immediata, anche in considerazione delle vicende interpretative che hanno interessato l'impresa ittica e che, per le affinità che legano il settore mitilicola a quello della pesca, hanno coinvolto il trattamento dell'impresa mitilicola.

agricolo e per la ricostruzione *della ratio* del *favor* accordatole a livello legislativo nel nostro ordinamento, si rinvia essenzialmente a: M. Bione, *L'imprenditore agricolo*, in *Trattato di diritto commerciale e di diritto pubblico dell'economia*, diretto da F. Galgano, vol. II, Bologna 1978; G. Bonfante, G. Cottino, *L'imprenditore*, in *Trattato di diritto commerciale*, diretto da G. Cottino, Cedam, Padova 2001; L. Buttaro, *Diritto commerciale. Lezioni introduttive*, Laterza, Bari 1995, p. 15 ss.

⁵ Nell'impostazione originaria del Codice civile, l'imprenditore commerciale (che svolge le attività elencate all'art. 2195 c.c.) è destinatario, infatti, di un'ampia e articolata disciplina basata sull'obbligo di iscrizione nel registro delle imprese, sull'obbligo della tenuta delle scritture contabili e sull'assoggettamento, in caso di insolvenza, al fallimento, oltre che alle altre procedure concorsuali. Per l'imprenditore agricolo, l'esenzione dalla disciplina prevista per l'imprenditore commerciale (cosiddetto statuto "speciale") veniva giustificata sulla base del rischio ambiente o atmosferico cui è soggetta l'attività agricola.

⁶ Come efficacemente sintetizzato da G. Presti, M. Rescigno, *Corso di diritto commerciale*, vol. I, Zanichelli, Bologna 2013, p. 31: «il *proprium* indefettibile dell'attività agricola è il nesso con il ciclo biologico di una specie animale o vegetale, senza nessun rilievo per le dimensioni o le modalità del suo svolgimento e i fattori di produzione utilizzati, è solo in tale nesso che può cercarsi una *ratio* del trattamento legislativo di favore riservato all'imprenditore agricolo. L'esonero dallo statuto dell'imprenditore commerciale, pertanto, può essere visto o come forma di incentivazione per le attività citate oppure come meccanismo di compensazione per attività che avendo a oggetto non materia inerte, ma vitale, sono sottoposte a un *surplus* di rischio rispetto alle altre imprese».

Dal punto di vista terminologico, sia l'allevamento dei pesci che l'allevamento di mitili rientrano nel più ampio genere delle attività dedite all'acquacoltura, un settore che pur evocando il regime giuridico dell'impresa agricola, ha di fatto sempre preteso il riconoscimento di una propria caratterizzazione.

L'acquacoltura, *genus* di attività accomunate dall'utilizzazione delle acque, sia dolci sia marine, per la coltura di piante acquatiche e per l'allevamento di pesci, crostacei e molluschi (come i mitili), per lungo tempo ha risentito dell'impostazione giurisprudenziale prevalente che considerava l'allevamento ittico come attività di impresa commerciale, ciò sottintendendo il medesimo trattamento per le altre attività acquicole. La conformità di tali tipologie di allevamento di animali all'attività definita nella vecchia formulazione della norma dell'art. 2135 c.c. come allevamento del "bestiame" veniva invece rilevata dalla dottrina commercialistica, pronta ad accogliere l'ampliamento della categoria delle attività agricole "essenziali" e alle innovazioni del settore primario⁷.

La legislazione speciale ha contribuito notevolmente all'inquadramento giuridico delle attività acquicole. Anzitutto la l. n.102/1992 ha riconosciuto la natura agricola dell'allevamento dei pesci, attività acquicola per antonomasia, pervenendo altresì alla definizione di acquacoltura come "l'insieme delle pratiche volte alla produzione di proteine animali in ambiente acquatico mediante il controllo, parziale o totale, diretto o indiretto, del ciclo di sviluppo degli organismi acquatici".

Nel 2001 sopraggiungono, oltre alla modifica all'art. 2135 c.c. ad opera del citato d.lgs. 228/2001⁸, le disposizioni in materia di "[O]rientamento e modernizzazione del settore della pesca e dell'acquacoltura", che, con l'art. 2, comma 3, del d.lgs. n. 226, riconoscono espressamente l'equiparazione dell'imprenditore ittico all'imprenditore agricolo.

La "specialità" della figura, insieme a quella degli imprenditori acquicoli (e quindi anche dei mitilicoltori), trova ulteriore conferma nel d.lgs. n. 4/2012, comma 3, ai sensi del quale «[F]ermo restando quanto previsto dall'articolo 2135 del codice civile, l'acquacoltura è l'attività economica organizzata, esercitata

⁷ L'affinità tra l'allevamento del "bestiame" (nella originaria formulazione dell'art. 2135 c.c.) e l'allevamento ittico veniva segnalata da G. Ragusa Maggiore, *Pesca, impresa e ambiente*, in *Dir. fall.*, I, 1987, p. 214.

⁸ In attuazione della legge delega per la modernizzazione dei settori dell'agricoltura, delle foreste, della pesca e dell'acquacoltura (artt. 7 e 8 della l. 5 marzo 2001, n. 57).

Si ricorda che, sulla base degli obiettivi della politica agricola dell'Unione Europea, finalità dei decreti legislativi di attuazione della legge delega sono: (lett. *a*) la promozione, il sostegno e lo sviluppo economico e sociale dell'agricoltura conseguiti attraverso la tutela delle risorse naturali, della biodiversità, del patrimonio colturale e del paesaggio agrario e forestale; lo sviluppo dell'ambiente rurale anche attraverso il sostegno delle iniziative di imprenditoria locale e della multifunzionalità dell'azienda agricola, di acquacoltura e di pesca (lett. *b*); l'ammodernamento delle strutture produttive agricole (lett. *c*); la tutela della salute dei consumatori nel rispetto del principio di precauzione, promuovendo la riconversione della produzione intensiva zootecnica in produzione estensiva biologica e di qualità; l'incentivo all'insediamento e alla permanenza dei giovani nei settori dell'agricoltura (lett. *d*); lo sviluppo sostenibile del sistema forestale.

professionalmente, diretta all'allevamento o alla coltura di organismi acquatici attraverso la cura e lo sviluppo di un ciclo biologico o di una fase necessaria del ciclo stesso, di carattere vegetale o animale, in acque dolci, salmastre o marine». L'ordinamento, pertanto, per un verso conferma una caratterizzazione propria dell'imprenditore ittico (e quindi dell'acquicolto) nel novero degli imprenditori agricoli, per altro verso determina l'estensione allo stesso dello statuto dell'imprenditore agricolo.

4. Come sancito dall'art. 3 del d.lgs. n. 4/2012

«[S]ono connesse all'acquacoltura le attività, esercitate dal medesimo acquicolto, dirette a: a) manipolazione, conservazione, trasformazione, commercializzazione, promozione e valorizzazione che abbiano ad oggetto prodotti ottenuti prevalentemente dalle attività di cui al comma 1; b) fornitura di beni o servizi mediante l'utilizzazione prevalente di attrezzature o risorse dell'azienda normalmente impiegate nell'attività di acquacoltura esercitata, ivi comprese le attività di ospitalità, ricreative, didattiche e culturali, finalizzate alla corretta fruizione degli ecosistemi acquatici e vallivi e delle risorse dell'acquacoltura, nonché alla valorizzazione degli aspetti socio-culturali delle imprese di acquacoltura, esercitate da imprenditori, singoli o associati, attraverso l'utilizzo della propria abitazione o di struttura nella disponibilità dell'imprenditore stesso; c) l'attuazione di interventi di gestione attiva, finalizzati alla valorizzazione produttiva, all'uso sostenibile degli ecosistemi acquatici ed alla tutela dell'ambiente costiero».

Si tratta di attività già conosciute dalla norma dell'art. 2135 c.c. che al comma 3 individua le cosiddette attività agricole "per connessione" esercitate dal soggetto che svolge l'attività agricola essenziale. Tali attività, pur essendo intrinsecamente di natura commerciale, rimangono attribuite all'attività agricola principale e sottratte all'applicazione dello statuto dell'imprenditore commerciale

La mitilicoltura è descrivibile attraverso l'individuazione di un'attività essenziale, ovvero l'allevamento dei mitili e di una serie di attività connesse a questa tra cui, fondamentale, la commercializzazione del "raccolto" che ne assicura lo sbocco sul mercato. Prodromiche rispetto a tale fase sono ulteriori attività "connesse", ovvero la prima lavorazione dei mitili e la loro conservazione.

A ben guardare, tuttavia, è intrinsecamente connessa all'allevamento dei mitili ciò che la norma dell'art. 3 sopra citato definisce «attuazione di interventi di gestione attiva, finalizzati alla valorizzazione produttiva, all'uso sostenibile degli ecosistemi acquatici e alla tutela dell'ambiente costiero». La cura del ciclo biologico del mitile si risolve in un'attività di accrescimento del valore economico potenziale del prodotto e richiede per il suo compimento il concorso attivo dell'uomo nella salvaguardia e la preservazione dell'habitat in cui tale ciclo si svolge.

Gli interventi di gestione attiva sono assimilabili alle attività di “valorizzazione del territorio e del patrimonio rurale e forestale” di cui al comma 3 dell’art. 2135 c.c. e possono inquadrarsi nell’ambito dei servizi di tipo ambientale che, nel caso specifico, la mitilicoltura rende in ultimo all’intera collettività attraverso la cura del ciclo di vita del prodotto allevato.

5. La trattazione del tema della mitilicoltura si inserisce in quello più ampio e problematico dell’economia del mare Mediterraneo, nel recupero dei suoi valori, delle sue tradizioni, nella tutela delle sue civiltà.

L’investimento “umano” che in termini di mano d’opera e di tempo ha caratterizzato questa particolare attività, identificativa di uno specifico e circoscritto territorio, deve essere certamente “remunerato” non in chiave compensativa, ma attraverso un percorso di valorizzazione che lo proietti stabilmente verso il futuro. Urge, pertanto, la pianificazione di una strategia di rilancio economico nel quadro della ecosostenibilità.

Il comparto produttivo mitilicolo si caratterizza per la presenza di micro-imprese, normalmente a conduzione familiare. Il fenomeno ha cercato attraverso il legame cooperativo di strutturare la propria presenza sul territorio e nei confronti delle istituzioni, anche nel tentativo di resistere all’impatto di fenomeni diversi e complessi quali la contaminazione delle aree marine, le pratiche abusive di importazione dei mitili da mercati esteri e il loro conseguente allevamento abusivo, i cicli stessi di crisi economica sistemica.

La debolezza del comparto è dovuta quindi a molteplici fattori, tra loro inevitabilmente collegati. In un quadro generale segnato dalla dipendenza della situazione economica del territorio dall’attuazione di un processo di riconversione produttiva lungo da percorrere e mai veramente intrapreso, la mitilicoltura deve essere innanzitutto ripensata attraverso strategie mirate di investimento idonee a garantire aumenti di produzione e occupazione cui commisurare un aumento effettivo del reddito degli operatori del settore. Ciò significa, in altri termini, intervenire sulla valorizzazione del prodotto, attraverso il monitoraggio dell’intera produzione, la sua tracciabilità, azioni di marketing connesse alla certificazione del prodotto dal punto di vista della qualità alimentare.

Si tratta di misure di necessaria attuazione, nella consapevolezza che la salvaguardia degli interessi dei mitilicoltori contribuisce alla tutela stessa dell’ambiente.

Mino Ianne

PENSARE LA VITA E IL SUO DESTINO
NELLA PROSPETTIVA ORFICA E PITAGORICA*

ABSTRACT	
Orfismo e Pitagorismo sono stati, nella tradizione della civiltà mediterranea, due movimenti spirituali e intellettuali che hanno inciso profondamente nella comprensione etica e antropologica dell'essere umano occidentale. In particolare lo schema culturale dualistico corpo/anima è stato un momento di svolta non solo per il mondo greco arcaico e classico, ma anche la nozione filosofica che più di ogni altra è rimasta duratura nei secoli fino ai nostri giorni. Soprattutto i Pitagorici hanno proposto un insieme di dottrine sia mitiche sia razionali sul destino dell'uomo dopo la vita terrena che ha paragoni solo con la successiva riflessione filosofica di Platone.	Orphism and Pythagoreanism were, in the tradition of Mediterranean civilization, two spiritual and intellectual movements, which had a profound impact on the ethical and anthropological understanding of the Western human being. In particular, the dualistic body / soul cultural scheme was a turning point not only for the archaic and classical Greek world, but it was also the philosophical notion that, more than any other, had a lasting influence over the centuries to the present day. Above all, the Pythagoreans proposed a set of both mythical and rational doctrines on the fate of man after earthly life that finds its comparisons only with Plato's subsequent philosophical reflection.
Anima – purificazione – destino	Soul – purification – destiny

SOMMARIO: 1. «Orfico-pitagorico», un sintagma problematico – 2. Culto orfico e recezione filosofica – 3. Metempsicosi e vegetarianesimo – 4. Aporie sull'anima – 5. Simbolismo acusmatico e razionalità filosofica

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Nella storia culturale della civiltà mediterranea una delle forme sapienziali di più antica ascendenza, che ha durevolmente influenzato la successiva tradizione, con particolare rilevanza nella *Italia* magnogreca¹, è il complesso e variegato movimento cosiddetto orfico-pitagorico². Per vero, il consolidato sintagma «orfico-pitagorico», che appartiene a duraturi convincimenti culturali oltre che storiografici, appare fortemente problematico, in quanto applicato a un insieme variegato di idee sull'anima e su una complessa serie di pratiche rituali e di credenze, che difficilmente possono essere sovrapponibili tra i due movimenti spirituali³, essendo origine e finalità dell'orfismo alquanto diversificate dal pitagorismo. E tuttavia è anche vero che la storia della civiltà greca e della sua ininterrotta influenza sui popoli del Mediterraneo è caratterizzata anche dall'incontro, dall'intreccio e del reciproco condizionamento tra Orfismo e Pitagorismo, che così tanto condiziona il pensiero storico, letterario e filosofico antico, del quale vale la pena di seguire, con accenni diacronici, qualche aspetto rilevante della loro tradizione che maggiormente ha avuto eco nel tempo⁴.

¹ Alla rilevanza storica e storiografica del movimento orfico e alle sue relazioni con il pitagorismo hanno dedicato speciale attenzione i Convegni di studio sulla Magna Grecia, che annualmente si svolgono a Taranto: P. Boyancé, *L'influence Pythagoricienne sur Platon*, in *Filosofia e scienze in Magna Grecia*, Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 10-14 ottobre 1965, L'arte Tipografica, Napoli 1965, pp. 73-113; AA. VV., *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ottobre 1974, Arte Tipografica, Napoli 1975; M. M. Sassi, *Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'Orfismo*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-12 ottobre 1988, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto 1989, pp. 231-264; A. Mele, *Pitagorismo, Megale Hellas e Italici*, in *Da Italia a Italia. Le radici di un'identità*, Atti del cinquantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 29 settembre-2 ottobre 2011, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto (s. d.), pp. 237-278.

² Per un quadro d'insieme dell'origine mitico-religiosa dell'Orfismo, W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, trad. it. di P. Pavanini, *I Greci. Età arcaica. Età classica (sec. IX-IV)*, 2 voll., vol. 2, pp. 426-433; sui documenti italoti relativi ai culti orfici e sulle pratiche rituali misteriche, G. Pugliese Carratelli, *Orfismo in Magna Grecia*, in Id. (ed.), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, vol. III, Electa, Milano 1988, pp. 159-170.

³ W. Burkert, *I Greci*, cit., p. 431-432; A. Bernabé, *Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism* (Studia Praesocratica 5), De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp.117 ss.

⁴ Le valutazioni moderne sull'estensione, la natura e le connessioni tra l'orfismo e il pitagorismo sono in gran parte divergenti e mentre alcuni trovano che la natura di queste associazioni presenti caratteristiche similari, tanto da autorizzare il conio "orfico-pitagorico", altri ne sottolineano le differenze fondamentali, L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, trans. from Russian by K. Windle and R. Ireland, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 223 ss.; oppure sostengono che essi erano originariamente due fenomeni in gran parte indipendenti e paralleli che si confondevano a vicenda a causa di talune somiglianze, dovute al fatto che i primi poemi orfici furono composti da pitagorici o, al contrario, che gli scritti orfici sono stati fonte di ispirazione per il pensiero pitagorico e per i suoi precetti rituali; sulla

Va detto, in primo luogo, che il sincretismo tra Orfismo e Pitagorismo risale già al mondo antico e pare che, nel V sec. a. C., Ione di Chio sia stato il primo a noi noto ad aver rilevato l'affinità tra Pitagora e Orfeo⁵, dando avvio al convincimento greco di una catena ininterrotta di trasmissione della sapienza divina che da Calliope, Orfeo, Aglaofamo, Pitagora, Platone, costituisce la spina dorsale della tradizione filosofica ellenica e il fondamento del rapporto religioso verso gli dèi⁶. Così ancora Giamblico, nel III sec. d. C., si dice certo che lo *Hieros logos* attribuito a Pitagora costituisce in qualche modo la sintesi del suo discorso *Sugli dèi* (τὸν περὶ θεῶν λόγον), la cui fonte è Orfeo (παρὰ Ὁρφέως λαβόντα) e proprio per questo denominò “sacro” (ιερόν), in quanto racchiudeva la sintesi delle dottrine misteriche di Orfeo (ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὁρφεῖ τόπου)⁷; dal che si potrebbe dedurre l'allusione al fatto che l'autore delle opere attribuite a Orfeo potrebbe essere Pitagora⁸. Anche Erodoto,

complessità di questi indirizzi ermeneutici G. Betegh, *Pythagoreans, Orphism and Greek religion*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 151-152.

⁵ Diog. Laert. VIII, 8=Clem., *Str.*, 1131 (II 81, 11 *St.*)=36B2DK (Ἦτον δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς φησὶν αὐτὸν [Πitagora] ἔνια ποιήσαντα ἀνεγκεῖν εἰς Ὁρφέα); C. Riedweg, *Pythagoras: Leben – Lehre – Nachwirkung. Eine Einführung*, C. H. Beck, München 2007², trad. it. *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, Milano 2007, tenta di spiegare l'associazione tra i due personaggi con il fatto che l'influenza dell'orfismo sul sapiente di Samo è stata tale che potrebbe aver scritto un poema didattico-religioso modellato sugli *hieroi logoi* orfici, p. 71 e trova non casuali le convergenze tra la cosmogonia orfica del papiro di Derveni e la dottrina pitagorica dei numeri come principi primi dell'ordine cosmico, p. 87; *contra* A. Provenza, *Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis*, in C. A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, Routledge, London and New York 2012, p. 103 n. 58, la quale ricorda la notazione di Porfirio VP 57, che esclude l'esistenza di scritti di Pitagora (Οὔτε γὰρ αὐτοῦ Πυθαγότου σύγγραμμα ἦν), su cui C. A. Huffman, *The Pythagorean Tradition*, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 67.

⁶ G. Betegh, *Pythagoreans, cit.*, p. 149. Sulla nascita del mito di Orfeo primo filosofo, L. Brisson, *Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP.146) su Aglaophamos*, in M. Tortorelli - A. Storch - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, Napoli 2000, pp. 237-254; mito amplificato dai neoplatonici, Iamb., VP 62, 146, 151; Procl., in *Pl. Ti.* III 161.1, 168.9, *Theol. Plat.* I 56.

⁷ Iamb., VP 146; il precedente par. 145 si conclude con la convinzione che il sentimento religioso ricevuto dai Pitagorici (εὐσέβειαν παρέλαβον) e la loro teologia aritmetica (τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας) risalisse al modello stabilito da Orfeo (παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτο παρὰ Ὁρφέως); infatti in 146 si dice che nel *Discorso Sacro*, noto anche con il titolo *Degli dèi*, che Pitagora così affermasse: «Aglaofamo, sacerdote responsabile delle iniziazioni, mi rivelò che Orfeo, figlio di Calliope...aveva detto: l'essenza eterna del numero è il principio provvidenzialissimo della totalità del cielo e della terra e della natura intermedia tra essi» (trad., con modifiche, di M. Giangiulio, *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, II voll., Mondadori, Milano 2000); perciò il par. 147 inizia affermando che da ciò è evidente (φανερὸν) che Pitagora derivò dagli Orfici (παρὰ τῶν Ὁρφικῶν παρέλαβεν) la dottrina del numero come essenza degli dèi (οὐσίαν τῶν θεῶν).

⁸ W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Verlag, Nürnberg 1962, trans. E.L. Minar, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972, p. 129.

cronologicamente non molto distante dal sapiente di Samo, stabilisce un qualche legame tra la ritualità funeraria orfica e quella pitagorica, relativa al divieto di seppellire i morti avvolti in vesti di lana, a suo avviso di ascendenza egizia⁹; dalla testimonianza di Erodoto sembrerebbe di capire che già si poteva notare una certa commistione tra alcuni gruppi di Orfici, che praticavano una religione con sfumature filosofiche, e i pitagorici, seguaci di certe dottrine filosofiche con molti elementi religiosi¹⁰.

Altri autori, tra V e IV sec. a. C., invece, sono dubbiosi non solo della storicità di Orfeo, ma anche della ipotetica ascendenza orfica della sapienza pitagorica¹¹ e queste contrastanti informazioni degli antichi si riflettono sulle valutazioni degli studiosi contemporanei: da un lato l'espressione «orfico-pitagorico» può essere intesa come descrizione di pratiche culturali e di nozioni mitico-escatologiche¹²; dall'altro lato si sottolineano le fondamentali differenze tra orfismo e pitagorismo, essendo fenomeni tra loro somiglianti ma indipendenti, in cui, comunque, il ruolo preminente appare assunto dal pitagorismo in quanto reale fonte ispiratrice dei poemi orfici¹³.

⁹ Hdt, 2, 81; a causa di due contrastanti versioni del testo tradito, non è chiaro se Erodoto si riferisce a Orfici e Pitagorici o ai cosiddetti Orfici e Bacchici (Ὀρφικοίσι καλεόμενοισι καὶ Βακχικοίσι), che sono invece da identificare con Egizi e Pitagorici (ἑοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι), versione, quest'ultima, che W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 127, ritiene preferibile, in quanto «*the ancient testimonia speak of Ὀρφικά, not Ὀρφικοίσι*»; con Burkert concorda C. Riedweg, *Pythagoreische Jenseitsvostellungen – eine Spurensuche*, in I. Männlein-Robert (Hg.), «Seelenreise und Katabasis: Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur», Akten der 21. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 30. Juli bis 1. August 2018 in Tübingen, De Gruyter, Berlin/Boston 2021, p. 38. Sulla sovrapposizione dei termini Orfico, Pitagorico, Bacchico, Eleusino, senza tuttavia coincidere, W. Burkert, *Orphism and Bacchic Mysteries. New Evidence and Old Problems of Interpretation*, in: Ders., *Kleine Schriften III: Mystica, Orphica, Pythagorica*, herausgegeben von Fritz Graf (Hypomnemata Suppl. 2, III), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 37–46, in part. p. 44.

¹⁰ Sul fondamento religioso dello stile di vita pitagorico insiste M. L. Gemelli Marciano, *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, in C. A. Huffman (ed.), «A History of Pythagoreanism», cit., pp. 131-148.

¹¹ Secondo Clem. Al., *Strom.*, 5.8.49; 1.21.131, Epigene sostenne la paternità di Cercope e Bro(n)tino di quattro poesie attribuite a Orfeo; su Epigene, Pl. *Apol.* 33e, *Phaed.* 59b; Cicerone riferisce della convinzione di Aristotele che Orfeo non sia mai esistito, *Nat. Deor.* 30,107=Arist. Fr. 7 Rose.

¹² È questo il noto punto di vista di W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 120 ss.cit., che interpreta la figura di Pitagora in senso sciamanico, avvicinandolo così all'orfismo; «La bacchica, l'orfica e la pitagorica, sono sfere ciascuna con un proprio centro, che in parte si sovrappongono, ma conservano comunque il loro ambito particolare [...]. “Orfico” e “bacchico” s'incontrano nell'interesse per sepoltura e aldilà e naturalmente anche per il particolare mito di Dioniso; “orfico” e “pitagorico” nella dottrina della metempsicosi e nell'ascesi», W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. 2, p. 432.

¹³ «There is no reason to doubt that in Magna Graecia too, the principal focus of Orphism in the classical period, these poems circulated before Pythagoras arrived in Croton», L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 228; «We should perhaps take seriously the judgment of those anciernt critics who, in the fifth and fourth centuries B.C., claimed that the poems ascribed to Orpheus were in fact composed by Pythagoras and his followers», C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief History*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2001, p. 20; analogamente M. L. West, *The Orphic Poems*, Clarendon,

2. In questo senso a Orfeo rimane assegnata la funzione di personaggio mitico mediatore tra mortali e immortali, in quanto figlio di un uomo e di una dea¹⁴, perciò dotato di poteri misterici speciali, capaci di incantare l'anima attraverso la forza della musica rituale, che permette il contatto mediatore con il divino, grazie alla τελετή, il veicolo attraverso il quale si trasmettono le conoscenze misteriosofiche, alla ricerca della salvezza eterna¹⁵. Si tratta di una pratica rituale probabilmente fonte di abuso, tanto che Platone si mostra particolarmente severo contro il cerimoniale di purificazione delle τελεταί, indicando i sacerdoti dei misteri come girovaghi e indovini (ἀγῶρται καὶ μάντις, *Resp.* 364b5), i quali seducono i ricchi con sacrifici e incantesimi, convincendoli che hanno ottenuto dagli dèi la facoltà di riparare alle loro colpe con giochi e feste (*Resp.* 364c)¹⁶.

È interessante il fatto che le τελεταί fossero messe in relazione dal Filosofo con le attività che svolgevano i sofisti; infatti Platone, in *Prot.* 316d, fa dire a Protagora che anche Orfeo, insieme ad altri grandi poeti del tempo antico, era un sofista; Protagora, nel Dialogo, cerca in questo modo di accrescere il prestigio di questa nuova forma di sapere, attribuendone una antica ascendenza, così rassicurante per i Greci, generalmente sospettosi delle novità e delle mode intellettuali¹⁷. In effetti talune affinità, almeno apparenti, possono essere riscontrate nello stesso modo di vivere di Orfici e Sofisti, entrambi intenti a girovagare tra le *poleis* per trasmettere le loro dottrine. Poco prima, in *Prot.* 315a, Ippocrate, il giovane amico che accompagna Socrate, aveva narrato della scena pittoresca che aveva trovato in casa di Callia¹⁸, dove aveva osservato gli

Oxford 1983, pp. 7 ss.; J. N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, London/New York 2002, p.15.

¹⁴ A. Bernabè, *Orfeo, intermediario fra dei e uomini*, in F. Castelli, S. M. Barillari, A. Scibilia (eds.), *Il canto di Orfeo. Poesia – Rito – Magia*, Atti del XVII Convegno internazionale, Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2012, Aracne, Ariccia 2015, pp. 13 ss. La maggior parte degli studiosi nega l'esistenza storica di Orfeo, tra gli altri: G. Colli, *La Sapienza greca*, I, *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1990, p. 35; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1952, ristamp. with a new foreword by Lerry J. Alberlink, 1993, pp. 51 ss.; E. Dodds, *The Greek and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1951, trad. it. R. Vacca De Bosis *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 1978 (ult. ed. 2008), p. 150; M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, trad. it. A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, nuova ed. Mondadori, Milano 1992, pp.86-88.

¹⁵ A. Bernabè, *Orfeo*, cit., pp. 19-20; sul significato della parola τελετή e sulla difficoltà di traduzione, G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti misterici nel mondo antico*, Luca Giordano, Cosenza 2003 (1. ed. 1988), pp. 99-117.

¹⁶ Cfr. W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. 2, p. 428.

¹⁷ A. Bernabè, *Orfeo y la Filosofía*, in *Hypnos* (São Paulo), 27/2011, (183-204), pp.187-188.

¹⁸ Per una interpretazione unitaria di questi due luoghi del *Protagora*, C. Segal, *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London 1989, p.16 s.

ammiratori di Protagora passeggiare nel portico divisi in due gruppi: «Molti mi sembravano stranieri, che Protagora porta con sé da ciascuna delle città da cui passa, incantandoli con la sua voce come Orfeo, e quelli seguono la sua voce, estasiati (κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκηλημένοι)», *Prot.* 315a8-b2.

Platone presenta Protagora come un mago, proprio come Orfeo, che provoca gli stessi effetti di un incantesimo, quasi che l'abilità retorica del sofista affascina come il canto di Orfeo, e tuttavia questi effetti incantatori in entrambi i casi ostacolano la ricerca filosofica della verità. Quindi quando presenta Orfeo come un precursore dei sofisti, Platone intende equiparare le dottrine di Orfeo con quelle dei nuovi intellettuali di Atene, in quanto per lui entrambi si collocano nel mondo dell'apparenza, epistemicamente contrapposta alla verità.

Platone vede riflessa in Protagora l'attività di Orfeo, in quanto entrambe figure di maestri itineranti, ma al fondo il messaggio è un altro: il sofista si propone di sostituire i vecchi poeti nell'educazione dei giovani, ma nulla viene detto circa i contenuti dell'insegnamento orfico che potrebbero essere assunti dai sofisti; Platone sottolinea solo le somiglianze tra Protagora e Orfeo nella loro capacità di affascinare, ma tralascia di presentare il contenuto veritativo del messaggio, che evidentemente non c'è. Infatti un caso analogo è *Alc.* II 147b, dove Platone postula, dopo una citazione tratta dal *Margite*, un poemetto tratto dal *corpus* omerico, che la poesia è un enigma e precisa che «tutta quanta la poesia è per natura enigmatica» (ἔστιν τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνγματώδης)¹⁹.

Platone cita spesso dottrine derivanti dalla tradizione orfica²⁰ e se guardava con ironia a quelle idee che proponevano la salvezza oltremondana con mezzi quasi esclusivamente rituali, era tuttavia interessato ai più generali aspetti del pensiero religioso attribuito al poeta tracio: l'immortalità dell'anima, la trasmigrazione, l'esaltazione della giustizia, l'idea di ricompense e punizioni nell'Aldilà. Platone fa sue queste nozioni, anche se, nel suo sistema, subiscono una rielaborazione radicale, con il pregio, peraltro, di attribuire ad esse il carattere di messaggio antico e sacro.

Del resto proprio la capacità persuasiva circa il destino oltremondano dell'essere vivente costituisce anche uno dei maggiori punti di contatto tra le pratiche orfiche e le credenze pitagoriche, rivelatasi una delle dottrine di maggiore novità e di più forte incidenza per tutta la successiva storia intellettuale greca e destinata a caratterizzare l'ethos spirituale dell'occidente e dell'intero bacino mediterraneo; infatti l'idea religiosa dell'immortalità dell'anima, basata sulla trasmigrazione, rappresenta una rottura radicale

¹⁹ *Alc.* II 147b8-9. A. Bernabé, *Orfeo y la Filosofía*, cit., p. 193, ritiene che il commento platonico sia praticamente identico a quello che compare nel commentatore di Derveni, col. VII 4-5.

²⁰ Tra i luoghi espliciti, *Men.* 81ac, *Resp.* 364e; *Crat.* 402b; *Phil.* 66c.

e irreversibile con la precedente visione omerica della ψυχή come semplice φάντασμα dell'uomo morto che vaga nell'Ade in perenne nostalgia della vita trascorsa sulla terra²¹.

Appare difficilmente risolvibile il problema circa il rapporto tra gli insegnamenti pitagorici sul futuro destino dell'anima e la tradizione religiosa associata al nome di Orfeo; infatti, come rileva Kahn, «abbiamo due tradizioni parallele, che si confondono facilmente l'una con l'altra, ma originariamente piuttosto diverse nella forma: i primi pitagorici tramandavano i loro insegnamenti in forma esclusivamente orale, senza affidare nulla alla scrittura; il culto orfico è basato quasi per definizione su testi scritti, i poemi di Orfeo. La pratica orfica è associata al culto estatico bacchico di Dioniso; la tradizione pitagorica preferisce l'Apollo Pizio o Iperboreo e predica una vita austera. La cosmogonia dei poemi orfici è piena di strani miti e misteriose divinità; non c'è posto in queste “teologie” per i matematici pitagorici o per la filosofia naturale ionica»²².

3. Se consideriamo i più noti punti di contatto tra orfismo e pitagorismo, indubbiamente assume la maggiore rilevanza proprio la dottrina della metempsicosi e la connessa pratica del vegetarianesimo come viatico purificatorio dell'anima, che Burkert considera caratterizzante di entrambe le tradizioni e tra esse intersecantesi²³ e che, all'esame, appare più problematico di quanto, prima e dopo Burkert, ammettano spesso gli studiosi; in particolare appare legittimo dubitare che tutti i seguaci delle dottrine pitagoriche fossero vegetariani o credessero nella reincarnazione dell'anima²⁴, per quanto quest'ultima sia una delle poche vedute ben attestate riguardanti Pitagora sin da quando egli era attivo in Magna Grecia²⁵.

²¹ G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina, Editore, Milano 1999, pp. 75 ss.; ma è ancora fondamentale il classico studio di E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau 1890-1894, trad. it. di E. Codignola e A. Oberdofer, *Psiche, 2. Fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Bari 1989 (utilizzo questa edizione della BUL tra le numerose precedenti e successive, ult. ed. 2018), pp. 435 ss.

²² C. H. Kahn, *Pythagoras*, cit., p. 21 (la traduzione è mia).

²³ W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 180-183 (con ampi rimandi testuali).

²⁴ G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 379 ss.; R. G. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 280 ss.; F. Casadesús Bordoy, *Pitágoras y el concepto de transmigración*, pp. 211-232; A. Bernabé, *La transmigración entre los órficos*, pp. 179-210, entrambi i saggi in A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría Álvarez (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid 2011, pp. 211-232; G. Betegh, *Pythagoreans*, cit., pp. 154-155.

²⁵ F. Casadesús Bordoy, *Pitágoras y el concepto de transmigración*, in A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría Álvarez (eds.), *Reencarnación*, cit. G. Cornelli, *Pythagoreanism as an historiographical category: historical and methodological notes*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism* (Studia Praesocratica 5), De Gruyter, Berlin/Boston 2013, p. 35; A. Bernabé, *La*

In base alla testimonianza di Platone²⁶, le «cosiddette regole orfiche» (Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι) stabiliscono una netta distinzione tra cibo consentito perché privo di anima (ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων) e cibo proibito perché dotato di anima (ἐμψύχων δὲ τούναντίον πάντων ἀπεχόμενοι); gli Orfici, dunque, si astenevano dal mangiare carne come conseguenza del più generale divieto di spargere il sangue degli esseri viventi, come confermato anche da espliciti riferimenti di Aristofane²⁷ ed Euripide²⁸ e dalla pungente critica che provoca in Plutarco²⁹. Il divieto è espressamente elencato tra i *symbola* citati da Iamb., *Protr.* 21=58C6, 39DK: «Astieniti dal cibarti di esseri animati» (ἐμψύχων ἀπέχου), ed è richiamato da Diog. Laert. VIII, 13: «proibiva di uccidere, e quindi di mangiare gli animali, che hanno in comune con noi il privilegio dell'anima» (μὴ ὅτι γε ἄπτεσθαι τῶν ζώων, κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων <τὴν> ψυχῆν); subito dopo il Laerzio precisa, comunque, che questo era solo un pretesto, in quanto il motivo vero, per Pitagora, era quello di educare, accanto a una semplicità di vita, anche ad una alimentazione austera e veloce, da cui deriverebbero salute del corpo e acutezza dell'anima (καὶ σώματος ὑγίαιαν καὶ ψυχῆς ὀξύτητα)³⁰. Altre fonti parlano, più semplicemente, del divieto di cibarsi solo di certi animali o di certe loro parti³¹ e Porfirio (*VP* 34) informa con dovizia di particolari sul regime alimentare di Pitagora e dei suoi seguaci, in cui il consumo di carne, a determinate condizioni, è ammesso³²: a colazione favi di miele, a pranzo pane d'orzo o di miglio, verdure e raramente carne di vittime sacrificali e non di tutte le parti; ma quando si ritirava per un certo tempo nei luoghi di culto sotterranei, praticava una astinenza rigorosa e si nutriva di un impasto vegetale composto da parti di uguale peso di semi di papavero e di sesamo, buccia di cipolla, steli di asfodelo, foglie di malva, farina d'orzo, grani d'orzo e ceci, insaporito con miele dell'Imetto. La proibizione della carne non ha alcun peso nei più razionalisti Pitagorici di seconda generazione, quelli citati da Aristosseno, che non credevano nella metempsychosi e nel vegetarianismo e, perciò, non si astenevano dalla carne³³.

transmigración entre los órficos, cit.p. 181; R. G. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 280-286.

²⁶ *Leg.* VI 782cd.

²⁷ Aristoph., *Ra.* 1032.

²⁸ *Eu.*, *Ipp.*, 952-954.

²⁹ *Plut.*, *Quaest. Conv.* VIII, 8, 3, su cui A. Bernabé, *Orfeo y la Filosofía*, cit., p.120.

³⁰ Divieto assoluto di cibarsi di carne anche in *Sext. Emp.*, *Adv. Math.* IX, 127; *Iamb.*, *VP* 68 e 168.

³¹ *Aristot.*, fr. 179 Rose; *Porph.*, *VP* 34,36, 43 e *De abst.*, II, 28, 2; *Iamb.*, *VP* 85, 98, 150.

³² «Raramente carne di vittime sacrificali e non di tutte le sue parti» (σπανίως δὲ κρέας ἱερείων θυσίμων καὶ τοῦτο οὐδ' ἐκ παντὸς μέρους).

³³ *Aristox.*, fr. 27-28 Wehrli, cfr. L. Zhmud, *Aristoxenus and the Pythagoreans*, in C. A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, Routledge, London/New York 2012, p. 229.

I tabù dietetici ritornano nel tardo pitagorismo di IV sec. a. C., messi in scena dai commediografi della cosiddetta Commedia di mezzo, Alessi, Mnesimaco, Antifane, che rappresentano in forma canzonatoria³⁴ personaggi smunti e logori, abituati a vivere sporchi e a cibarsi di acqua e poche erbe³⁵, come nel caso dell'eccentrico Diodoro di Aspando, uno degli ultimi pitagorici, accolto nel sodalizio solo a causa della penuria di affiliati (Iamb., VP 265)³⁶. Ad essi non risparmia il suo sarcasmo Alesside nei *Tarantini* (58EDK=33E, 1): «I Pitagorizzanti (Πυθαγορίζοντες), si sente dire, / non mangiano pesce né alcun altro / essere animato (ἄλλ' οὐδὲ ἐν ἔμψυχον), ed essi soli non bevono vino. / - Però Epicaride suole mangiare carne di cane, / ed è un Pitagorico (Πυθαγορείων) - Già, ma dopo averlo ucciso; / e allora non è più animato (οὐκέτι γάρ ἐστ' ἔμψυχον)»³⁷.

Ma sono le celebri Laminette³⁸ le più rilevanti attestazioni che conservano alcuni tratti di quello che doveva essere lo stile di vita orfico e le convinzioni che gli orfici avevano dell'anima, delle quali si può proporre un sintetico schema esplicativo: a) l'essere umano è caratterizzato da un dualismo intrinseco, in cui l'anima immortale risiede in un corpo mortale; b) l'anima è destinata ad abitare ciclicamente in vari corpi mortali, attraverso una serie di reincarnazioni in molteplici scansioni temporali; c) il ciclo delle reincarnazioni successive è giustificato come espiazione di una colpa originaria; d) le reincarnazioni in diversi corpi mortali e le conoscenze via via acquisite conducono l'anima alla sua purificazione; se, tuttavia, l'anima non riesce a purificare se stessa delle colpe commesse nelle diverse vite corporee, non pone fine al continuo rinascere

³⁴ Cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 198 n. 25; M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, presentazione di G. Reale, aggiornamento editoriale e indici a cura di G. Girgenti, Milano Bompiani 2010, nuova ed. in vol. unico di *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1958-1964, pp. 1042-1044. Significative i differenti modi di appellare i pitagorici: Πυθαγοριστής (Aristofonte), Πυθαγορικός (Antifane), Πυθαγόρειος (Alesside), Πυθαγορίζοντες (Alesside), fr. 58E DK=33E, 1-3 Timpanaro Cardini.

³⁵ W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 199 ss.; L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., pp. 178-182.

³⁶ Su Diodoro cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 202-204; B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 143-144.

³⁷ Su Alesside, S. Novo Taragna, *Alessi e il pitagorismo* (fr. 233 K.-A.), in G. Bàrberi Squarotti (ed.), *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Zamorani, Torino 1994, pp. 119-127; V. Mastellari, *Πυθαγορισμοί e retorica: il trattamento dei filosofi pitagorici in due frammenti comici del IV sec. a. C. (Cratin. Iun. fr. 7 e Alex. fr. 223 K.-A.)*, in *Rhesis* 11.1/2020 - International Journal of Linguistics, Philology and Literature, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali, Università degli studi di Cagliari, pp. 95-104.

³⁸ G. Pugliese Carratelli, *Le lamine orfiche*, Adelphi, Milano 2001; Id., *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Adelphi, Milano 2011; A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld - The Orphic Gold Tablets*, Brill, Leiden 2008; A. Laks, G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997; G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology. Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Sulla ipotetica attribuzione a Pitagora delle laminette d'oro, R. Janko, *Going Beyond Multitexts. The Archetype of the Orphic Gold Leaves*, in *The Classical Quarterly* 66/2016, pp. 100-127, in part. p. 127.

corporale; e) l'ὄρφικὸς βίος e la pratica dei misteri iniziatici accelerano il processo di purificazione dell'anima, liberandola dal ciclo delle reincarnazioni f) al termine di questo cammino ascetico l'anima giunge a vivere una eterna vita beata di carattere divino³⁹.

A chi, invece, si sottrae al cammino di emendazione dell'anima spetta un destino tormentato e infelice, identico a quello di chi si è macchiato di colpe gravissime, come appare nel mito platonico di Er, che descrive – in una verosimile ambientazione orfica – la sorte delle anime di lassù e, tra l'altro, narra la vicenda di Ardio, fantasioso tiranno della Panfilia, vissuto mille anni prima e colpevole del duplice omicidio del padre e del fratello e di altre scelleratezze; a lui e a molti altri tiranni (πλείστους τυράννους), come pure uomini comuni (ἰδιῶται) responsabili di colpe gravissime (μεγάλα ἡμαρτηκότων), spettavano pene terribili (descritte dal Filosofo con crudo realismo), prima di essere precipitati nel Tartaro⁴⁰. La narrazione della sorte di questi peccatori inguaribili (άνίατοι), che si sono resi colpevoli delle peggiori ingiustizie (ἀδικήσωσι), serve da esempio (παραδείγματα) per gli ingiusti che continuamente giungono nell'Ade⁴¹; mentre ai giusti e a coloro che hanno ottenuto l'espiazione dalle colpe spetta un destino felice⁴², del quale anche Empedocle si dice certo: «Spartiscono focolare e mensa con altri immortali, non partecipi delle sofferenze umane, indistruttibili» (ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / ἐόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροί, ἀτειρεῖς)⁴³.

Per ciò che riguarda l'insegnamento di Pitagora, una buona, pur se tarda, fonte come Porfirio, probabilmente riportando informazioni derivanti da Dicearco, dice che Pitagora fu il primo a introdurre la metempsirosi in Grecia per cui, tra le affermazioni più note del sapiente di Samo, dice ancora, la prima (πρῶτον) era che l'anima è immortale (ὡς ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν), la successiva che essa trasmigra in altri esseri viventi (εἶτα μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων)⁴⁴; ma se egli raggiunse presto notorietà per i suoi

³⁹ Per questo schema, A. M. Casoretti, *Orfismo e Pitagorismo. A origem da ascética da alma no Ocidente*, Novas Edições Acadêmicas, São Paulo 2015, pp. 45-46. Sull'ὄρφικὸς βίος, Eu., *Hipp.* 952-954; HDT, II 81; Pl., *Crat.* 402b; *Phileb.* 66c; *Resp.* II 364e; *Leg.* VI 782c, VIII 829d.

⁴⁰ *Resp.* X, 615c-616a; per lo sfondo orfico del passo, C. Riedweg, *Pythagoreische Jenseitsvorstellungen* cit., p. 43.

⁴¹ *Gorg.* 525c; 526b; sull'espiazione delle colpe nell'aldilà anche *Phaed.* 107cd, 113e.

⁴² *Phaed.* 80d, 85b; *Men.* 81c.

⁴³ Fr. 31B147DK, che per Diels si connette con il precedente fr. B146 (*Schließt wohl an B 146*), entrambi provenienti da Clem. Al., *Strom.* IV 150, V 122, il quale cita, appunto, la poesia filosofica di Empedocle, per sostenere che, dopo una vita santa e giusta (δσίως καὶ δικαίως) potremo godere della felicità non soltanto per un tempo limitato ma per l'eternità (οὐ χρόνοι τι τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλ' ἐν αἰῶνι).

⁴⁴ Porph., *VP* 19; per l'attribuzione della fonte a Dicearco, non accolta nella raccolta Wehrli, W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 122-123, che interpreta in senso estensivo la citazione del siceliota al precedente par. 18 di Porfirio; l'argomento di Burkert è considerato convincente da B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, cit., p. 57, *contra* J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto University Press, Toronto 1966, p. 139, seguito da L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 157.

precetti sullo stile di vita e sul destino dell'anima, gli studiosi sono spesso scettici, a causa della problematicità dei documenti antichi, su ciò che si possa effettivamente dire sia sulla natura del *bíos* sia sulla dottrina dell'anima a lui attribuite⁴⁵.

Tuttavia proprio le fonti, opportunamente vagliate, ci consentono di capire che gli antichi conoscevano Pitagora proprio come esperto del destino dell'anima dopo la morte, come sappiamo da un frammento molto noto e certamente uno tra i più significativi risale a Senofane (Diog. Laert. VIII, 36=21B 7DK), più o meno coevo di Pitagora⁴⁶: «E una volta, passando accanto a un cagnolino maltrattato, raccontano che ebbe pietà, e disse queste parole: “*Fermati, non bastonarlo, è l'anima di un uomo amico* (ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶν ψυχὴ); *l'ho riconosciuto udendo il suo lamento* (τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰών)”». Sebbene la testimonianza di Senofane nasconda evidentemente una nota di sarcasmo (ma Diogene Laerzio riporta i versi senza fare cenno alla loro ironia), essa dimostra che già un contemporaneo di Pitagora attesti la sua credenza nella metempsirosi e nella reincarnazione dell'anima umana in altri animali dopo la morte⁴⁷. E proprio al destino dell'anima è connessa l'attestazione di Ione di Chio che, parlando di Ferecide, dice: «Così egli, eccellente per forza interiore e dignità, anche morto conserva nella sua anima una vita beata (καὶ φθίμενος ψυχῆι τερπνὸν ἔχει βίον), se davvero Pitagora, sapiente più di tutti gli esseri umani, ebbe comprensione e conoscenze profonde (εἶπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν)»⁴⁸.

Accanto a quelle di Senofane e di Ione di Chio, un'altra fonte molto antica che fa riferimento alla metempsirosi è Erodoto, il quale, nell'attribuire agli egiziani la credenza dell'immortalità dell'anima e nella sua costante trasmigrazione nel corpo di altri esseri viventi prima di tornare alla forma umana dopo tremila anni, riferisce che alcuni greci (senza fare nomi), sia prima sia dopo, accolsero quella dottrina (HDT II 123), probabilmente alludendo a Pitagora e Empedocle; in altro luogo (HDT II 81) lo storico greco presenta una versione diversa e menziona pitagorici e orfici come sostenitori di questa dottrina, che egli mette a confronto con i tabù religiosi degli egiziani⁴⁹ e, in

⁴⁵ G. Lloyd, *Pythagoras*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., pp. 24-45, in part. pp. 42-43.

⁴⁶ In quanto contemporaneo di Pitagora, la testimonianza di Senofane è considerata importante e fondamentale da Diels-Kranz (*Die entscheidend wichtigen Zeugnisse*, p. 216), accanto a quelle di Eraclito (22B 40,81,129), Empedocle (31B 129), Ione (36B2, 4).

⁴⁷ «Per essere credibile, comunque, la satira deve presupporre una credenza nella trasmigrazione dell'anima, e forse anche, benché non sia da escludere un'intenzionale esagerazione da parte di Senofane, la credenza nella trasmigrazione in corpi animali, che avrà un ruolo importante nei divieti alimentari pitagorici e nella dottrina della generale parentela degli esseri viventi», B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, cit., p. 54.

⁴⁸ Diog. Laert., I 120=36B4DK.

⁴⁹ Su queste versioni discordanti e sulla possibile interpolazione del testo, W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 126-127.

particolare, con il divieto di indossare indumenti di lana nei santuari o di seppellire i defunti in vesti di lana. Sempre Erodoto racconta la storia di un enigmatico sapiente di origine tracia, Zalmossi, custode di una dottrina mistica incentrata sull'immortalità dell'anima e sulla vita beata dopo la morte (HDT IV 94-96)⁵⁰, la cui fama era piuttosto consolidata presso i Greci⁵¹, come si comprende anche dai noti cenni di Platone⁵²; Porfirio lo presenta come schiavo acquistato da Pitagora, al quale insegnò l'osservazione dei fenomeni celesti e i riti sacri del culto divino (Porph. VP 14). Anche per le fonti di scuola platonica spetta a Pitagora il primato sugli insegnamenti e sulle pratiche misteriche relative alla purificazione dell'anima attraverso la metempsicosi; infatti Diogene Laerzio (VIII 4) riferisce quanto il platonico Eraclide Pontico sosteneva di Pitagora, cioè che attribuisse a se stesso svariate reincarnazioni: prima Etalide, poi Euforbo, poi Ermotimo, quindi Pirro, per poi diventare Pitagora, nel contempo ricordando perfettamente tutte le precedenti reincarnazioni (πάντων τῶν εἰρημένων μεμνήσθαι)⁵³; queste prodigiose facoltà sono così spiegate da Porfirio (VP 45): «Dimostrava con ciò che l'anima è immortale e che in coloro che hanno raggiunto la purezza essa arriva a ricordare la vita precedente» (Δι' ὧν ἐδείκνυεν ὡς ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καὶ κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην παλαιοῦ βίου ἀφικνεῖται), come attestato anche in Empedocle (che nel Catalogo di Giamblico, VP 267, è annoverato come pitagorico, unico agrigentino)⁵⁴. Queste convinzioni presuppongono una nozione di anima pensata, secondo un'idea tipicamente pitagorica, come numero, fatta di numero, che permane al di là del ciclo delle reincarnazioni, come in qualche modo sembra di capire da Aristotele, quando dice che la qualità dei numeri non è che anima e spirito⁵⁵ e appare anche

⁵⁰ Nella credenza attribuita a Zalmossi la felicità eterna potrebbe comunque essere riservata a pochi eletti, B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, cit., p. 56.

⁵¹ W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 156-158; L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., pp. 41-42.

⁵² *Charm.* 156d-157b.

⁵³ Diog. Laert. VIII 4-5=fr. 89 Wehrli.

⁵⁴ Fr. 31B117 DK: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε | θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς (*Perché già una volta io fui fanciullo e fanciulla / e arbusto e uccello e pesce che guizza fuori dal mare*), cfr. G. Casertano, *Orfismo e pitagorismo in Empedocle?*, in M. Tortorelli - A. Storchi - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora*, cit., pp. 195-236; ma questa tradizione in realtà contrasta con le teorie razionaliste di Filolao, fr. 44B13DK, per cui trasferire *simpliciter* la teoria a Pitagora non sempre agli studiosi appare facile, cfr. C. A. Huffman, *The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus*, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York, Walter de Gruyter 2009, p. 38; R. D. McKirahan, *Philolaus on the Soul*, in A. B. Renger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science* (Episteme in Bewegung 4), Wiesbaden, Sonderdruck 2016, pp. 72-75.

⁵⁵ Arist., *Met.* A 5.985 b 30: τὸ δὲ τοιονδὶ [sc. τῶν ἀριθμῶν πάθος] ψυχὴ καὶ νοῦς, su cui A. Bernabé, *Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology*, in A. B. Renger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge*, cit., pp. 18-21.

interessante il parallelismo che è stato proposto⁵⁶, sulla base di Arist., *De An.*, I 2. 404a 16-20 (anime come particelle di polvere dentro dell'aria, ζύσματα), tra i Pitagorici e Democrito⁵⁷; è notevole il fatto che la musica, in quanto è armonia numerica, nella tradizione pitagorica ha proprio la capacità di agire direttamente sull'anima⁵⁸.

4. Se la dottrina orfica sembra presentare uno schema generale unitario di credenze religiose condivise⁵⁹, è invece problematico parlare di una dottrina comunemente accolta dei pitagorici sull'anima, perché ciascuno degli esponenti più significativi della Fratellanza aveva idee individuali sull'argomento più che essere portatore di una teoria di scuola e le convinzioni relative alla metempsicosi avevano più che altro valore religioso – soprattutto negli insegnamenti di Pitagora – ma non una incidenza sulle nozioni filosofiche della ψυχή⁶⁰. Nel trattato *Sull'anima* Aristotele fa accenno all'opinione relativa all'unione dell'anima con il corpo, evidenziando l'aporia del discorso sulla dimensione somatica, come se l'anima possa essere rivestita di un corpo qualsiasi, esattamente – dice – come fanno i pitagorici⁶¹, per cui potrebbe anche esserci stata una specie di doppia via tra ciò in cui i pitagorici credevano e ciò che insegnavano; in questo senso, un esempio ben noto è Empedocle, che aveva un insegnamento di ispirazione religiosa e uno più propriamente di filosofia naturale. Resta il fatto che nessun frammento a noi noto di un filosofo pitagorico fa riferimento alla metempsicosi e l'unico a parlare espressamente di immortalità dell'anima è Alcmeone, senza che in lui vi sia

⁵⁶ C. A. Huffman, *The Pythagorean Conception of the Soul*, cit., pp. 33 e 40.

⁵⁷ Per Democrito, così interpreta Aristotele nel luogo citato, fuoco e anima sono come corpi sferici primordiali, lasciando una scia che diventa visibile (οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ζύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν); Diog. Laert. VIII 32, nel riferire le testimonianze di Alessandro Poliistore sulle dottrine di Pitagora, scrive che «l'aria è tutta quanta piena di anime e queste sono considerate demoni o anche eroi, e da queste sono inviati agli esseri umani sia i sogni sia i segni sia le malattie, e non soltanto agli umani, ma anche alle pecore e agli altri tipi di bestiame. Per loro tramite avvengono sia le purificazioni sia i sacrifici espiatori e ogni forma di divinazione, i presagi attraverso voci e simili» (εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ τούτους τοῦζοῦζοῦζοῦ δαίμονας τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τε ὄνειρους καὶ τὰ σημεῖα νόσους τε, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν· εἷς τε τούτους γίνεσθαι τοὺς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικὴν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια).

⁵⁸ Aristox., fr. 26 Wehrli; C. Riedweg, *Approaching Pythagoras of Samos: Ritual, Natural Philosophy and Politics*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism*, pp. 47-49.

⁵⁹ L'esposizione e la discussione delle fonti in E. Rohde, *Psiche*, cit., pp. 452-462.

⁶⁰ L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 387.

⁶¹ ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα (*De An.* 407b22 s.); non ci sono altre occorrenze dell'aggettivo πυθαγορικός nel *Corpus* di Aristotele, per cui, secondo L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 393 n. 26, è probabile che sia stato usato intenzionalmente al posto del solito Πυθαγόρειος; cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 196 e n. 15; anche F. Alesse, *La dottrina pitagorica della metempsicosi nel De anima di Aristotele*, in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora*, cit., pp. 397-412.

traccia, comunque, della teoria della trasmigrazione; questo famoso medico-filosofo dava alla ψυχή il significato di principio di vita e di movimento, in cui il fondamento dell'immortalità dell'anima sta nel paragone con l'eterna natura (αίδιον φύσιν) di tutti i corpi celesti⁶², caratterizzati da ininterrotto moto circolare uniforme⁶³, esattamente come poi farà Platone, quando parlerà dell'eterno automovimento come prova dell'incorruttibilità dell'anima (*Phaedr.* 245c). Ma se l'anima è immortale, Alcmeone nulla dice su cosa ad essa accade dopo la morte del corpo, è però perentorio nell'enigmatica e famosa sentenza: «Gli uomini per questo muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine»⁶⁴. La linea della vita viene forse identificata con un cerchio⁶⁵ che, nella sua perfezione, rimanda a ciò che costituisce il principio vitale del corpo, la ψυχή, dai pitagorici considerata ἄρμονία, cioè sintonia con tutti gli elementi funzionali del corpo, che rimanda all'ordine dell'armonia musicale.

Infatti che l'anima sia armonia è dottrina notoriamente attribuita a Filolao a partire da un autore peraltro molto tardo come Macrobio⁶⁶, probabilmente sulla base delle discussioni platoniche tra Socrate e i seguaci di Filolao, Simmia di Tebe e Ececrate di Fliunte⁶⁷. Dalle testimonianze si può argomentare, in qualche modo, che il primo

⁶² καθόλου <τε τὰ ὑπὲρ> ταύτην ἔχειν αίδιον φύσιν, Diog. Laert. VIII 83=24A1DK; il testo di Diogene è lacunoso e l'integrazione del Diels, «sebbene forse non sia la migliore...non cambia il senso, che è chiaro», M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, cit., p.137.

⁶³ «Affermava poi che anche l'anima è immortale e che si muove di continuo come il sole» (ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῆς ὡς τὸν ἥλιον), 24A1DK; sulla perfezione del moto circolare, Arist., *Phys.* VIII, 8, 264b 9 e 27.

⁶⁴ τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, fr. 24B2DK (proveniente da Arist., *Probl.*, 3, 916a33); per una rassegna delle interpretazioni del frammento, a partire da Aristotele, R. Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1938, II, p. 617 n. 4; M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi*, cit., pp. 164-165. È interessante l'interpretazione di A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Fratelli Bocca, Torino 1924, pp. 96-97, per il quale l'impossibilità di congiungere l'inizio con la fine sta a intendere l'inconciliabile connessione della nascita con la conclusione del ciclo della vita, che egli considera dal punto di vista della φθορά, come annientamento definitivo, sulla base di Ps.Ocell., *De nat. un.* 13; invece, per G. Pugliese Carratelli, *Le scuole mediche*, in Id. (ed.), *Magna Grecia*, cit., p. 229, Alcmeone vuole intendere «che la vita umana, nella sua forma sensibile, non completa quel moto perenne che è ben figurato dal circolo, nella cui continuità non si distingue un punto iniziale o finale».

⁶⁵ Appaiono interessanti alcuni paralleli con il *Corpus* ippocratico, *De loc. in hom.*, 1; *De victu*, I, 19; cfr. anche Hdt I, 207, Arist., *Phys.*, 223b24 s.

⁶⁶ Macr., *Somn. Scip.*, I, 14, 19=44A23DK: «Pythagoras et Philolaus harmoniam»; generico il commento in Arist., *De an.*, 407b27: «dicono infatti che l'anima sia una specie di accordo, perché accordo è mescolanza e composizione di contrari, e il corpo è composto di contrari» (ἄρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἄρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων).

⁶⁷ Pl., *Phaed.* 61de; anche 86bc; per la problematica attribuzione a Filolao dell'idea dell'anima come armonia, L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 391; per la discussione dei frammenti filolaici sull'anima, C. A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, A Commentary on the Fragments and

pitagorismo credeva che l'anima, dopo la morte del corpo, si presentava dinanzi agli dei per ricevere un giudizio, da cui consegue una punizione o un premio; questa convinzione è attribuita direttamente a Pitagora, che così si esprimeva, perlomeno negli insegnamenti rivolti agli «acusmatici» e infatti i numerosi «detti uditivi» (ἀκούσματα) sono oggi considerati dalla maggior parte degli studiosi il substrato più antico della tradizione pitagorica, nucleo originario del *bios Pythagorikos*⁶⁸. In un passaggio in Iamb. VP 82, la cui fonte risale ad Aristotele⁶⁹, gli *akusmata* vengono divisi in tre gruppi: alcuni chiedono la vera essenza di una cosa (τί ἐστι;), altri ancora la qualità di qualcosa (τί μάλιστα;), un terzo gruppo offre istruzioni su cosa si debba fare o non fare (τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν). Al terzo gruppo di questi regolamenti fanno capo le disposizioni sulle pratiche sacrificali e la sepoltura dei morti⁷⁰: «Qual è la cosa più giusta? Offrire sacrifici agli dei» (οἷον τί τὸ δικαιότατον; θύειν); regolamenti che «si dilungano notevolmente nel trattare sia le modalità nelle quali vanno celebrati nelle diverse circostanze i riti sacrificali, in particolare quelli relativi al reinsediamento dopo la dipartita da qui (περὶ μετοικίσεως ἐντεῦθεν)⁷¹, sia i modi in cui vanno eseguite le cerimonie sepolcrali» (Iamb. VP 85).

Queste prescrizioni partono dal presupposto che vi sia un tribunale penale che attende il defunto, come si allude nel divieto di spezzare il pane, perché non sarebbe utile al momento del giudizio nell'Ade (οἷον περὶ τοῦ τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν Ἄιδου κρίσιν οὐ συμφέρει), Iamb. VP 86⁷²; per lo stesso motivo Pitagora diceva che è «molto più conforme alla legge divina subire i torti che uccidere un essere umano, perché il giudizio spetta al tribunale dell'Ade, tenuto conto che la natura dell'anima, nella sua essenza, è il primo di tutti gli enti»⁷³. Il comportamento corretto durante il μετοίκησης, il «trasferimento» nell'aldilà, porta ad una maggiore considerazione e ad una crescente

Testimonia with interpretative Essays, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 307-332, sull'anima armonia 323-328.

⁶⁸ M. L. Gemelli Marciano, *The Pythagorean way of life*, cit. p. 133; una posizione del tutto scettica e fortemente razionalizzante riguardanti gli *akusmata* o *symbola* pitagorici è quella assunta da L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit. pp. 388-390.

⁶⁹ cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp.192-196; Ph. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford, Oxford University Press 2013, pp. 8-14.

⁷⁰ HDT. 2.81.

⁷¹ Sul senso figurato di μετοικία Pl., *Apol.* 40c7-9: «ο [sc. morire] è, come si suol dire, un certo cambiamento e una ricollocazione per l'anima da qui in un altro luogo» (ἢ [sc. τὸ τεθνάναι] κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησης τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον); Pl., *Phaed.* 117c1-3: «ma è possibile e necessario pregare gli dèi che il passaggio da qui a là sia prospero» (ἀλλ' εὐχεσθαι γέ που τοῖς θεοῖς ἔξεστί τε καὶ χρῆ, τὴν μετοίκησην τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε εὐτυχῆ γενέσθαι); cfr. C. Riedweg, *Pythagoreische enseitsvorstellungen*, cit., p. 52, n. 85.

⁷² In Diog. Laert. VIII 35 vengono formulate più ipotesi relative all'altrimenti eccentrico divieto di spezzare il pane e, tra queste, il giudizio che ha luogo nell'Ade (πρὸς τὴν ἐν Ἄιδου κρίσιν).

⁷³ πολλῶ δὲ μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ὅσιον εἶναι λέγει ἢ κτείνειν ἄνθρωπον (ἐν Ἄιδου γὰρ κεῖσθαι τὴν κρίσιν), ἐκλογιζόμενον τὰς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς τὴν πρώτην τῶν ὄντων φύσεις κτλ, Iamb. VP 155.

«sacralizzazione» del comportamento morale sulla terra, secondo una convinzione che in Platone appare particolarmente sentita e riaffermata⁷⁴ e che nel pitagorismo più antico diventa fonte regolativa della vita: «Escogitò anche un altro metodo per distogliere gli esseri umani dall'ingiustizia: per mezzo cioè del giudizio delle anime. Perché sapeva bene che la tradizione a esso relativa è veritiera e che risulta utile affinché si abbia timore dell'ingiustizia. Secondo i suoi precetti era di gran lunga preferibile subire ingiustizia piuttosto che uccidere un essere umano, perché il giudizio è riservato all'oltretomba: egli considerava attentamente l'anima, la sua essenza e la natura prima degli enti»⁷⁵. Se attentamente considerate queste prescrizioni portano a inferire che la reincarnazione è considerata come la sanzione del tribunale dell'Ade nei confronti di colui che si è abbandonato alla vita dei piaceri: «Le fatiche sono un bene, i piaceri un male da ogni punto di vista. Essendo noi venuti al mondo per espiare, bisogna dunque espiare»⁷⁶.

5. Questo testo non fa cenno alla dottrina della reincarnazione e, in effetti, come è stato rilevato, nessuna delle nostre fonti attribuisce ai pitagorici la dottrina della trasmigrazione e dell'immortalità dell'anima (esse non contengono «any reference to punishment or to a myth of original guilt»)⁷⁷ se si eccettua il fr. 44B14DK (=38 Wehrli), in cui Clearco, contemporaneo di Aristosseno, attribuisce al pitagorico Eussiteo, l'insegnamento della reincarnazione come punizione ed espiazione di colpe⁷⁸; ma gli

⁷⁴ Plat. *Apol.* 41a; *Phaed.* 107d–e; 113d; 114b5 s.; *Gorg.* 523a–524a; *Phaedr.* 249a; *Resp.* X, 614c; *Leg.* X, 904c–e; XII, 959b; *Epist.* VII, 335a2–5: «Ma occorre veramente sempre prestare fede alle antiche e sacre tradizioni le quali ci rivelano che l'anima è immortale e affronta giudizi e sconta punizioni grandissime una volta che sia separata dal corpo» (πειθεσθαι δὲ ὄντως αἰεὶ χρητὸς τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μνηοῦσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαγθῆ τοῦ σώματος); senza esplicito riferimento al tribunale anche *Tim.* 42bd; sulle leggi dell'Ade *Crit.* 54c. Sul destino delle anime regolato, nelle loro varie reincarnazioni, non solo dalla necessità ma anche dalla giustizia, come appare anche nel fr. 1 di Anassimandro e in Pl., *Gorg.*, 507e–508a, W. Leszl, *Pitagorici ed Eleati*, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *Magna Grecia*, vol. III, *Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Electa, Milano 1988, p. 205.

⁷⁵ καὶ ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας, διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν, εἰδὼς μὲν ἀληθῶς ταύτην λεγομένην, εἰδὼς δὲ καὶ χρησίμην οὖσαν εἰς τὸν φόβον τῆς ἀδικίας. πολλῶ δὴ μᾶλλον ἀδικεῖσθαι δεῖν παρήγγελλεν ἢ κτείνειν ἄνθρωπον (ἐν Ἄιδου γὰρ κεῖσθαι τὴν κρίσιν), ἐκλογιζόμενος τὴν ψυχὴν καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς καὶ τὴν πρώτην τῶν ὄντων φύσιν, *Iamb. VP* 179.

⁷⁶ Ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν. ἐπὶ κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι, *Iamb. VP* 85; W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 284 suggerisce una lettura puritano-sciamanistica di questa precettistica.

⁷⁷ A. Bernabé, *Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism*, cit. p. 147; anche A. Bernabé, *Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology*, in A. B. Renger, A. Stavru (eds), *Pythagorean Knowledge*, cit. p. 24.

⁷⁸ «Attestano anche gli antichi teologi e indovini che l'anima è congiunta al corpo per scontare qualche pena; e in esso, quasi in tomba, è sepolta» (μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινας τιμωρίας ἅ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται).

studiosi considerano questo Eussiteo solo un personaggio di fantasia⁷⁹ e tuttavia anche Aristotele (fr. 60 Rose) si esprime in modo molto simile e cioè che l'anima espia una punizione e che noi viviamo per scontare colpe molto grandi⁸⁰. È in relazione a queste convinzioni che può trovare migliore collocazione la convinzione pitagorica, tante volte attestata, che noi dobbiamo coltivare la capacità di ricordare, perché la facoltà della memoria ha anche una dimensione escatologica: l'anima ha bisogno di questo potere spirituale negli inferi e il «traslocare da qui» è un poter ricordare, come anche la facoltà di rammemorare è viatico per la capacità di saper scegliere una vita buona nella successiva reincarnazione⁸¹. Appartiene a questa speciale abilità di ricordare le precedenti reincarnazioni il carattere carismatico della personalità di Pitagora e, in forma diversa, anche di quella di Empedocle, che ricordava le sue precedenti reincarnazioni come ragazzo, ragazza, arbusto, uccello e pesce⁸², trattandosi, evidentemente, di un tratto distintivo di colui che aveva raggiunto il livello spirituale più elevato di rammemorazione.

Nella importante laminetta sepolcrale orfica di Hipponion (fine V sec. a. C.) dedicata a Mnemosyne (Μναμοσύνας τόδε ἥριον) vi sono precise istruzioni impartite agli iniziati relative alla topografia dell'aldilà e sul comportamento da seguire: appena discese nell'Ade le anime dei defunti, assetatissime, incontrano sulla destra una fonte (ἔστ' ἐπὶ δ<ε>ξιά κρήνα) con accanto un bianco cipresso (πὰρ δ' αὐτὰν ἔστακῶα λευκὰ κυπάρισος); ma da questa fonte bisogna tenersi lontani, perché più avanti vi è la fresca acqua che scorre dal lago di Mnemosyne (τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας ψυχρὸν ὕδωρ προρέον); i custodi (φύλακες) di questa fonte sono incaricati di rivolgere domande rituali alle anime e solo gli iniziati, i μύσται καὶ βάγχοι, sapranno rispondere correttamente, così che a essi sarà concesso di bere l'acqua della memoria, che consentirà di procedere sulla fertile via (πιῶν ἡοδὸν) già percorsa dagli altri iniziati⁸³. Il Pugliese Carratelli fa notare come la laminetta ipponiate si distingue da altre rinvenute in Magna Grecia, Creta,

⁷⁹ W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 124 n. 21; L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., p. 231; F. Casadesús Bordoy, *Pitágoras y el concepto de transmigración*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría Álvarez (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada 2011, p. 173. C. A. Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., pp. 404-406, pone il fr. B14 tra quelli spuri di Filolao.

⁸⁰ τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἶοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρία πάντες; τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιοῦτω τινὶ εἴκει πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς κτλ.

⁸¹ Cfr. Pl., *Resp.* X 618b-619b.

⁸² ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε | θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς, fr. 31B117DK.

⁸³ La formula pronunciata dai βάγχοι in risposta ai φύλακες appare in sintonia con il vivere autentico dell'anima, una volta libera dal corpo fisico, che troviamo in Pl., *Gorg.* 492a-493e, cfr. G. Pugliese Carratelli, *L'orfismo in Magna Grecia*, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *Magna Grecia*, cit., p. 165.

Macedonia, per il risalto dato a Mnemosyne e perciò ritiene ammissibile «una distinzione all'interno di questi testi escatologici che certamente si riferiscono tutti a religioni misteriche, ma non tutti alla medesima religione [...] una religione di élite, estranea alla più vasta sfera delle religioni misteriche [...]. Questa rigorosa e austera visione teologica e etica è stata fatta propria da una singolare scuola religiosa e filosofica che è fiorita appunto in Magna Grecia [...] e ha attribuito una particolare importanza alla μνήμη: la scuola di Pitagora»⁸⁴.

Abbiamo, dunque, una ricostruzione in una certa misura coerente dell'aldilà che, anche grazie all'antica testimonianza di Ione di Chio (36B4DK), sopra citata, mette in relazione un coerente stile di vita sulla terra con la condizione dell'anima individuale nell'Ade: solo chi, in vita, ha seguito gli insegnamenti di Pitagora e riesce a combinare una rigorosa purezza rituale nella vita di tutti i giorni con un alto livello di moralità, può sperare in una esistenza gioiosa e spensierata nelle «Isole dei beati», mentre tutti gli altri sono destinati a una triste condizione nelle tenebre del Tartaro. Si può presumere che nelle sue idee sull'aldilà Pitagora seguisse da vicino sia la tradizione orfica sia la letteratura più antica⁸⁵ e potrebbe essere interpretato in questo senso quanto, riferendosi a lui, narra Eraclito, quando dice che, nella sua incessante attività di ricerca (ἱστορίην ἤσκησεν), raccolse un gran numero di scritti, dai quali derivò la sua sapienza che, dal sarcastico punto di vista eracliteo, è un insieme di erudizione e ciarlataneria⁸⁶. Andando al fondo di queste scarse informazioni che ci fornisce Eraclito si può pensare che l'insegnamento di Pitagora avesse il carattere di un intreccio dinamico di mito e spiegazione razionale del mondo, come appare dagli esempi di ἀκούσματα proposti in Iamb., VP 82:

- *Cosa sono le Isole dei Beati? Sole e luna* (τί ἐστὶν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη.)

- *Cos'è l'oracolo di Delfi? La tetrate, cioè l'armonia, nella quale sono le Sirene* (τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἧ αἱ Σειρήνες)⁸⁷.

Ciò significa che, per Pitagora, il mito era solo il punto di partenza, per così dire «spirituale», di una più solida e razionale spiegazione presocratica dei fenomeni naturali. Non a caso questa è esattamente la prospettiva che Platone dà in *Gorg.* 493a dove cita un

⁸⁴ G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, cit., pp. 381-382.

⁸⁵ Così C. Riedweg, *Pythagoreische Jenseitsvorstellungen* cit., p. 65.

⁸⁶ καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην, fr. 22B129DK; su questo frammento tanto discusso cfr. C. Riedweg, *Pythagoras*, cit. pp. 70-73; C. A. Huffman, *Heraclitus' Critique of Pythagoras'. Enquiry in Fragment 129*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008), pp. 19-47; J. C. Thom, *The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism*, cit., pp. 87-94.

⁸⁷ Per questa allusione alla dottrina dell'armonia cosmica C. Riedweg, *Pythagoras*, cit. pp. 46 ss. e 110-114.

imprecisato (τις) uomo arguto (κομψὸς ἀνὴρ), forse un siculo o un italico (ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικός), che si esprime parlando per miti (μυθολογῶν), quando propone una spiegazione filosofica dell'anima⁸⁸. Similmente in Filolao, fr. 44B7DK, troviamo una spiegazione mitizzante e un significato religioso degli elementi costitutivi del mondo fisico, che presuppone sullo sfondo l'elaborazione di una teoria completa di spiegazione della *physis*⁸⁹.

Nel simbolismo acusmatico il parlare per miti assume molteplici raffigurazioni, come nel caso della spiegazione del tuono, giustificato – così ci fa sapere Aristotele – come minaccia di Zeus per atterrire gli abitanti del Tartaro⁹⁰ o come nel caso delle allusioni simboliche⁹¹, quando, così riferisce Porfirio, «chiamava il mare “lacrima”; le Orse “mani di Rea”; le Pleiadi “lira delle Muse”; i pianeti “cani di Persefone”; l'eco del bronzo percosso “voce di un qualche spirito” imprigionata nel bronzo [...]. Spiegava l'origine del terremoto dicendo non essere altro che un “convegno di morti”; soleva chiamare l'arcobaleno “irradiazione solare”; e l'eco che spesso colpisce l'orecchio “voce degli esseri superiori”»⁹². Si può immaginare che questa procedura ermeneutica rifletta la struttura organizzativa pitagorica divisa tra matematici (gli scienziati) e acusmatici (gli “uditori”)⁹³, questi ultimi non in grado di recepire spiegazioni di tipo scientifico; ad essi si propone il linguaggio tradizionale del mito (Lacrime di Crono, Mani di Rea, Isole dei Beati, ecc.), che in realtà racchiude un modello coerente di spiegazione del cosmo, che

⁸⁸ C. Riedweg, *Pythagoreische Jenseitsvorstellungen* cit., p. 58 n. 110, fa osservare che l'autore del Papiro di Derveni giudicò similmente Orfeo un poeta che riesce a suggerire una intuizione filosofica del sistema naturale («ähnlich beurteilt der Derveniautor Orpheus als Dichter, der ein bestimmtes naturphilosophisches System bewusst ‚verrätselt‘ habe»).

⁸⁹ Cfr. G. Betegh, *Pythagoreans and the Derveni Papyrus*, in J. Warren, F. C. C. Sheffield (eds), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (Routledge Philosophy Companions), Routledge, New York 2014, p. 82. Sul rapporto del *Gorgia* con il pitagorismo E. R. Dodds (ed.), *Plato: Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1959, pp. 26 ss.; J. Palmer, *The Pythagoreans and Plato*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., pp. 204-210; G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, cit., p. 400.

⁹⁰ Arist. *Anal. post.* 11. 94 b 32–34=58C1DK: ὡς περ εἰ βροντᾶ <ὅτι> ἀποσβεννυμένου τε τοῦ πυρὸς ἀνάγκη σίζειν καὶ ψοφεῖν καί, εἰ ὡς οἱ Πυθαγόρειοι φασιν, ἀπειλῆς ἕνεκα τοῖς ἐν τῷ ταρτάρῳ, ὅπως φοβῶνται.

⁹¹ «Esprimeva, poi, alcune cose anche al modo dei misteri, per simboli, che Aristotele in maggior parte ha trascritti» (ἔλεγε δὲ τινα καὶ μυστικῶι τρόποι συμβολικῶς, ἃ δὴ ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν), 58C2DK=fr. 196 Rose.

⁹² οἷον ὅτι θάλατταν μὲν ἐκάλει εἶναι δάκρυον, τὰς δὲ ἄρκτους Ῥέας χεῖρας, τὴν δὲ Πλειάδα Μουσῶν λύραν, τοὺς δὲ πλανήτας κύνας τῆς Περσεφόνης, τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῶι χαλκῶι [...] καὶ τὸν σεισμὸν ἐγενεαλόγει οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ σύνδοον τῶν τεθνεώτων, ἡ δὲ ἴρις ἔφασκεν ὡς αὐγὴ τοῦ ἡλίου ἐστὶ καὶ ὁ πολλακίς ἐμπίπτων τοῖς ὤσιν ἦχος φωνῆ τῶν κρειττόνων, Porph., *VP* 41=58C2DK.

⁹³ Sulla problematica e discussa distinzione acusmatici/matematici e sulla tarda attribuzione alla società pitagorica, L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., pp. 183-192.

nella cerchia ristretta dei suoi seguaci Pitagora declina, dando al mito il significato più profondo di discorso 'razionale', etico e cosmologico, fornendo una spiegazione filosofica naturale per i mitologhemi⁹⁴.

E tuttavia appaiono evidenti gli elementi escatologici fondanti della tradizione acusmatica, quando sole e luna vengono identificate in Iamb. VP 82 con le Isole dei Beati (μακάρων νῆσοι), che anche in Esiodo (*Op.* 170-173) sono in luogo dove gli eroi trascorrono una vita spensierata dopo la morte⁹⁵; tale luogo, per i Pitagorici, è separato dall'Ade e dal Tartaro e identificato, appunto, con il sole e con la luna⁹⁶. È interessante notare che Platone determina il luogo (τόπων) dove le anime di coloro che sono vissuti in purezza di vita (τὸ ὁσίως βιώναι), godono, dopo la morte, di una esistenza al di sopra della terra (ἐπὶ γῆς), «nel cielo puro, in cui si trovano anche le stelle» aggiungendo che le anime purificate dei veri filosofi «vivono senza corpo per il resto del tempo e giungono in dimore che ancora più belle di queste che non è facile descrivere»⁹⁷; probabilmente una allusione alle isole dei beati, come in *Phaed.* 115d4: «Me ne andrò via verso la felicità dei beati» (εἰς μακάρων δὴ τινας εὐδαιμονίας), che è esplicita in *Gorg.* 523ab: «All'epoca di Crono vigeva e tuttora vige fra gli dèi questa legge circa gli uomini: chi fra gli uomini abbia vissuto in modo giusto e puro, una volta morto vada ad abitare nelle Isole dei Beati, in completa felicità e al di fuori dei mali»⁹⁸.

Sembra chiaro che questo messaggio mitico-allegorico riconosca che il cielo e gli astri sono le dimore delle anime dei beati quando lasciano il corpo e raggiungono la sede eterna⁹⁹ e ciò sembra adattarsi perfettamente alle espressioni di Platone nel più pitagorico dei suoi dialoghi, il *Timeo*, dove i corpi celesti svolgono un ruolo rilevante nel

⁹⁴ C. Riedweg, *Pythagoreische Jenseitsvorstellungen* cit., p. 57.

⁹⁵ M. L. West (ed.), *Hesiod: Works & Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 193, identifica «isole dei beati» con «isole degli dèi», dove i mortali di più alto valore sono ammessi a banchettare per sempre con gli dèi.

⁹⁶ Anche in Esiodo si tratta di isole lontane, *Op.* 168: ἐν πείρασι γαίης; 171: παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην; Om., *Od.* IV, 564 pone spazialmente ai confini della terra, πείρατα γαίης. Sulla luna come luogo abitato da creature straordinarie, Filolao, fr. 44A20DK: «Alcuni Pitagorici, fra cui Filolao, dicono che la luna è costituita di terra, per il fatto che è abitata da animali e da piante come la nostra terra; sono però più grandi e più belli; dicono, infatti, che gli esseri viventi che si trovano su di essa sono quindici volte più grandi e non espellono escrementi, e che il giorno è altrettante volte più lungo» (τῶν Πυθαγορείων τινὲς μὲν, ὧν ἔστι Φιλόλαος, γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῶν γῆν ζῴοις καὶ φυτοῖς μείζουσι καὶ καλλίωσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαίδεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῶα τῆ δυνάμει μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα, καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει).

⁹⁷ *Phaed.* 114c.

⁹⁸ ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ αἰεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν κτλ.

⁹⁹ Un'affinità tra la natura dell'anima e quella degli astri è affermata da Alcmeone, fr. 24A12DK, proveniente da Arist., *De An.* A 2. 405a29.

suo messaggio escatologico; infatti ogni anima è destinata a una certa stella in *Tim.* 41d-42e e colui che, vivendo bene il tempo che gli spetta, ritorna di nuovo nella dimora dell'astro a lui affine, in una condizione di felicità (in 42d sono espressamente nominati terra, luna e gli altri astri del cosmo). In modo molto simile in *Phaedr.* 248a-253c si narra delle anime al seguito degli dei (come già in 248a1 s. e c3), con Zeus in testa, seguito da Ares, Hera, Apollo e «ciascuno degli dèi» (250b; 252a - 253b); le anime ritornano dopo il giudizio εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι («in un certo luogo in cielo, innalzate dalla Giustizia»), 249a7-8, dove trascorrono il tempo in un modo corrispondente alla vita che vissero in forma di essere umano; quanto alle altre, vanno nei luoghi di espiazione sotto terra (ὑπὸ γῆς) a scontare la loro pena, 249a6-7.

La descrizione mitica del destino oltremondano dell'anima presuppone la consapevolezza religiosa, ma anche filosofica, della natura divina dell'anima, perché per i Greci immortali sono solo di dei¹⁰⁰, così che Empedocle può dire che l'anima è un demone caduto (fr. 31B115DK); essa, essendo affine al divino, non perisce e, una volta purificata, ritorna al suo stato divino¹⁰¹, come afferma anche Platone, citando Pindaro¹⁰².

Questo insieme di testimonianze sparse possono, forse, essere utilizzate in una certa misura per ricostruire un'immagine coerente dell'aldilà, che prende le mosse dalla testimonianza di Ione di Chio, in cui viene attribuita a Pitagora la dottrina che mette in relazione stile di vita sulla terra e situazione di ogni individuo nell'Ade, in un intreccio dinamico di mito e spiegazione razionale del mondo. Solo chi in vita ha seguito la ritualità misterica e combina la rigorosa purezza rituale nella vita di tutti i giorni con un alto livello di moralità, può sperare in una gioiosa esistenza sulle «Isole dei Beati», mentre gli altri sono destinati a risiedere in un triste luogo di espiazione nel Tartaro o sottoterra. Questa visione fortemente moralizzante della metempsicosi appare propriamente orfica, in cui il ciclo delle rinascite nel corpo, che è una prigione per l'anima, è motivato da una punizione. Come ha fatto notare Giovanni Reale, citando la Laminetta di Turi, «l'anima purificata, che originariamente apparteneva alla stirpe degli dèi, tornerà a essere divina [...]. Grazie a questo nuovo schema di cultura era destinato a cambiare completamente il significato della vita e della morte, e quindi il senso stesso dell'uomo»¹⁰³.

¹⁰⁰ W. Leszl, *Pitagorici ed Eleati*, cit., p. 206.

¹⁰¹ «Anche Empedocle dice che le anime dei sapienti divengono dèi» (τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίνεσθαι), fr. 31B146DK.

¹⁰² «L'anima dell'essere umano è immortale e talora finisce, e questo lo chiamano morire, talora invece nasce di nuovo, ma non perisce mai» (τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε), Pl., *Men.* 81b.

¹⁰³ G. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit. pp.135-136.

La visione pitagorica della reincarnazione, in animali o in esseri umani, potrebbe seguire uno schema non moralizzante, quanto piuttosto il compiersi di un ciclo naturale dell'anima¹⁰⁴, anche se sembrerebbe ovvio pensare al nesso tra stile di vita pitagorico e metempsicosi in termini di ricompensa o punizione, ma non ci sono prove certe in questo senso. Ciò che appare certo, invece, è che l'insegnamento impartito da Pitagora, cioè che l'anima è immortale ed è destinata a una vita buona dopo la morte, costituisce per la civiltà greca una novità sorprendente e affascinante rispetto alla tradizione visione omerica dell'anima come ombra inconsistente che vaga nell'oscuro mondo degli inferi, tanto che Achille preferirebbe essere l'ultimo dei mortali sulla terra piuttosto che il re dei morti nell'Ade (Om., *Od.* XI 489).

La nuova nozione di anima modifica esistenzialmente la visione della realtà, infatti Enrico Berti, citando Aristotele (*Protr.* fr. 17), scrive:

«Servendosi della distinzione antica tra corpo e anima, Aristotele intende dire che lo sviluppo fisico precede lo sviluppo psichico e che quest'ultimo culmina nell'esercizio di quelle che chiamiamo facoltà superiori, ovvero il pensiero, la volontà, le quali dunque, essendo le ultime che si sviluppano, sono il fine, cioè il compimento dello sviluppo. A conferma di questo risultato Aristotele cita i detti di Pitagora e di Anassagora, secondo i quali la natura e gli dèi ci hanno generati affinché potessimo scrutare il cielo, e gli stessi uomini desiderano sopra ogni cosa scrutare il cielo e gli astri che stanno in esso, cioè il sole, la luna e le stelle»¹⁰⁵.

Il dualismo orfico e pitagorico tra corpo e anima è stata la pietra miliare della cultura occidentale nata nel cuore del Mediterraneo e che, con Platone, ha plasmato l'*ethos* dell'uomo europeo¹⁰⁶.

¹⁰⁴ L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., pp. 232-233.

¹⁰⁵ E. Berti, *Invito alla filosofia*, Morcelliana/Scholé, Brescia 2022, p. 124.

¹⁰⁶ J. Patocka, *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 101 ss.

Luca Mannarelli

LA TUTELA DELLA SALUTE DEI LAVORATORI MARITTIMI: PROBLEMI E
PROSPETTIVE*

ABSTRACT	
Il contributo ricostruisce l'evoluzione giuridica della tutela avverso gli infortuni e le malattie professionali del personale addetto alla navigazione e approfondisce i più recenti studi diretti a riconoscere e ampliare le patologie lavoro-correlate dei marittimi.	The paper reconstructs the legal evolution of the protection against accidents and occupational diseases of navigation personnel and elaborates on the most recent studies on this particular category of workers in order to recognize further pathologies as originating from maritime work.
Lavoratori marittimi - infortuni-malattie - professionali	Seafarers – accidents – occupational - diseases

SOMMARIO: 1. Il comparto marittimo: l'analisi del contesto. - 2. La normativa in materia di salute e sicurezza sul lavoro dei marittimi. - 3. Le prestazioni erogate dall'INAIL per gli addetti alla navigazione marittima e alla pesca. - 4. Le nuove frontiere delle malattie professionali nel settore della navigazione. - 5. La tutela della salute e sicurezza dei marittimi appartenenti ai corpi militari.

1. Il lavoro marittimo riveste nell'economia della nostra penisola, caratterizzata da una fascia costiera lunga circa 8000 km, un ruolo ancora oggi strategico, occupando quasi 400.000 unità di lavoro (circa l'1,5% dell'occupazione totale nazionale)¹, di cui oltre la metà direttamente nelle attività marittime e le restanti in settori economici

*Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ V. CENSIS, Federazione del Mare, *Rapporto sull'Economia del mare 2002*, Franco Angeli Editore, Milano 2002 e la Relazione del Parlamento Europeo sulla Pesca in Italia del 2008, <http://www.europarl.europa.eu/activities/expert/eStudies.do?language=IT>

attivati a monte e a valle², con un fatturato di 26.300 milioni di euro di produzione annua, (pari a circa il 2,3% del Pil italiano).

Nonostante il rilevante peso economico del comparto, il rapporto di lavoro della gente di mare rappresenta un mondo a tutt'oggi scarsamente esplorato, in particolare per quanto riguarda gli aspetti della tutela della salute e della sicurezza degli addetti.

Le prestazioni lavorative dei marittimi, infatti, sono generalmente contraddistinte da una elevata e diversificata tipologia di rischi per la salute³, non sempre conosciuti e/o facilmente riconoscibili, in quanto derivanti sia dalla particolarità del luogo di lavoro, la nave, caratterizzato da scarsa stabilità e dalla scivolosità delle superfici (pavimenti, pareti, scale etc.), dalla presenza di apparecchiature, attrezzature (ad es. impianti motori, impianti elettrici particolarmente rumorosi o soggetti a vibrazioni) e sostanze (esplosive, infiammabili, tossiche, corrosive) particolarmente pericolose, nonché dall'esposizione dei lavoratori ad agenti atmosferici estremi.

Inoltre, nell'analisi dei rischi per la salute dei marittimi, spesso vengono sottovalutati quelli derivanti dalle particolari modalità di svolgimento della prestazione lavorativa, che non sono paragonabili con quelle della maggior parte dei lavoratori, in quanto il marittimo trascorre una buona parte della sua vita a bordo, effettuando frequentemente turni irregolari e lavoro notturno⁴.

Tale circostanza è, come detto, ulteriormente aggravata dal fatto che, frequentemente, la nave diventa anche luogo di abitazione dei marittimi per lunghi periodi, ragion per cui risulta difficile individuare una linea di demarcazione tra le fasi di lavoro e di non lavoro, con l'effetto di dover estendere l'analisi del rischio di subire infortuni e, in particolare, di contrarre tecnopatie anche nelle fasi antecedenti e successive all'inizio e alla conclusione del turno di lavoro.

In ultimo, nonostante la dettagliata disciplina del rapporto di lavoro, si aggiunge l'impossibilità di accertare l'effettivo rispetto sulla nave delle disposizioni in materia di orario di lavoro e, più in generale, dell'intera normativa in materia di salute e sicurezza a bordo, attesa l'irraggiungibilità dell'imbarcazione quando è in fase di navigazione.

² I lavoratori marittimi sono impiegati principalmente nella pesca (63.300 Unità di lavoro) e nel comparto dei trasporti marittimi (60.930 Unità di lavoro), con un numero sempre crescente di occupati nel settore delle crociere.

³ V. C. De Rosa, G. Di Mizio, P. Ricci, *Infortuni e malattie professionali nei lavoratori marittimi: ruolo della sorveglianza sanitaria*, in *Difesa Sociale*, vol. LXXXIV, 2, 2005, pp. 129-136 secondo cui «è pur vero che fra le cause del fenomeno non possono sottacersi la persistenza di imbarcazioni vecchie o in cattivo stato di manutenzione ed il sempre maggiore ricorso ad equipaggi di provenienza extra-europea, caratterizzati da minore professionalità e minore addestramento».

⁴ V. ad es. il CCNL pesca personale imbarcato del 19.03.2019, il verbale di accordo 1° luglio 2015 per il rinnovo dei ccnl del settore marittimo, che stabilisce l'orario di lavoro a bordo delle unità di pesca in 48 ore settimanali medie, calcolate su un periodo di riferimento di un anno, mentre il numero massimo di ore di lavoro non deve essere superiore a 72 ore in un periodo di 7 giorni. Conformemente alla disciplina generale altresì fatto divieto ai lavoratori marittimi di età inferiore ai 18 anni di svolgere la propria attività lavorativa a bordo in orario notturno, nonché di svolgere le attività pericolose elencate nel d.lgs. n. 345/99, all. 1, così come modificato dal d.lgs. n. 262 del 18 agosto 2000.

A riprova della difficoltà a analizzare il contesto va evidenziato che il giudizio soggettivo ed empirico di particolare pericolosità del lavoro marittimo non trova alcun riscontro nelle corrispondenti statistiche elaborate prima dall'IPSEMA (l'Istituto di Previdenza del Settore Marittimo) e attualmente dall'INAIL circa l'andamento degli infortuni⁵ e delle malattie professionali riconosciute nel settore. Per questo motivo appare sempre più necessaria una riflessione sulla corrispondenza dei dati accertati e la effettiva realtà vissuta da questa specifica popolazione lavorativa e, di conseguenza, sulle possibili cause delle difficoltà per i marittimi di far emergere e riconoscere quali infortuni e tecnopatie gli eventi lesivi verificatisi a loro carico.

**DENUNCE DI INFORTUNIO PER CATEGORIE DI NAVIGLIO
ANNI 2018-2019⁶**

Categoria di naviglio	Anno 2018	Anno 2019
Trasporto passeggeri	395	416
Trasporto merci	115	130
Pesca	153	114
Rimorchiatori	58	52
Naviglio ausiliario	44	35
Diporto	44	44
Traffico locale	19	14
Altro	5	0
Non disponibile	124	105
Totale	957	910
Di cui in itinere	49	46

**CATEGORIA DI NAVIGLIO DEI 25 INFORTUNI MORTALI ACCERTATI
POSITIVAMENTE IN OCCASIONE DI LAVORO- PERIODO 2015-2019**

Naviglio ausiliario	4,0%
Pesca	52,0%
Rimorchiatori	4,0%
Trasporto merci	20,0%
Trasporto passeggeri	20,0%

⁵ Nel quinquennio 2015-2019 è stato rilevato un graduale aumento delle denunce di infortunio fino al 2018 e una diminuzione nel 2019, e hanno riguardato mentre gli infortuni mortali sono stati complessivamente 25.

⁶ Fonte: Archivi statistici Inail. Dati rilevati al 30 aprile 2020 nel n.7- luglio 2020, Andamento degli infortuni sul lavoro e delle malattie professionali.

NUMERO MALATTIE PROFESSIONALI ACCERTATE
POSITIVAMENTE PER CLASSIFICAZIONE ICD-10

Classificazione ICD-10	2018	2019
Malattie del sistema osteoartic. e del tessuto connettivo	305	189
Malattie del sistema nervoso	84	55
Malattie dell'orecchio e dell'apofisi mastoide	49	48
Malattie del sistema respiratorio	21	21
Tumori	18	24
Malattie della cute e del tessuto sottocutaneo	3	0
Totale	480	337

Al fine di far emergere la effettiva dimensione del fenomeno, partendo dai dati elaborati dagli enti previdenziali sulle patologie accusate dai marittimi, la più recente scienza medico-legale sta tentando di approfondire la ricerca dell'eventuale nesso di causalità tra il lavoro a bordo e alcune malattie, tra cui le neoplasie a carico dell'apparato respiratorio⁷ (originare dalla presenza sulle imbarcazioni, soprattutto in passato, di alcuni agenti cancerogeni e in particolare dell'amianto); da esposizione a rumore (ipoacusie)⁸, a vibrazioni meccaniche e agli agenti atmosferici; i rischi di contrarre malattie infettive⁹, esplorando anche l'eventuale sussistenza del nesso di causalità con altre patologie, comprese quelle afferenti la sfera psichica dei marittimi.

2. Le problematiche relative alla tutela della salute e sicurezza nel lavoro marittimo sono state affrontate oltreché dalla normativa nazionale, anche a livello internazionale

⁷ Una indagine condotta tra il 1973 e il 1978 negli Stati Uniti da, H.R. Kelman, F. Kavalier, *Mortality patterns of American merchant seamen 1973-1978*, American Journal of Industrial Medicine, 1990, 17, pp. 423-433 ha riscontrato un tasso di cause di decesso per neoplasie polmonari pari al 19,3 valore più che doppio rispetto ai lavoratori non marittimi, nonché, in generale a carico dell'apparato respiratorio, segnatamente in correlazione con specifiche mansioni.

⁸ L'ipoacusia per gli addetti alla sala macchine rappresenta l'evento denunciato con maggiore frequenza, in particolare precedentemente all'emanazione del d.lgs. n. 271/99. La problematica è stata affrontata da numerosi studi, tra cui B. Bogetti, F. Copello, A. Anselmi, F. Spigno, *Rischio da rumore e rilievi audiometrici nei marittimi*. Atti delle XII Giornate mediterranee internazionali di medicina del lavoro. Santa Margherita Ligure, 1983 e K. Svendsen, F. Borresen., *Measurements of mineral oil mist, hydrocarbon vapor, and noise in engine rooms of ship*, in Appl Occup Environ Hyg, 1999; 14: 186-189 a seguito dei quali l'allora IPSEMA ha riconosciuto, superando il pregresso sistema della "lista chiusa", la sordità da rumore quale malattia professionale.

⁹ Tra cui, oltre alle patologie da Sars-CoV-2, l'HIV e le epatiti C (HCV) e B (HAV), le infezioni gastrointestinali, queste ultime, spesso riconducibili alle cattive abitudini alimentari, alle condizioni igieniche presenti nei luoghi visitati e alla cattiva conservazione dei cibi a bordo, la malaria e la tubercolosi.

– in particolare dalla Convenzione Internazionale sul lavoro marittimo¹⁰ e dalla Convenzione SOLAS¹¹– e comunitario, dove un ruolo centrale nel settore della salute e sicurezza sui luoghi di lavoro è svolto dall’EU-OSHA (l’Agenzia Europea per la sicurezza e la salute sul lavoro)¹².

La constatazione dei numerosi rischi lavorativi presenti nel settore della pesca e delle possibili ricadute a livello individuale e sociale dello svolgimento di queste attività ha spinto, inoltre, il Consiglio delle Comunità Europee a precisare le misure ritenute necessarie per limitare e, ove possibile, eliminare le fonti di pericolo per la salute e sicurezza dei lavoratori, approvando la Direttiva del Consiglio delle Comunità Europee 89/391/CEE del 12 giugno 1989, concernente «l’attuazione di misure volte a promuovere il miglioramento della sicurezza e della salute dei lavoratori durante il lavoro»¹³, nonché la Direttiva 93/103/CE del Consiglio, del 23 novembre 1993, riguardante le «prescrizioni minime di sicurezza e di salute per il lavoro a bordo delle navi da pesca» (tredicesima direttiva particolare ai sensi dell’art. 16, par. 1 della Direttiva 89/391/CEE).

A livello nazionale i primi rudimentali strumenti per garantire una seppur minima forma di tutela previdenziale, sanitaria e antinfortunistica per la gente di mare furono elaborati nel Medioevo¹⁴ per far fronte ai frequenti e spesso gravissimi episodi che coinvolgevano questa particolare categoria di lavoratori, mentre la prima tutela organica del lavoro della gente di mare venne definita solo all’interno del Codice del

¹⁰ La Convenzione internazionale sul lavoro marittimo, o MLC 2006 stipulata a Ginevra nel 2006 (acronimo del nome in inglese *Maritime Labour Convention of 2006*), è la Convenzione n. 186 dell’Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL), entrata in vigore il 19 novembre 2014, che costituisce il c.d. «quarto pilastro, unitamente alle convenzioni SOLAS, MARPOL e la STCW», e si applica non solo a tutti le navi che battono bandiera dei paesi contraenti, ma anche a tutte le navi entranti nei porti dei Paesi firmatari la Convenzione (Stati di approdo). Essa contiene «il più possibile tutte le norme aggiornate contenute nelle attuali convenzioni e raccomandazioni internazionali del lavoro marittimo, nonché i principi fondamentali riportati nelle altre convenzioni internazionali del lavoro».

¹¹ La Convenzione SOLAS (acronimo di *Safety Of Life At Sea*) è un accordo internazionale elaborato dall’Organizzazione Marittima Internazionale (IMO) ed è considerata il più importante di tutti i trattati internazionali relativi alla sicurezza delle navi mercantili, in cui vengono specificate le norme minime che gli Stati devono imporre per la costruzione, l’equipaggiamento e il funzionamento delle navi, al fine di migliorarne la sicurezza. La prima versione fu adottata nel 1914, in risposta al disastro del Titanic, la seconda nel 1929, la terza nel 1948 e la quarta nel 1960. L’ultima versione, del 1974, è entrata in vigore con la legge 313 del 1980, del 1974 ed è stata aggiornata e modificata in numerose occasioni ed è composta da una parte generale e da un allegato contenente 12 capitoli.

¹² Che ha realizzato la prima Guida Europea per la prevenzione a bordo dei piccoli pescherecci, con cui vengono forniti ai datori di lavoro e ai lavoratori elementi di supporto tecnico-scientifico per prevenire e/o limitare i rischi di subire infortuni e contrarre malattie professionali su questa tipologia di imbarcazioni, che costituisce all’incirca l’80% dell’intera flotta di pesca dell’Unione Europea.

¹³ La Direttiva 89/391/CEE del Consiglio delle Comunità Europee è stata emanata nel rispetto dell’art. 118A del Trattato che prevede che il Consiglio adotti, mediante direttiva, le prescrizioni minime per promuovere il miglioramento in particolare dell’ambiente di lavoro, per garantire un più elevato livello di protezione della sicurezza e della salute dei lavoratori.

¹⁴ Un primo cenno di forme di protezione dei dipendenti marittimi li troviamo negli statuti delle Repubbliche marinare

Commercio italiano del 1883 e successivamente trasfusa nell'odierno Codice della navigazione del 1942.

Nel 1898, con l'istituzione dell'attuale INAIL, quale istituto per l'assicurazione obbligatoria contro gli infortuni sul lavoro, allo stesso venne attribuita esclusivamente la tutela della gente del mare nel settore del commercio. Parallelamente, agli inizi del '900, in alcune delle città portuali più importanti, sorsero le prime organizzazioni sindacali di settore¹⁵ che confluirono, nel 1933¹⁶, nelle cosiddette Casse marittime, aventi per scopo l'assicurazione degli addetti ai trasporti per mare e alla pesca che, fino all'istituzione con la legge n. 833 del 1978 del Servizio Sanitario Nazionale, hanno garantito ai lavoratori, marittimi e amministrativi (nonché alla gente dell'aria) non solo l'assistenza per gli infortuni e le malattie, ma anche quella sanitaria.

L'unica eccezione a questa disciplina fu introdotta dalla l. del 13 marzo 1958 n. 250, che attribuì all'INAIL la competenza circa la tutela dei marittimi che esercitavano la pesca quale attività professionale con l'utilizzo di natanti con stazza lorda non superiore alle dieci tonnellate, nonché dei pescatori di mestiere delle acque interne, forniti di licenza ai sensi dell'art. 3 del T. U. delle leggi della pesca (r.d.l. 11 aprile 1938, n. 1183) e che non lavorassero alle dipendenze di terzi come concessionari di specchi d'acqua, aziende vallive di piscicoltura.

Con l'entrata in vigore del Testo Unico del 1965 venne disposto, all'art. 126, che l'assicurazione contro gli infortuni e le malattie professionali fosse esercitata, anche con forme di assistenza e di servizio sociale, in via generale dall'INAIL con l'esclusione (art. 127), tuttavia, dell'obbligo assicurativo presso l'Istituto per alcune categorie di prestatori di lavoro tra cui gli addetti alla navigazione marittima ed alla pesca marittima, nonché i radiotelegrafisti di bordo non assunti direttamente dagli armatori, la cui assicurazione continuò ad essere affidata alle Casse Marittime¹⁷.

Dopo oltre mezzo secolo, a seguito dell'emanazione del d. lgs. n. 479/1994, venne disposta l'incorporazione delle tre Casse Marittime nell'IPSEMA, a cui fu attribuito il compito di riscuotere i contributi dai datori di lavoro, di erogare le prestazioni

¹⁵ A Genova, nel 1905, si costituì il Sindacato marittimo italiano, primo sindacato libero di mutua assicurazione, che in dieci anni riuscì ad estendere la sua tutela assicurativa al 90 per cento del grande armamento nazionale. Nello stesso anno nacque a Napoli il Sindacato obbligatorio meridionale, che assicurava gli equipaggi imbarcati sulle navi del Mezzogiorno continentale e della Sicilia. Nel 1918, a Trieste, sorse poi il terzo sindacato, denominato "Giuliano Infortuni".

¹⁶ Il r.d. 264 del 1933 istituì la Cassa Marittima Adriatica, la Cassa Marittima Meridionale e la Cassa Marittima Tirrena.

¹⁷ L'art. 129 del TU poneva le Casse Marittime sotto la vigilanza del Ministero del lavoro e prevedeva che si applicassero ad esse le disposizioni dell'art. 13 del r.d. 6 luglio 1933, n.1033, concernente l'ordinamento dell'IN(F)AIL. Le Casse erano anche autorizzate a provvedere all'assicurazione di prestazioni supplementari previste da regolamenti organici, da contratti collettivi e dalle convenzioni di arruolamento.

previdenziali nonché di tutelare i lavoratori del settore marittimo contro gli infortuni sul lavoro e le malattie professionali¹⁸.

La previsione di una specifica disciplina venne motivata dal legislatore del tempo proprio dalle peculiarità che caratterizzano l'attività svolta dai lavoratori di questo settore e lo stesso contratto di lavoro, interamente disciplinato, come si è detto, dal Codice della navigazione.

Sempre a causa della sua specialità, il comparto marittimo non è stato ricompreso nella disciplina generale contenuta nel d.lgs. n. 626/94, avente ad oggetto la prevenzione e protezione della salute dei lavoratori e ha dovuto attendere un ulteriore quinquennio per ottenere una propria apposita legislazione in merito, racchiusa nei decreti legislativi del 27 luglio 1999 n. 271, 27 luglio 1999, n. 272 e 17 agosto 1999, n. 298, contenenti anche varie forme di tutela con finalità di prevenzione e protezione dagli infortuni e dalle malattie professionali¹⁹.

In particolare, il d.lgs. 27 luglio 1999 n. 271 ha individuato una serie di obblighi a carico dell'armatore e del comandante tra cui quello (artt. 5 e 6) di predisporre un programma di controllo sanitario dei lavoratori²⁰ in funzione dei rischi specifici individuati nella valutazione di cui alla lett. a), di designare il medico competente, indipendentemente dalla valutazione dei rischi specifici, nonché di elaborare uno specifico protocollo di sorveglianza sanitaria per il personale navigante²¹ che ricomprenda accertamenti sanitari in sede di assunzione o di prima visita²², accertamenti periodici²³, nonché vaccinazioni e profilassi delle malattie infettive²⁴.

¹⁸ Nel gennaio 2006 all'IPSEMA è stato inoltre attribuito, in deroga alla competenza generale dell'INPS, il compito di rilasciare il certificato fini pensionistici dell'eventuale esposizione alle fibre di amianto, limitatamente al settore marittimo.

¹⁹ Unitamente al d.p.r. n. 435/91, recante il "Regolamento per la sicurezza della navigazione e della vita umana in mare".

²⁰ Al riguardo occorre ricordare che le visite per l'idoneità alla navigazione effettuate dal SASN (Servizio Assistenza Sanitaria ai Naviganti, organismo del Ministero della Salute) ai sensi del r.d. 14.12.1933 n. 1773, convertito nella legge 22 gennaio 1934 n. 244, si collocano in posizione distante da quelle effettuate dal medico competente ai sensi del d.lgs. 271/99: nel primo caso, infatti, lo scopo dell'accertamento è quello di verificare una generica idoneità al lavoro, sia pure nelle diverse categorie in cui è suddivisa la gente di mare; il medico competente, invece, mira a verificare l'idoneità con riferimento alle effettive mansioni ed alle effettive condizioni di lavoro a bordo.

²¹ V. G. Briatico Vangosa, F. Gazzero, M.T. Iacovone, U. Candura, N. Javicoli, A. Messineo, F. Vinci, *La normativa vigente in tema di accertamenti sanitari preventivi e periodici e la sua applicabilità*, Atti del 62° Congresso Nazionale della Società Italiana di Medicina del Lavoro e Igiene Industriale, Genova 1999.

²² Consistenti in Visite mediche ordinarie e integrative, compresa la compilazione della cartella sanitaria e di rischio con la somministrazione di questionari mirati alla valutazione dei principali rischi professionali e in varie tipologie di esami diagnostici.

²³ Tra cui la visita medica annuale, per aggiornare la cartella sanitaria e di rischio e vari accertamenti integrativi.

²⁴ Che ricomprendono la profilassi contro alcuni agenti biologici (es. Antitetanica, Antidifterica, Antiepatite A e B etc.) o alcune vaccinazioni richieste in ambito internazionale; specifiche attività di Informazione dei lavoratori sulle modalità di infezione e sulle misure di prevenzione, personali e

Come è noto, al d.lgs. n. 626 del 1994 ha fatto seguito il d.lgs. n. 81 del 2008 (Testo Unico della Sicurezza), che pur apportando delle importanti novità nella materia della tutela della salute e della sicurezza dei lavoratori sul posto di lavoro, non ha volutamente esteso (art. 3, comma 2) la diretta applicabilità delle norme in esso contenute all'intero settore marittimo, rimandando all'emanazione di successivi decreti²⁵ il coordinamento tra il Testo Unico stesso e la normativa relativa alle attività lavorative a bordo delle navi, contenuta nei decreti legislativi 27 luglio 1999, n. 271, 27 luglio 1999, n. 272 e 17 agosto 1999, n. 298²⁶.

L'art. 9 del precitato T. U. del 2008 ha, in ogni caso, nuovamente riconosciuto all'IPSEMA, in sinergia con il Ministero del lavoro, della salute e delle politiche sociali, le Regioni e le Province autonome di Trento e di Bolzano, la competenza in materia di tutela della salute e sicurezza sul lavoro del personale del comparto marittimo e, al comma 7 del suddetto articolo, ne ha declinato le attribuzioni in materia infortunistica, plasmandole sostanzialmente su quelle attribuite all'INAIL²⁷.

In ultimo, il d.l. n. 78 del 2010, convertito nella l. n. 122 del 2010, ha disposto, con effetto dal 31 maggio 2010, l'incorporazione dell'IPSEMA nell'INAIL e il contestuale passaggio a quest'ultimo di tutte le funzioni originariamente svolte dall'Ente di previdenza dei lavoratori marittimi.

Al fine di realizzare la completa integrazione dei servizi del settore della navigazione marittima e della pesca marittima con le altre gestioni assicurative affidate all'Istituto dal d.p.r. n. 1124 del 1965, l'INAIL ha emanato la Circolare n. 35 del 2016 con cui nel comunicare di aver provveduto a trasferire l'intera base dati registrata nell'archivio IPSEMA sul sito istituzionale dell'Ente, ha delineato i nuovi criteri di competenza territoriale dell'assicurazione del settore navigazione e pesca marittima, uniformando

collettive, da adottare; attività di protezione dei lavoratori (rigorosa utilizzazione dei dispositivi di protezione individuale), nonché interventi periodici di disinfezione e disinfestazione.

²⁵ Da emanare entro ventiquattro mesi dalla data di entrata in vigore del presente decreto, ai sensi dell'art. 17, comma 2, della legge 23 agosto 1988, n. 400, su proposta dei Ministri competenti, di concerto con i Ministri del lavoro e della previdenza sociale e della salute, acquisito il parere della Conferenza permanente per i rapporti tra lo Stato, le regioni e le province autonome di Trento e di Bolzano.

²⁶ Il co. 3 dell'art. 3 del T.U.S. ha previsto, inoltre, che fino alla scadenza del termine di cui al comma 2, fossero fatte salve le disposizioni attuative dell'art. 1, comma 2, del d.lgs 19 settembre 1994, n. 626, nonché le disposizioni di cui ai decreti legislativi n. 271 e 272 del 1999, n. 272, 17 agosto 1999, n. 298, e le disposizioni tecniche dei d.p.r. 27 aprile 1955, n. 547 e 7 gennaio 1956, n. 164, richiamate dalla legge 26 aprile 1974, n. 191, e dai relativi decreti di attuazione.

²⁷ Ovvero, di raccogliere e registrare, a fini statistici e informativi, i dati relativi agli infortuni sul lavoro che comportino un'assenza dal lavoro di almeno un giorno, escluso quello dell'evento; concorrere alla realizzazione di studi e ricerche sugli infortuni e sulle malattie correlate al lavoro, raccordandosi con il Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, e con l'ISPESL, anch'esso soppresso e accorpato all'INAIL; finanziare progetti di investimento e formazione in materia di salute e sicurezza sul lavoro; supportare, in raccordo con le amministrazioni competenti in materia di salute per il settore marittimo, anche mediante convenzioni con l'INAIL, le prestazioni di assistenza sanitaria riabilitativa per i lavoratori marittimi anche al fine di assicurare il loro reinserimento lavorativo; erogare, previo trasferimento delle necessarie risorse da parte del Ministero del lavoro e delle Politiche sociali, le prestazioni contro gli infortuni.

la gestione dei relativi rapporti assicurativi sia per quanto riguarda il pagamento dei premi²⁸, sia con riferimento all'erogazione delle prestazioni²⁹, ai criteri di ripartizione della competenza territoriale applicati in via generale alle altre gestioni assicurative INAIL³⁰.

Per effetto di tali norme, il datore di lavoro marittimo, ossia l'armatore (art. 9), ha il dovere di assicurare³¹ contro gli infortuni e le malattie professionali gli equipaggi³² delle navi da traffico di qualsiasi stazza e comunque azionate che esercitino la navigazione marittima, anche se a scopo di diporto, nonché dei natanti e galleggianti di

²⁸ La circolare ha chiarito che, a seguito dell'integrazione dei servizi istituzionali del settore navigazione e pesca marittima nei sistemi informatici dell'Inail, alle posizioni assicurative IPSEMA, identificate fino a quel momento con il solo certificato, sono individuate, oltre che dal predetto certificato, da un numero di Posizione Assicurativa Navigazione (PAN), e da un codice ditta, collegato al codice fiscale dell'armatore o del soggetto assicurante, che corrisponde al numero di conto in precedenza utilizzato nel sistema informativo navigazione per l'assicurazione del settore marittimo. Il numero di PAN è collegato al numero di certificato, che continua a essere utilizzato a fini assicurativi e che non è collegato all'armatore, ragion per cui in caso di nuovo armatore il numero di certificato attribuito alla nave resterà lo stesso. In analogia con quanto già previsto dall'IPSEMA sono stati previsti diversi tipi di PAN e certificati; PAN Nave, PAN Ruolo Unico, PAN Comandata, PAN Tecnici e Ispettori, PAN Concessionaria di servizi a bordo, PAN appalti servizi di officina, PAN Prove in mare. Il pagamento dei Premi INAIL, analogamente a quanto avviene per il resto dei datori di lavoro, va effettuato tramite modello di pagamento unificato F24, che consente, tra l'altro, di portare in compensazione di utilizzare in compensazione crediti nei confronti dell'INAIL nonché nei confronti delle altre amministrazioni incluse nel sistema dei versamenti unitari, alle condizioni previste dal d.lgs. 9 luglio 1997, n. 241.

²⁹ La Sede INAIL competente è quella nel cui territorio l'infortunato ha stabilito il proprio domicilio. L'Istituto ha provveduto ad implementare i propri servizi telematici consentendo sia agli armatori, sia agli infortunati e ai tecnopatici titolari di rendita del settore marittimo di consultare lo stato delle loro pratiche, mediante l'accesso al servizio "Sportello virtuale del lavoratore".

³⁰ In merito all'individuazione della sede competente, l'Inail ha chiarito che, relativamente all'apertura delle posizioni assicurative e per i servizi a esse correlati (assicurazione dell'equipaggio, regolarità contributiva, pagamento dei premi, ruoli esattoriali, ecc.), è competente la Sede nel cui ambito territoriale insiste la Sede legale dell'armatore.

³¹ L'art. 17 del TU prevede che, ai fini dell'applicazione dell'art. 12, i datori di lavoro marittimo debbono, all'inizio di ciascun anno, o all'inizio dell'esercizio di navi mercantili nuovamente immatricolate o che si trovavano in disarmo al principio dell'anno, comunicare all'Istituto assicuratore il numero delle persone normalmente occupate a bordo, il loro grado o qualifica e la retribuzione, calcolata secondo le norme degli artt. 31 e 32, che essi presumono dovere corrispondere fino al 31 dicembre all'equipaggio, e la navigazione o zona di pesca alla quale è normalmente adibita la nave. Essi debbono, inoltre, notificare ogni indicazione che sia richiesta per mettere in grado l'Istituto assicuratore di valutare il rischio. L'Istituto assicuratore deve comunicare al datore di lavoro l'ammontare del contributo e le modalità del pagamento. Ogni variazione che possa, durante l'anno modificare sostanzialmente il rischio e le retribuzioni, deve essere subito notificata all'Istituto assicuratore.

³² Agli effetti dell'u.c. dell'art. 4 si considerano come persone componenti l'equipaggio della nave quelle regolarmente iscritte sul ruolo di equipaggio o comunque imbarcate per servizio della nave che, unitamente agli stati paga di bordo, tengono luogo dei libri di matricola e di paga. Per le navi che non siano munite di carte di bordo, si considerano componenti l'equipaggio le persone iscritte sulla licenza e tutte le altre che sono indicate nei libri di matricola e di paga prescritti dall'art. 20 e che per dette navi il datore di lavoro deve tenere. Tale disposizione deve osservarsi anche per le navi che siano munite di carte di bordo limitatamente alle persone di rinforzo all'equipaggio e a quelle adibite ai servizi speciali durante la sosta in porto, che rientrano fra quelle assicurate presso le Casse di cui al n. 1) dell'art. 127 del suddetto decreto.

qualsiasi tipo adibiti a servizi e lavori portuali, compreso il personale destinato all'imbarco che abbia già stipulato la convenzione di arruolamento ma non sia ancor iscritto nel ruolo di equipaggio, in attesa della spedizione della nave, il personale di rinforzo dell'equipaggio e le persone adibite ai servizi speciali durante la sosta in porto o durante il disarmo.

Il titolo terzo del TU del 1965 disciplina, inoltre, al Capo I, un regime speciale di assicurazione contro gli infortuni e le malattie dei marittimi imbarcati su navi straniere e prevede la possibilità per l'INAIL di assicurare avverso detti eventi, su richiesta dell'armatore, gli equipaggi di navi battenti bandiera estera, in quanto composti, per almeno due terzi, da marittimi di cittadinanza italiana³³.

Com'è noto, a far data dal 1° gennaio 2019 è entrata in vigore la nuova tariffa dei premi INAIL³⁴ che ha apportato alcune modifiche alla disciplina del settore navigazione.

In particolare, una delle novità presenti nella nuova Tariffa è stata lo scorporo, all'interno del Grande Gruppo 1: "Lavorazioni agricole, allevamenti di animali, pesca e alimenti", delle attività di pesca dal Gruppo 1200 e la contestuale creazione del nuovo gruppo 1300, avente ad oggetto in maniera più specifica le attività di: "Piccola pesca marittima. Pesca in acque interne. acquacoltura. comprese le eventuali attività di trasporto e commercializzazione di quanto pescato".

Inoltre, analogamente a quanto è avvenuto per la tariffa ordinaria, si è proceduto ad una rivisitazione dei tassi medi applicabili alle aziende operanti nel settore, con una riduzione del costo assicurativo medio per l'intero comparto, finalizzato a sostenere e dare vigore alle imprese in questo particolare periodo di difficoltà economica ed una ridefinizione delle prestazioni erogate a favore dei lavoratori marittimi.

3. A seguito dell'incorporazione dell'IPSEMA all'interno dell'INAIL si è verificata una commistione delle prestazioni erogate dai due Istituti, alcune delle quali risultano comuni a quelle previste in modo generico a favore di tutti i lavoratori assicurati, mentre altre presentano delle differenze, riconducibili alle specifiche caratteristiche rivestite dal lavoro marittimo.

Gli artt. 52 e 53 del TU prevedono una disciplina specifica sia in caso di denuncia di infortunio che di malattia professionale relativa agli addetti alla navigazione marittima e alla pesca marittima.

La denuncia/comunicazione di infortunio deve essere inoltrata in via telematica all'INAIL dal comandante o in caso di suo impedimento l'armatore/datore di lavoro

³³In questo caso l'assicurazione comprende le stesse prestazioni previste per i marittimi delle navi italiane; tuttavia la sua operatività è subordinata al regolare versamento dei contributi da parte e su richiesta dell'armatore e, essendo facoltativa, in questo caso non opera il principio dell'automaticità delle prestazioni.

³⁴ V. il d.m. 27 febbraio 2019, di approvazione della determina presidenziale Inail n. 385 del 2 ottobre 2018.

(art. 265 Codice della navigazione) in caso di infortuni sul lavoro degli addetti alla navigazione ed alla pesca marittima, soggetti all'obbligo assicurativo, che siano prognosticati non guaribili entro tre giorni escluso quello dell'evento, indipendentemente da ogni valutazione circa la ricorrenza degli estremi di legge per l'indennizzabilità³⁵.

Qualora l'infortunio si verifichi durante la navigazione, la denuncia deve essere fatta il giorno del primo approdo dopo l'infortunio nel caso in cui esista certificazione medica con prognosi superiore a tre giorni redatta durante la navigazione dal medico di bordo. Ai fini dell'erogazione delle prestazioni, nella denuncia devono essere riportati, in caso di sbarco, i dati del luogo e della data dello sbarco. Diversamente, la denuncia delle malattie professionali deve essere trasmessa "dal capitano o padrone preposto al comando della nave o del galleggiante o, in caso di loro impedimento, dall'armatore all'Istituto assicuratore e all'autorità portuale o consolare competente" all'Istituto assicuratore, corredata da specifico certificato medico³⁶, entro i cinque giorni successivi a quello nel quale il prestatore d'opera ha fatto denuncia al datore di lavoro della manifestazione della malattia³⁷.

Le prestazioni economiche erogate al personale ex IPSEMA sono disciplinate dall'art. 54 del TU del 1965 che dispone che, in caso inabilità temporanea assoluta a seguito malattia professionale, spetti ai lavoratori appartenenti alla I e II categoria della gente di mare una indennità giornaliera che, a differenza dell'ordinaria disciplina INAIL (art. 68 TU), viene corrisposta dal giorno successivo a quello dello sbarco fino alla guarigione, nella misura del 75% della retribuzione goduta nei trenta giorni precedenti lo sbarco.

In presenza di una inabilità permanente, inoltre, la normativa dell'Istituto, analogamente a quanto previsto per la generalità dei lavoratori assicurati presso l'INAIL, prevede due diverse discipline a seconda che gli eventi si siano verificati antecedentemente o successivamente al 24 luglio 2000.

Tra le prestazioni previste anche a favore dei lavoratori marittimi vi sono, inoltre, l'erogazione della rendita ai superstiti; il cosiddetto beneficio una tantum per le famiglie delle vittime di infortuni mortali, posto a carico del Fondo di Sostegno per le famiglie delle vittime di gravi infortuni sul lavoro, istituito presso il Ministero del

³⁵ L'invio della denuncia/comunicazione consente, per gli infortuni con la predetta prognosi, di assolvere contemporaneamente sia all'obbligo previsto a fini assicurativi dall'art. 53, TU n. 1124/1965, che all'obbligo previsto a fini statistico/informativi dall'art. 18, comma 1, lettera r, d.lgs. 81/2008 a far data dall'entrata in vigore della relativa normativa di attuazione.

³⁶ Il certificato medico deve contenere, oltre l'indicazione del domicilio dell'ammalato e del luogo dove questi si trova ricoverato, una relazione particolareggiata della sintomatologia accusata dallo ammalato stesso e di quella rilevata dal medico certificatore. I medici certificatori hanno l'obbligo di fornire all'Istituto assicuratore tutte le notizie che esso reputi necessarie.

³⁷ Nella denuncia debbono essere, altresì, indicate le ore lavorate e il salario percepito dal lavoratore assicurato nei quindici giorni precedenti quello dell'infortunio o della malattia professionale.

Lavoro e delle Politiche Sociali³⁸; l'Assegno funerario e l'Assegno per assistenza personale continuativa³⁹.

L'INAIL eroga ai lavoratori marittimi, oltre alle prestazioni "assistenziali" comuni a tutti i lavoratori, quali lo Speciale assegno continuativo mensile, la rendita di passaggio per silicosi e asbestosi e l'assegno di incollocabilità, l'erogazione integrativa di fine anno e il brevetto e distintivo d'onore, alcune prestazioni specifiche tra cui il rimborso delle spese di viaggio, che ricomprende le spese sostenute per il rientro a domicilio a seguito di sbarco per infortunio o malattia in porto italiano⁴⁰, nonché le spese sostenute per il viaggio e l'eventuale soggiorno finalizzati a visite per valutazione o revisione dei postumi da infortunio o malattia professionale⁴¹.

L'art. 72 del TU prevede, inoltre, genericamente, la facoltà per l'Istituto assicuratore, in caso di ricovero in un istituto di cura, di ridurre di un terzo l'indennità per inabilità temporanea; tuttavia, per gli addetti alla navigazione marittima ed alla pesca marittima, questa facoltà di riduzione è limitata al valore convenzionale della panatica e non può essere disposta ove l'assicurato abbia il coniuge o solo i figli nelle condizioni di cui all'art. 85 o abbia a proprio carico ascendenti.

In ultimo va evidenziato che anche per il personale ex IPSEMA vittima di malattie professionali è prevista dal Testo Unico l'erogazione di protesi e presidi che vengono o forniti direttamente dall'INAIL tramite le proprie officine protesiche, ovvero rimborsati dall'Istituto qualora vengano acquistati altrove.

4. L'INAIL nel quinquennio 2010-2014 ha assicurato in media annualmente gli equipaggi di 6700 navi⁴², facenti capo a circa 4800 aziende, ripartiti in tre macro-

³⁸ Corrisposto ai superstiti di lavoratori deceduti a causa di infortunio mortale verificatosi a decorrere dal 1° gennaio 2007, se in possesso dei medesimi requisiti previsti per la rendita ai superstiti.

³⁹ Corrisposto per inabilità permanente assoluta del 100% per gli eventi di cui in specifica tabella e, per INAIL per gli eventi a decorrere dal 1° gennaio 2007, per una inabilità permanente conseguente a menomazioni elencate nelle Tabelle d.p.r. n. 1124/65.

⁴⁰ È previsto il rimborso del costo del biglietto del viaggio nella classe prevista dalla qualifica ricoperta dall'assicurato.

⁴¹ In questa ipotesi è previsto il rimborso per il viaggio compiuto dalla località di residenza alla Sede dell'Istituto e viceversa, la diaria per la durata effettiva del viaggio e del soggiorno ed il pernottamento nel limite massimo fissato. V. Legge n. 831/38, d.p.r. n. 620/80, Delibera CDA IPSEMA n. 318/98.

⁴² Va tenuto presente che per elaborare una valutazione statistica e quantificare il numero dei soggetti esposti a rischio infortunio e malattia professionale nel settore pesca, data la particolare tipologia di prestazione lavorativa, si fa riferimento al valore "addetti-anno", che rappresenta un numero teorico di lavoratori occupati a tempo pieno per l'intero anno solare. Il dato è ottenuto dividendo per 365 le giornate complessivamente assicurate nell'anno per l'insieme dei marittimi, dichiarate dagli armatori in sede di autoliquidazione.

categorie: Trasporto passeggeri⁴³, Pesca costiera⁴⁴, mediterranea⁴⁵ e oltre gli Stretti⁴⁶ e Trasporto merci⁴⁷.

Come già evidenziato nel corso della trattazione, le statistiche elaborate dall'IPSEMA/ INAIL a livello nazionale rilevano una esiguità del numero dei casi di infortuni e, in particolare, di malattie professionali denunciate e, di questi, solo una piccola percentuale riconosciuti, dati che contrastano con la percezione di pericolo per la salute e sicurezza dei lavoratori marittimi che si avverte dall'esterno.

Per questo ordine di ragioni il settore marittimo è negli ultimi tempi sempre più oggetto di ricerche finalizzate all'accertamento dell'esistenza del nesso di causalità tra delle possibili fonti di rischio connesse allo svolgimento delle specifiche attività e l'insorgere di determinate patologie professionali.

Come è noto, in via ordinaria la qualificazione come "professionale" di una patologia è subordinata alla sussistenza di un duplice elemento: l'insorgere della stessa in maniera lenta e progressiva e la sussistenza di un nesso di causalità tra la patologia contratta e lo svolgimento di una particolare attività⁴⁸.

Per quanto concerne la gente di mare, tuttavia, il tradizionale *modus operandi* dell'INAIL e della medicina del lavoro non appare completamente adattabile alle specificità che caratterizzano il lavoro sulle navi, in cui il lavoro si svolge in un luogo che non è possibile abbandonare a fine turno e che condiziona totalmente la vita del lavoratore, coinvolgendolo non solo fisicamente ma anche psicologicamente.

Per tale motivo, ancor più che in altri ambiti, nel lavoro marittimo l'analisi dei rischi collegati alla prestazione di lavoro a bordo⁴⁹ è condizionata non solo da fattori d'ordine ambientale (meccanici, tossici, climatici, biologici, ecc.), ma anche da fattori d'ordine soggettivo (fisici, psichici), connessi non solo alle mansioni specifiche

⁴³ La categoria comprende le navi da traffico iscritte nelle matricole delle navi maggiori, con caratteristiche, dotazioni e sistemazioni riservate all'equipaggio tali da essere abilitate alla navigazione di altura ed impiegate in attività di trasporto, prevalentemente di persone.

⁴⁴ Pesca costiera, attività di pesca esercitata lungo le coste continentali ed insulari dello Stato a distanza non superiore alle venti miglia.

⁴⁵ Attività esercitata nel mare Mediterraneo, entro gli stretti di Gibilterra, dei Dardanelli e il canale di Suez.

⁴⁶ Detta anche pesca oceanica: attività di pesca esercitata senza alcun limite territoriale.

⁴⁷ Il settore comprende le navi da traffico iscritte nelle matricole delle navi maggiori impiegate prevalentemente nel trasporto di merci.

⁴⁸ Per un approfondimento generale v. A. De Matteis, *Infortuni sul Lavoro e Malattie Professionali*, Giuffrè, Milano 2016.; F. De Compadri, P. Gualtierotti, *L'assicurazione obbligatoria contro gli infortuni sul lavoro e le malattie professionali*, Giuffrè Editore, Milano 2002.

⁴⁹ La normativa generale e i contratti collettivi di comparto, v. ad es. il ccnl pesca personale imbarcato del 19.03.2019, il verbale di accordo 1° luglio 2015 per il rinnovo del ccnl settore marittimo, nell'individuare l'armatore quale datore di lavoro marittimo, statuiscono a suo carico il dovere di nominare, sentito il Rappresentante dei Lavoratori per la sicurezza, i membri e il responsabile del Servizio di Prevenzione e Protezione, individuandoli nell'ambito del personale di bordo ovvero, sulle navi con equipaggio fino a 5 marittimi, individuandoli nell'ambito del personale appartenente alla struttura organizzativa di terra, con esclusione degli addetti al primo soccorso, prevenzione incendi ed evacuazione.

assegnate e alla preparazione professionale, ma anche alla capacità di sacrificio e di tolleranza del soggetto.

Negli ultimi anni la scienza medica, nel tentativo di individuare nuovi nessi di causalità tra alcune patologie e il lavoro svolto dai marittimi, ha tenuto maggiormente in considerazione le peculiarità dell'ambiente di lavoro, individuando quale ambito di ricerca le eventuali interazioni tra le vibrazioni a cui sono sottoposti i marittimi che operano a bordo di navi veloci e alcune possibili malattie⁵⁰.

Come è noto, le navi sono dei corpi rigidi soggetti ad un movimento oscillatorio (cosiddetti “moto nave” o “moti nave”, prodotti dall'azione delle onde) che incide sul comportamento dell'imbarcazione e che varia a seconda delle condizioni del mare, nonché della tipologia di imbarcazione⁵¹.

Le rilevazioni empiriche svolte sulle navi hanno evidenziato, pur senza essere giunte al livello della certezza scientifica⁵² che, mentre in situazione di mare calmo l'imbarcazione è soggetta solo ai tipi fondamentali di moto, in presenza di mare mosso, in particolare ad elevate velocità, sussistono più tipologie di moto, in grado di generare, oltre al cosiddetto “mal di mare”, situazioni di stress ergonomico⁵³ a causa delle vibrazioni che si trasmettono inevitabilmente al corpo di chi presta la propria attività lavorativa sulla barca e che richiedono un impegno muscolare del lavoratore, con conseguente adozione di posture incongrue e sollecitazioni articolari a carico dell'apparato muscolo- scheletrico⁵⁴.

Alla luce delle risultanze dei suddetti studi appare, pertanto, necessario e urgente operare una capillare attività di informazione e formazione sia del personale impiegato nello svolgimento delle attività a bordo delle navi veloci, sia dei soggetti deputati alla tutela della loro salute e sicurezza, al fine di far emergere l'eventuale origine professionale delle eventuali patologie dagli stessi accusate.

Solo fornendo al personale gli strumenti per riconoscere la possibile o probabile origine lavorativa delle eventuali patologie che dovessero manifestarsi, anche a distanza di tempo dalla cessazione dell'attività morbigena, e informandoli della tutelabilità dei loro diritti, sarà possibile ottenere il riconoscimento e l'estensione delle

⁵⁰ V. R. D'Angelo, P.S. D'Onofrio, S. Sogaro, *Valutazione del rischio vibrazioni a bordo di navi passeggeri veloci: criticità e aspetti operativi*, Atti dei VI Incontri Mediterranei di Igiene Industriale e Ambientale, Bari 2017.

⁵¹ Vi è tuttavia da considerare che “anche navi tipologicamente simili si comportano diversamente quando navigano insieme in uno stesso mare.

⁵² Le difficoltà nell'elaborazione scientifica riconosce la sussistenza di particolari criticità nella valutazione del rischio dei marittimi a causa delle innumerevoli variabili che intervengono nella valutazione del fenomeno vibrazioni (mare, vento, peso dell'imbarcazione, traiettoria, punti di misura, ecc.), che comportano la difficoltà di ripetibilità degli accertamenti.

⁵³ La prolungata postura assisa o la sottoposizione a frequenti movimenti di flessione e torsione del rachide può, secondo parte della medicina legale, essere posta in relazione con la produzione di danni strutturali a carico dei corpi vertebrali, dischi ed articolazioni intervertebrali.

⁵⁴ R. D'Angelo, P.S. D'Onofrio, S. Sogaro, *Valutazione del rischio vibrazioni a bordo di navi passeggeri veloci: criticità e aspetti operativi*, Atti dei VI Incontri Mediterranei di Igiene Industriale e Ambientale, Bari 2017.

tutele ad un numero di soggetti verosimilmente più compatibile con i rischi effettivamente presenti a bordo.

Una ulteriore recente indagine⁵⁵ sulla salute dei lavoratori occupati nel settore della pesca si è concentrata sugli effetti extrauditivi dell'esposizione a rumore a basse frequenze.

Se è notorio, infatti, che l'esposizione a rumore alle frequenze più elevate può essere associata a danni specifici all'apparato uditivo (ipoacusie), alcune ricerche sostengono che il rumore con componenti in bassa frequenza possa essere ritenuto responsabile di diversi effetti, consistenti in alterazioni biochimiche, fisiologiche o psicosociali che possono compromettere il benessere psicofisico dell'individuo, specie in caso di esposizione a lungo termine, come avviene per il personale operante a bordo di nave, che risulta esposto al rumore in maniera continuativa per 24 ore al giorno e, nel migliore dei casi, per cinque giorni a settimana⁵⁶.

Le elaborazioni scientifiche più recenti in materia sottolineano al riguardo come frequentemente la valutazione fonometrica non risulti essere presente all'interno della relazione tecnica sulla valutazione dei rischi per la tutela della salute e sicurezza del lavoratore marittimo connessi allo svolgimento dell'attività lavorativa a bordo, prevista dall'art. 6, co. 1, lettera c) del d.lgs. 271/99, in quanto nel "piano di sicurezza dell'ambiente di lavoro" risultano maggiormente privilegiati aspetti della sicurezza riconducibili alla navigazione, a discapito di quelli correlabili ai rischi di natura tecnopatica⁵⁷.

Alla luce di queste considerazioni alcune indagini medico-legali, operando un incrocio dei dati risultanti dalle misurazioni acustiche effettuate in vari punti dell'imbarcazione sia durante le fasi di navigazione sia durante le attività di pesca con i tempi di adibizione ad ogni attività lavorativa e le rilevazioni sulla popolazione e sui lavoratori hanno evidenziato, oltre all'ipoacusia da rumore, la probabilità che l'elevata quantità di onde a bassa frequenza, associate ad una costante esposizione al rumore, possa dar luogo a "patologie lavoro correlate multifattoriali", con effetti lesivi a carico non solo dell'apparato cocleo-vestibolare, ma anche dell'apparato cardiovascolare⁵⁸ e

⁵⁵ Cfr. L. Caradonna, M. Cervellati, G. Cicerone, P. Clary, A.V. Cursoli, P. Gelato, L. Giotta, L. Lella, R. Radogna, M. Tavola, *Esposizione a rumore a basse frequenze ed effetti extrauditivi nel settore pesca delle marinerie pugliesi. Individuazione di misure di prevenzione e protezione*, Atti del VI Incontri Mediterranei di Igiene Industriale e Ambientale, Bari 2017.

⁵⁶ Cfr. V. Albera, R. Bini, M. Cena., F. Dagna, P. Giordano, A. Sammartano. *Gli effetti extrauditivi del rumore*. *Giornale Italiano di Medicina del Lavoro ed Ergonomia*, 2011, 345-347.

⁵⁷ Nel piano sicurezza a bordo, previsto dal d.lgs. 271/99, vi è solo un generico riferimento alla esistenza di un "rischio rumore" senza, peraltro, spesso, riportare il riferimento ad eventuali indagini fonometriche, utili a accertare l'esposizione allo stesso, né all'adozione di misure individuali di protezione, come ad esempio gli otoprotettori.

⁵⁸ In particolare, l'ipertensione, derivante da processi di vasocostrizione e dall'interferenza dell'asse ipotalamo ipofisario con aumento della produzione di cortisolo e catecolamine e maggiore attivazione della soglia di allarme.

gastrico, oltre oltreché a disturbi del sonno, che potrebbero acquisire, pertanto, valenza professionale⁵⁹.

Anche in questo caso, nonostante l'assenza di una certezza scientifica sull'esistenza nesso di causalità, è stata da più parti sottolineata da un lato la necessità di sensibilizzare i soggetti responsabili della sicurezza alla effettuazione di indagini strumentali a bordo nave e alla adozione di un idoneo protocollo sanitario che tenga conto anche dei suddetti effetti extra uditivi derivanti dall'esposizione continuativa al rumore, da altro lato l'opportunità per il datore di lavoro di fornire ai lavoratori a bordo idonei dispositivi di protezione che permettano di proteggerlo e, nel contempo, di consentire adeguati livelli di comunicazione relativamente alla possibilità di percepire i comandi a voce e i segnali di allarme acustici.

In ogni caso, avvalendosi di questi approfondimenti medico legali, il lavoratore del comparto marittimo che dovesse accusare delle patologie riconducibili agli effetti extra- uditivi del rumore a bordo potrà richiederne, con onere della prova a suo carico, il riconoscimento all'INAIL come lavoro correlati.

L'indagine circa le possibili patologie a carico della gente di mare, come già detto, si è anche concentrata sulle eventuali conseguenze psico-sociali riconducibili a questo particolare tipo di lavoro.

Va, infatti, considerato che la professione marittima richiede, a differenza di molte altre, la necessità di possedere una personalità confacente non solo al genere di lavoro da esplicare a bordo, ma anche al genere di vita che si è costretti a condurre a causa della propria attività.

Nel valutare l'eventuale sussistenza di una tecnopatia a carico del marittimo, pertanto, non dovranno pertanto essere assolutamente sottovalutati, come purtroppo spesso attualmente accade, i fenomeni di logorio fisico e mentale che derivano dalla peculiare attività svolta, che possono costituire fattori determinanti della malattia o cause scatenanti di essa.

5. La normativa attualmente in vigore, contenuta nel Titolo IV del d.p.r. n. 90 del 2010, prevede esplicitamente che le disposizioni contenute negli artt. 1 e 4 del TU INAIL non si applichino al personale delle Forze Armate e del personale del comparto sicurezza, difesa e soccorso pubblico (es. Polizia di Stato, Vigili del fuoco, Corpo forestale dello Stato e Polizia penitenziaria), che rimangono disciplinati dai rispettivi ordinamenti, fino al complessivo riordino della materia.

Per effetto di questa norma, la copertura assicurativa INAIL non si estende, pertanto, ai marittimi arruolati nella Marina militare, nonostante gli stessi siano particolarmente esposti al rischio di subire infortuni e di contrarre malattie riconducibili al lavoro svolto derivanti non solo dalle particolari condizioni proprie del contesto

⁵⁹A contrario, a tutt'oggi non è stata data dimostrazione della sussistenza del rapporto di causalità tra esposizione al rumore e le patologie gastroenteriche come gastriti, esofagiti e duodenite, e ciò anche se l'esposizione a rumore produce un aumento della secrezione salivare e gastrica.

ambientale in cui essi operano, ma anche dal contatto con sostanze nocive emesse dagli equipaggiamenti e dalle armi utilizzate.

Relativamente a quest'ultimo aspetto, un fenomeno che è emerso con grande prepotenza in tutta la sua gravità riguarda le patologie, comunemente denominate "da uranio impoverito"⁶⁰, contratte dai militari, a seguito dell'utilizzo di particolari tipi di armi, non solo in guerra ma anche durante le manovre militari e nei poligoni di addestramento, che hanno quale effetto collaterale del raggiungimento del bersaglio la dispersione di particelle che, a seguito di inalazione o ingestione, risultano altamente nocive per la salute dell'uomo.

I dati statistici raccolti in questi anni hanno evidenziato come, a differenza dei luoghi comunemente inquinati, dove non ci sono attività belliche, in cui le patologie correlate alla presenza di queste sostanze impiegano tempi a volte anche molto lunghi a manifestarsi, nelle zone di guerra, dove le concentrazioni di particelle sono molto elevate, le stesse insorgono e si manifestano con molta più rapidità⁶¹.

In particolare, tra le patologie direttamente riconducibili all'utilizzo dell'uranio impoverito sono state individuate varie forme di neoplasie a danno dei reni, del pancreas, e dell'apparato digerente e respiratorio, il Linfoma di Hodgkin, il Linfoma di non Hodgkin e la leucemia, che hanno causato in ambito militare numerosissimi decessi e malattie per causa di servizio⁶².

Solo a seguito di aspre e lunghissime battaglie processuali⁶³, i dipendenti civili e militari che sono risultati vittime dell'uranio impoverito, nonché i loro familiari, in caso di decesso dell'avente causa, sono stati riconosciuti dall'ordinamento quali "Vittime del dovere", con conseguente risarcimento del danno subito e accesso a tutti i benefici previdenziali e assistenziali specificatamente previsti, con esclusione, in ogni caso, delle prestazioni economiche, sanitarie e riabilitative erogate dall'INAIL.

⁶⁰ Si tratta di un metallo di scarto da impieghi nucleari che viene utilizzato nei proiettili e nelle bombe per le sue capacità di penetrazione e della sua piroforicità, cioè della proprietà di generare altissime temperature quando, a contatto con l'ossigeno atmosferico, subisce un urto, causando la rottura, spesso fino alla forma atomica, delle molecole che costituiscono il bersaglio.

⁶¹ In particolare dalle varie Commissioni di indagini aperte è emerso non solo che l'uranio impoverito è stato impiegato durante le guerre del Golfo e dei Balcani, determinando una forte esposizione del personale civile e militare, ma che i militari italiani, a differenza di quelli di altre nazioni, non disponevano di idonei dispositivi individuali di protezione. Alcuni militari italiani in missione all'estero hanno testimoniato, ad esempio, di aver informato più volte i loro superiori del fatto che le tute indossate dagli appartenenti all'esercito americano ricoprivano interamente il corpo, mentre loro continuavano ad eseguire gli incarichi con l'ordinaria divisa, consistente in pantaloni e maglietta.

⁶² <https://www.osservatorioamianto.com/vittime-del-dovere/uranio-impoverito/>.

⁶³ Le ultime in ordine di tempo TAR Bari, Sez. I, 20/09/2018, n. 1226, in *Redazione Giuffrè amm.* 2018; Cass. Civ., Sez. VI, 16/01/2019, n. 1002, in *Giust. Civ. Massimario*, 2019; TAR Torino, 06/06/2018, n. 710, in *Redazione Giuffrè* 2018.

In aggiunta alle patologie fisiche riconducibili all'utilizzo diretto o indiretto delle armi ne sono state, nel corso dell'ultimo secolo⁶⁴, individuate ulteriori, racchiuse nella ampia e generica definizione di "disturbi post traumatici da stress"⁶⁵, che coinvolgono la sfera psichica dei militari e che stanno generando un crescente allarme sociale⁶⁶ in quanto sono frequentemente associate alla diffusione dei suicidi⁶⁷.

Il disturbo post-traumatico da stress non è necessariamente associato alla partecipazione del militare ad un conflitto bellico, ma si ritiene possa insorgere anche a seguito dello svolgimento delle varie fasi di addestramento, ovvero a seguito della partecipazione, sempre più frequente, del personale militare alle attività di soccorso riconducibili, solo per fare degli esempi, a disastri naturali o a emergenze umanitarie quali l'assistenza ai profughi o ai naufragi dei migranti.

La difficoltà a stimare e riconoscere questa patologia, già intrinseca in tutte le patologie che coinvolgono la sfera psichica, è ulteriormente accentuata per un verso dalla scarsa propensione riscontrata nelle Autorità Militari, attualmente competenti in materia, a riconoscerne l'esistenza presso i militari in servizio e, per altro verso, dalla tendenza degli stessi militari a occultare/dissimulare il disturbo, al fine di evitare provvedimenti medico-legali negativi.

Per i motivi rappresentati, sarebbe pertanto opportuno sottrarre la competenza in materia alle Autorità militari e attribuire la stessa all'INAIL, ente dotato di posizione di terzietà rispetto agli interessi in gioco. Ciò consentirebbe, inoltre, un adeguamento statistico dei dati elaborati dall'INAIL sia in merito agli infortuni, anche mortali, che delle tecnopatie contratte, che ricomprenderebbero pertanto anche quelli occorsi e riconosciuti ai militari⁶⁸.

⁶⁴ M. Sarti, *Lo stress post-traumatico, la malattia silenziosa che colpisce i nostri militari*, in Linkiesta, 02.06.2017, <https://www.linkiesta.it/it/article/2017/06/02/lo-stress-post-traumatico-lamalattiasilenziosa-che-colpisce-i-nostri/34468/> ricorda come già nel 1916 a Ferrara il professor Gaetano Boschi avesse trasformato l'antica Villa del Seminario in un ospedale militare all'avanguardia. Nello studio e nelle terapie avverso la nevrosi traumatica da guerra, un nuovo disturbo neurologico. Nel centro ospedaliero venivano accolti i soldati italiani reduci dalla vita di trincea. Affetti da patologie riconducibili alle esperienze belliche quali: accessi catatonici, crisi epilettiche, paralisi e perdita della parola, enormi attacchi di panico.

⁶⁵ Per approfondimenti v. G. Craprarò, *Il disturbo post-traumatico da stress*, Carocci, Roma 2003; S. Occhi, L. Moya Albiol, E. Cicognani, *Il disturbo Post Traumatico da Stress, Una Rassegna. Psicoterapia cognitiva e comportamentale.*, Edizioni Erickson, Trento, 2007, vol. 13, 3, Trento 2007.

⁶⁶ Secondo alcune stime, negli Stati Uniti almeno il 20 per cento dei reduci da operazioni di guerra accusano sintomi di "post traumatic stress disorder".

⁶⁷ In Italia, secondo quanto denunciato dal Sindacato di Polizia Consap, nel decennio 2003-2013 ci sarebbero stati 241 suicidi tra i membri delle Forze Armate italiane, con un tasso di decessi notevolmente più alto rispetto alla media della popolazione nazionale.

⁶⁸ In fase di approvazione della Legge di Bilancio 2018 è stato presentato un emendamento da parte dell'On. Scanu, non accolto, che prevedeva di sottrarre ai militari la valutazione dei rischi a cui sono sottoposti i soldati e la tutela previdenziale contro gli infortuni sul lavoro e le malattie delle Forze armate e il loro contestuale affidamento all'INAIL come organo terzo e autonomo. Il parlamentare ha manifestato l'intenzione di «abbattere i muri che hanno impedito fino ad oggi ai militari di accedere a

un sistema universalistico per quanto riguarda la sicurezza sul lavoro, il riconoscimento delle malattie professionali, gli indennizzi e l'assistenza sanitaria durante tutte le fasi della malattia correlata all'attività lavorativa. A oggi più di duemila militari hanno fatto domanda di risarcimento per patologie correlate a uranio impoverito, amianto, radon e multifattorialità. Un terzo di loro ha ricevuto risposta positiva. Gli altri sono in attesa di un verdetto o si sono visti negare il risarcimento».

Rosatilde Margiotta

L'UMANITÀ IN CAMMINO
IL RACCONTO DELLE DONNE MIGRANTI
COME ITINERARIO DI FORMAZIONE*

ABSTRACT	
Il contributo sofferma l'attenzione sul fenomeno delle migrazioni dal punto di vista delle donne, quali interpreti di una umanità in cammino. Muovendo da un paradigma di indagine riconducibile alla <i>Ground theory</i> e all'analisi interpretativa fenomenologica (IPA), l'intento del contributo è mostrare come e a quali condizioni la narrazione delle donne può diventare un itinerario di formazione e assumere una dimensione emancipatoria e <i>transformativa</i> sia per chi narra sia per coloro che si accostano all'esperienza della lettura di queste storie.	This contribution draws attention to the phenomenon of migration from the perspective of women as interpreters of one of humanity's current journeys. Based on grounded theory and interpretative phenomenological analysis, the contribution seeks to show how women's stories can become a training route and acquire an emancipatory and transformative dimension both for the narrator and her readers.
Migrazioni – pedagogia interculturale – scrittura femminile	Migrations – intercultural pedagogy – women's writing

SOMMARIO: 1. Flussi migratori nel Mediterraneo. – 2. La scrittura di sé come itinerario di formazione in prospettiva interculturale. – 3. Donne straniere che si raccontano: una ricerca in corso.

1. Situata in uno dei punti più a sud dell'isola di Lampedusa, lontana dal centro abitato, alta più di cinque metri, la Porta d'Europa segnala l'avvicinarsi della costa italiana ai viaggiatori provenienti dall'Africa: è una scultura realizzata da Mimmo Paladino per ricordare la strage silenziosa delle migliaia di migranti deceduti o dispersi in mare durante la traversata¹. Da anni oramai il mare Mediterraneo è diventato scenario

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ P. Mania, *Racconti mediterranei. Immagini, memorie, azioni nell'arte contemporanea*, Round Robin Editrice, Roma 2017.

di un'immigrazione clandestina che non conosce sosta: sono continui gli arrivi di uomini, donne e bambini che, spinti dalla speranza e dalla disperazione, intraprendono viaggi ad alto rischio, sotto il sole cocente o nelle notti più fredde, spesso su barconi troppo affollati e troppo fatiscenti per restare a galla².

Molteplici sono le motivazioni (*push factors*)³ che spingono a lasciare il proprio Paese: sfuggire a conflitti armati o regimi dittatoriali; trovare protezione da persecuzioni politiche, religiose, razziali; sottrarsi agli effetti dei cambiamenti climatici o degli alti tassi demografici; e soprattutto, superare le difficoltà economiche o ricongiungersi ai membri della propria famiglia. I migranti sono tutti, però, spinti dalla ricerca di migliori opportunità di vita.

La Porta d'Europa appare un simbolo di speranza per i viaggiatori: una soglia da attraversare, un varco da oltrepassare che schiude a una nuova fase della propria vita, carica di aspettative, anche se molto spesso disattese, che possono riassumersi nel desiderio di raggiungere condizioni sociali, economiche, politiche e culturali migliori, per se stessi e per i propri cari, rispetto a quelle lasciate nel proprio Paese.

La scultura di Paladino diviene quasi una metafora tangibile delle frontiere attraversate durante le migrazioni, che costituiscono per chi è in cammino quasi sempre fasi di transizione, momenti di scombussolamento, che lasciano tracce indelebili⁴. L'esperienza del viaggio rappresenta così un decisivo passaggio esistenziale, come sottolinea Alessandro Leogrande:

[...] ci sono frontiere della propria biografia che coincidono con le frontiere del mare. Proprio lì, dove confini certi si fanno incerti, si aprono infiniti varchi per il passaggio in un'altra età della vita.

Proprio lì, in mezzo all'andirivieni delle onde, in un luogo imprecisato, senza coordinate a cui aggrapparsi, dove tutto è orizzonte, sole di giorno e stelle di notte, e vomito, ansia, silenzio, promiscuità di corpi, proprio lì dove l'infinito coincide con la nullità di ognuno, in quel luogo imprecisato, si dice addio al paese della gioventù. O meglio, alcuni riescono a dirlo mentre altri intorno appassiscono⁵.

² I dati raccolti con il progetto *Missing migrant* dall'*International Organization Migration* stimano che dal 2013 al 2021 sono stati 23.221 mila gli uomini, le donne e i bambini morti o dispersi nel Mediterraneo nel tentativo di giungere illegalmente in Europa, e più della metà utilizzando la "rotta centrale", che dalle coste del Nord Africa, Libia o Tunisia, collega Malta e l'Italia meridionale, e in modo particolare la Sicilia; il numero potrebbe essere molto più elevato: in tanti sfuggono al conteggio poiché la loro tragica fine avviene spesso senza alcun testimone.

³ L. Zanfrini, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari 2016.

⁴ J. Spaaij, M. Schick, R.A. Bryant, U. Schnyder, H. Znoj, A. Nickerson, N. Morina, *An exploratory study of embitterment in traumatized refugees*, in *BMC Psychology*, 96, 2021.

⁵ A. Leogrande, *La frontiera*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 17.

In *Breviario mediterraneo*, Predrag Matvejevic narra di come gli spostamenti compiuti nel corso dei secoli sulle rotte del Mediterraneo ne hanno forgiato la storia e dato l'avvio a racconti e narrazioni che costituiscono l'essenza della sua identità:

Alcuni naviganti prima o poi tornano, gli altri partono per sempre. Si distinguono le navigazioni dopo le quali guardiamo le cose in modo differente, in particolare quelle dopo le quali vediamo diversamente anche il nostro passato, e persino il mare. Tali percorsi stanno all'inizio e alla fine di ogni racconto sul Mediterraneo.

Il mare e la sponda, le isole nel mare e i porti sulla sponda, le immagini che ci offrono gli uni e gli altri cambiano nel corso dei peripli e durante gli approdi. Il Mediterraneo rimane lo stesso, noi invece no⁶.

Per lo scrittore croato il viaggio costituisce per i naviganti una lente attraverso cui guardare il proprio "passato" e riconsiderare la propria esistenza: così, se il Mediterraneo rimane fermo e immutabile, il migrante che sulle sue acque ha viaggiato risulta profondamente cambiato.

Nelle migrazioni contemporanee, ogni partenza comporta quasi sempre sofferenze e sacrifici, non solo in termini economici; spesso il percorso per giungere in Europa inizia molto prima della traversata in mare, ha richiesto e richiede coraggio e intraprendenza nell'affrontare pericoli e ostacoli per trasferirsi in un Paese sconosciuto, senza alcun legame e certezza nel futuro⁷.

Con la sua particolare collocazione geografica Lampedusa costituisce un ponte naturale tra l'Africa e l'Europa, ed è divenuto luogo di approdo e rifugio o solo luogo di passaggio⁸, per i tanti migranti che giungono dalle coste africane.

La Porta di Europa si staglia come un uscio senza battente, un'apertura simbolica tra confini politici, geografici, culturali, sociali⁹, spesso intangibili ma non per questo

⁶ P. Matvejevic, *Breviario mediterraneo*, Garzanti Editore, Milano 1991, p. 12.

⁷ Cfr. UNHCR, *Viaggi Disperati. Rifugiati e migranti in arrivo in Europa e alle sue frontiere. Gennaio-agosto 2018*, Ginevra 2018.

⁸ Nel corso degli anni, accanto alla tradizionale figura del migrante che si muoveva direttamente dal paese di origine a quello di destinazione alla ricerca di lavoro, è emersa e si è diffusa una nuova categoria di persone che, per raggiungere la meta prestabilita del loro percorso, passano per diversi territori, generando nel corso di questo viaggio una serie di relazioni, più o meno legali, con i paesi nei quali sono transitati: tali flussi di persone possono essere definiti con l'espressione "migrazioni di transito" (Cfr. I. Caruso, B. Venditto, *I flussi migratori. Le migrazioni di transito nel Mediterraneo*, in *Rapporto sulle economie del Mediterraneo*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 43-66).

⁹ L'artista Mimmo Paladino racconta così i motivi che sottendono la realizzazione della scultura: «Dieci anni fa e oltre, mi chiesero di realizzare un monumento per i migranti morti in mare – perché questo sarebbe dovuto essere il significato di partenza dell'opera –, ma io risposi di non essere abituato a fare monumenti, decidendo, così, di dar vita alla *Porta* che non ha, appunto, nulla a che vedere con la retorica dei monumenti. Il tempo l'ha dimostrato. Oggi la *Porta* è una realtà concreta: gli isolani e i migranti stessi la ritengono degna di rappresentare un luogo dove potersi incontrare, luogo di scambio di culture, di dialogo, dove appendere gli effetti personali, in segno di memoria. È un'opera, per questo, viva, vera, che sollecita altro e va al di là dei puri e semplici motivi celebrativi». (E. Riera, *Uno specchio per guardare dentro di sé. A colloquio con Mimmo Paladino sul restauro alla sua «Porta d'Europa»*, in *Osservatore Romano*, 174, 1° agosto 2020, p. 5).

meno reali: un monito quindi all'Italia, ma anche all'Unione Europea, affinché accolgano e diano ospitalità a chi arriva in difficoltà alle nostre frontiere¹⁰, oltre le logiche e le misure politiche emergenziali¹¹.

Le onde migratorie alimentano oggi per lo più paure, diffidenza, incomprensioni e forme di nazionalismo e intolleranza: divengono giorno per giorno fonte di divisione, di apprensione e indifferenza a causa di letture politiche e massmediali fuorvianti la cui interpretazione è sempre sospesa tra due opposte retoriche, l'una di utopistica accoglienza, l'altra carica di pregiudizi ostili. Bauman afferma che «la vulnerabilità e l'incertezza umana sono la prima *raison d'être* di ogni potere politico; e ogni potere politico deve provvedere a rinnovare regolarmente le sue credenziali»¹²: si spiega così che alcune forze politiche individuino negli stranieri, soprattutto irregolari (reputati sempre al limite del mondo della criminalità, indolenti e approfittatori), una categoria sociale su cui far convogliare timori e pregiudizi, alimentando nei cittadini paura e insicurezza per raccogliere consenso; la scelta sempre più diffusa di erigere muri e barriere, per arginare l'arrivo di immigrati irregolari, appare al contrario testimonianza di una fragilità strutturale delle forze politiche contemporanee¹³.

Invero la mobilità geografica è un fenomeno che da sempre accompagna la storia dell'umanità; i fenomeni migratori hanno profondamente influito sui processi evolutivi della specie umana e sulla crescita delle società occidentali¹⁴.

L'identità stessa dell'area mediterranea si è costituita sullo scambio e sulla circolazione di idee: il Mediterraneo, «il mare tra le terre», estendendosi da Venezia ad Alessandria d'Egitto, da Gibilterra ad Istanbul, ha costituito e costituisce un ponte naturale di collegamento tra le sponde del Nord Africa, dell'Europa meridionale e dell'Asia occidentale; definito «continente liquido»¹⁵, offre così possibilità di contatto tra aree remote, non solo geograficamente ma anche culturalmente. La storia del Mediterraneo si intreccia con le vicende di uomini, pescatori, coloni, contadini che hanno abitato le sue coste; i viaggi di commercianti, navigatori, conquistatori, pensatori

¹⁰ Cfr. P. Bartolo, *Lacrime di sale. La mia storia quotidiana di medico di Lampedusa fra dolore e speranza*, Mondadori, Milano 2016.

¹¹ Cfr. M. Ambrosini, *Immigration in Italy: Between Economic Acceptance and Political Rejection*, in *Journal of International Migration and Integration*, 14, 2013.

¹² Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 65.

¹³ Nel testo *Stranieri residenti. Una filosofia delle migrazioni*, Donatella Di Cesare afferma: «L'interrogativo filosofico riguarda il significato del muro, emblema, come ha sottolineato Wendy Brown, di una sovranità in declino che per farsi valere ha bisogno di teatralizzazione [...]. Chi sceglie di costruire un muro, per la paura dell'altro, per la necessità di proteggersi da tutto ciò che è estraneo, finisce per subirne le conseguenze. Una geopolitica dei muri non può fare a meno di constatare l'impasse della globalizzazione, il blocco reattivo dinanzi all'accelerata mobilità. Il muro antimigrazione, voluto dallo Stato-nazione, non è però solo l'icona della sua erosione. Sulla mappa segna anche il solco di uno scontro nuovo: quello tra Nord e Sud» (D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia delle migrazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 145).

¹⁴ Y. N. Harari, *Sapiens. Da animali a dei*, Bompiani, Milano 2014.

¹⁵ Cfr. F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 2010, p. 249.

e filosofi hanno consentito la circolazione di idee e di lingue tra le comunità insulari e le città portuali, rendendolo uno dei luoghi di interazione più dinamici del pianeta¹⁶.

Il Mediterraneo si configura come spazio di intersezione tra popoli, lingue e culti differenti, sulle sue rotte si sono diffuse leggende, racconti e memorie; culture differenti, modi diversi di vivere e di interpretare la realtà si sono incontrati e contaminati, propagandosi da un capo all'altro del mare, in uno stato perennemente fluido: l'identità mediterranea si costituisce sulla "vorticosità mutevolezza"¹⁷ delle similitudini e delle contraddizioni che uniscono le diverse etnie, lingue, religioni, culture.

Alla visione del Mediterraneo come scenario di *cultural transfers*¹⁸ si ricollega Paola Angeli Bernardini in uno dei suoi ultimi lavori, *Donne e dee del Mediterraneo*, restituendo il giusto rilievo storico e culturale alla «*mobility femminile*»¹⁹ nell'epoca greca e romana con una disamina sulle divinità femminili, sulle eroine, sulle figure mitiche e sulle donne comuni che nell'età antica hanno legato le loro vicende, mitologiche o reali, agli spostamenti e alle peregrinazioni tra le sponde del *Mare internum*.

Una costellazione di figure femminili, da Arianna a Circe, da Europa ad Andromaca, che si aggiungono all'emblematica figura di Ulisse, considerato nei secoli simbolo dell'uomo moderno, navigante ed esploratore, nonché personificazione del desiderio di spingersi sempre oltre il già noto e il conquistato: la studiosa ci mostra il Mediterraneo in continuo movimento e interconnessione, ma allo stesso tempo ci svela il volto e la dimensione, troppe volte dimenticata, della migrazione femminile.

Esempio emblematico è il culto di Iside, introdotto nel *pantheon* delle divinità greche nel 333/2 a. C. Nell'antichità Iside, considerata dagli Egizi, insieme ad Osiride, la divinità più autorevole nel mondo dei morti, diviene la «dea itinerante nel Mediterraneo per eccellenza»²⁰, madre e protettrice dei naviganti. Il suo culto ha avuto origine sulle coste del Nordafrica, in particolare in Egitto, ma si diffonderà nel mondo ellenistico fino a Roma, dove numerose erano le manifestazioni e i riti a lei dedicati. Simile l'"itinerario" della dea Astarte, di origine fenicia e punica, il cui culto attraversò il Mediterraneo e si insinuò nei riti religiosi delle popolazioni delle coste del Nord della Sicilia.

Paola Angeli Bernardini sottolinea come siano avvenuti fenomeni di elaborazione e sincretismi, attraverso processi di interconnessioni, di scambi e di assimilazioni tra divinità, sia femminili che maschili, *religious convergence* tra la cultura greca e romana, ma anche mesopotamica e fenicia.

¹⁶ J. Norwich, *Il Mare di Mezzo. Una storia del Mediterraneo*, Sellerio, Palermo 2006.

¹⁷ D. Abulafia, *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano 2017.

¹⁸ A. Canavero, H. Tertrais (a cura di), *Migrations, cultural transfers and international relations*, Unicopli, Milano 2012.

¹⁹ Cfr. P. Angeli Bernardini, *Donne e dee del Mediterraneo antico*, il Mulino, Bologna 2022, p. 9.

²⁰ Ivi, p. 47.

La storia del Mediterraneo è quindi anche una storia di migrazioni e di incontri e scontri culturali: appare oggi sempre più urgente rinnovare questo speciale legame che in passato ha messo in comunicazione continenti e civiltà, popoli, culture, lingue, religioni, esperienze, ideali diversi, per recuperare quell'identità mediterranea capace in ogni istante di insegnare ad accettare il diverso, arrivando a guardare oltre il momento del conflitto; istanza irrinunciabile in un Mediterraneo sempre più drammaticamente sospeso tra Oriente e Occidente, tra Sud e Nord, considerando le opportunità che dal confronto nascerebbero.

2. Donna e straniera, regina e maga, moglie e madre, e infine assassina: molteplici i ruoli assegnati alla figura mitologica di Medea che rendono complesso il suo personaggio ed enigmatica la sua interpretazione, e plurali ne sono anche le rappresentazioni fornite dalla letteratura classica, dalle *Metamorfosi* di Ovidio alle *Argonautiche* di Apollonio, dall'interpretazione del mito di Seneca e di Diogene alle riletture più moderne del mito di Pier Paolo Pasolini²¹.

Ma è stato Euripide a fissarne i tratti più emblematici, offuscati tutti dalla terribile e imperdonabile colpa di aver ucciso i propri figli, e non solo: Medea diviene simbolo dell'amore folle e della vendetta che compie, accecata dalla collera nei confronti dell'amato Giasone, il quale decide di abbandonare e di rinnegare lei e i suoi figli, per sposare la figlia del re ateniese Creonte²². Nei versi iniziali della tragedia la sua ancella descrive la sua condizione:

Solo, a volte, piegando il collo candido, piange tra sé e sé per il suo caro padre,
per la sua terra e la casa, tutto ciò che ha tradito per seguire un uomo
che oggi la disonora. Sotto il peso della sua sventura ha ben compreso, l'infelice,
cosa vuol dire perdere la patria [...]²³.

Medea comprende, nel momento di maggior difficoltà e disperazione, di essere sola in terra straniera, e una opprimente solitudine la stringe; si sente incompresa e inconsolabile, tradita e traditrice, lontana dai propri affetti e dai propri familiari, rinnegati per seguire l'uomo amato.

Si presenta così come emblema dell'alterità, poiché racchiude in sé una duplice condizione di svantaggio, di fragilità, rispetto alla comunità greca in cui vive: appartenere al genere femminile ed essere considerata barbara.

Nuovi significati, nuove motivazioni si possono rintracciare nelle vicende dell'eroina euripidea: difatti, sottolinea Franca Pinto Minerva, «questa Medea ben si presta a rappresentare le tante donne dell'altrove, le straniere che da sempre a loro volta hanno cercato e cercano il loro altrove nei paesi al di là del mare. Quelle straniere che

²¹ Cfr. M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2017; M.G. Ciani, *Medea. Variazioni sul mito*, Marsilio, Venezia 1999; M. Fusillo, *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, Carocci, Roma 2007.

²² Euripide, *Medea*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, Bompiani, Milano 2011.

²³ Ivi, p. 1471 e p. 1473 (vv. 30-34).

hanno perduto la terra madre, la lingua e che, lontane dagli affetti, vivono un profondo disorientamento»²⁴.

Così Medea riassume in sé le inconciliabili differenze e le incomprensioni tra culture e popoli diversi, che sono destinate a separare e a generare conflitti, quando sono interpretate attraverso prospettive di indagine etnocentriche e cariche di pregiudizi.

Le inedite riletture che è possibile assegnare alla figura mitologica di Medea ci inducono a considerare come differenti possono essere anche le prospettive di analisi da cui osservare eventi e fenomeni: in modo particolare i racconti autobiografici dei migranti consentono di accedere a una realtà contemporanea, diversa e altra, rivelandoci la singolarità degli uomini e delle donne che lasciano l'altrove – considerato tale dal punto di vista di chi accoglie – per terre sconosciute sognando di trovare nuove opportunità di vita, ma anche comprensione, affetto.

Raccontare le migrazioni dal punto di vista delle persone che le hanno vissute sollecita a un processo di analisi e riflessione sulle rappresentazioni e sulle narrazioni diffuse in relazione ai fenomeni migratori descrivendoli da prospettive completamente opposte rispetto a quelle cui si è abituati: apre a sguardi plurali e sconosciuti sulle migrazioni per giungere alla consapevolezza e alla conoscenza delle differenti esperienze di vita delle persone che hanno attraversato il Mediterraneo.

Le narrazioni delle migranti (ma anche dei migranti), nella forma scritta e orale, si rivelano così come veri e propri dispositivi ermeneutici per realizzare un percorso di formazione in una prospettiva interculturale, sollecitando al dialogo e all'accoglienza tra culture e popoli differenti.

Sottolineando l'intreccio che esiste tra narrare e educare nelle loro manifestazioni quotidiane, Duccio Demetrio individua quando una narrazione rivela la sua valenza educativa:

Se l'educazione è sempre connessa ai cambiamenti degli individui, quale sia la loro età (siano essi repentini, lenti, silenziosi), la narrazione si assocerà all'educazione quando saprà farsi promotrice e strumento di tali mutamenti. Quando sia essa a raccogliere gli indizi, i frammenti, i significati, riproponendoci una nuova storia rispetto alla precedente che ci hanno raccontato, che abbiamo continuato a ripeterci contravvenendo alla legge naturale e umana del mutamento come unica, felice o ingrata, certezza dell'esistenza. La narrazione, in tal caso, potrà allora ritenersi educativa a pieno titolo²⁵.

L'intento del contributo è quindi dimostrare che la narrazione delle donne migranti, in modo particolare in forma scritta, si può configurare come un itinerario educativo

²⁴ F. Pinto Minerva, *L'altrove delle donne*, in *Pedagogia oggi. Genere, etnia e formazione. Donne e cultura del Mediterraneo*, 1, 2017, p. 397.

²⁵ D. Demetrio, *Educare è narrare*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 15.

secondo una duplice direttrice: per colei che raccontando la propria esperienza si narra/educa; e allo stesso tempo per coloro che avvicinandosi a tali racconti sono spinti alla riflessione, alla revisione delle proprie categorie interpretative della realtà e plausibilmente al cambiamento.

Il contributo intende quindi di saldare alla dimensione fenomenologica della ricerca pedagogica sulla funzione educativa della narrazione scritta la dimensione emancipativa per evidenziare la capacità della narrazione di agire per attivare trasformazioni individuali, di gruppi, comunità, società²⁶, attraverso un'azione formativa implicita e spontanea.

In riferimento alla prima direttrice di indagine, incentrata sul racconto di sé e sulla propria storia di vita, la scrittura autobiografica consente di attuare un percorso di *autoformazione*²⁷ per il soggetto scrivente attraverso la possibilità di dare senso e *dare forma* a eventi ed esperienze che altrimenti rimarrebbero un ammasso indistinto o una sequenza disordinata di avvenimenti, realizzando quell'*intrigo narrativo* definito da Paul Ricoeur come «dinamismo integratore che da una varietà di accadimenti ricava una storia, una e completa; in altri termini trasforma queste diversità molteplici in una storia, una e completa»²⁸. Attraverso la scrittura autobiografica è possibile dare ordine ai singoli eventi, disporli in una trama complessa e talvolta tortuosa, per trasformarli nella propria storia; e in questo ripercorrere, selezionare, intrecciare i pezzi della propria vita, si ha l'opportunità di riflettere, di rintracciare motivi; diviene così possibile realizzare uno specifico processo di autoconstruzione e autodeterminazione²⁹.

Se la scrittura, invero, da una parte fissa e cristallizza con parole, tracciate o digitate, lo scorrere del tempo e dell'esistenza, consente altresì di mettere in moto quel processo di individuazione personale in cui far confluire aspirazioni e istanze di cambiamento: nella narrazione la propria irriducibile identità si rivela e si costruisce nel rapporto con la propria cultura di appartenenza, e nel caso delle donne migranti anche con la cultura del paese di approdo; le scritture si configurano così come «specchio» della propria identità culturale, ovvero come dispositivo auto-etnografico³⁰.

La scrittura, così intesa, e in modo particolare quella autobiografica, si dimostra un viaggio introspettivo nel mondo interiore dello scrivente, come atto individuale e solipsistico, ma allo stesso tempo rivela una proiezione verso il mondo esterno ed è caratterizzato da una forte dimensione relazionale. L'atto del narrare risponde difatti anche ad una esigenza di ricondurre l'esperienza umana a sistemi di significato

²⁶ Cfr. F. Torlone, *L'educazione per il cambiamento e la trasformazione di soggetti e contesti lavorativi. Il caso dei processi di institutional learning dei Governi regionali*, in *Form@re-Open Journal per la formazione in rete*, vol. 19, 2, 2019, pp. 88-104.

²⁷ Cfr. S. Ulivieri (a cura di), *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, UTS, Pisa 2019.

²⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1987, p. 20.

²⁹ C. Laneve, *Scrivere tra desiderio e sorpresa. Scala didattica*, La Scuola, Brescia 2016.

³⁰ A. Schiedi, *Per una postura di ricerca autoetnografica in campo educativo*, in R. Pagano (a cura di), *La Pedagogia generale*, Monduzzi, Milano 2011, pp. 281-328.

condivisi dagli altri individui; raccontare così la propria storia costituisce un modo per trasformare sé stessi: raccontarsi richiede di utilizzare un linguaggio che in un primo momento è per se stessi e diventa poi per gli altri³¹.

Mediante i pensieri, i giudizi, le riflessioni, ma anche le percezioni si comunicano le proprie interpretazioni e configurazioni del mondo, dando così voce alla propria individualità: il soggetto che scrive si costituisce e si differenzia attraverso un dialogo dinamico con l'alterità; e contemporaneamente l'altro diviene interlocutore e destinatario del racconto narrato: la scrittura «apre al confronto. Alimenta il dibattito. Schiude al dialogo, vera premessa, soprattutto vero must, alla comprensione sociale»³².

Attraverso tali narrazioni è possibile entrare in contatto con nuovi modi di vedere il mondo, di interpretare la realtà, prendere consapevolezza e confrontarsi con paradigmi esistenziali differenti da quelli precedentemente conosciuti.

Nelle biografie e nelle autobiografie delle donne migranti si scorgono i vissuti e le emozioni, se ne assimilano l'intensità e l'urgenza, la loro lettura sollecita a riflettere e ad assumere la responsabilità per una solidarietà e una convivenza planetaria.

Le narrazioni migranti, che possono così divenire spazio per un dialogo interculturale, si configurano come vero e proprio «confine» nell'interpretazione data da Franco Cassano nella sua opera *Pensiero Meridiano*:

Sul *confine*, sul *limite* ognuno di noi *termina* e viene *determinato*, acquista la sua forma, accetta il suo essere limitato da qualcosa d'altro che ovviamente è anch'esso limitato da noi. Il termine *de-termina* e il *con-fine de-finisce*. Questa *reciprocità del finire*, questo *terminarsi addosso*, è inevitabile e incurabile³³.

Le storie delle donne straniere sono testi identitari e della differenza: raccontano di altri mondi, di altri paesi, di sistemi valoriali, di religioni diverse; l'incontro con tali narrazioni diviene un momento che allo stesso tempo separa e delimita due culture, esplicitandone le differenze e i contrasti, ma ne rende possibile anche il dialogo e il confronto.

3. Sono di seguito presentati i primi esiti di un percorso di ricerca sulle scritture raccolte nell'ambito del progetto *DiMMi-Diari Multimediali Migranti*, un concorso annuale realizzato dall'Archivio diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano, iniziato nel 2012 e svolto a livello nazionale dal 2017, con l'intento di raccogliere le storie di vita di persone migranti residenti, o anche solo soggiornanti, in tutta la penisola italiana. L'intento che anima il concorso è «custodire un patrimonio che rischia di essere perduto», e «contrastare gli stereotipi» e i pregiudizi legati ai fenomeni migratori³⁴.

³¹ Cfr. M. Cuconato, *Pedagogia e letteratura della migrazione. Sguardi sulla scrittura che cura e resiste*, Carocci editore, Roma 2019.

³² C. Laneve, *La scrittura come gesto politico*, Cafagna editore, Barletta 2019.

³³ F. Cassano, *Pensiero meridiano*, Laterza, Bari 2003, p. 54.

³⁴ Fare riferimento alle pagine web del Progetto "DiMMi (diari multimediali migranti)".

Strenuo propugnatore del progetto *Archivio di storie migranti*, di cui il concorso *DiMMi* è una delle tante iniziative, lo storico Alessandro Triulzi sottolinea come «lo scopo fondante del progetto è lasciare traccia di una pagina straniata e convulsa di storia contemporanea stimolando spazi di condivisione e di ascolto delle voci narranti dei diretti interessati e un apparato documentario di fonti [...], raccolte e prodotte insieme a loro [...]. Il progetto ha inteso ricostruire fin dall'inizio la complessità del percorso migratorio [...] e collegare pertanto il *qui* e il *là* dell'odierno peregrinare dell'umanità»³⁵.

Tra i sessanta, e più, racconti finalisti delle ultime cinque edizioni, racchiusi rispettivamente in altrettanti volumi editi da *Terra di mezzo*, sono state selezionate le scritture autobiografiche di donne provenienti da paesi lontani, che ripercorrono il viaggio compiuto per giungere nel nostro paese; spiegano cosa vuol dire lasciare la propria terra, e spesso i propri affetti, espongono i motivi sottesi e le peripezie affrontate: la loro testimonianza scritta, la personale esperienza di chi le migrazioni le ha vissute in prima persona, è così riletta e esaminata attraverso un nuovo sguardo di indagine.

Sono state analizzate anche le storie di donne che arrivano attraverso viaggi clandestini sulle rotte del Mediterraneo e ci documentano la violenza e i maltrattamenti subiti, ci raccontano di corpi violati e umiliati. Come testimonia Fatima, una ragazza diciottenne, nata in Somalia, arrivata in Italia dopo aver lasciato il suo paese a causa delle violenze patite da lei e dalla sua famiglia da parte di gruppi fondamentalisti islamici. Fugge con uno dei fratelli, il quale muore a causa delle percosse subite nei punti di raccolta allestiti dai trafficanti in Libia; e dal paese nordafricano partirà grazie al supporto di alcune organizzazioni per giungere nel nostro paese.

Fatima così ripercorre gli eventi dopo aver lasciato la sua città di origine:

Dopodiché abbiamo iniziato un lungo viaggio. Quel viaggio era molto duro veramente mentre viaggiavo ho incontrato molti abusi, violenza continua, fame e aggressioni [...]. Dopo hanno cominciato a torturarci. Durante la stagione fredda ci buttavano addosso acqua fredda. Facevano così in modo che pagassimo i soldi. Per sfortuna non li avevamo. [...] Questa è una cosa che mi ha sbalordito. Veramente questa cosa mi ha stupito. Non pensavo che ci fosse gente così malvagia nel mondo. Ogni volta mi chiedevo perché mi succedevano queste cose. Però non ottenevo risposta³⁶.

A lei fa eco la storia di Azzurra, originaria della Nigeria, arrivata in Italia il 31 agosto 2016, dopo due giorni di viaggio, sempre dalla Libia e su un'imbarcazione di fortuna. Affida alle parole scritte il suo dolore nel ricostruire un lungo cammino costellato di violenza e sofferenze, subite non solo dai trafficanti, anche per il fatto di

³⁵ A. Triulzi, *Archiviare il presente. L'autonarrazione dei migranti come fonte*, in D. Salerno, P. Violi (a cura di), *Stranieri nel ricordo. Verso una memoria pubblica delle migrazioni*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 41-42.

³⁶ F. Mohamed Abdullahi, *Storia di Fatima*, in Aa. Vv., *Il confine tra noi*, Terre di mezzo Editore, Milano 2020, pp. 75-76.

essere albina: aggressioni violente – riti vudù, stupri, rapimenti – legate ad antiche superstizioni e retaggi culturali:

Tutto comincio a scivolarvi via dalla mente, l'unica cosa che vedevo era la me brutalizzata da due uomini per tanto tempo. [...] ero distrutta, brutalmente abusata. Le parole non possono spiegare il dolore che provo mentre scrivo. Scriverle su questo foglio è come riviverle, mi sembra ieri. [...]

Le parole, dette o scritte, non possono spiegare quanto orribile mi sono sentita. Essere violentata due o tre volte al giorno, da uomini sempre diversi e contemporaneamente. Ho pregato di morire ma le mie preghiere non sono state ascoltate³⁷.

Lo sgomento di fronte alla crudeltà gratuita mostrata da quegli uomini e il dolore e l'atrocità delle violenze subite si riversano nelle pagine: la scrittura consente difatti di rivivere il passato richiamando alla memoria gli eventi e le emozioni vissute. La stessa Azzurra chiarisce cosa significa per lei comporre la sua autobiografia:

Parlare di me non è una delle cose più facili che abbia mai fatto, ma sono sicura che posso farcela a raccontarvi ciò che mi è successo. Prendo una penna e un foglio e mi chiedo da dove cominciare perché un sacco di cose sono successe e non è mai stato facile metterle insieme.

[...] Scrivere è qualcosa per cui mi sento nata, è un luogo in cui mi sento a mio agio. Scrivere mi porta via il dolore e mi dà pace³⁸.

Come anche Melanny, venezuelana; arrivata in Italia nel 2014 come turista, si ritrova a essere un'immigrata clandestina a causa di una modifica repentina sulle leggi immigratorie in Irlanda, dove risiedeva dal 2012; inizia così la sua peregrinazione per la penisola alla ricerca di accoglienza e di un lavoro che le possa garantire la possibilità di restare nel nostro paese. Nella nota alle sue memorie sottolinea:

Una mattina approfittando del fatto che non c'era nessuno, ho iniziato a scrivere [...]. Alla fine, dopo quasi 10 pagine, in formato Word, provavo un senso di leggerezza e di soddisfazione per ciò che era venuto fuori. Scrivere era stato catartico per me e mi aveva aiutato a rivedere il passato in prospettiva³⁹.

La scrittura autobiografica consente allo stesso tempo di dare ordine al proprio passato, di inserirlo in una trama di significati, di indagare e rivedere gli eventi rintracciando motivazioni e nessi. Le storie autobiografiche di queste giovani donne difatti ci rivelano come la scelta di migrare sia spesso una scelta subita, e quasi sempre forzata dalle circostanze e da fattori culturali, politici e/o economici.

Elona lo sottolinea fin dalle prime righe, nel ripercorre la sua precipitosa partenza dal paese di origine, l'Albania:

³⁷ A., *Certi sogni possono non avverarsi mai*, in Aa. Vv., *Parole oltre le frontiere*, Terre di mezzo Editore, Milano 2018, p. 37.

³⁸ Ivi, p. 24 e p. 49.

³⁹ M. J. Hernandez R., *La svolta*, in Aa. Vv., *Parole oltre le frontiere*, cit., p. 235.

Era l'8 agosto 2000. Mia madre mi svegliò alle 5 di mattina. Mi sembrò molto strano. Quando mi alzai vidi lei e mia sorella con le valigie in mano, fui sorpresa. Poi mia madre mi spiegò che dovevo vestirmi perché saremmo partite per l'Italia. In quel momento non capii niente, era tutto strano. Ero costretta a incontrare quel paese che non volevo conoscere. Mi vestii e preparai le valigie con un macigno nel cuore. I miei genitori e mia sorella scesero le scale del condominio mentre io per ultima chiusi la porta della mia dolce casa. [...] La confusione dominò la mia mente e una sensazione indescrivibile si impadronì di me: fu tristezza⁴⁰.

Come narra anche Houda, nata in Marocco e arrivata in Italia nel 2002, all'età di quattro anni, con la madre e la sorella per ricongiungersi al padre trasferitosi anni prima alla ricerca di un lavoro e migliori condizioni di vita. E proprio il padre l'ha esortata a scrivere la sua storia, o meglio la loro storia. Perché la scelta del padre di lasciare il Marocco per l'Italia, ha comportato che tutta la famiglia si trasferisse in un altro paese. La scelta di suo padre ha determinato e influenzato il corso della vita sua e dei suoi famigliari.

Ed è evidente dalle prime parole con cui Houda inizia la sua autobiografia:

Scegliere.

Ho basato tutta la mia vita sulle scelte, perché la prima importante decisione che ho vissuto, si è solo riversata su di me. Eppure, vengo definita a partire solo da quella, come se fossi solo quel viaggio, solo quel trasferirsi da un giorno all'altro, da un paese all'altro.

Scegliere e ho scelto, da quando ho capito quanto valore potesse avere questo verbo, ho sempre scelto per me⁴¹.

La possibilità di raccontare e testimoniare la propria esperienza migratoria, traducendola in parole scritte, consente di effettuare un esame critico sul proprio passato, ma allo stesso tempo di indagare e soffermarsi anche sul presente. Le autrici delle autobiografie attraverso la scrittura descrivono anche le conseguenze che ha avuto sulla costruzione della propria esistenza, sul proprio processo di crescita il trasferimento in un nuovo paese in cui cultura, lingua, tradizioni e religione sono differenti.

Sempre Houda scrive infatti:

La vera storia non è la mia, ma di chi girando scelse. [...] Eppure, so che lo fece per me, ora che le parole ricamate scorrono in una sola lingua, mentre sullo sfondo, pareti di un colore indefinito, sanno di cantilene nel deserto, che ancora capisco, ancora per fortuna parlo, ma sfuggono sempre di più, sempre più lontane da me e da ciò che sono diventata non per scelta, ma che ho abbracciato con consapevolezza⁴².

⁴⁰ E. Aliko, *Istanti*, in Aa. Vv., *Parole oltre le frontiere*, cit., p. 65.

⁴¹ H. Latrech, *Scegliere*, in Aa. Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 178.

⁴² Ivi, p.179.

La scrittura difatti consente di illuminare gli angoli più nascosti del proprio sé, di fare chiarezza nell'ingarbugliato intreccio di pensieri e avvenimenti, di tentare di mettere ordine nell'incertezza e nella confusione. La scrittura delle autrici rivela il loro smarrimento nel sentirsi sospese tra due mondi culturali e geografici distanti tra loro. Melanny spiega così tale spaesamento:

E io ero qua, nel mezzo di due mari, – quello che mi univa (o mi separava) dall'Irlanda; e quello che mi univa (o mi separava) dal Venezuela – senza sapere cosa fare⁴³.

Simile il racconto di Paula, originaria del Camerun: arrivata in Francia con tutta la famiglia, si trasferisce per lavoro in Italia. La morte tragica della sorella, oltre ad essere stato un punto cruciale per la sua storia, le ha consentito di avere consapevolezza delle differenze culturali che esistono tra due paesi molto differenti.

Vivemmo quella giornata a cavallo tra due universi culturali che si rivelarono in tutta la loro diversità e ricchezza nell'orrore di quel momento. Da una parte, c'era la Francia, un pezzo di mondo occidentale dove si chiama prima di andare dalla gente, si fissa un orario, si rispettano le regole e delle convenzioni e in cui risulta più difficile abbandonarsi a chiedere e ricevere aiuto a meno che se ne possa proprio a meno. Dall'altra, l'Africa in cui ogni espressione della vita, dalla nascita passando per il lutto ed il matrimonio, danno luogo a forme potentissime di aggregazione nonché a riti collettivi scanditi da preghiere, canti e veglie⁴⁴.

Nelle autobiografie, le autrici dimostrano così come la scrittura possa sostenere il processo di costruzione della propria identità in bilico tra mondi culturali distanti, per ricercare punti e valori di riferimento che possano orientare il loro cammino esistenziale, in tal modo espresso emblematicamente da Houda sulla pagina:

La tua anima è un foglio bianco, l'identità è l'inchiostro che versi per riempirlo. Mi ha detto ieri.

La vera storia non è la mia, che ho fatto delle parole la mia arma e il mio scudo, della lingua del paese in cui sono straniera, la mia unica difesa⁴⁵.

Ogni racconto contribuisce a comporre, come una sorta di mosaico, il fenomeno delle migrazioni, esprimendo un personale punto di vista e dando voce alla propria soggettività, attraverso lingue e linguaggi differenti.

Ci svela altresì come dietro ai grandi e impersonali numeri con cui giornalmente i quotidiani e i telegiornali, i rapporti e gli studi descrivono i flussi migratori si cela la storia di singoli individui, nel nostro caso giovani donne, ognuna con la propria storia, ognuna con il proprio bagaglio di sofferenze e con le proprie gioie; ognuna di queste narrazioni ci apre ad «una visione antropologicamente fondata che restituisca nuova

⁴³ M. J. Hernandez R., *La svolta*, in Aa. Vv., *Parole oltre le frontiere*, cit., p. 219.

⁴⁴ Paule Roberta Yao, *Questo strano mercoledì*, in Aa. Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 139.

⁴⁵ H. Latrech, *Scegliere*, in Aa. Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 180.

dignità alla persona dell'immigrato e ridia voce alla sua storia, alle sue paure e debolezze, alle sue speranze, ai suoi diritti» su cui fondare una “pedagogia dell'armonia”, così come prospettato da Adriana Schiedi⁴⁶.

Attraverso questi accostamenti e parallelismi condotti in questa prima analisi, allo stesso tempo è stato possibile intravedere sentimenti ed esperienze affini, rintracciare smarrimenti e consapevolezze simili, desideri e speranze comuni.

Melanny durante un temporaneo lavoro di *hostess* su una barca per turisti in villeggiatura, esprime come migrante un forte sentimento di partecipazione al destino di chi è in viaggio:

Questa indagine mi piaceva di più. Mi connetteva a una realtà più bella, quella di coloro che viaggiano sulle barche. Ma avevo le mie riserve. Soprattutto quando pensavo che il mare, come la vita stessa, è uno: ma c'è chi viaggia su uno yacht e chi su un barcone. C'è chi viaggia in prima classe, e chi lo fa in categoria subumana. C'è chi va in gita di porto in porto e chi non ce la fa ad arrivare alla riva⁴⁷.

Sono quindi scritture che hanno un carattere personale, scritture uniche, ma che raccontano di storie dal sapore universale; in questa contrapposizione tra individuale e universale/collettivo si dispiega così anche la duplice funzione della narrazione delle donne migranti: da una parte incentiva e sollecita a un percorso di autoformazione e educazione personale; dall'altro arricchisce il nostro patrimonio culturale di storie e di prospettive nuove con cui guardare e accogliere i migranti, incentivando un agire del singolo e della comunità sempre più orientato ai valori dell'interculturalità.

⁴⁶ A. Schiedi, *Per una pedagogia dell'armonia: oltre l'aut aut accoglienza/diffidenza*, in *Tra accoglienza e diffidenza. Problemi delle migrazioni nell'età della globalizzazione. Rivista Formazione, Lavoro, persona*, 22, 2017, pp. 18-29.

⁴⁷ M. J. Hernandez R., *La svolta*, in Aa. Vv., *Parole oltre le frontiere*, cit., p. 229.

Patrizia Montefusco

LA RAPPRESENTAZIONE DEL MARE ADRIATICO IN ORAZIO*

Il mare non fu mai amico dell'uomo ... Non fedele verso alcuna
razza alla maniera della generosa terra ... impenetrabile e senza
cuore ... ignora compassione, fede, legge, memoria.

J. Conrad, *Lo specchio del mare* [trad. di R. Prinzhofer e U. Mursia].

ABSTRACT	
La rappresentazione del mare è un tema caro alla fine sensibilità oraziana. Il mare che Orazio racconta e ritrae più frequentemente è l'Adriatico, un mare di cui ha avuto esperienza diretta sin dalla sua infanzia. L'Adriatico è per il poeta il mare per eccellenza che rimanda, con la sua immagine cupa e minacciosa, personificazione dell'insidia e dell'ignoto, ad un sistema di risonanze simboliche legate alla precarietà della condizione esistenziale, metafora del destino stesso dell'uomo. Il mare Adriatico è rimasto così impresso nella mente del Venosino da ritornare spesso nella sua produzione a volte semplicemente come elemento di paragone altre volte come simbolo di quelle forze distruttrici capaci di annientamento e di morte.	The representation of the sea is a theme dear to Horace's late sensibility. The sea that Horace most frequently recounts and depicts is Adriatic, a sea of which he has had direct experience since his childhood. For the poet, Adriatic is the sea par excellence that refers, with its dark and threatening image, personification of the insidiousness and the unknown, to a system of symbolic resonances linked to the precariousness of the existential condition, a metaphor of the destiny of the same man. Adriatic Sea has remained so impressed in the mind of the Venosino that it often returns to its production sometimes simply as an element of comparison, other times as a symbol of those destructive forces capable of annihilation and death.
Orazio – mare – Adriatico	Horace – sea – Adriatic

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La rappresentazione del mare. – 3. Il legame con il mare Adriatico.

1. Il mare¹ ha rappresentato da sempre un'entità difficile da controllare e

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ Il termine usato per indicare il mare nella sua più vasta e omnicomprensiva accezione, è il più utilizzato sia in prosa che in poesia. Già i lessicografi antichi indicavano il termine *mare* con l'*aquarum generalis collectio* come annota Isidoro di Siviglia nella sua opera enciclopedica le *Origines* (13, 14, 1): *mare est aquarum generalis collectio. Omnis enim congregatio aquarum, sive salsae sint sive dulces, abusive*

interpretare, simile alla complessità dell'animo umano ha suscitato partecipazione e interesse per i suoi abissi ignoti e misteriosi e per la sua serena e imperturbabile, infinita distesa, sempre uguale nel suo scenario dove non esistono punti di riferimento se non quelli legati ad altri elementi, come le terre in lontananza o le stelle in cielo, fonte inesauribile di conoscenza e di esperienze, *limen* tra il noto e l'ignoto.

Il primo mare ad essere narrato e rappresentato è il Mediterraneo, l'archetipo del racconto è ovviamente l'*Odissea*, che ha affrontato per la prima volta il tema dell'ambizioso viaggio dell'uomo che, incurante di disagi e pericoli, naviga verso l'immensa solitudine di universi sconosciuti.

Il Mediterraneo riflette nella geomorfologia che lo caratterizza la sua stessa peculiare identità che ha favorito nel corso del tempo lo sviluppo di quelle civiltà maggiormente promotrici del progressivo sviluppo dell'umanità dall'antichità ad oggi.

Mare 'semi-chiuso' tra tre diversi continenti, luogo privilegiato dell'incontro tra Nord e Sud, Est ed Ovest, ha favorito lo scambio e il confronto interculturale, ma anche lo scontro tra popoli differenti per struttura etnica, linguistica, culturale, religiosa, politica. Forse nessuno meglio dello storico francese Braudel, che per lungo tempo, come è noto, si è dedicato allo studio del Mediterraneo, ha rappresentato in una eccezionale sintesi le particolarità di questo bacino, luogo geografico ma soprattutto luogo della memoria e della storia dei popoli:

Che cos'è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia. Significa sprofondare nell'abisso dei secoli [...] incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno. [...] Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia².

In questa incisiva ed efficace immagine tutto il senso dello spazio mediterraneo compreso tra i limiti della sua definizione geografica e le complesse e apparenti contraddizioni della sua intensissima dinamica storica.

All'interno del Mediterraneo c'è un altro mare che, per usare ancora una volta le parole di Braudel, «da solo e per analogia, pone tutti i problemi impliciti nello studio dell'intero Mediterraneo»³: l'Adriatico.

L'Adriatico, "stretto e lungo" che si insinua tra le prospicienti costa italiana e quella baltica, è un mare contraddistinto da specifiche particolarità geografiche e

maria nuncupantur, iuxta illud: «Et congregationes aquarum vocavit maria». Proprie autem mare appellatum eo quod aquae eius amarae sint.

² F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2008, pp. 7-8.

³ F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol. I, Einaudi, Torino 1986, p. 118

ambientali, che ne hanno condizionato il ruolo storico attraverso i secoli. Come il Mediterraneo fu luogo ininterrotto di scambi attraverso una complessa rete di collegamenti diretti e indiretti tra le due sponde, vicine ma profondamente diverse tra loro per le caratteristiche fisiche: il litorale sul versante orientale roccioso, ricco di insenature e costellato da una miriade di isole e isolette; al contrario il versante occidentale lineare e sabbioso, solcato da innumerevoli fiumi, di cui già gli antichi avevano sperimentato la difficile e impervia navigazione, essendo privo di approdi sicuri.

Attraverso l'Adriatico si diffuse in occidente la già matura civiltà greca che tanta influenza avrebbe esercitato sulla nascente cultura latina, imitatrice di quella greca, ma tuttavia autenticamente originale.

Il primo "esperimento", considerato il *trait d'union* fra le due culture, è infatti attribuito a Livio Andronico, schiavo tarantino di madrelingua greca, poi affrancato dalla *gens* Livia, che scrisse l'*Odusia*, la riproposizione poetica del grande poema omerico che narra le travagliate peregrinazioni di Odisseo, l'eroe navigatore, che vive esperienze di ogni tipo superando mille prove e pericoli, grazie alla sua acuta intelligenza e alla *metis*, fino all'ultima destinazione, la patria Itaca. L'*Odusia* non fu semplicemente una traduzione letterale e documentaria del modello greco, ma piuttosto il risultato di un'operazione molto più complessa, condotta in piena libertà creativa; l'opera fu, infatti, caratterizzata da una parziale rielaborazione del testo greco attraverso un processo di adattamento e trasposizione in termini di romanizzazione, per quanto riguarda i contenuti, e di latinizzazione sul piano più specificatamente linguistico, come la scelta di sostituire l'esametro, il ritmo originale dell'epica omerica, con il saturnio, il verso della poesia epica e religiosa, tipico della tradizione italiana.

L'Adriatico, l'*Adriaticum mare* o *Mare Superum* (opposto al Tirreno, *Mare Inferum*) come veniva chiamato dai Romani, è stato da sempre ricordato come un mare particolarmente minaccioso; la furia di venti implacabili, che in alcuni momenti lo attraversano, possono generare violente tempeste, creando onde corte e battenti capaci di mettere in notevole difficoltà anche i naviganti più esperti.

L'immagine della continua mutevolezza del mare, simbolo di instabilità e pericolo, è una delle tante suggestioni che la poesia latina ha ereditato da quella greca.

2. Un forte impatto emotivo esercita in Orazio la vista del mare, elemento naturale da evitare e da tenere rispettosamente lontano.

La contemplazione della natura, come è noto, è un tema caro alla lirica oraziana⁴

⁴ Orazio certamente non è immune alle influenze della tradizione letteraria, riprende però questi temi e li arricchisce con le proprie esperienze personali, il paesaggio venosino, per esempio, doveva essere caro al poeta se egli nel congedo al terzo libro delle *Odi* lo sceglie quale sfondo alla sua figura, è probabile, come ha sottolineato Mocchino, che proprio quel paesaggio raccolto tra alti poggi e colline che degradano verso il mare «lo disponessero a quella sua sensibilità davanti ai brevi paesaggi, che è uno dei caratteri e dei fascino della sua poesia». Cfr. A. Mocchino, *Q. Orazio Flacco. Odi ed Epodi*, Mondadori, Milano 1962, p. 13.

che muovendo dal paesaggio, dalle diverse immagini della natura e dal susseguirsi delle stagioni si sofferma a meditare sulla vita e sul destino dell'uomo. Contrariamente ai poeti ellenistici che prediligono il mare in bonaccia che agisce sul cuore degli uomini recando loro un senso di calma e di riposo, Orazio si compiace di rappresentare il mare in tempesta, sconvolto dai venti, con le onde tumide e violente che si infrangono rumorosamente sugli scogli.

Il mare in burrasca, ripreso in lontananza, fa da sfondo nell'ode forse più famosa di Orazio, quella a Leuconoe (1, 11, 3-7):

[...]. *Ut melius quicquid erit pati!*
Seu pluri hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum, sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces.

Nel carme, che sembra prendere spunto da un'occasione conviviale, sul modello del simposio greco, il poeta si rivolge direttamente a una giovane donna, incurante della brevità della vita, che ha fretta di vivere e conoscere l'avvenire e perciò ricorre ad astrologi e indovini (*nec Babylonios / temptaris numeros*)⁵; con pacata autorevolezza Orazio ammonisce la fanciulla e le consiglia di non violare la volontà divina e di non coltivare speranze troppo lunghe (*spem longam reseces*), ma piuttosto la invita ad accontentarsi e a godere, con animo grato, delle piccole e grandi gioie che la vita offre giorno per giorno, senza porre troppe aspettative in quello che sarà domani (*quam*

⁵ Le pratiche astrologiche o cabalistiche erano in genere esercitate da esperti, che provenivano per lo più dalla Mesopotamia, dediti allo studio degli astri e delle loro influenze sul destino degli uomini, erano comunemente chiamati Caldei. L'atteggiamento dei Romani nei confronti degli astrologi fu piuttosto contraddittorio e variò a seconda degli ambienti sociali e nei vari periodi storici. In generale negli ambienti conservatori si creò una forte corrente di opposizione, Catone il Censore condanna l'astrologia come tutte quelle mode straniere che avrebbero potuto minare dall'interno l'identità latina; nel manuale sull'agricoltura mette in guardia il suo lettore dal consultare tali esperti, o sedicenti esperti: (*agr. 7, 4*) *parasitum ne quem habeat. Haruspicem, augurem, hariolum, Chaldaeum ne quem consuluisse velit.* Il primo tentativo di espulsione dei Caldei da Roma risale all'editto del *praetor peregrinus* C. Cornelius Hispanus, del 139 a.C., a questo ne seguirono molti altri fino al IV sec. d.C., quando con Costanzo II si raggiunse il massimo della severità. L'imperatore infatti vietò qualsiasi forma di divinazione, sotto la minaccia della pena capitale, estesa anche a chi avesse soltanto consultato aruspici e indovini, mirando in questo modo non solo a reprimere la pratica magica in quanto tale, così come era avvenuto in precedenza, ma anche a disincentivare qualsiasi forma di desiderio umano nel penetrare i misteri del proprio destino: (*CTh. 16, 9, 4*) *nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatium prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit.* Sul punto cfr., L. Desanti, *Sileat perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 146-149.

In realtà l'efficacia dei numerosi divieti emanati è messa in dubbio dalla realtà dei fatti, come testimonia anche da Tacito in *hist. 1, 22, genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.*

minimum credula postero)⁶.

L'atmosfera dell'ode dal tono colloquiale e quasi familiare è velata da un senso di acuta malinconia per la precarietà della condizione umana, per il fluire del tempo che fugge irreparabilmente⁷.

L'ambiente, che non ha probabilmente nessuna implicazione di scenario reale, è accennato con pochi tratti essenziali. Quasi a voler contrapporre la dolce intimità e la serenità raccolta e protetta del luogo dove si svolge il colloquio, il poeta delinea l'immagine dell'inverno rappresentato dall'eco del mare sfiancato dalla tempesta che si infrange sugli scogli flagellati dalle onde e lentamente corrosi dalla salsedine.

Il *topos* letterario del mare in preda all'imprevisto tumulto dei venti e delle onde, elemento insondabile e infido per eccellenza, simbolo dell'instabilità e della transitorietà della condizione umana, *locus horridus* che ha trovato interessanti sviluppi fin dagli albori della letteratura occidentale, non è certamente una novità; già nell'antico poema che narra le innumerevoli e straordinarie avventure di Odisseo prima del ritorno in patria, dopo la guerra di Troia, il mare, metafora dell'esistenza, forza naturale soverchiante e incontrollabile, domina con l'immensità della sua presenza, il placido splendore della sua calma e la furia delle sue tempeste improvvise (Hom. *Od.* 5, 291-294)⁸:

[...] radunò i nemi, sconvolse il mare
brandendo il tridente, tutti scatenò i turbini
di tutti i venti, e coperse di nubi
la terra e il cielo, notte venne dal cielo. (Trad. di R. Calzecchi Onesti)

Per rimanere però nell'ambito più ristretto dei modelli oraziani basti ricordare l'indugio descrittivo sulla figurazione del mare di Archiloco in un celebre frammento indirizzato all'amico Glauco (fr. 105 West)⁹:

Glauco guarda: a fondo ormai è sconvolto dai flutti
il mare, intorno alle rocce di Giri sta ritta una nuvola scura,
indizio di tempesta; giunge da dove non è atteso il terrore. (Trad. di A. Aloni)

⁶ Il rifiuto di affidarsi al futuro è uno dei temi ricorrenti della riflessione epicurea. Nella *Lettera a Meneceo* così ammoniva Epicuro (*ep.* 3, 127): Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

⁷ Come ha osservato giustamente La Penna «questa sensibilità tenace nel fondo dell'anima oraziana e spesso presente nelle sue liriche migliori», A. La Penna (a cura di), *Orazio le opere. Antologia*, La Nuova Italia, Firenze 2001, p. 215.

⁸ [...] *suvnagen nefevla*", *ejtavraxe de; povnton / cersi; trivainan eJlwn: pavsa" d' ojronqunen ajevlla" / pantoinwn ajnevnmwn, su;n de; nefevessi kavlyue // gai'an oJmou' kai; povnton: ojrwvrei d' oujranovqen nuvx.*

⁹ Γλαῦχ' ὄρα· βαθὺς γὰρ ἤδη κύμασιν ταρασσεται / ρόντος, ἀμφὶ δ' ἄκρα Γυρέων ὄρθον ἴσταται νέφος, / σῆμα χεμιῶνος, κιχάνει δ' ἐξ ἀελλτίας φόβος.

Secondo i commentatori antichi questi versi, che rendono con un tocco di straordinaria vivacità e intensità espressiva l'approssimarsi di una burrasca, adombrerebbero allegoricamente alla guerra imminente, verosimilmente contro alcune popolazioni tracie stanziata sulla costa di fronte a Taso. Ma al di là delle diverse interpretazioni sulle circostanze o sull'individuazione topografica dei luoghi cui fa riferimento il testo ciò che colpisce è la rappresentazione fortemente realistica del fenomeno naturale, improvviso quanto violento e imprevedibile, che genera un senso di ansia e 'terrore' (φόβος) in chi l'osserva¹⁰.

2. Come è stato sottolineato più volte il mare a cui Orazio fa più spesso riferimento è l'Adriatico¹¹, quel mare che il poeta conosce bene perché vicino alla sua terra aspra e selvaggia verso cui sentì sempre un orgoglioso senso di appartenenza¹².

Orazio, che forse più di ogni altro è poeta autobiografico, coglie sempre l'occasione per parlare di sé e dei luoghi della sua infanzia¹³. Ogni qual volta se ne presenta l'occasione, riaffiorano, quasi con naturale spontaneità, immagini e figure del passato, prima di tutto i paesaggi dell'umile terra in cui è nato, ha sempre vivo il ricordo di Venosa, al confine tra l'Apulia e la Lucania¹⁴, dominata dalla massa imponente del Vulture e le acque dell'Ofanto *longe sonantem*, il grande e mitico fiume personificato

¹⁰ Per un'indagine più puntuale del frammento archilocheo, cfr. B. Gentili, *Archiloco. Frammenti*, trad. e note di N. Russello, Rizzoli, Milano 2001, pp. 195-196. Anche Cicerone fa diretto riferimento ai versi archilochei quando nel raccontare all'amico Attico del suo viaggio in Grecia gli riferisce che avrebbe lasciato l'isola di Delo solamente nel momento in cui avesse visto le alture di Gire sgombre da nubi (*Attic. 5, 12*): *itaque erat in animo nihil festinare nec me Delo movere nisi omnia ἄκρα Γυπέων pura vidissem*

¹¹ Secondo Livio l'origine del nome deriverebbe dalla città di Adria, colonia etrusca: 5, 33, 7 *Adriaticum ad Atria, Tuscorum colonia*; Plinio riprende la stessa teoria: *nat. hist. 3, 120 nobili portu oppidi Tuscorum Atriae a quo Atriatium mare ante appellabatur quo nunc Hadriaticum*.

¹² Anche nel momento in cui il poeta celebra la conclusione di un progetto pienamente realizzato, con la sua investitura a poeta-vate che si manifesta nell'orgogliosa autoproclamazione del proprio successo non solo letterario, ma anche e soprattutto politico-sociale, non dimentica di menzionare la sua terra d'origine elogiandone la bellezza dei luoghi e l'umiltà degli abitanti (*carm. 3, 30, 10-12*): *dicar, qua violens obstepit Aufidus / qua pauper aquae Daunus agrestium / regnavit populorum*.

¹³ Come ha giustamente sottolineato Fraenkel, le immagini e i luoghi dell'infanzia «pare che siano sempre sul punto di traboccare, pronte a permeare di sé i versi sia delle liriche che dei *sermones*». E. Fraenkel, *Orazio*, ed. it. a cura di S. Lilla, premessa di S. Mariotti, Salerno Editrice, Roma 1993, p. 6.

¹⁴ *Sat. 2, 1, 34-39 Lucanus an Apulus anceps; nam Venusinum art finem sub utrumque colonus / missus ad hoc pulsus, vetus est ut fama, Sabellis, / quo ne per vacuum Romano incurreret hostis, / sive quod Apula gens seu quod Lucania bellum / incuteret violenta*.

(*tauriformis*)¹⁵ che scorre impetuoso (*acer*)¹⁶ e violento (*violens*)¹⁷ durante le piene invernali per poi gettarsi nell'Adriatico¹⁸.

L'Adriatico è per Orazio il mare per eccellenza che rinvia, con la sua immagine cupa e minacciosa, ad un sistema di risonanze simboliche legate alla precarietà esistenziale e ad un immaginario di distruzione e di morte; un mare insidioso di cui il poeta deve avere avuto esperienza diretta in gioventù almeno due volte durante le traversate per recarsi e tornare dalla Grecia¹⁹. Che L'Adriatico fosse un mare particolarmente infido e pericoloso per la navigazione era convinzione diffusa²⁰ «originata non perché in assoluto le burrasche siano più perniciose in questo che in altri mari, ma perché, sulla costa occidentale dell'Adriatico, l'assenza di porti e approdi sicuri vota il navigante a naufragio sicuro»²¹.

Alla sua esperienza diretta in Adriatico Orazio fa riferimento nell'ode 3, 27 per dissuadere una donna, Galatea, dall'intraprendere un viaggio per mare (vv. 17-24).

*Sed vides quanto trepidet tumultu
pronus Orion. Ego quid sit ater
Hadriae novi sinus et quid albus
peccet Iapyx.*

¹⁵ C. 4, 14, 25-28 *sic tauriformis volvitur Aufidus, / qui regna Dauni praefluit Apuli, / cum saevit horrendamque cultis / diluviem meditatur agris*. Lo Ps. Acrone *ad l.* glossa: *omnium fluminum famosorum vultus cum cornibus finguntur. Ideo 'tauriformis' propter impetus et mugitus aquarum ut* (Verg. *Aen.* 8, 77): *corniger Hesperidum fluvius regnator aquarum*.

¹⁶ *Sat.* 1, 1, 54-58 *ut tibi si sit opus liquidi non amplius urna / vel cyatho et dicas 'magno de flumine mallet / quam ex fonticulo tantundem sumere'*. *Eo fit, / plenior ut siquos delectet copia iusto, / cum ripa simul avolsos ferat Aufidus acer*.

¹⁷ C. 3, 30, 10 *violens obstreper Aufidus*.

¹⁸ Anche in Virgilio ritorna l'immagine del fiume che sfocia violento nell'Adriatico, *Aen.* 11, 405: *amnis et Hadriacas retro fugit Aufidus undas*. Polibio precisa che l'Ofanto, che si origina sul versante tirrenico, sfocia nell'Adriatico dopo aver tagliato la catena appenninica (3, 110, 9): *δι' οὗ ρέοντα συμβαίνει τὸν Αὐφίδον τὰς μὲν πηγὰς ἔχειν ἐν τοῖς πρὸς τὸ Τυρρηρικὸν κλίμασι τῆς Ἰταλίας, ποιεῖσθαι δὲ τὴν ἐκβολὴν εἰς τὸν Ἀδρία.*

¹⁹ Per completare la sua formazione Orazio, così come era consuetudine per i giovani rampolli delle migliori famiglie romane, fu mandato dal padre, sempre molto attento all'educazione del figlio pur essendo di umili origini, ad Atene, rinomata per gli studi retorici e filosofici. Orazio, come ricorderà egli stesso ormai maturo nell'epistola a Floro, coltivò in particolare la filosofia nell'ambiente dell'Accademia (*epist.* 2, 2, 43-45): *adiecere bonae paulo plus artis Athenae, / scilicet ut uellem curuo dinoscere rectum / atque inter siluas Academi quaerere uerum*.

²⁰ Livio (10, 2, 4) narra che nel 302 a.C. Cleonimo di Sparta tentò di penetrare nell'Adriatico pur temendo le ben note insidie del mare aperto: sulla sinistra le coste italiche prive di porti (*laeva importuosa litora*) e sulla destra la presenza di popoli bellicosi e dediti alla pirateria come Illiri, Liburni e Istri: *circumvectus inde Brundisii promunturium medioque sinu Hadriatico ventis latus, cum laeva importuosa Italiae litora, dextra Illyrii Liburnique et Histri, gentes ferae et magna ex parte atrociniis maritimis infames, terrent, penitus ad litora Venetorum pervenit*. Strabone (8, 5, 10) conferma l'assenza di porti sul versante italico al contrario dell'opposta sponda illirica provvista di una variegata presenza di strutture portuali: *Τὸν μὲν οὖν παράπλουον ἅπαντα τὸν Ἰλλυρικὸν σφόδρα εὐλίμενον εἶναι συμβαίνει καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συνεχοῦς ἡόνος καὶ ἐκ τῶν πλησίον νήσων, ὑπεναντίως τῷ Ἰταλικῷ τῷ ἀντικειμένῳ ἀλιμένῳ ὄντι*.

²¹ L. Braccesi (a cura di), *Hellenikòs kolpos. Supplemento a grecità adriatica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2001, p. 13.

*Hostium uxores puerique caecos
sentiant motus orientis Austri et
aequoris nigri fremitum et trementis
verbere ripas.*

La struttura della lunga ode, di cronologia incerta, è bipartita, più sbilanciata nella seconda parte dedicata alla narrazione del mito di Europa, la bellissima fanciulla che con l'inganno fu rapita e trasportata per mare fino all'isola di Greta da Zeus, trasformatosi in un mansueto toro bianco per poterla avvicinare.

La prima parte appartiene al genere del *propemptikon*, ossia un componimento scritto in occasione della partenza di qualcuno che ha le sue origini nella lirica e nell'elegia greca arcaica, ma che diverrà un genere letterario solo in età ellenistica²². In questo caso il poeta, in un certo qual modo, sconvolge la funzione tradizionale del propemptico, destinato ad augurare buon viaggio ad una persona cara che si allontana, perché il suo proposito è piuttosto quello di trattenere Galatea²³, scoraggiandola ad intraprendere un viaggio così pieno di pericoli anche se i presagi si dimostrano i più favorevoli.

La posizione del pronome personale *ego* (v. 18), dopo la cesura dell'endecasillabo saffico, conferisce maggiore enfasi al ricordo personale del poeta che ammonisce la donna, probabilmente sul punto di partire per la Grecia, a non fidarsi delle acque nere e infide dell'Adriatico (*ater Hadriae*), nemmeno quando soffia lo Iapige, il vento che spira da ovest-nord-ovest, generalmente capace di facilitare la navigazione dalla Puglia verso la Grecia²⁴. Al nome del vento, Iapige, è accostato *albus*²⁵, aggettivo che ispira un sentimento di quiete e serenità, perciò segnale propizio di buon augurio.

Alla fine del verso precedente, in un sapiente gioco di contrapposizione cromatica, il *sinus Hadriae* è all'opposto definito *ater*, aggettivo evocativo di sfumature emozionali che suggeriscono spontaneamente sensazioni di paura e terrore per tutto ciò che è nero e privo di luce, che in Orazio, il più delle volte allude alla distruzione e alla morte²⁶.

²² I motivi fondamentali dei *propemptiká* furono canonizzati dai retori in epoca ellenistica. Per altri esempi di questo tipo di componimenti in Orazio, cfr. *carm.* 1, 3; *epod.* 1. Per una rassegna storica del genere, cfr. R.G. M. Nisbet, M. Hubbard (eds.), *A Commentary on Horace: Odes book 1*, Oxford University press, Oxford 1970, pp. 40-43.

²³ Si tratta presumibilmente di un nome fittizio ma che ben si adatta al tema dell'ode, Galatea, infatti, era il nome di una delle Nereidi, le ninfe del mare, figlie di Nereo e di Doride. La menzione di divinità marine che devono essere propizie al viaggio per mare è un motivo tipico nel propemptico, cfr. *Prop.* 1, 8, 17-18 *sed quocumque modo de me, periura, mereris, / sit Galatea tuae non aliena viae.*

²⁴ Cfr. *Serv. Aen.* 8, 710 *Iapyge ferri vento, qui de Apulia flans optime ad Orientem ducit.*

²⁵ Anche il Noto, vento del sud, è definito allo stesso modo perché il più delle volte, spazzando via le nubi dal cielo, porta il sereno, *carm.* 1, 7, 15-16: *albus ut obscurus deterget nubilia caelo / saepe Notus neque parturit imbris.* L'immagine già in *Hom. Il.* 21, 334.

²⁶ Cfr. A. Traina, *Orazio. Odi e epodi*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 7-8.

Ater è anche l'epiteto della *cura*²⁷, l'ansietà che opprime e corrode, presenza angosciosa e ossessiva che accompagna costantemente il poeta senza mai dargli tregua, *nam comes atra premit sequiturque fugacem* (*sat.* 2, 7, 114).

L'esperienza dell'approssimarsi di una tempesta in mare aperto, con la dinamica violenza dello Scirocco che scuote la distesa del mare sollevando onde scure (*aequoris nigri fremitum*) che flagellano le rive (*tremetis verberare ripas*), è così inquietante che Orazio la riserverebbe solo per i nemici e i loro discendenti (*hostium uxores puerique*), scongiurandola per le persone care.

L'Adriatico, in Orazio, è quasi sempre connotato da un'aggettivazione che rimanda al minaccioso e allo spaventoso, il più delle volte sotto il dominio di venti devastatori, come nell'ode 1, 3 (vv. 9-16):

*Illi robur et aes triplex
circa pectus erat, qui fragilem truci
commisit pelago ratem
primus, nec timuit praecipitem Africum
decertantem Aquilonibus
nec tristis Hyadas nec rabiem Noti,
quo non arbiter Hadriae
maior, tollere seu ponere volt freta.*

Il *propemptikon*, scritto in occasione di un viaggio dell'amico Virgilio per la Grecia, assume la forma di una vera e propria invettiva, sulla scia della tradizione diatribica, contro la navigazione, anche in conformità con le discussioni e le polemiche legate in quegli anni all'atteggiamento contraddittorio nei confronti dei commerci per mare, e contro il delirio della *hybris* umana (*audax omnia perpeti / gens humana ruit*

²⁷ Contro l'inquietudine esistenziale, la malinconia dell'ineluttabile fluire del tempo, la coscienza dolorosa della morte, che domina gran parte della poesia oraziana il poeta non trova alcun conforto, se non momentaneo, la *cura* non può essere sconfitta in alcun modo. A far credere di aver sopraffatto le angosce, sia pure solo temporaneamente, è il potere terapeutico del vino, che sfuma i contorni della realtà, (*carm.* 1, 7, 31) *nunc vino pellite curas*, o del sonno, (*sat.* 2, 7, 114) *iam vino quaerens, iam sonno fellere curam*. Pure la quiete della campagna può smorzare gli affanni, Orazio ama stare in campagna, luogo tranquillo e appartato dove potersi ritirare per sfuggire alla vita caotica della città, come dichiara apertamente nell'epistola a Fusco (*epist.* 1, 10, 1-2), *urbis amatores Fuscum salvere iubemus / ruris amatores*. Ovviamente anche la poesia può essere di grande conforto (*minuentur atrae, / carmine curae, carm.* 4, 11, 35-36) contro la coscienza senza illusioni della temporalità della condizione umana. Per una puntuale analisi del motivo della *cura* in Orazio, cfr. A. Minarini, *Atra cura* (*Hor. carm.* 3, 14, 13 s.), in *Bollettini di Studi latini*, 9, 1979 pp. 43-45.

La sensazione di angoscia che accompagna in Orazio il pensiero della propria fine e la coscienza dolorosa e inaccettata della morte trova conforto nella consapevolezza di poter vivere oltre i limiti della propria esistenza nella memoria degli altri: è il canto che strappa il poeta all'oblio e lo consegna all'immortalità (*carm.* 3, 30, 1-9): *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius / quod non imber edax, non Aquilo inpotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum. / Non omnis moriar multaque pars mei / vitabit Libitinam; usque ego postera / crescram laude recens, dum Capitolium / scandet cum tacita virgine pontifex.*

per uetitum nefas), la tracotante audacia del primo navigatore²⁸ che, affidandosi a una fragile barca, aveva osato sfidare l'imprevedibilità del mare quando è in preda allo scontro di venti contrastanti, come l'Aquilone, vento di nord-est che soffia dalla Tracia, e l'Austro, vento di sud, dominatore incontrastato dell'Adriatico.

Nell'ode 3, 3 l'Adriatico è definito *inquietus* in contrapposizione all'uomo giusto e saggio, perseverante e tenace nel perseguire la giustizia senza farsi turbare da nulla, nemmeno dalla violenza della natura (vv. 1-5):

*iustum et tenacem propositi virum
non civium ardor prava iubentium,
non voltus instantis tyranni
mente quatit solida neque Auster,
dux inquieti turbidus Hadriae*

Inquietus rinvia all'immagine di uno stato d'animo turbato da un senso di oppressione per un pericolo imminente, percezione che, come abbiamo visto, è molto vicina alla sensibilità del poeta.

Tra i pericoli da evitare perché portano a morte prematura Orazio, nell'ode a Postumo²⁹ (2, 14), insieme alle guerre e alle malattie autunnali menziona le onde minacciose dell'Adriatico (vv. 14-16):

*Frustra cruento Marte carebimus
fractisque rauci fluctibus Hadriae,
frustra per autumnos nocentem
corporibus metuemus Austrum.*

Ancora una volta l'Adriatico, che raffigura in questo contesto la pericolosità del mare in generale, acquista un'intensa valenza simbolica che rinvia ad un immaginario ossessivo di morte. Tutta l'ode, che svolge uno dei temi cari alla lirica oraziana, è fortemente permeata dall'angoscia spaesante del domani, dalla malinconia del finire a cui tutti gli uomini sono soggetti, dall'ansiosa percezione del tempo che fugge (*fugaces labuntur anni*) inesorabile verso la morte, punto estremo che chiude irrimediabilmente la parabola dell'esistenza umana.

La coscienza senza illusioni della temporalità della condizione umana pone Orazio tra coloro che non credono in una vita oltre la morte: la vita dell'uomo non partecipa

²⁸ La navigazione è sentita come un atto empio, un *nefas*, un *vulnus* inferto al mare che prima o poi si ribellerà contro l'uomo che ha osato violare la natura. Seneca non a caso lo ricorda nel coro II della *Medea* (vv. 301-309), *audax nimium qui freta primus / rate tam fragili perfida rupit / terrasque suas post terga videns / animam levibus credidit auris, / dubioque secans aequora cursu / potuit tenui fidere ligno / inter vitae mortisque vias / nimium gracili limite ducto*. E ancora coro III, v. 616, *exegit poenas mare provocatum*.

²⁹ Per le diverse ipotesi che sono state avanzate sul destinatario di quest'ode, cfr. E. Romano, *Postumo*, in *Enc. Or.*, vol. I, Roma 1996, p. 872.

all'eterno rassicurante ritorno del ciclo naturale, ma si esaurisce nello *spatio brevi* entro cui si deve ritagliare l'esistenza oppure nel breve spazio tra la nascita e la morte.

La morte è *ultima linea rerum*³⁰.

Di diversa atmosfera è l'ode 3, 9, che si configura come un dialogo d'amore tra il poeta e una donna di nome Lidia³¹. Lungo tutto lo svolgersi del componimento i due amanti si scambiano battute mordaci esaltando le doti dei rispettivi nuovi amori, salvo poi, negli ultimi due versi, avanzare l'ipotesi di una riappacificazione. L'ode ha la forma di un carme amebeo³², una canzone d'amore dialogata di ispirazione ellenistica, in cui ciascuno dei due personaggi parla alternativamente per una strofe, rispondendo all'altro.

Tra il susseguirsi di paragoni e immagini metaforiche alla fine del componimento torna l'immagine dell'Adriatico, violento e sfrenato con implicito riferimento alle sue burrasche usato come metro di paragone per mettere in risalto il carattere irascibile del poeta stesso³³ (vv. 21-24):

*'Quamquam sidere pulchrior
ille est, tu levior cortice et inprobo
iracundior Hadria,
tecum vivere amem, tecum obeam lubens'*

Inprobis, che indica tutto ciò che eccede i limiti del giusto e del ragionevole, e *iracundus* sono gli attributi riferiti all'Adriatico in questo contesto in cui il mare,

³⁰ Così il poeta definisce la morte nell'ultimo verso dell'epistola 1, 16. Per la stessa immagine geometrica suggestiva (e inquietante) della *linea*, cfr. Cic. Tusc. 1, 15 *nunc video calcem, ad quam cum sit decursum, nihil sit praeterea extimescendum*.

³¹ La donna ricorda nel nome la Lidia di *carm.* 1, 8; 1, 13; 1, 25. Anche questo nome è probabilmente uno degli innumerevoli pseudonimi che affollano i versi oraziani e che impediscono ogni tentativo di individuare fisionomie reali e momenti di vita vissuta, troppi i fattori che si proiettano e si confondono, spontaneamente e non, nell'opera del Venosino, a cominciare dalle innegabili influenze ideologizzanti del contesto politico-sociale, o dai condizionamenti della poesia greco-ellenistica. Certo è che per ovvi motivi di censura, ma anche per coerente adesione all'ideologia augustea, che tentava faticosamente di ripristinare gli ormai anacronistici valori del *mos maiorum*, le preferenze del poeta vanno decisamente a giovani liberte e cortigiane, libere da legami familiari.

³² Il termine amebeo, dal greco ἀμειβοῦς, indica un particolare tipo di canto di origine popolare a 'botta e risposta' che prevede un'alternanza di interventi tra gli sfidanti, interventi che si corrispondono strutturalmente e tematicamente, tipico dell'agone bucolico. Solo con Teocrito la poesia bucolica assume alla dignità di genere letterario e soprattutto nell'idillio 5, la rappresentazione della gara tra il capraio Comata e il più giovane Lacone, si possono individuare tutti quegli elementi che dovevano accompagnare questa forma di gara poetica: un giudice scelto tra le due parti, un premio stabilito in anticipo, e la proclamazione di un vincitore. Per una puntuale analisi dell'idillio 5, cfr. G. Serrao, *L'Idillio V di Teocrito. Realtà campestre e stilizzazione letteraria*, in *QUCC* 19, 1975, pp. 73-109.

³³ Orazio confessa di non essere immune dall'iracondia, sebbene aggiunga poi di essere pronto a calmarsi ed a far pace, anche in *epist.* 1, 20, 24-25 *corporis exigui, praecanum, solibus aptum, / irasci celerem, tamen ut placabilis essem*, La propensione eccessiva di cedere all'ira è messa in risalto dal chiacchierone stoico Damasippo, interlocutore del poeta durante la festa dei Saturnalia in *sat.* 2, 3, 323, *non dico horrendam rabiem*.

inaffidabile e imprevedibile, è comparato con l'incostanza di un animo innamorato.

Solo in un caso, nell'ode 1, 16, il motivo del mare non appare immediatamente legato a immagini di estrema instabilità, di burrasche furiose, di venti insidiosi che in un attimo sconvolgono le coste (vv. 1-4):

*O matre pulchra filia pulchrior,
quem crinosis cumque voles modum
pones iambis, sive flamma
sive mari libet Hadriano.*

Il carne stando all'uso di *recantis ... opprobriis* (vv. 27-28), calco oraziano dal greco *παλιῦδεῖν*, ricorderebbe una palinodia. Una palinodia avrebbe scritto Stesicoro³⁴ per riabilitare il personaggio di Elena da lui infamata in un precedente componimento; in realtà sono molti i commentatori che hanno escluso una dipendenza di Orazio da Stesicoro essendo l'ode piuttosto un discorso sui funesti effetti dell'ira.

Anche le varie ipotesi esaminate dall'esegesi antica e moderna di identificare la donna cui Orazio farebbe riferimento risultano del tutto infondate; chiaro è invece il proposito del poeta di abbandonare gli ardori della poesia giambica, caratterizzata tradizionalmente dalla eccessiva veemenza delle invettive, per dedicarsi alle passioni più tenui e delicate della poesia lirica.

Per cancellare le parole ingiuriose dette a suo tempo contro la donna e cercare di recuperare l'antico accordo, il poeta la prega di distruggere i versi con il fuoco, simbolo primario dell'annientamento, che con la sua forza distruttiva tutto dissolve in fumo e cenere, oppure con un mezzo altrettanto insidioso e temibile, il mare, ancora una volta l'Adriatico, che con le sue acque infide sarà in grado di annientare i versi velenosi.

Come si vede anche in questo contesto dal tono più leggero e meno intimista il riferimento all'Adriatico, rimasto impresso nella fantasia e sensibilità di Orazio, appare sempre e comunque legato a forze capaci di operare distruzione e morte, *sive flamma / sive mari libet Hadriano*.

³⁴ La complessa questione relativa all'esistenza o meno di due *Palinodie* risulta pressoché insolubile.

Federica Monteleone

PENSARE STORICAMENTE IL MEDITERRANEO IN PROSPETTIVA
INTERCULTURALE*

ABSTRACT	
L'immagine di un Mediterraneo eteroclitico ha nel corso dei secoli alimentato miti e malintesi che lo hanno reso 'ostaggio' della storia, diventando inconsapevolmente frontiera tra civiltà, che ancora oggi hanno difficoltà a riconoscersi. Il saggio, partendo da una riflessione sul Mediterraneo come categoria storico-geografica, analizza le relazioni, intercorse nell'VIII secolo, tra i Carolingi, il mondo musulmano e l'Oriente cristiano, come primo esempio di un dialogo interculturale che, senza negare le radici culturali di ciascun popolo, ha rappresentato un importante esempio di 'modernità mediterranea'. Nel tempo delle migrazioni transnazionali e degli eccessi di culture, il "pensare storicamente" il Mediterraneo deve necessariamente tradursi in uno strumento per lo sviluppo di una "competenza" identitaria, ovvero nella costruzione del sé storico, a partire dalla mediazione didattica, avendo particolarmente riguardo alle nuove generazioni di cittadini che sulle sue diverse sponde si aprono ad un futuro inevitabilmente condiviso.	The image of a heterogeneous Mediterranean has fueled myths and misunderstandings in the centuries that have made it a 'hostage' of history, unconsciously becoming a frontier between civilizations, which still have difficulty recognizing each other today. The essay, starting from a reflection on the Mediterranean as a historical-geographical category, analyzes the relationships between the Carolingians, the Muslim world and the Christian East, as the first example of an intercultural dialogue which, without denying the cultural roots of each people, is an important example of 'Mediterranean modernity'. In the time of transnational migrations and excesses of cultures, "thinking historically" the Mediterranean must be necessary a tool for the development of an identity "competence", or rather the construction of the historical self, starting from didactic mediation, having particular regard to the new generations of citizens who on its various shores open up to an inevitably shared future.
Mediterraneo – intercultura – sapere storico	Mediterranean – interculture – historical knowledge

SOMMARIO: 1. Il "faro" dell'umanità e il Mediterraneo. – 2. Prime forme di dialogo interculturale nell'VIII secolo: i Carolingi, il mondo musulmano e l'Oriente cristiano. – 3. Il Mediterraneo per la formazione del sé storico.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Riprendendo *l'esprit* della *Nouvelle histoire*, Fernand Braudel, nel domandarsi che cosa sia il Mediterraneo, ha fornito una definizione che ne evidenzia il carattere eterogeneo e lo iscrive in un sistema di relazioni e rappresentazioni collettive nella direzione indicata dai maggiori esponenti delle *Annales*:

«Che cosa è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, [...] tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo: da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia [...] Il Mediterraneo crocevia eteroclito si presenta al nostro ricordo come un'immagine coerente, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in un'unità originale»¹.

Secondo lo storico dell'*École des Annales* la storia del Mediterraneo è una incessante ricerca di equilibrio, non nel senso che l'unità prevale sulla diversità, ma dove gli opposti, che non si annullano, né si sintetizzano, definiscono un'aporia. Se il Mediterraneo è lo spazio dell'aporia – si potrebbe parlare di una *Weltanschauung* del Mediterraneo, «in cui i gruppi umani formano, attraverso gli spazi e i tempi, la loro singolarità»² – dove le differenze non si compongono, ma neppure possono prescindere l'una dall'altra, riflettere sul Grande Mare vuol dire farne emergere il carattere molteplice, ad iniziare dal significato che è contenuto nel suo termine. La stessa parola “Mediterraneo” è il risultato di una metamorfosi, indicando in origine una regione interna proprio nella sua opposizione ad una regione marittima; Tito Livio, elogiando il ruolo commerciale di Roma, definisce il Tevere un fiume per portare vettovaglie dalle regioni interne, “*ex mediterraneis locis*”, e per ricevere merci dalle regioni marittime³. Nella tradizione occidentale greco-romana ci si riferisce al Mediterraneo come “*mare nostrum*”, espressione che, oltre ad indicare il predominio imperiale romano, designava il centro del mondo conosciuto, crocevia di traffici commerciali, di migrazioni e di scambi culturali⁴.

Nella Bibbia una parte di terre emerse, ossia i territori compresi tra la Siria e la Palestina, è indicata con il sostantivo neutro plurale “*Mediterranea*”⁵; come aggettivo

¹ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano 2008, p. 7.

² A. Dupront, *L'acculturazione*, tr.it., Einaudi, Torino 1966, p. 85; E. Ruffaldi, “*Nouvelle histoire*” e *antropologia culturale: una problematica convergente*, in G. Musio (a cura di), *Storia e antropologia storica. Dalla storia delle culture alla culturologia storica dell'Europa*, Armando editore, Roma 1993, pp. 41-63.

³ S. Guarracino, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Mondadori, Milano 2007, pp. 4-11.

⁴ F. Prontera, *Sul Mediterraneo come categoria storico-geografica*, in *Geographia Antiqua*, 2014-2015, pp. 17-23.

⁵ *Macch.*, 8, 34-35.

del sostantivo “mare”, il termine “*mediterraneum*” si trova già in autori latini come Plinio il Vecchio e in Solino⁶. Quest’ultimo, riprendendo quasi letteralmente il primo, parla di un “mare interno”, sul quale si affacciano i tre continenti, circondati a loro volta da un “mare esterno”, l’Oceano, ma l’uso aggettivale fa sì che qualunque mare interno possa essere considerato “un mare mediterraneo”, in quanto indica, nella compilazione geografica e naturalistica di Plinio il Vecchio e di Solino, ciascuno dei singoli mari che costituivano il Mediterraneo e che erano conosciuti con un loro nome specifico, come l’Egeo, lo Ionio o il Tirreno. Questa “idea” del Mediterraneo, tramandata dagli autori latini, è ripresa da Dante, il quale definisce nella sua *Commedia* il Mediterraneo come «la maggior valle in che l’acqua si spanda [...] fuor di quel mar che la terra inghirlanda»⁷, di cui fornisce anche i confini longitudinali compresi tra «l’isola di Cipri e di Maiolica»⁸. Dante dunque presenta il Mediterraneo come la più estesa depressione terrestre riempita di acqua, interna all’ecumene, cioè il più ampio dei “*maria mediterranea*”, senza passare da un uso aggettivale ad un uso sostantivale del termine⁹; le coordinate geografiche, entro le quali il poeta fiorentino colloca la sua rappresentazione del Mediterraneo, si inscrivono nella “geografia sacra” tracciata da autori come il vescovo Isidoro di Siviglia, il quale aveva collocato la città di Gerusalemme al centro delle terre abitate, in una posizione mediana fra i due estremi dell’ecumene, la Spagna e l’India. Nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia – una sorta di compendio enciclopedico del sapere antico, riorganizzato in base alla convinzione che il significato delle cose potesse essere compreso solo attraverso la ricostruzione della etimologia delle parole – per la prima volta compare l’uso di “Mediterraneo” non come aggettivo neutro riferito a “mare” (il nome deriva dal fatto che le sue acque sono “amare”) ma come sostantivo maschile, usato al nominativo, quasi con la volontà di personalizzarlo:

«il Grande Mare è quello che fluisce da Occidente nascendo dall’Oceano e si rivolge verso mezzogiorno e quindi si dirige a settentrione. È chiamato Grande perché tutti gli altri mari sono in comparazione piccoli. Questo mare è il Mediterraneo, detto anche così perché con le sue acque si stende in mezzo alle terre fino a Oriente, separando l’Europa, l’Africa e l’Asia»¹⁰.

⁶ Plinii Senioris *Naturalis historia*, III, 31; Iulii Solini *Collectanea rerum memorabilium*, Berlin 1864, XIII.

⁷ *Par.*, IX, 82-84.

⁸ *Inf.*, XXVIII, 82.

⁹ M. Pastore Stocchi (a cura di), Dante Alighieri, *Epistole. Egloghe. Questio de situ et forma aque et terre*, Antenore, Roma-Padova 2012, XV, 31, p. 246.

¹⁰ W.M. Lindsay (a cura di), Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxford 1911, II, liber XIII, 2. Cfr. D. Di Rienzo, *Isidoro di Siviglia: le fonti al capitolo De Mediterraneo mari*, in *Annali di Suor Orsola Benincasa*, 2004-2006, pp. 7-28.

Questa immagine tripartita del mondo, con i tre continenti, l'Oceano esterno e il mare interno, affondava le sue radici nella cultura greco-romana, in particolare negli "affreschi" geografici e storico-antropologici delle *Storie* di Erodoto, il quale tuttavia dimostra di essere ben informato sull'estensione dell'Asia e della Libia (nord Africa), ma non dell'Europa, di cui non conosce se è circondata da acque.

La concezione isidoriana del mondo ispirò il simbolismo cristiano dei mappamondi in cui la Terra, con l'est in alto, è rappresentata come una T, cioè come una croce latina, inscritta in un cerchio circondato dall'Oceano. L'asse orizzontale della T rappresentava nel suo tratto di sinistra il fiume Don e in quello di destra il Nilo; l'asse verticale corrispondeva al Mediterraneo. Nelle *Etymologiae* non solo il Mediterraneo passa dall'essere una indefinita massa di acqua una entità dotata di un nome proprio – *Mare Magnum sive Mediterraneum* – ma anche l'Europa inizia ad essere visibile nello spazio che si estendeva dalle pianure del Don all'Africa, comprendendo anche numerose "terre barbariche"¹¹. Da un punto di vista geografico la tradizione antica fu coniugata alla tradizione biblica, per cui l'Europa era presentata come la terra di Japhet, uno dei tre figli di Noè; coloro che dunque vivevano in Europa avevano un "padre" comune che li distingueva dai figli di Sem, i Semiti, che popolavano l'Asia, e dai Camiti, i figli di Cam, che vivevano in Africa. Il Mediterraneo era posto in mezzo a queste tre terre ed era posizionato in un centro che, a sua volta, conteneva la Città Santa, Gerusalemme, "*umbilicus mundi*", situato all'incrocio dei due tratti della T, centro di convergenza delle tre fedi abramitiche¹².

A partire dalla prima metà del XIX secolo, soprattutto in area francese, accanto all'uso del sostantivo "*Méditerranée*", ritorna l'uso dell'aggettivo "*méditerranéen*", non secondo il significato originario, come "mare posto in mezzo alle terre", ma con l'accezione di "mediterraneità", espressione di una determinata civiltà, ossia come spazio di acculturazione e di assimilazione a quella civiltà¹³. Sotto questo aspetto la formazione dell'impero romano, centrato sul Mediterraneo e proteso verso tutti e tre i continenti, rappresentò dapprima un importante elemento di unità e, successivamente, di divisione prima in due civiltà, quella latino-cattolica e quella greco-ortodossa e poi in tre, con l'aggiunta di quella musulmana. La "storica" tesi Pirenne, che interpretò la rottura dell'unità del Mediterraneo – definendo anche una nuova periodizzazione, la fine del mondo antico e l'inizio di quello medievale – come effetto dell'espansione islamica nel bacino del Grande Mare, risulta dalla combinazione di due giudizi storici distinti: da un lato la constatazione che il sistema culturale ed economico del tardo impero romano, per lo storico belga caratterizzato dalla integrazione delle province

¹¹ *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlantide alla geografia delle reti*, De Agostini, Milano 2001, p. 51.

¹² R. Bonfil, *Gerusalemme "umbilicus mundi"*, in F. Cardini (a cura di), *La città e il sacro*, Scheiviller, Milano 1994, pp. 45-82.

¹³ P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIX siècle*, Slatkine, Gèneve-Paris 1982, vol. X/2, pp. 1433-1434.

d'Occidente con quelle d'Oriente attraverso la libera circolazione di uomini e merci, venne meno nei suoi tratti fondamentali tra il VII e l'VIII secolo; dall'altro la spiegazione di questa crisi come conseguenza diretta di un evento politico-militare e culturale-ideologico che fu l'irruzione dell'Islam¹⁴. Nel momento in cui il Papato, isolato dall'Oriente ed al centro di un mare improvvisamente instabile, inizia a perdere il proprio potere e la Spagna cade sotto il dominio musulmano, i Franchi diventano sostanzialmente l'unico popolo a regnare sull'Occidente cristiano. Secondo Pirenne, «senza l'Islam, l'impero dei Franchi non sarebbe forse mai esistito e, senza Maometto, Carlo Magno sarebbe inconcepibile»¹⁵. L'Impero carolingio, l'ascesa del popolo dei Franchi ed il loro successivo predominio è da ascrivere, secondo lo storico belga, alle contingenze storico-economiche che hanno visto nell'espansione araba il principale vettore. Mettendo da parte le critiche rivolte alla “tesi Pirenne”¹⁶ – che a parere di Galasso non merita quel “completo oblio” cui la storiografia l'aveva relegata – emerge il dato concreto secondo cui il centro effettivo del nuovo impero non era più Roma, ma il nord Europa. Il baricentro dell'Impero si era spostato lontano dal Mediterraneo, ma in qualche misura il Grande Mare continuò a mantenere una certa vitalità soprattutto attraverso l'attività economica delle città costiere italiane, pur travagliate dal rafforzarsi della pirateria.

L'invasione musulmana fu il presupposto per la libertà di azione dei Franchi nel Mediterraneo centrale, nel vuoto politico generato dall'isolamento di Bisanzio, in altre parole, la premessa ad un avvenire latino-germanico, anziché romano-bizantino della storia dell'Europa. Lo spostamento del baricentro del Mediterraneo verso l'Europa occidentale non comportò tuttavia la cancellazione dell'unità culturale che Roma aveva costruito, reiterando da un capo all'altro del suo impero la “*romanitas*”, con il suo modello di città, con le strade che si incrociavano ad angolo retto, gli acquedotti e le terme, l'apparato legislativo e amministrativo, infine gli elementi della cultura materiale come il vino e l'olio. Anche riconoscendo che la “mediterraneità” in senso proprio è un elemento che travalica l'impero romano, la “storicità” di un impero dalla forte vocazione universale, centrata sul Mediterraneo e da qui protesa verso tutti e tre i continenti, ne esprime pienamente il ruolo centrale nella formazione di uno spazio euromediterraneo e nella creazione di un'Europa “civilizzata”. A ciò bisogna aggiungere che l'identità mediterranea si era andata progressivamente definendo anche sul piano religioso, proprio grazie all'unità amministrativa e alla “*pax romana*”

¹⁴ P. Delogu, *Alle origini della “tesi Pirenne”*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 100, 1995-1996, pp. 297-325.

¹⁵ H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, tr. it., Laterza, Bari 1969, pp. 233-234.

¹⁶ Tra i primi storici ad apportare dei correttivi alla tesi del Pirenne vi fu Roberto Sabatino Lopez, il quale rilevò che il “lago musulmano”, come lo storico belga aveva definito il Mediterraneo, era rimasto in realtà largamente aperto anche agli occidentali; non si può dunque parlare di una scomparsa totale, ma piuttosto di una rarefazione dei commerci, che interessarono non solo generi di lusso, papiro, spezie, tessuti di seta, ma anche prodotti più poveri, lungo le vie terrestri piuttosto che lungo le sponde del Mediterraneo. Cfr. G. Piccinni, *I mille anni del Medioevo*, Mondadori, Milano 2000, pp. 92-93.

esistente, che aveva permesso a cristiani, come Paolo di Tarso di compiere opere di proselitismo.

L'unità religiosa del Mediterraneo fu dunque preparata dall'impero romano e si realizzò pienamente nel IV secolo quando l'impero stesso divenne cristiano¹⁷. In questo senso la tesi Pirenne, al di là dell'estremizzazione alla quale egli fu indotto, aveva puntualizzato una realtà geo-politica che avrebbe caratterizzato tutta la storia successiva del Mediterraneo, la realtà di uno spazio storico tripartito. Nei secoli successivi, tra il VII e l'VIII, il Mediterraneo appare scomposto tra Cristianesimo, Ebraismo ed Islam. Le tre forme del monoteismo mediterraneo nascono e si sviluppano l'una in relazione all'altra, a partire dall'appartenenza alla stessa famiglia, perché pongono Abramo come primo fondatore e loro comune antenato. Sebbene ci siano diversi elementi di vicinanza tra Ebraismo ed Islam, come il divieto di raffigurare il divino e la condanna del trinitarismo, il primo è accomunato al Cristianesimo dall'accettazione dell'Antico Testamento come libro rivelato e pone al centro della storia della salvezza il "patto" tra Dio e l'uomo, mentre per i musulmani il Corano, ritenuto libro "perfetto" – tanto che può essere letto solo in arabo e non può prestarsi ad alcuna analisi filologico-testuale – sostituisce integralmente la Bibbia e non possiede una vera e propria teologia della storia al centro della quale vi è l'essere umano¹⁸. Nel Mediterraneo infine il Cristianesimo e l'Islam hanno raggiunto la loro configurazione teologica, culturale, spaziale, attorno alle tre città sante di Gerusalemme, Roma e La Mecca, quest'ultima legata fundamentalmente all'espansione militare dell'impero arabo islamico.

Dalla comparsa dell'Islam il Mediterraneo è rimasto "ostaggio" della storia, diventando inconsapevolmente frontiera tra due civiltà che hanno avuto difficoltà a riconoscersi. Cardini ha parlato di un "malinteso" tra Europa e Islam, nato da una visione geopolitica di tipo dualistico, per cui fra le sponde del Mediterraneo ci sarebbe stato uno "scontro delle civiltà" tra l'Oriente dei paesi musulmani e l'Occidente dell'Europa cristiana¹⁹. Gli avvenimenti del VII ed VIII secolo, in cui i musulmani conquistarono buona parte del Mediterraneo, o battaglie contro l'Impero Ottomano, hanno alimentato la nascita di "invenzioni", che si sono progressivamente sedimentate nella cultura occidentale sotto forma di miti. Le stesse Crociate non furono guerre di religione, ma il volto militare di un confronto tra due civiltà che, almeno dall'XI secolo in poi, quando l'Occidente ha ripreso a crescere per potenza espansiva, demografica e commerciale, hanno intrecciato un forte scambio culturale. L'Islam, infatti, ha avuto conoscenza dell'Occidente non tanto per quelle che a posteriori, all'inizio del Settecento, quindi ben oltre il periodo in cui si svolsero, furono dette "Crociate", ma perché i suoi porti erano sempre più frequentati da mercanti italiani, soprattutto genovesi e pisani. Eppure l'incomprensione tra questi due mondi dovette essere al

¹⁷ S. Guarracino, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, cit., p. 84.

¹⁸ M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 2004, pp. 46-59.

¹⁹ F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 1999.

principio quasi naturale. Gli Arabi erano divenuti seguaci di una religione che, oltre ad essere falsa, perché fabbricata da un “impostore”, un “cristiano eretico”, come Maometto, «in virtù della sua estrema semplicità si addiceva al loro debole intelletto e alla loro cultura pressoché nulla»²⁰; si trattava di uno dei tanti popoli che si aggiravano alle frontiere dell’Impero e che andavano allontanati dalle terre illegittimamente occupate. Di conseguenza contro di loro si combatteva non una “guerra santa”, ma una guerra “normale”, come si era fatto in passato con gli Slavi o i Bulgari, nella quale si poteva anche fare ricorso a strumenti come la diplomazia.

Se è ormai superata l’endiadi Cristianità-Europa e la simmetria fra i termini “Europa” e “Islam” – il primo indica un continente, il secondo non è un luogo, ma una religione – la reiterata aggressione musulmana all’Europa, tra VII e VIII secolo, e poi tra XIV e XVIII secolo, è stata ideologicamente nutrita dagli echi di eventi storici che in realtà ebbero una portata reale minore. La stessa battaglia di Poitiers del 732 aveva consegnato al mito gli “*Europenses*”²¹, gli Austrasiani vincitori guidati da Carlo Martello, contribuendo in un certo senso a razionalizzare l’intera storia dell’Europa come storia della contrapposizione rispetto all’Islam. La storiografia ha notevolmente ridimensionato quello che nella realtà non fu uno scontro “epocale” tra Occidente e Oriente, ma una battaglia tra due eserciti dalle dimensioni relativamente limitate, strettamente legata ad equilibri e vicende locali. Il ducato di Aquitania, le cui propaggini meridionali si estendevano lungo la catena pirenaica, era divenuto un obiettivo ambito sia degli Arabi, che un decennio prima avevano posto fine al regno visigoto e conquistato gran parte della penisola iberica, sia di Carlo Martello, il potente maestro di palazzo franco che, attraverso una politica spregiudicata, stava ponendo le basi per l’ascesa dei Pipinidi e dei Carolingi. Tra questi due pericoli per alcuni anni il duca di Aquitania, Odone, aveva stretto un’alleanza con uno dei capi militari arabi locali; la morte di questo suo alleato e l’intento dei nuovi capi di attaccare Tours, dove si trovava il monastero dedicato a san Martino, il “santo nazionale” dei Franchi, indusse Carlo Martello ad intervenire ed a respingere l’attacco arabo, anche con lo scopo di conquistare l’Aquitania.

Va inoltre rilevato che i musulmani non furono gli unici protagonisti delle incursioni lungo le coste sudeuropee e nelle isole mediterranee; a partire dal IX-X secolo si aggiungono gli assalti dei Normanni e degli Ungari nel bacino mediterraneo e nella penisola iberica. Tuttavia la conversione e la cristianizzazione di questi due popoli contribuirono e portarono ad individuare negli Agareni – ossia nei Saraceni, discendenti, secondo San Girolamo, da Agar, concubina di Abramo, e non da Sara, sua moglie – gli unici responsabili dell’assalto dei “barbari” all’Europa, giustificando a torto o a ragione, anche attraverso il veicolo della tradizione epica, la “risposta” dei crociati alla “sfida” musulmana. Non dobbiamo però dimenticare che una delle

²⁰ A. Ducellier, *L’Islam nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2004, p. 85.

²¹ Th. Mommsen (a cura di), *Continuatio Isidoriana Hispanica in Chronica minore. Saec. IV.V.VI.VII*, in M.G.H., *Auctores antiquissimi*, XI, vol. II, Berlin 1894, pp. 361-362.

“conseguenze inattese” nei territori di conquista crociata fu la normalizzazione dei rapporti con la società musulmana. Le fonti arabe riferiscono dei franchi orientalizzati, che vivono familiarmente con gli Arabi, e le fonti occidentali, come il cronista Fulcherio di Chartres, che prese parte alla prima crociata e si stabilì a Gerusalemme fino alla morte, alludono ai matrimoni con donne musulmane, che abbiano però ricevuto il battesimo²².

Nella spedizione del 1095-1099 l'*esprit de Croisade*, alimentato da una nutrita letteratura di propaganda e dal clima escatologico della prima metà dell'XI secolo, rivolgendosi al passato, cerca dei precursori, il cui ricordo sia, quanto più possibile, duraturo e materializzato. Questo aspetto giustifica il recupero di episodi che rappresentano la prosecuzione e la ripresa cosciente di azioni già familiari alla Cristianità altomedievale, come le guerre di Carlo Magno in Spagna, le campagne condotte dall'imperatore franco e dai re carolingi per proteggere il papato minacciato dai Longobardi, o quelle condotte contro i pagani in Sassonia, spedizioni militari animate da uno spirito religioso, che potremmo definire pre-crociato, idealmente parlando, ma in realtà con obiettivi strategici molto diversi da quelli che posteriormente si sono attribuiti alla crociata.

Il “malinteso” nasce in definitiva da un'automodellazione retrospettiva del ricordo, che Assman chiama “mnemostoria”²³, la quale nei tempi attuali trova una notevole cassa di risonanza, soprattutto grazie al potere dei mezzi di comunicazione, nell'immaginario comune²⁴.

Dal IV secolo la lenta disintegrazione dell'unità del Mediterraneo va di pari passo con il cambiamento dell'assetto europeo che, a partire dall'impero carolingio, vede il “*limes*” renano non più come un elemento di frontiera, ma come il centro di un'area che, almeno da un punto di vista geografico, costituisce la premessa dell'idea di Europa. Fino al 1492, come sottolinea Braudel, l'Europa appartiene al Mediterraneo assai più di quanto il Mediterraneo appartenga all'Europa. Il concetto di “connettività”, a cui fa riferimento Braudel, spiega bene l'immagine di un Mediterraneo eteroclitico, ma pur sempre insieme coerente. In questa prospettiva l'eredità di Roma, come si è detto, gioca un ruolo fondamentale e trasversale nelle società mediterranee, a partire dalla centralità materiale, sociale e simbolica delle sue città. I tre grandi “soggetti storici” che interagiscono tra le sponde del Mediterraneo – la cristianità latina, l'Impero di Bisanzio, la *koinè* islamica – costituiscono altrettante esperienze storiche di rielaborazione dell'Impero romano, la cui eredità è ben visibile nelle grandi metropoli di cultura greca come Damasco ed Alessandria. Ciò inoltre è particolarmente evidente nella scrittura, ovvero in quel patrimonio di opere letterarie, scientifiche e filosofiche

²² Fulcherius Carnotensis, *Historia Jherosolymitana, Gesta Francorum Jherusalem peregrinantium*, in *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, III, Paris 1866, pp. 311-485, III, 37.

²³ J. Assman, *Mosé l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, tr.it., Mondadori, Milano 2000, p. 31.

²⁴ G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Tra senso comune e pratica storica*, Donzelli, Roma 1998, p.14.

di tradizione greco-latina che, sistematicamente tradotte in arabo, vennero raccolte nella “casa della sapienza”, nella grande biblioteca della Bayt al-hikma²⁵. Se sul piano istituzionale il modello organizzativo bizantino ebbe la capacità di condizionare in modo più incisivo le strutture politiche, come ad esempio l’esperienza dei principati longobardi nel Mezzogiorno d’Italia, sul piano culturale l’Islam ebbe il grande “merito civile”²⁶ di trasmettere all’Occidente la conoscenza filosofica e scientifica del mondo ellenico ed ellenistico.

Già al tempo della dinastia degli Abbasidi questo travaso di cultura dal greco all’arabo faceva del califfo l’erede dell’antichità classica, in concorrenza con l’Impero bizantino. L’insieme di interessi politici e culturali portò i califfi a occuparsi sempre più del Mediterraneo; non a caso proprio nel IX secolo iniziò una tradizione di opere di geografia prodotte alla corte di Baghdād, che trattavano la storia e i caratteri dei regni che si affacciavano sul Mediterraneo. Tra questi regni vi era quello franco che, dopo l’incoronazione imperiale del Natale dell’800, dovette apparire come una delle grandi potenze del “*mare nostrum*”. Il decennale scambio di ambascerie intercorso tra questi due interlocutori, benché dettato da comuni interessi di politica “internazionale”, permise al califfato di Baghdād non solo di ricollocarsi nel cuore degli affari mediterranei, ma anche di mostrare che «la guerra, come la pace, rientrava unicamente nella sfera dell’autorità califfale; la presenza dei suoi ambasciatori nelle corti imperiali del mondo cristiano ne costituiva il simbolo più evidente»²⁷. Da questo momento e fino al XIII secolo il Mediterraneo diventa il teatro di una lenta evoluzione delle strutture politiche, ma anche sociali e produttive. La conquista cristiana del Mediterraneo, iniziata nell’XI secolo, determina un nuovo orientamento dei traffici e ne consolida il ruolo centrale nel sistema economico e nelle relazioni internazionali. Chiosando Braudel «le ricchezze più preziose vengono dal mare. Padrone delle ricchezze è chi domina il mare»; grazie alle loro attività marittime e alla propria intraprendenza commerciale, le repubbliche marinare italiane diventano il punto di incontro tra l’entroterra europeo e il Mediterraneo arabo-bizantino. E sulla distesa superficie del Mare Mediterraneo, insieme alle merci, viaggiano anche le idee, le conoscenze filosofiche, letterarie, geografiche, artistiche. Dalle cupole della basilica di San Marco a Venezia all’uso dei numeri arabi e dello zero, dai profumati agrumi della Sicilia e dalle spezie, come lo zafferano o la noce moscata, ai motivi geometrici dell’Alcázar di Siviglia, dai trattati anatomici delle scuole mediche di Baghdād all’influsso della filosofia greca sul pensiero islamico²⁸, intensi e reciproci furono gli scambi tra gli

²⁵ L. Tanzini, F.P. Tocco, *Un Medioevo mediterraneo. Mille anni tra Oriente e Occidente*, Carocci, Milano 2020, pp. 15-19, 113-116.

²⁶ R. Cancilia, *Il Mediterraneo di Giuseppe Galasso*, in *Mediterranea – ricerche storiche*, XV, 2018, pp. 17-21.

²⁷ C. Picard, *Il mare dei califfi. Storia del Mediterraneo musulmano (secoli VII-XII)*, Carocci, Roma 2017, pp. 216-217.

²⁸ T. Nagel, *Il problema di un contributo islamico alla cultura europea*, in G. Cracco, J. Le Goff, H. Keller, G. Ortalli (a cura di), *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli*

uomini che, guidati ignari dal “faro” dell’Umanità, come Le Goff definisce la Storia²⁹, si mossero tra le sponde del Mediterraneo.

2. Con la *sententia* «Τόν Φράνκον φίλον έχεις· γείτονα ούχ έχεις»³⁰, Eginardo, il biografo franco vissuto nell’VIII sec. d.C., dopo aver lungamente raccontato le guerre condotte dall’imperatore Carlo Magno – le campagne in Aquitania e in Guascogna, la conquista dell’Italia, la lotta contro i Sassoni, gli interventi in Spagna, la sottomissione dei Bretoni e dei Beneventani, l’annessione della Baviera, le spedizioni contro gli Slavi, Avari e Normanni – aggiunge che il sovrano aveva ricercato l’amicizia di re lontani, come il “*rex Persarum*”, Hārūn al-Rashīd³¹, e soprattutto degli “*imperatores Constantinopolitani*”, che non si fidavano di lui, temendo volesse portar via loro l’impero. La potenza dei Franchi era a tal punto sospetta presso i Romani e i Greci da aver generato il detto “se hai un Franco per amico, non è tuo vicino”. La contiguità territoriale, dunque, avrebbe potuto condurre ad uno stato di guerra: il biografo Eginardo finiva per spostarsi dal punto di vista dell’altro, di chi cioè riteneva incompatibile essere vicini e amici dei Franchi³². Se invece intendiamo la frase di Eginardo non in senso ipotetico e constatativo, ma in senso esortativo – “abbi un Franco per amico, ma non averlo come tuo vicino” – è possibile cogliere un diverso significato relativo alla visione che l’“Altro” si era fatto dell’egemonia franca. Nutrita di elementi insieme veterotestamentari e costantiniani, l’azione pipinide-carolingia di difesa dalle aggressioni esterne si trasformò, nel corso dell’VIII secolo e nel segno della continuità con la prima età merovingia, in una fase di espansione profonda verso il Mediterraneo centrale e nel cuore dell’Europa³³. L’Impero carolingio diveniva il centro gravitazionale di un sistema tripolare, costituito dalle aree dell’Occidente cristiano, dell’Impero bizantino e del mondo musulmano, con le sue diverse realtà.

In questo contesto il giudizio di Eginardo, se lo intendiamo in senso esortativo, ad avere un Franco come amico, ma non come vicino, può senz’altro riferirsi alla volontà dell’“Altro lontano”, proveniente dal mondo orientale, di instaurare un dialogo con il sovrano “*occidua parte*”. Ciascuno dei due interlocutori poteva inoltre disporre di un genere di discorso peculiare in cui, nel rispetto della propria ortodossia religiosa,

IX-XIII), Atti della XLVI Settimana di Studio, Trento 15-19 novembre 2003, il Mulino, Bologna 2006, pp. 345-355.

²⁹ B. Borghi (a cura di), *Il faro dell’umanità. Jacques Le Goff e la storia*, Patron Editore, Bologna 2016, p. 9.

³⁰ G. Carazzali (a cura di), Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, cap. 16, Milano 1993, p. 26.

³¹ J.P. Turner, *Harun Al-Rashid*, in *Medieval Islamic civilization. An encyclopedia*, ed. J.W. Meri, New York 2006, pp. 314-315.

³² Cfr. G. Gandino, *Il mondo franco e l’ideologia dell’espansione*, in *Carlo Magno e le Alpi*, Atti del XVIII Congresso Internazionale di Studio sull’Alto Medioevo (Susa, 19-20 ottobre 2006 – Novalesa, 21 ottobre 2006), Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2007, pp. 17-47.

³³ G. Tabacco, *I processi di formazione dell’Europa carolingia*, in *Nascita dell’Europa ed Europa carolingia: un’equazione da verificare*, I, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, XXVII, Spoleto 1981, pp. 33-40.

entrava in gioco la dimensione politica, che si traduceva in un sistema di comuni interessi. Da una parte l'Impero bizantino verso il quale puntava l'espansionismo islamico – a partire dalla morte dell'imperatore Eraclio, nel 641, i Saraceni conquistano progressivamente il territorio dalla Siria-Palestina all'Africa del Nord, passando per l'Egitto; nel 782 l'esercito di Hārūn al-Rashīd, attraversata tutta l'Asia minore, arriva fino al Bosforo, costringendo l'imperatrice Irene a comprare la tregua con il versamento di grossi tributi; nel 791 Costantino VI, successo temporaneamente alla madre, tenta la riscossa ma, a causa della debolezza militare dei Bizantini, riceve una dura sconfitta – e che nello stesso tempo si opponeva alle ambizioni imperiali dei Carolingi; dall'altra parte gli emiri di Cordoba in Spagna, che appartenevano alla dinastia degli Omayyadi, soppiantati dagli Abbasidi e in rapporti difficili con i sovrani franchi.

I primi contatti tra Occidente cristiano e mondo musulmano si registrano a partire dal 711, data in cui le truppe arabo-berbere, guidate da Târiq ibn Ziyād, superano lo stretto tra l'Africa e l'Europa e iniziano la conquista del regno dei Visigoti in Spagna³⁴. La penisola iberica diventa dunque il termine occidentale dell'espansionismo islamico nel Mediterraneo e tale rimarrà fino alla fine del XV secolo, con la caduta del regno di Granada³⁵.

Con l'avvento della dinastia degli Abbasidi, che fissano il califfato in Mesopotamia e la nuova capitale a Baghdād, presso l'antica Ctesifonte, il centro di gravità del mondo musulmano si allontana dal Mediterraneo, dal mondo romano e soprattutto dall'Occidente cristiano. Il sistema bipolare Occidente-Oriente si sviluppa e si trasforma in un sistema tripolare: da un lato l'Impero di Carlo Magno, che si estende su gran parte dell'Europa attuale (Francia, Germania, Italia, Belgio e Paesi Bassi), dall'altro l'Impero bizantino, cioè l'Oriente cristiano, e il mondo musulmano con le sue diverse ramificazioni, l'emirato omayyade di Cordoba, il califfato abbaside di Baghdād e il sorgere delle nuove dinastie degli emiri dell'Africa del Nord, in particolare quella degli Aghlabidi di Kairouan.

Nel 797, secondo la versione degli *Annales regni Francorum*, le truppe caroline si impadroniscono di Barcellona, il cui governatore, Zatun, giunto ad Aquisgrana, chiede a Carlo Magno la protezione a difesa di sé stesso e della città. Nello stesso anno ha luogo il primo scambio di ambascerie tra Carlo Magno e Hārūn al-Rashīd narrato dagli *Annales regni Francorum*³⁶: il sovrano franco invia i due laici Lantfrido e

³⁴ M. Sot, *Charlemagne et Hārūn al-Rashīd: premières rencontres entre monde musulman et Occident chrétien (VII^e – IX^e siècle)*, in M. Sot, D. Barthélemy (a cura di), *L'Islam au carrefour des civilisation médiévales*, Sorbonne Pups, Paris-Sorbonne 2012, pp. 27-42, part. pp. 34-35.

³⁵ Ph. Sénac, *Charlemagne et l'Espagne musulmane*, in G. Andenna, M. Pegrari (a cura di), *Carlo Magno: le radici dell'Europa*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 55-80.

³⁶ Sotto il titolo di *Annales regni Francorum*, o *Annales Royales*, sono stati tramandati i cosiddetti *Annales Laurissenses maiores* e gli *Annales Einhardi*; questi ultimi sono una revisione dei primi. A partire dall'801, le differenze tra le due redazioni sono minime, cosicché il testo è unificato nell'edizione curata da Friedrich Kurze in M.G.H., *SS rer. Germ. in usum sch.* 6, Hannoverae 1895, pp. 1-178.

Sigismondo in compagnia di Isacco³⁷, un ebreo che risiedeva ad Aquisgrana e che era molto stimato dall'imperatore per la conoscenza che aveva dell'Oriente, dove aveva viaggiato per i suoi commerci³⁸. In risposta all'ambasceria di Carlo del 797, quattro anni dopo viene annunciato l'arrivo a Pisa di due legati di Hārūn al-Rashīd. Gli *Annales* raccontano che l'incontro tra il sovrano e i due dignitari musulmani avvenne tra Vercelli ed Ivrea³⁹. Uno di essi apparteneva alla cerchia di Hārūn, l'altro a quella dell'emiro di Kairuan, Ibrāhīm ibn al-Aghlab. I due inviati musulmani passarono alcuni mesi alla corte di Carlo Magno, sbalorditi dalla magnificenza che venivano scoprendo, come raccontano gli *Annales*⁴⁰ e il monaco balbuziente di San Gallo, Notkero⁴¹.

Quattro anni più tardi, nell'801, Carlo Magno riceve nella reggia di Aquisgrana l'unico superstite dell'ambasceria del 797, l'ebreo Isacco, che reca al sovrano franco un dono prezioso da parte del califfo, l'unico esemplare di elefante, stando alle parole del biografo Eginardo, a cui Hārūn⁴² aveva voluto mettere il nome di Abūl Abbās, capostipite degli Abbasidi⁴³. Eginardo afferma che l'animale era stato richiesto espressamente da Carlo Magno per il suo serraglio⁴⁴ e che il califfo teneva tanto a soddisfarlo da privarsi dell'unico esemplare in suo possesso. Certamente l'elefante fu uno dei motivi dell'ambasceria del 797, ma non l'unico; la causa principale era di natura politico-religiosa: Carlo chiedeva ad Hārūn di porre fine allo stato di insicurezza delle comunità cristiane viventi in Terra Santa ed esposte ai frequenti attacchi dei Beduini nomadi. In questa prospettiva l'elefante⁴⁵ rappresentava un atto di assenso da

³⁷ *Annales regni Francorum*, cit., p. 116.

³⁸ E. Ashtor, *Gli Ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto Medioevo* (secoli X-XI), in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto, XXVI, 30 marzo - 5 aprile 1978], Spoleto 1980, I, pp. 401-464; A. Gieysztor, *Les Juifs et leurs activités économiques en Europe Orientale*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., I, pp. 489-522; T. Lewicki, *Les commerçants juifs dans l'Orient islamique non méditerranéen au IX-XI siècles*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., I, pp. 375-400.

³⁹ *Annales regni Francorum*, cit., pp. 114-116.

⁴⁰ *Annales regni Francorum*, cit., p. 116.

⁴¹ Notkerus Balbulus Sangallensis Monachus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H. F. Haefele, in M.G.H., *SS rer. Germ.* XII, Berlin 1959, libro II, pp. 59-63.

⁴² A. Clot, *Harun al-Rashid. Il califfo delle «Mille e una notte»*, tr.it., Bur, Milano 1991, p. 306. Un tentativo di analisi psicologica del personaggio di Hārūn, in chiave parzialmente ironica, è in F. Mernissi, *L'harem e l'Occidente*, Giunti Editore, Firenze 2000.

⁴³ Una prova indiretta della presenza dell'elefante alla corte franca nell'801 ci viene fornita dal monaco irlandese Dicuil. Cfr. Dicuil, *De mensura orbis terrae*, ed. G. Parthey, Berlin 1870, cap. VI, par. 35.

⁴⁴ Eginardo, *Vita Karoli Magni*, ed. cit., cap. 16, pp. 24-26.

⁴⁵ Sugli animali nell'Alto Medioevo e sul loro significato, cfr. G. Ortalli, *Gli animali nella vita quotidiana dell'Alto Medioevo: termini di un rapporto*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*, [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto, XXI, 7-13 aprile 1983], Spoleto 1985, pp. 1389-1443, part. pp. 1403-1404.

parte del califfo, allo scopo di dimostrare al sovrano franco la sua amicizia e l'estrema considerazione in cui lo teneva⁴⁶.

Dopo la conquista di Barcellona, che rappresentò per i Franchi una vittoria considerevole, dato che i musulmani non poterono più riprenderne il possesso, continuando però a minacciarla, come in occasione dell'attacco condotto nel 985 da Al-Mansûr, le relazioni carolingie con il califfato abbaside furono determinate anche dal preciso intento di rafforzare la *Marca Hispanica*, che aveva permesso ai Franchi di ridurre la minaccia di incursioni in Gallia e di proteggere le zone meridionali dell'Impero.

A partire dall'810, infatti, la politica franca adotta una linea diversa, a causa delle difficoltà incontrate nella bassa valle dell'Ebro come nel resto dell'Impero. Gli scambi di ambascerie e gli accordi intervenuti con l'emiro omayyade Al-Hakam Ier (796-822), qualificato nelle fonti latine con il nome di Abulaz, dimostrano chiaramente questo nuovo orientamento; da una parte, la presenza di un emirato aghlabide nel nord d'Africa e di quello idrisside nel Maghreb costituivano una seria minaccia per l'emiro omayyade, dall'altra parte l'alleanza con quest'ultimo liberava il sovrano franco dalla necessità di dover lottare su più fronti. Nell'810, per la prima volta, e nuovamente nell'812, «*pax cum Abulaz rege Sarracenorum facta*»⁴⁷; in seguito a questo accordo, Abd al-Rahmân, figlio di Abulaz, riconosceva l'influenza franca su tutte le terre a nord del fiume Ebro.

A partire dalla morte di Carlo Magno, dunque, l'idea di un'alleanza con gli Abbasidi contro gli Omayyadi di Cordoba fu definitivamente abbandonata, in concomitanza con il cessare degli scambi diplomatici, che erano intervenuti nel decennio 797-807. Iniziati al tempo di Pipino il Breve, tali scambi erano stati ripresi da Carlo Magno quando, nella sua marcia verso il titolo imperiale, il sovrano franco necessitò, soprattutto di fronte a Bisanzio, dell'appoggio abbaside contro un nemico comune, gli Omayyadi di Spagna. Ma nell'810, essendo migliorate le relazioni con Bisanzio, all'imperatore sembrò più opportuno ricercare una specie di *status quo* con gli Omayyadi, soprattutto nel momento in cui altri pericoli minacciavano la solidità dell'Impero. Morto Harûn, i contrasti tra i suoi due figli al-Amîn e al-Ma'mûm, in lotta per la successione, aprirono una lunga guerra civile, che mise in pericolo la sicurezza dei cristiani. Teofane parla di persecuzioni, di rapine, di stupri, di profanazione dei luoghi santi, di distruzione di monasteri, tra i quali quello di San Saba e di San Teodosio, e di alcuni cristiani che nell'813 si rifugiarono nell'Isola di Cipro, mentre altri trovarono asilo a Costantinopoli⁴⁸. terminate ormai le trattative diplomatiche con gli Abbasidi per i mutati interessi della politica franca, Carlo Magno continuò però ad

⁴⁶ Eginardo, *Vita Karoli Magni*, ed. cit., cap. 27, p. 40. G.B. Pellegrini, *Conservazione e innovazione nei nomi degli animali*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*, cit., I, pp. 175-236, part. pp. 181-183.

⁴⁷ *Annales regni Francorum*, cit., anno 812, p. 137.

⁴⁸ Theophanes Isauricus, *Chronographia*, in *PG*, LVI, coll. 375-818.

occuparsi della “Chiesa di Dio in pericolo”, se un capitulare dell’810 ordina di raccogliere elemosine per restaurare le chiese di Gerusalemme⁴⁹.

I motivi religiosi erano stati senza dubbio molto importanti nel determinare la volontà di Carlo Magno di occuparsi dei cristiani di Palestina e di stringere rapporti amichevoli con Hārūn al-Rashīd, ma più centrali erano stati i problemi della politica estera, che lo spinsero ad agire non solo come uomo cristiano, ma anche come uomo politico.

Nel complesso quadro politico-geografico del Mediterraneo, tra VIII e IX secolo, animato da due imperi rivali, quello franco e quello bizantino, frattura acuita dall’incoronazione imperiale di Carlo Magno nell’800, e da due califfati rivali, quello abbaside di Baghdād e quello omayyade di Cordoba, i due imperi cristiani cercarono amicizia con il nemico del proprio nemico, cioè con la potenza maomettana lontana, i Franchi con gli Abbasidi e Bisanzio con gli Omayyadi. Pur con gli evidenti limiti di una spiegazione deterministico-geografica, che deve necessariamente tenere conto anche delle realtà interne dei singoli organismi politici, certamente il proverbio del biografo Eginardo va interpretato in senso esortativo. L’asse Aquisgrana-Baghdād costituì «un eccellente mezzo per fare pressione su Costantinopoli»⁵⁰. Lo stato di guerra contro Bisanzio ed in genere l’orientamento antibizantino del governo abbaside, che raggiunse il suo culmine nell’803 con la sconfitta dell’esercito dell’imperatore Niceforo da parte delle truppe di Harūn, richiedevano la necessità di impedire un rafforzamento di Bisanzio e di accentuare le divergenze tra Franchi e Bizantini. Ma dopo la morte dell’imperatrice Irene, gli accordi in corso tra Aquisgrana e Baghdād portarono la corte bizantina ad essere più conciliante con il re franco, usurpatore del titolo imperiale⁵¹.

L’asse Aquisgrana-Baghdād non si realizzò dunque come una precisa alleanza politico-militare, ma come una sorta di ‘stretta di mano’, determinata da comuni interessi antibizantini e antiomayyadi, in un’ottica franca di protezione dei confini occidentali dell’Impero e nella dimensione musulmana di espansione dei confini orientali del Mediterraneo⁵².

La dialettica tra il sovrano franco e il califfo abbaside si sviluppò attraverso le frequenti ambascerie e il reciproco scambio di grandi quantitativi di doni. Secondo Nelson, nel contesto delle relazioni internazionali, i doni o i “regali”, materializzando le connessioni tra le diverse identità culturali, rappresentano il senso dell’appartenenza

⁴⁹ *Capitulare missorum Aquisgranense primum*, a. 810, ed. A. Boretius, in M.G.H., *LL*, I, *Capitularia regum Francorum*, in M.G.H., *LL* I, Hannoverae 1883-1897, p. 154, cap. 18.

⁵⁰ J. Calmette, *Carlomagno*, tr.it., La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 157.

⁵¹ J.-P. Caillet, *Le monde franc et l’Orient du VIe au IXe siècle*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo mediterraneo: l’Occidente, Bisanzio e l’Islam*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Parma 21-25 settembre 2004, Mondadori Electa, Milano 2007, pp. 127-138.

⁵² A. Guillou, *Bisanzio e la genesi dell’Europa occidentale*, in F. Gabrieli, A. Guillou, B. Lyon, H. Steuer (a cura di), *Carlomagno e Maometto. Bisanzio, Islam e Occidente nell’Alto Medioevo*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 25-108.

ad un intero “popolo”, ad una *gens*, ad una “nazione”, ma anche un elemento di differenziazione sociale, che definisce una spazialità unitaria e duale nello stesso tempo. Inoltre gli oggetti e il loro scambio permettono di definire un ruolo nelle relazioni di potere. Un ruolo che Carlo Magno e il califfo di Baghdād svolsero sul piano dell’amicizia e dell’intesa politica tra pari; in questo senso «the gift made dialogue possible, so versatility, ambivalence, connectivity»⁵³.

Il significato del dono va considerato all’interno della simbologia altomedievale e come testimonianza del rango di chi lo possiede⁵⁴. I doni di animali, in particolare di quelli esotici, come gli elefanti, adempivano ad una duplice funzione: da una parte dovevano onorare il destinatario, servirgli da segni della propria autorità, dall’altra avevano lo scopo di testimoniare il potere di chi era stato in grado di fare tali omaggi.

L’offerta dell’animale equivaleva al riconoscimento del potere sia da parte del donatore che del destinatario di quel dono. Nel capitolo 9 dei *Gesta Karoli Magni*, subito dopo aver parlato degli aiuti di Carlo Magno agli abitanti della Libia, il monaco di San Gallo, Notkero, racconta che l’imperatore aveva ricambiato la cortesia del califfo: su espressa richiesta di Hārūn, gli aveva spedito una muta di cani da caccia; dopo aver visto che questi cani erano riusciti ad uccidere un leone, il califfo dovette riconoscere il potere straordinario del sovrano franco⁵⁵.

Nell’803 gli *Annales* si soffermano su un altro splendido dono portato dagli ambasciatori di Hārūn, un orologio in bronzo dorato⁵⁶: l’annalista descrive minuziosamente l’oggetto, precisando che si trattava di una clessidra che ad ogni ora, al suono di un campanellino, lasciava cadere in una vaschetta delle palline colorate; a mezzogiorno dodici cavalieri si affacciavano da altrettante finestre⁵⁷.

Notkero immagina inoltre un discorso di Hārūn agli inviati di Carlo Magno, nel corso del quale il califfo dichiara di affidare la Terra Santa all’autorità dell’imperatore e di volerla amministrare come suo “procuratore”⁵⁸. La testimonianza di Eginardo e le parole del monaco di San Gallo hanno indotto a pensare che Hārūn al-Rashīd avesse assegnato al sovrano franco un ‘protettorato’ sulla Palestina, ma è più probabile ritenere

⁵³ J. L. Nelson, *The Role of the Gift in Early Medieval Diplomatic Relations*, in *Le relazioni internazionali nell’Alto Medioevo*, Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, LVIII, Spoleto, 8-12 aprile 2010, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo di Spoleto 2011, pp. 225-248; Id., *The setting of the gift in the reign of Charlemagne*, in W. Davies, P. Fouracre (a cura di), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, New Publisher, Cambridge 2010, pp. 116-148.

⁵⁴ R. Elze, *Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente*, in *Simboli e simbologia nell’Alto Medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo di Spoleto, XXIII, 3-9 aprile 1975, Spoleto 1976, pp. 569-593, part. pp. 585-587.

⁵⁵ Notkerus Balbulus Sangallensis Monachus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. cit., p. 63.

⁵⁶ U. Alertz, *Das Horologium des Harun al-Raschid für Karl den Großen*, in *Ex Oriente: Isaak und der weisse Elefant; Bagdad-Jerusalem-Aachen; eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute*, ed. W. Dreßen, vol. I, Mainz am Rhein 2003, pp. 234-249.

⁵⁷ *Annales regni Francorum*, cit., pp. 123-124.

⁵⁸ Notkerus Balbulus Sangallensis Monachus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, cit., pp. 63-64.

che si trattasse di un'autorità "morale", di un dono simbolico, onorifico, il quale ebbe, certamente, agli occhi di Carlo e di tutti i cristiani, un valore inestimabile.

La parola 'protettorato' è un anacronismo, dal momento che sarebbe più opportuno parlare di una sorta di privilegio di protezione sui cristiani e sui luoghi santi, conferito a Carlo Magno da un sovrano di religione diversa dalla sua, ma desideroso di riconoscergli la facoltà, preclusa fino ad allora agli 'infedeli', di essere presente, al pari dei musulmani, nella Città Santa, per la cura, se non altro, delle questioni pertinenti alla pratica della propria religione. Oltre al dono simbolico delle chiavi del sepolcro di Cristo, le autorità musulmane accordarono a Carlo la facoltà di proteggere gli edifici religiosi di Gerusalemme, curarne la manutenzione e il restauro, favorire l'afflusso di pellegrini e facilitarne il soggiorno.

In conclusione non ci fu tra Carlo Magno e Hārūn al-Rashīd un'alleanza diplomatica né progetti precisi di operazioni militari, ma la certezza di non avere nulla da temere l'uno dall'altro, dal momento che essi ebbero interessi e avversari comuni e, anche, la convinzione di poter contare l'uno sull'altro se gli avversari fossero divenuti pericolosi. Hārūn aveva guidato fino ad allora le spedizioni contro il territorio del «cane cristiano», cioè contro l'impero di Bisanzio; l'incoronazione di Carlo, nella notte di Natale dell'800, aveva determinato il fallimento dei negoziati franco-bizantini⁵⁹ e, nello stesso tempo, aveva inesorabilmente reso sterile il "ramo d'ulivo", che gli era stato offerto dall'Augusta di Costantinopoli⁶⁰.

Nel 1952 Gabriele Pepe, riconoscendo da un lato che l'Impero di Carlo Magno non era riuscito a realizzare una politica unitaria, a causa della tendenza disgregatrice della classe dirigente, sul piano della politica estera, invece, il sovrano franco aveva ottenuto risultati positivi e duraturi: «I tre mondi convissero per secoli e svilupparono la loro civiltà senza guerre di vasta portata, ad eccezione delle Crociate, sino all'età moderna»⁶¹. Dopo le riflessioni del Pirenne, durante il primo conflitto mondiale, in rapporto alla funzione di Carlo Magno nella storia dell'Occidente e dell'Europa, e alla tesi secondo cui l'azione unificante dell'imperatore fu preparata dall'avanzata rapida e imprevista dell'Islam, che pose fine all'unità del Mediterraneo, non tutti gli storici del secondo dopoguerra furono concordi nell'ammettere che l'espansionismo arabo era stato la causa della crisi del mondo occidentale. Maurice Lombard ha sostenuto come «proprio mediante la conquista musulmana l'Occidente abbia ripreso contatto con le civiltà orientali e, attraverso queste, con i grandi movimenti mondiali del commercio e della cultura»⁶²: la grande crescita musulmana diede il via al progresso commerciale dell'Occidente, in grado di offrire alle città arabe pochi, ma indispensabili prodotti,

⁵⁹ Sui rapporti tra Carlo Magno e l'impero di Bisanzio cfr. P. Corsi, *Lo specchio del Medioevo*, Biblios, Bari 2002, p. 8.

⁶⁰ G. Musca, *Le trattative matrimoniali tra Carlo Magno ed Irene di Bisanzio*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, VII, 1961, pp. 83-127.

⁶¹ G. Pepe, *Un problema storico. Carlo Magno*, Sansoni, Firenze 1952, p. 15, pp. 81-83.

⁶² M. Lombard, *Splendore e apogeo dell'Islam (VIII-XI secolo)*, tr. it., Bur, Milano 1980, pp. 14-15.

quali il legno, il ferro, le armi e gli schiavi, e ricevendo in cambio prodotti di lusso. In altre parole, il risveglio economico dell'Occidente, il movimento urbano e la circolazione monetaria ebbero luogo, soprattutto a partire dall'XI secolo, in stretto rapporto con il mondo musulmano e non in contrapposizione con quest'ultimo.

Una menzione particolare va infine rivolta alle relazioni che l'imperatore Federico II di Svevia intrattenne con il mondo musulmano, sia pure nella prospettiva del calcolo politico e dell'impegno ultramarino. Continuando la politica dei suoi predecessori normanni e seguendo una norma geopolitica, Federico II mirava, in quanto re di Sicilia, a mantenere rapporti di "buon vicinato" sia con i sultani di Egitto sia con i dinasti nordafricani. La prospettiva della crociata era dunque per lui irrinunciabile, ma nella prospettiva di un accordo pacifico e nella consapevolezza che l'*iter Hierosolymitanum* era divenuto ormai uno strumento politico nelle mani del papato e, in quanto imperatore, ne rivendicava la guida⁶³.

Al di là degli epiteti di "emiro" o di "sultano battezzato", rivolti allo Svevo dagli avversari della Curia pontificia e dai propagandisti guelfi, la "crociata diplomatica" condotta, dopo diversi rinvii, dal sovrano, nel periodo 1228-1229, si trasformò in una straordinaria occasione di incontro tra differenti civiltà, risolvendosi in una trattativa pacifica con il sultano ayyubide del Cairo al-Malik al-kāmil⁶⁴. Il cronista arabo Ibn Wāsil, dopo aver offerto una presentazione dell'imperatore giudicato «distinto e dotto, amico della filosofia, della logica e della medicina e favorevole ai musulmani»⁶⁵, entra nel merito delle trattative diplomatiche, che comportarono una tregua decennale e la cessione di Gerusalemme e dei Luoghi Santi. L'autore aggiunge anche un tocco di orientalismo romantico, riportando il manifestato desiderio dello Svevo di ascoltare l'appello alla preghiera lanciato dal *muezzin* nella notte.

L'incontro tra l'imperatore e il sultano fu preceduto da difficili quesiti di filosofia, geometria e matematica, che Federico II aveva posto, per via epistolare, per mettere alla prova i valenti uomini della corte e, tra questi, più tardi, sarà il pensatore Ibn Sab'īn a rispondere a quelle cosiddette "questioni" o "lettere siciliane", centrate su temi come l'immortalità dell'anima e l'eternità del mondo, che l'imperatore aveva inviato, senza successo, a diversi filosofi arabi. Tra queste vi erano gli aspetti fisico-materici dei corpi, che poggiavano su alcuni testi aristotelici, diffusi attraverso le traduzioni dal greco e che furono alla base dell'autorevole trattato sulla falconeria, *De arte venandi cum avibus*, espressione applicativa della filosofia naturalista in cui, attraverso l'osservazione sistematica condotta in prima persona dall'imperatore, si passò alla nascita della ornitologia come scienza biologica. Alla corte del sovrano era giunto, negli anni Venti del Duecento, l'astrologo Michele Scoto, esperto conoscitore della lingua araba e del pensiero aristotelico filtrato principalmente attraverso i commenti degli intellettuali arabi Avicenna e Averroè, di cui tradusse il compendio ai diciannove

⁶³ F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, cit., pp. 146-151.

⁶⁴ W. Stürner, *Federico II e l'apogeo dell'Impero*, Salerno Editrice, Roma 2009, pp. 517-542.

⁶⁵ F. Gabrieli (a cura di), *Storici arabi delle Crociate*, Einaudi, Torino 1963, p. 264.

libri del *De animalibus* di Aristotele. Non a caso troviamo citato questo compendio nel prologo del trattato fridericiano sulla falconeria, che tanto dovette alla traduzione dall'arabo di un'altra opera sullo stesso argomento, il *Moamin*, fatta dall'astrologo e medico Teodoro di Antiochia che, dopo la morte di Michele Scoto, nel 1236, era stato inviato alla corte imperiale dal sultano al-Kāmil, e che lavorò anche nella cancelleria redigendo la corrispondenza in arabo diretta alle corti musulmane⁶⁶. Se Michele Scoto aveva rappresentato un ponte verso la Spagna musulmana, Teodoro d'Antiochia costituì il ponte con il Vicino Oriente arabo; da questo momento il mondo islamico inizia ad essere guardato come una "unità culturale". L'aver risolto con le armi diplomatiche e non nel sangue la crociata che da tempo aveva promesso a papa Onorio III, e il cui ritardo gli era valsa la scomunica di papa Gregorio IX, fu il gesto che meglio sintetizzò la tendenza di Federico II di Svevia di "apertura" verso l'Altro, nonché di autonomia politica, che trovò la sua massima espressione nell'atto dell'autoincoronazione come re di Gerusalemme nella basilica della Resurrezione. Un'azione che poneva la sovranità fridericiana in linea diretta con l'idea del potere califfale, perché entrambe si esplicitavano attraverso una permanente concezione divinizzata e assolutistica della regalità⁶⁷.

La questione del rapporto fra Occidente e Oriente implica dunque un lavoro di chiarimento e di confronto, in cui entrambe le culture non vengano considerate come essenze atemporali ma come strutture storiche ed antropologiche stratificate lungo un arco temporale di "lunga durata", il cui recupero, pur nella consapevolezza di dover preservare le diverse identità culturali e religiose, può porsi come utile strumento di un discorso critico nei confronti della globalizzazione e della omogeneizzazione che essa produce⁶⁸: questo sarà possibile solo quando ci si renderà conto che la cultura araboislamica e il dibattito teologico che la attraversa sono ormai parte integrante della cultura europea.

La scoperta dell'Altro lontano, di cui parla il biografo franco Eginardo, si pone come base di un dialogo interculturale⁶⁹ da attuarsi in parte attraverso il recupero della memoria storica che, come dimostrano gli scambi intercorsi nell'VIII secolo tra Oriente ed Occidente⁷⁰, ha visto non uno scontro di culture, ma una prima "integrazione comunicativa" che, senza negare le radici culturali di ciascun popolo, radici culturali che sono in larga parte religiose, ha rappresentato un importante esempio di "modernità

⁶⁶ O. Zecchino (a cura di), *Enciclopedia fridericiana*, I-II, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2005.

⁶⁷ S. Bordini, *Gli occhi dell'Altro. Europa e Islam: le radici medievali di una questione contemporanea*, Clueb, Bologna 2010, p. 164.

⁶⁸ D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁶⁹ D. Zolo, *Per un dialogo fra le culture del Mediterraneo*, in F. Horchani, D. Zolo (a cura di), *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Jouvence, Roma 2005, pp. 13-22.

⁷⁰ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 48-49.

mediterranea”⁷¹, ispirata ad un “pluriuniversalismo” etico-religioso tollerante ed inclusivo.

3. Le Indicazioni nazionali per il Curricolo della scuola secondaria superiore non mettono in evidenza conoscenze e competenze specifiche relative ad un percorso didattico centrato sulla storia del Mediterraneo⁷², a tal punto che lo stesso termine “Mediterraneo” non vi compare. Tutto ciò sembrerebbe quasi tralasciare il ruolo avuto dal mare “*nostrum*” nel definire il complesso dei caratteri identitari, delle relazioni multiculturali e degli scambi di varia natura, che hanno spinto Fernand Braudel a definirlo un “continente liquido”⁷³. Tra luci e ombre, al di là delle guerre, dei contrasti e delle generalizzazioni sullo “scontro delle civiltà”, non si può negare il rigoglioso movimento di scambi di beni materiali (armi, metalli, legname, derrate alimentari, stoffe pregiate) e di beni immateriali, come la novellistica, l’amore cortese o i racconti leggendari delle *Mille e una notte*, tra il favoloso Oriente musulmano e l’Occidente cristiano delle grandi cattedrali.

Qualche anno fa un articolo di David Abulafia, *Tremila anni di Mare Nostrum*, apparso su “Il Sole 24 ore”, ha costituito la “situazione di stimolo” per l’elaborazione di una proposta operativa, basata sull’applicazione del modello didattico degli Episodi di Apprendimento Situato (EAS) alla storia del Mediterraneo⁷⁴, e di avvio di un “*laboratorium*” su questioni “socialmente vive”, nella congiuntura tra passato e presente, tra la prospettiva diacronica e l’approfondimento di un momento preciso. Dalla fase iniziale del *Framework* a quella finale del *Debriefing*, il progetto ha individuato il raggiungimento di specifici indicatori disciplinari e di competenze di cittadinanza. Tra gli altri obiettivi si è giunti alla consapevolezza che la divisione religiosa del Mediterraneo fu una delle conseguenze del processo di colonizzazione e non dell’arrivo degli Arabi nel Medioevo. Come scrive Brusa: «si può dire che Pirenne dette dignità scientifica al senso comune nato nell’Europa coloniale, quello della differenza sostanziale fra le due sponde, inaugurando perciò un errore di prospettiva storica. Retrodatava al passato medievale quello che era in realtà un fenomeno recente»⁷⁵. Questo nuovo orientamento suggerisce di guardare al Mediterraneo come ad uno spazio plurale e, al contempo, diventa utile strumento per combattere insorgenze razziste o xenofobe. Anche la scelta di un “tema vivente”, presentato attraverso

⁷¹ R. Escobar, *Appartenenza e libertà. Un elogio delle molte storie*, in G. Gozzi (a cura di), *Islam e democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 153-166, part. p. 165.

⁷² F. Castaldini, *Il Mediterraneo nella didattica della storia. Alcune considerazioni sulle origini e riflessioni sul presente*, in *Didattica della storia. Journal of Research and Didactics of History*, 1, 2019, pp. 102-115.

⁷³ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, la tradizione*, cit.

⁷⁴ E. Bricchetto, *Fare storia con gli EAS. A lezione di Mediterraneo nella scuola secondaria superiore*, La Scuola, Brescia 2016.

⁷⁵ A. Brusa, *Cinque competenze per evitare un naufragio. Il Mediterraneo e il laboratorio del tempo presente*, www.historialudens.it, 30 agosto 2014.

l'immagine di un barcone, che chiude l'intero progetto, ha avuto lo scopo di rendere umana e inclusiva la storia del Mediterraneo. La categoria di cittadinanza si rivela dunque prismatica⁷⁶: la dimensione identitaria non può essere data solo dalla provenienza. Il Mediterraneo è uno spazio-movimento in cui le strade finiscono nel mare, si trasformano in rotte e poi, incontrata l'altra riva, danno vita ad altre strade. Questo rende il Mediterraneo un luogo di comunicazione, non solo nel senso dello spostamento, del viaggio, ma anche in quello della contaminazione e dell'incontro delle culture. Nonostante non fosse più possibile ricreare il Mediterraneo politicamente unificato dei Romani, le sue sponde furono frequentate da mercanti e viaggiatori cristiani, arabi ed ebrei per tutto il Medioevo e fino all'inizio dell'età moderna.

La lunga fase delle scoperte geografiche, i viaggi di Cristoforo Colombo e di Magellano, la circumnavigazione della Terra intera, facendo saltare lo schema dei mappamondi a T, portarono ad una nuova metamorfosi del Mare Mediterraneo. L'apertura dell'Atlantico e dell'oceano Indiano compiuta dalle navi spagnole e portoghesi ne determinarono la nuova forma di 'corridoio', in cui si inserirono inglesi, olandesi e poi francesi, con le loro navi e le loro merci, nei rapporti commerciali con l'impero ottomano. Il mito dell'Ulisse omerico, assunto a simbolo dell'uomo mediterraneo guidato dalla sua razionalità, si evolve nell'Ulisse dantesco, il quale prelude dapprima all'uomo moderno aperto all'ignoto, alla conoscenza senza più vincoli, e poi all'Ulisse atlantico impersonato da Cristoforo Colombo che, varcando le Colonne d'Ercole, rivela nuovi mondi a partire dal XV secolo, spostando nel tempo il baricentro della storia del Mediterraneo verso l'Oceano con la scoperta dell'America. Tuttavia, proprio quando il bacino del Mediterraneo perde la sua centralità propulsiva, si forma l'idea di una "civiltà mediterranea", la costruzione di una sua specificità culturale. Fin dall'inizio dell'età moderna, come scrive Giuseppe Galasso:

«l'immagine del mondo mediterraneo come patria delle arti e delle scienze, delle religioni e delle filosofie, delle forme politiche e dei sistemi giuridici, si trasferì nel passato, divenne l'immagine di un qualcosa che era stato e non era più. Ora la religione, le scienze, le arti, il progresso abitavano altrove. Il Mediterraneo appariva come l'area di una grande stasi culturale. Vi si conservavano valori e moduli di umanità e di civiltà che erano stati impetuosamente superati dalla modernità. Di qui anche un duplice atteggiamento europeo: da un lato un disdegno o, almeno, un senso di superiorità nordica verso un Mezzogiorno pigro, superstizioso, arretrato, fatalista, corredato da tutte le qualità opposte a quelle del dinamismo moderno, razionalistico, liberale, progressista, attribuito all'Europa settentrionale; dall'altro una mitizzazione dai contorni straordinariamente attraenti, la leggenda di un mondo in cui si conservano

⁷⁶ E. Bricchetto, *Fare storia con gli EAS. A lezione di Mediterraneo nella scuola secondaria superiore*, cit., p.103.

valori elementari e antichissimi che rappresentano il frutto di una sapienza insuperata, in cui natura e storia sono intimamente fuse tra loro, in cui tutto è a misura d'uomo»⁷⁷.

La “mediterraneità”, secondo Galasso, va inserita nel flusso della storia, per cui non può essere concepita come disarticolata e chiusa, ma come “fenomeno storico multiplo”, dunque suscettibile di datazione. In questo Galasso riprende l'impianto braudeliano, che inquadra il Mediterraneo all'interno del rapporto fra “struttura” e “congiuntura”, rivoluzionando la consolidata teoria a proposito della “decadenza” del *Mare nostrum* in seguito all'apertura delle rotte oceaniche alla fine del Quattrocento. Il Mediterraneo ritorna nella “lunga durata” come spazio unitario disposto all'incontro fra culture diverse e alla loro reciproca integrazione. Alle posizioni antibraudeliane di Peregrine Horden e di Nicholas Purcell, che nel 2000 hanno avanzato la tesi di un mare “corruptore”, che avrebbe addirittura ostacolato la pacifica interazione delle società lungo le sue coste⁷⁸ – tesi mediaticamente confermata dalla tragedia dell'11 settembre 2001 e dalle successive spedizioni militari afghana e irakena – si è sovrapposto lo studioso britannico David Abulafia, il quale ha riscoperto la storia “umana” del Mediterraneo⁷⁹, che anche in periodi di “crisi”, come nel XVI secolo quando, nonostante la situazione di conflitto semipermanente tra l'Impero Ottomano e i vari regni e potentati occidentali, ha mantenuto una sua vitalità; basti pensare all'apertura del canale di Suez nel 1869, che conferisce al Mediterraneo nuovamente un ruolo centrale, non però di convergenza, ma di transito e di collegamento tra i grandi Oceani, una via per la quale passavano tutte le comunicazioni marittime del mondo. Infine non va dimenticato il tema del viaggio per mare, insito nella “lunga durata”: il viaggio mercantile, corsario, guerriero, religioso, al cui interno, come particolarmente significativo per il mondo cristiano, vi è il pellegrinaggio, in cui l'Alterità costituisce l'elemento fondamentale di un'antropologia storica ancora in essere⁸⁰.

La comprensione dello spazio mediterraneo nell'attuale insegnamento della storia è senza dubbio quello connesso alla sua natura “meticcica”, in considerazione del carattere inarrestabile dei flussi migratori che lo attraversano. Proprio il suo ruolo di “frontiera” dovrebbe riproporre con urgenza in Europa il tema di un rapporto nuovo con il Mediterraneo a partire dalla mediazione didattica, avendo particolarmente riguardo alle nuove generazioni di cittadini che sulle sue diverse sponde si aprono ad un futuro inevitabilmente condiviso⁸¹. Lo spazio mediterraneo costituisce una realtà proteiforme che non può essere considerata come portatrice di un'unica identità monolitica e di cui occorre indagarne il retroterra storico, filosofico, religioso e

⁷⁷ G. Galasso, *La dimensione culturale del Mediterraneo*, in P. Barcellona, F. Ciaramelli (a cura di), *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*, Dedalo, Bari 2006, pp. 21-34, part. p. 23.

⁷⁸ P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell, Oxford 2000.

⁷⁹ D. Abulafia, *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano 2016.

⁸⁰ P.P. Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 174-175.

⁸¹ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019, pp. 159 sg.

antropologico. Da questo punto di vista il Mediterraneo rappresenta una sfida geopolitica all'esclusione sociale. L'apertura mediterranea dell'Europa dovrebbe diventare la principale opportunità per favorire la transizione verso una società meticciasca, caratterizzata da inclusione, accoglienza e prospettive di un futuro più vivibile⁸². In questo senso, pensare 'storicamente' al Mediterraneo implica anzitutto rimuovere il mito della genealogia mediterranea della civiltà europea, nella sua versione latino-occidentale e germanica: «la civiltà europea non solo ha dimenticato le sue origini orientali – evidenti ed essenziali nelle tre religioni, anche di quella giustamente richiamata come elemento essenziale della propria identità – ma ha trascurato e sminuito persino ogni espressione orientale di sé stessa, il mondo bizantino e greco ortodosso»⁸³. Ne consegue che l'origine e l'evoluzione concatenata delle tre religioni, e delle civiltà che ciascuna di esse ha rispettivamente caratterizzato, costituiscono esempio e parte essenziale di una storia comune del Mediterraneo, che va ricomposta in un quadro unitario, nel quale ogni diversità e contrasto trovano, se non la loro sintesi, il loro reciproco riconoscimento. Da un Mediterraneo come mera regione geografica si passa al riconoscimento del Mediterraneo come “valore”, come spazio storico, “luogo della storia universale”⁸⁴. In un momento storico in cui l'intero Pianeta è chiamato ad affrontare la pandemia da Coronavirus e a gestirne le conseguenze socio-economiche, scopriamo come il presente permanente, in cui l'io vive solo nell'istante, sia diventato “un tempo senza storia”⁸⁵. Già Eric Hobsbawm nel *Secolo breve* aveva individuato questo processo di distruzione del passato:

«La distruzione del passato, o meglio la distruzione dei meccanismi sociali che connettono l'esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti, è uno dei fenomeni più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior parte dei giovani alla fine del secolo è cresciuta in una sorta di presente permanente, nel quale manca ogni rapporto organico con il passato storico del tempo in cui essi vivono»⁸⁶.

Ne consegue la necessità di «inquadrare sé stessi ed inquadrare l'universo nella durata, dunque nella storia»⁸⁷. Ciò significa che il riconoscimento del sé storico è un elemento essenziale per la formazione della persona, quale «soggetto che si forma e si

⁸² P. Barcellona, *Introduzione*, in *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*, cit., pp. 7-8.

⁸³ S. Bono, *Un altro Mediterraneo. Una storia comune fra scontri e integrazioni*, Salerno Editrice, Roma 2008, pp. 184-202.

⁸⁴ G. Galasso, *Mediterraneo, ponte e barriera (secoli VI-XIII)*, in *Mediterranea. Ricerche storiche*, 29 2013, pp. 437-446.

⁸⁵ A. Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino 2021, p.120.

⁸⁶ E. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, Rizzoli, Milano 1995, p. 14.

⁸⁷ L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976, p. 169.

educa nella storia»⁸⁸. Il legame tra storia e vita deve allora condurre ad una comprensione dei “significati storici”, in grado di riempire i “vuoti” di un passato non tramontato e di un futuro fatto di speranze da realizzare. La perdita di “senso storico” ha avuto per molto tempo una ricaduta sul sistema formativo, fino all’affermarsi, a livello internazionale, di un orientamento volto a formulare in termini di *competenze*, e non solo di *conoscenze*, gli obiettivi dei programmi formativi⁸⁹. Una delle competenze-chiave riguarda l’*Autonomia di giudizio*, cioè l’educazione dello studente alla riflessione e all’esercizio critico nell’ambito di una visione prospettica della storia.

In quello che è ormai considerato un classico della storiografia francese, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Marc Bloch, nel definire la critica storica come “l’arte di dirigere utilmente il dubbio”, lamentava già nei primi anni quaranta del Novecento che «il metodo critico non figuri sia pure nel più piccolo cantuccio dei programmi di insegnamento»⁹⁰, e già in un scritto del 1914, *Critica storica e critica della testimonianza*, aveva affermato che «lo spirito critico è la pulizia dell’intelligenza e che il primo dovere è lavarsi»⁹¹. La problematica sollevata da Bloch, nel periodo immediatamente successivo alla fondazione delle *Annales d’Histoire Économique et Sociale* nel 1929, affrontava l’obiettivo dello storico, ovvero se ciò che più propriamente riguardava il suo lavoro fosse il “giudicare” o il “comprendere” i fatti storici dando con spiccata immediatezza culturale un “giudizio di fatto” – non, si badi bene, un “giudizio di valore”, che per Bloch non ha senso data la mutevolezza dei “sistemi di valore” – sulla realtà dell’insegnamento della storia ai giovani allievi. Insieme agli strumenti del “mestiere di storico”, alle strategie di ricerca ed agli oggetti di studio, è lo stesso senso di storia che si trasforma profondamente, ad iniziare dalla sua definizione di “scienza degli uomini nel tempo”.

L’*Autonomia di giudizio* si traduce allora in una *Selbstbesinnung*, in una presa di coscienza e di riflessione sul senso della vita nella complessa dinamica di quello che Canfora chiama il “moto violento della storia”, diretta a esiti inattesi e inediti, inarrestabili e mai completamente governabili⁹². La capacità di “orientarsi consapevolmente nel tempo storico” implica il raggiungimento di quell’autonomia di giudizio, attraverso la quale si realizza l’educazione ad una cittadinanza consapevole. Se consideriamo le dinamiche dei rapporti tra le diverse culture, riconosciamo come esse siano il prodotto di un processo essenzialmente storico. Nel tempo delle migrazioni transnazionali e degli “eccessi di culture”⁹³ il “pensare storicamente” al Mediterraneo

⁸⁸ P. Levrero, *Pedagogia della storia e storia della pedagogia*, in P. Levrero (a cura di), *Pedagogia della storia*, il Melangolo, Genova 2016, pp. 7-37, part. p. 8.

⁸⁹ M. Pinotti, *La didattica per competenze nell’insegnamento della storia*, in F. Monducci (a cura di), *Insegnare storia. Il laboratorio storico e altre pratiche attive*, Utet, Milano 2018, pp. 37-72.

⁹⁰ M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Einaudi, Torino 1978, p. 122.

⁹¹ M. Bloch, *Critica storica e critica della testimonianza*, in Id., *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1998, p. 19.

⁹² L. Canfora, *La scopa di don Abbondio. Il moto violento della storia*, Laterza, Bari-Roma 2018.

⁹³ M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 68.

deve necessariamente tradursi in uno strumento per lo sviluppo di una “competenza” identitaria, ovvero nella costruzione del sé storico, il riconoscimento dell’individuo nelle realtà “storicamente formate”⁹⁴. Se la costruzione di idealtipi può rivelarsi empaticamente utile, dall’altra parte risulta sostanziale uno studio non teleologico, ma teso all’analisi delle differenze di contesto⁹⁵. Bloch mostra come i legami fra presente e passato si configurano come relazioni di intelligibilità, che non vuol dire spiegare il passato con ravvicinamenti antistorici con il presente, ma rintracciare nella “lunga durata” di impostazione braudeliana i “generatori culturali”, che formano il sé storico collocato idealmente su una linea retta, che non ha né un inizio né una fine, ma un orientamento unidirezionale verso la vita⁹⁶. In questa prospettiva il Mediterraneo può costituire l’*étude de cas*⁹⁷ per lo sviluppo di una cittadinanza inclusiva, che trova fondamento nella consapevolezza del riconoscimento delle diverse identità ed espressioni culturali.

Il conflitto identitario, che costituisce la minaccia maggiore per la stabilità dell’ordine sociale, induce a concepire le identità culturali come rigide e non modificabili e a respingere qualsiasi possibilità di “meticciato”. Il pericolo maggiore è quello di “rinchiudere” i popoli e le culture in identità immutabili al fine di preservare la ricchezza delle diversità⁹⁸, trascurando l’assioma storico per il quale le identità individuali sono sempre la risultanza dell’incrocio tra le diverse identità collettive che le hanno precedute. La memoria svolge dunque il compito di dare consapevolezza e continuità all’azione degli individui e delle collettività, di “strutturare le coscienze”⁹⁹.

Ciò vuol dire pensare il Mediterraneo innanzitutto come il luogo delle “storie plurali”¹⁰⁰, come “un immenso archivio”, e non come un profondo sepolcro¹⁰¹.

⁹⁴S. Adorno, *Pensare la didattica della storia*, in S. Adorno, L. Ambrosi, M. Angelini (a cura di), *Pensare storicamente. Didattica, laboratori, manuali*, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 11-28, part. p. 17.

⁹⁵ S. Cavazza, *La storia come educazione alla cittadinanza*, in *Pensare storicamente*, cit., pp. 149-162.

⁹⁶ M. Gennari, G. Sola, *I generatori culturali della storia*, in *Pedagogia della storia*, cit., pp. 175-189.

⁹⁷ La metodologia dell’*étude de cas*, introdotta e codificata in Italia da Antonio Brusa, che si è ispirato soprattutto alle pratiche di insegnamento tipiche della scuola francese, si realizza attraverso l’analisi di una problematica storica e l’analisi critica di documenti “esemplari”, esemplificativi e consapevolmente programmati dal docente. Cfr. A. Brusa, *Gli studi di caso. Insegnare storia in modo partecipato e facile*, novecento.org, n. 3, 2014; S. Guarracino, *Il documento nella didattica della storia*, in G. Marucci, M.P. Alviti (a cura di), *Materiali multimediali e uso dei laboratori storici. Le fonti e gli archivi*, Fast Edit, Ascoli Piceno 2002, p. 29.

⁹⁸ M. Ambrosini, *Un’altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 185-186.

⁹⁹ T. Cornacchioli, *Lineamenti di didattica della storia. Dal sapere storico alla storia insegnata: la mediazione didattica*, Pellegrini editore, Cosenza 2002, p. 32.

¹⁰⁰ E. Perillo, *Insegnare storie in dimensione interculturale*, in E. Perillo (a cura di), *Storie plurali. Insegnare la storia in prospettiva interculturale*, Franco Angeli, Milano 2015, pp. 13-27.

¹⁰¹ P. Matvejevic, *Breviario mediterraneo*, Hefiti, Milano 1987, pp.14-15.

Valentina Sampietro

MEDITERRANEO, VOCE ETERNA. UN ESERCIZIO TRANSCULTURALE *

ABSTRACT	
Il contributo riesplora i classici studi dedicati al Mediterraneo. Interpreta il Mar Mediterraneo come sistema segnico (F. Rossi-Landi, 1968) e cronotopo (M. Bachtin, 1975) per nutrire il dialogo fra Tempo, Spazio e Culture. Passi letterari potrebbero, inoltre, rivelare che il Mediterraneo ha bisogno di un approccio transculturale.	This paper re-explores classic studies that focus on the Mediterranean Sea. It treats the Mediterranean Sea as a sign-system (F. Rossi-Landi, 1968) and “chronotope” (M. Bachtin, 1975) to nourish dialogue among Time, Space and Cultures. Moreover, literary passages could reveal that the Mediterranean Sea needs and claims a transcultural approach.
Prospettiva storica – semioetica – approccio transculturale	Historical perspective – semioethics – transcultural approach

SOMMARIO: 1. A mo' di premessa, un invito a riflettere ancora sul “Mediterraneo”. – 2. Il Mediterraneo come sistema segnico e cronotopo. – 3. Un mare transculturale.

1. «Che cos'è il Mediterraneo?»¹. L'interrogativo di Fernand Braudel si riverbera forte ancor oggi, ci fissa. Perché? Come l'Autore ammonisce, è importante ritornare sul Mediterraneo. Infatti, «la storia non è altro che una continua serie di interrogativi rivolti al passato in nome dei problemi e delle curiosità – nonché delle inquietudini e delle angosce – del presente che ci circonda e ci assedia. Più di ogni universo umano ne è prova il Mediterraneo, che ancora si racconta e si rivive senza posa»².

Le riflessioni dedicate al contesto mediterraneo, alle inquietudini che ci assediano, sono urgenti. Il Mediterraneo è ferito dall'incomunicabilità artificiosa, dalla colonizzazione deumanizzante e monologica. Schiacciato dal capitalismo e dalla

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ F. Braudel, *Mediterraneo*, in F. Braudel (cura di), *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2002, p. 7.

² *Ibidem*.

globalizzazione³, dalla grande volatilità dei mercati finanziari e dall'ombra lunga d'un Pianeta sempre di più in pericolo. Il continente europeo è turbato dal rigurgito dei suoi fantasmi⁴: le guerre dislocate alla ricerca di terre rare e territori da controllare, miniaturizzare e depauperare a proprio vantaggio; la subcultura del pregiudizio e dello scarto, cui fanno eco il sentimento dell'*aporofobia*⁵ e lo spasimo per la paura della radicalizzazione e del terrorismo.

Che fare? Potremmo ascoltare il respiro del mare e scoprire le radici d'uno spazio in movimento nonché le infezioni chiamate ostilità, seguendo l'indicazione che Edgar Morin ci offre. «Les cartes géographiques et par là-même nos représentations mentales nous empêchent de voir la Méditerranée»⁶. Bisogna, infatti, decolonizzare lo sguardo e i territori, decodificare le immagini, vedere autenticamente il Mediterraneo e aprire le vie al dialogo per vivere insieme.

Il richiamo a un più "Grande ieri", specialmente nel ventennio, fu utilizzato con finalità propagandistiche per camuffare «un gramo presente»⁷: rifare le basi culturali con fantasmagorie dal sapore storico per attenuare, anzi cancellare gli "insuccessi" risalenti all'Età crispina. Il mito geopolitico del Mediterraneo, il *Mare nostrum*, celebrava il Mediterraneo come "lago d'Italia", utile poiché ricco di importanti giacimenti di gas e idrocarburi⁸. L'estetica pregnante dei paesaggi mediterranei, incorporando l'appetibilità delle risorse commercialmente apprezzabili, valse per tutti

³ Cfr. G. Ritzer, *The Globalization of Nothing*, in *SAIS Review* (1989-2003), vol. 23, 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003, pp. 189-200, <https://www.jstor.org/stable/26996482>. L'A. sviscera il fenomeno della globalizzazione, e chiarisce gli aspetti «between two broad sub-processes under the larger heading of globalization-glocalization (the integration of the global and the local) and grobalization (the imposition of the global on the local) [...]». The triumph of the grobalization of nothing promises cultural homogeneity, while the glocalization of something offers at least some hope for cultural heterogeneity in a world in which the truly local has almost entirely disappeared». Cfr anche Id., *The Globalization of Nothing 2*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 2007. Per una presentazione generale, ma sintetica e capillare, dedicata al tema della globalizzazione, v. D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa di problemi*, Laterza, Roma-Bari 2006; Z. Baumann, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999. Il paesaggio mediterraneo stesso è stato considerato «paradigma della globalizzazione, in cui si sovrappongono le tracce e le memorie della gente che lo abita e che, nel viverlo, lo modifica», come annota M. Giovannini, *L'area del Mediterraneo*, in *XXI Secolo*, 2010, fruibile sul sito https://www.treccani.it/enciclopedia/l-area-del-mediterraneo_%28XXI-Secolo%29/.

⁴ Cfr. H. Pirenne, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Newton & Compton, Roma 2012; Id., *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁵ A. Cortina Orts, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017.

⁶ E. Morin, *Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée*, in *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, 28, Hiver 1998-1999, p. 33.

⁷ M. Cagnetta, 'Mare nostrum', un mito geopolitico da Pompeo a Mussolini, in *Limes, Rivista Italiana di Geopolitica, Mediterraneo. L'Arabia è vicina*, 2, 1994.

⁸ Cfr. L. Canali, "Carta del Mediterraneo utile", 2006 in <https://www.limesonline.com/cartaceo/mare-nostrum-un-mito-geopolitico-da-pompeo-a-mussolini>.

gli Stati con mire sul Mediterraneo a legittimare le imprese coloniali e servì come «comodo vestito dei teorici del dialogo euroarabo»⁹, evidentemente monologico.

Non dobbiamo, perciò, sostenere nazionalismi né elaborare sul Mediterraneo l'archetipico «splendore di un sogno oppiaceo, una visione ariosa, capace di esaltare lo spirito»¹⁰.

2. Il Mediterraneo è un mare, un sistema naturale, «*la Grande Bleue*»¹¹, un mare trasparente dagli intensi riflessi azzurri: esiste di per sé e anche per gli animali marini, gli uccelli che lo sorvolano e nidificano sulle spiagge, gli animali che popolano le coste. Tuttavia, non è semplicemente un mare.

Sul filo delle parole di Fernand Braudel, il Mediterraneo è un «personaggio storico»¹², *οἶνον πόντος* (*òinops pòntos*) /occhi color del vino¹³, la cui vita-poesia si confonde con il paesaggio rustico e l'argilla. In questi termini, il Mediterraneo appare come «sistema segnico»¹⁴ che «esiste solo per chi lo interpreta»¹⁵: la sua «naturalità può essere colta solo nell'ambito della socialità umana»¹⁶. Ad esempio, «un certo colore del cielo o del mare, o un certo rapporto fra i loro colori»¹⁷ potrebbero essere intesi come segni d'una tempesta incombente; la presenza di foglie in alto mare come segno di una corrente che dalla costa si spinge al largo.

Il Mediterraneo è anche tempo-spazio¹⁸, capace di esporci alla vulnerabilità del dialogo. Lo spazio non è semplicemente mare. «Innumerevoli paesaggi»¹⁹, «è il mare degli oliveti, e delle vigne quanto degli stretti battelli a remi e dei navigli rotondi dei mercanti»²⁰, è «crocevia»²¹, è «un pluriverso»²² sapiente e solare²³ con una vita

⁹ Editoriale, *Arabia infelix*, in *Limes, Mediterraneo*, cit.

¹⁰ E. A. Poe, *Ligeia*, in *Tutti i racconti, le poesie e Gordon Pym*, Newton & Compton, Roma 2020, p. 155.

¹¹ B. Kayser, *Il Mediterraneo: geografia della frattura*, Jaka Book, Milano 1996, p. 15. Cfr. P. Balta (a cura di), *La Méditerranée réinventée: réalités et espoirs de la coopération*, La Découverte Fondation René Seydoux, Paris 1992.

¹² F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II. Italia*, Einaudi, Torino 2010, vol. I, *Prefazione*, p. XXIV.

¹³ Omero, *Odissea*, I, vv. 183-184.

¹⁴ F. Rossi-Landi, *Sui segni del mare interpretati dai naviganti*, testo, fruibile sul sito <http://www.ferrucciorossilandi.com/files/rossi-landi,-i-segni-del-mare.pdf>, p. 3. Il testo è pubblicato in Aa. Vv., *Il mondo/il mare*, Athanor VII, Longo Editore, Ravenna 1996, pp. 22-27, e in A. Ponzio (a cura di), *Semiotica e ideologia (1972)*, Bompiani, Milano 2007.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 4.

¹⁸ Sul concetto di «cronotopo», v. M. Bachtin, *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo. Saggi di poetica storica*, in *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979, p. 231 ss.

¹⁹ F. Braudel, *Mediterraneo*, cit., p. 7.

²⁰ *Id.*, *Civiltà e imperi*, cit., p. XXIII. Cfr. P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Wiley, Oxford 2000.

²¹ *Id.*, *Il Mediterraneo*, cit., p. 8.

²² F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, cit., p. 7.

«squinternata»²⁴, carico di umanità, di «civiltà accatatastate le une sulle altre»²⁵, «di culture, di lingue, di universi simbolici ed espressivi»²⁶.

Il saggio *Eat pig and become a beast: Food, drink and diaspora in East African Indian*, di Dan Ojwang, ci restituisce lo squarcio d'una realtà che designa anche il contesto mediterraneo, cioè la diaspora: «histories of resistance, accommodation, and cultural exchange in contexts marked by racialism, violence, expulsions and inequality»²⁷, storie che innescano «nostalgia, loss, and longing»²⁸. Non solo, il saggio sembra intonarsi con le finalità di questo contributo, che consistono nel dislocare lo sguardo dal “cattivismo”²⁹, dall’*ensemblisme* identitario³⁰, permettendo al presente e al passato di dialogare in un continuum reciproco.

As for us, the Ancients, we are content with the Bee, to pretend to nothing for our own, beyond our wings, and our voice: that is to say, our flights and our language. For the rest, whatever we have got, has been by infinite Labor, and search, and ranging thro' every Corner of Nature. The Difference is that instead of Dirt and Poison, we have rater chosen to fill our Hives with Honey and Wax; thus, furnishing Mankind with the two Noblest of Things, which are Sweetness and Light³¹.

Il tempo è ritmato con lentezza, è tempo mitico perciò assente, è tempo evenemenziale che, agitato, s'infrange come le onde. È la crisalide millenaria della tolleranza, che ancora non riesce a mutarsi in dialogo interculturale. Perciò è necessario potersi riconoscere, coltivare insieme un vivido e fecondo confronto. Appunto, condividendo *Sweetness and Light*, Dolcezza e Luce.

²³ Cfr. D. Abulafia, *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano 2019, p. 14. L'A. specifica che l'icona moderna vuole il Mediterraneo come un «mare benedetto dal Sole».

²⁴ B. Kayser, *Il Mediterraneo*, cit., p. 10.

²⁵ F. Braudel, *Mediterraneo*, cit., p. 7.

²⁶ F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, cit., p. 7.

²⁷ D. Ojwang, *Eat Pig and Become a Beast': Food, Drink and Diaspora in East African Indian Writing*, in *Research in African Literatures*, vol. 42, no. 3, Indiana University Press, 2011, <https://doi.org/10.2979/reseafriLite.42.3.68>, p. 68.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. Lezione del Prof. Umberto Curi, *Lo straniero. Teorie dell'ospitalità e dell'inimicizia nella cultura filosofica*, svolta nell'ambito del Ciclo di Lezioni a cura della Fondazione Collegio San Carlo, “Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica”, fruibile sul sito www.fondazioneancarlo.it/conferenza/lo-straniero/; v. anche U. Curi, *Straniero*, Milano, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 57-81.

³⁰ F. Triki, *Dignità e umanità: una possibile convivenza mediterranea*, in A. Cecere, A. Coratti, *Lumi sul Mediterraneo*, Jouvence, Milano 2019, p. 23. L'A. precisa che l’*ensemblisme* identitario «non ammette la differenza, lo scarto e la diversità e non sopporta l'alterità» e, perciò, si contrappone alla teoria del “vivere insieme nella dignità”. L'uno, si potrebbe dire, è il nodo principale da cui si crea il campo semantico dell'esclusione, della violenza, della dittatura, della guerra; l'altra s'ispira all'ospitalità, un valore conosciuto e praticato dalle diverse culture del Mediterraneo, sin dall'antichità.

³¹ J. Swift, *The Battle of the Books*, in *A Tale of a Tub and Other Works*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 217.

3. Il Mediterraneo è il mare in cui «Ino Cadmi filia [...] se praecipitavit cum Melicerte filio/Ino, figlia di Cadmo, si gettò in mare con il figlio Melicerte»³².

È il mare in cui Ino sarà “assunta” fra le Nereidi con il nuovo nome di *Λευκοθέα*, la dea bianca, (Leucotea), presso i Latini Mater Matuta, dea del mattino; Melicerte diventerà *Παλαίμων* (Palemone), divinità protettrice di porti, *Pater Portunus*³³.

È il mare “di” Odisseo, «the first seaman of whom we are actually told that we streered by the stars»³⁴.

È il mare su cui si effonde l’ira della vendetta divina, ostinata e crudele. L’ira di Poseidone nei confronti di Odisseo: «O infelice, perché si adira con te orribilmente Poseidone, il dio che scuote la terra, tanto da infliggerti queste gravi infinite sventure?»³⁵. L’ira di Giunone contro Enea, il quale giunse da Troia fuggiasco, sconvolto dal fato, verso le spiagge “lavinie”.

[...] Musa, tu dimmi le cause, per quale offesa divina,
per quale dolore la regina dei numi a soffrir tante pene,
a incontrar tante angosce condannò l’uomo pio.
Così grandi nell’animo dei celesti le ire! [...]
– le cause dell’odio, duri dolori, non eran cadute
dall’animo, sta chiuso nel cuore profondo
il giudizio di Paride, l’onta della bellezza umiliata,
e l’origine odiosa, e il rapito Ganimede e il suo onore –
più e più d’ogni cosa accendendosi, per tutto il mare cacciava
i Troiani [...]»³⁶.

Il Mediterraneo è il mare dov’è possibile fare incontri compassionevoli e salvifici. Leucotea invitò il naufrago Odisseo a sbarazzarsi della zavorrante tunica donatagli da Calipso, a scendere dalla zattera e raggiungere a nuoto l’Isola dei Feaci con l’aiuto della propria cinta.

[...] E tu fa’ così – non mi sembri uno stolto
svestiti, lascia ai venti la zattera;
tenta di raggiungere a braccia nuotando
dei Feaci la terra, dove per te è stabilito
ha il destino l’approdo e il suo scampo.
Tieni, stendi al di sotto del petto
questo velo immortale, e motivo non c’è
che tu debba temere.
Appena la terra avrai con le mani toccato,
scioglilo e gettalo indietro nel mare
lontano dal lido e volgi lo sguardo altrove³⁷ [...].

³² Igino, *Miti del mondo classico*, trad. it. di F. Gasti, Rusconi, Milano 2017, p. 214.

³³ Ivi, p. 25.

³⁴ E. Germaine, T. Ramington, *The Haven-finding Art*, Hollis & Carter, London 1971, p. 40.

³⁵ Omero, *Odissea*, V, v. 340, trad. it. di E. Cetrangolo, Fabbri Editori, Milano 2000.

³⁶ Virgilio, *Eneide*, *Proemio*, vv. 25-30, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2014.

Il Mediterraneo è il mare sinonimo dell'incontro-scontro fra Europa e Islam, fra Occidente-Modernità e Islam? O dell'antica contesa fra Europa e Asia, ossia è un... «*déjà-vu*»³⁸? Pensiamo alle Guerre Persiane, alla tragedia *I Persiani* di Eschilo, alla coniazione e all'uso progressivo dell'aggettivo "barbaro"³⁹.

Il *De aëre aquis et locis*, che viene attribuito ad Ippocrate, abbina la Medicina alla Geografia, le condizioni climatico-ambientali (ad es. le stagioni miti) ai risvolti politico- istituzionali, all'indole delle società.

Perciò anche ritengo che gli abitanti d'Europa siano d'animo più generoso che quelli dell'Asia. Infatti, nella perpetua uniformità [del clima e delle stagioni] s'ingenera indolenza, nei mutamenti invece si temprano corpo e animo. E dalla quiete e dall'indolenza si alimenta la viltà, dai travagli e dalla fatica un virile coraggio. Perciò gli Europei sono più validi guerrieri, e inoltre per le istituzioni, ché non son sudditi a re come gli Asiatici. Vilissimi di necessità sono gli uomini sudditi a re [...]. Gli animi stessi son fatti schiavi e non vogliono affrontare con generoso slancio i pericoli in pro soltanto dell'altrui potenza. Ma chi è libero - per sé, infatti, e non per altri sceglie il pericolo - con spontaneo entusiasmo va verso la terribile sorte. Perché il glorioso premio nella vittoria egli stesso lo riporta. In tal modo le istituzioni non certo piccolo contributo danno alla magnanimità.⁴⁰

Il Mar Mediterraneo è il «Grande Mare»⁴¹ che fu attraversato dai crociati, il cui spirito, come Padre Giulio Basetti-Sani osserva,

contrastava con il pacifismo di Francesco: egli fu disgustato più dei cristiani che dei musulmani: della cattiva volontà dei capi soprattutto del legato papale Pelagio, degli arcivescovi e dei vescovi e capitani, specialmente dei pisani, genovesi e veneti, i quali, cercando vantaggi commerciali, erano interessati al dominio dell'Egitto che speravano di colonizzare, più di quanto ormai non credessero alla liberazione di Gerusalemme e della Terra Santa⁴².

Il Mediterraneo è il mare cantato dalla letteratura odeporica medievale.

È il Mare di Binyamin da Tudela, che scrisse l'Itinerario. Fra le sue tappe, luoghi a noi familiari.

³⁷ Omero, *Odissea*, cit., V, vv. 340-350.

³⁸ V. Foti, *Europa e Islam: malintesi e progetti comuni nella letteratura e nella storia del Mediterraneo*, in G. Tuccio (a cura di), *Reggio città metropolitana: per l'amicizia mediterranea*, Gangemi, Roma 2016, p. 171.

³⁹ Cfr. J. Kisteva, *Stranieri a noi stessi L'Europa, l'altro, l'identità, cap. II, Greci tra barbari, supplici e meteci*, Donzelli Editore, Roma 2014.

⁴⁰ Ippocrate (?), *De aere aquis locis*, 23, citato da F. Grotto, *Un continente porterà il tuo nome: il destino di Europa, fanciulla rapita*, pubblicato su <https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/>, 1° febbraio 2019.

⁴¹ D. Abulafia, *Il grande mare*, cit.

⁴² G. Basetti-Sani, *L'Islam e Francesco D'Assisi. La missione profetica per il dialogo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 185. Cfr. *Discorso del Santo Padre Francesco sul Dialogo interreligioso* pronunciato al Founder's Memorial (Abu Dhabi), in occasione del Viaggio apostolico negli Emirati Arabi Uniti, lunedì 4 febbraio 2019.

Trani, situata sulla riva del mare. Grazie alla comodità del suo porto, Trani è il luogo di tutti i pellegrini diretti a Gerusalemme. È una città grande e bella, abitata da circa duecento ebrei, con a capo rabbi Eliyya, rabbi Natan, il commendatore, e rabbi Yaaqov. A un giorno di viaggio da Trani sorge Nicola di Bari, la grande città distrutta dal re Guglielmo di Sicilia: il luogo è in rovina, e non vi risiedono né ebrei né cristiani. Di qui si impiega un giorno e mezzo per raggiungere Taranto, che fa parte del Regno di Calabria. È una grande città, abitata da greci e da circa trecento ebrei [...]. Un giorno di viaggio separa Taranto da Brindisi: situata sulla riva del mare, la città ospita una decina di tintori ebrei. In altri due giorni si raggiunge Otranto, sulla riva del mare di Grecia [...]. A due giorni di viaggio per mare da Otranto si incontra Corfù [...]⁴³.

È il mare di Ibn Baṭṭūṭa, la cui narrazione di viaggi è “chiamata”, nel sottotitolo, «un dono di gran pregio per chi vuol gettare lo sguardo in peripli inconsueti e città d'incanto»⁴⁴. Dov'è l'introduttiva invocazione a Dio, Clemente e Misericordioso⁴⁵, il sistema naturale (il creato) e simbolico (interpretato e vissuto) del mare, anzi dei mari, «l'uno di acqua dolce e piacevole al gusto, l'altro di acqua salsa e amara»⁴⁶, accoglie i segni della nave, «navi alte come vessilli»⁴⁷, la capacità umana di condurre le navi per spostarsi «sul dorso del mare» e risulta inscindibilmente vincolato al sistema del cielo: «Sia lode a Dio che [...] ha fatto sorgere gli astri perché nelle tenebre siano la guida sulla terra e per il mare, e ha posto la luna come luce splendente e il sole a mo' di fiaccola»⁴⁸.

Il Mediterraneo è il mare dove – secondo la leggenda – Saffo si lasciò annegare e con lei l'infelice amore.

Placida notte, e verecondo raggio
della cadente luna; e tu che spunti
fra la tacita selva in su la rupe
nunzio del giorno; oh dilette e care
mentre ignote mi fur l'erinni e il fato,
sembianze agli occhi miei; già non arride
spettacol molle ai disperati affetti [...].
Noi per le balze e le profonde valli

⁴³ Binyamin da Tudela, *Itinerario*, (a cura di G. Busi), Giuntina, Firenze 2018, p. 30.

⁴⁴ Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, trad. it. di C. M. Tresso, Einaudi, Torino 2018. Cfr L. Benatti, *Ibn Baṭṭūṭa e i suoi viaggi. Il viaggio come dimostrazione dell'universalismo islamico e come conoscenza dell'Altro, in Africa e Mediterraneo*, n 3-4, 1995, pp. 78-80; P. Manduchi, *Il Mediterraneo nelle pagine delle Riḥla di Ibn Baṭṭūṭa* in A. Baldussi, B. M. Carcangiu (a cura di), *L'«altro» nel Mediterraneo. Uomini, merci, idee dall'Africa e dall'Asia*, Carocci, Roma 2007, pp. 141-163.

⁴⁵ Ibn Juzayy, *Intrduzione*, in Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, cit., p. 3.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

natar giova tra' nembi, e noi la vasta
 fuga de' greggi sbigottiti, o d'alto
 fiume alla dubbia sponda
 il suono e la vittrice ira dell'onda [...].
 Morremo. Il velo indegno a terra sparto
 rifuggirà l'ignudo animo a Dite,
 e il crudo fallo emenderà del cieco
 dispensator de' casi. E tu cui lungo
 amore indarno, e lunga fede, e vano
 d'implacato desio furor mi strinse,
 vivi felice, se felice in terra
 visse nato mortal. Me non asperse
 del soave licor del doglio avaro
 Giove, poi che perir gl'inganni e il sogno
 della mia fanciullezza. Ogni più lieto
 giorno di nostra età primo s'invola.
 Sottentra il morbo, e la vecchiezza, e l'ombra
 della gelida morte. Ecco di tante
 sperate palme e dilettoni errori,
 il Tartaro m'avanza; e il prode ingegno
 han la tenaria Diva,
 e l'atra notte, e la silente riva⁴⁹.

Il Mediterraneo è la storia di Medea, preda nelle visioni folli, nei deliri d'amore
 che la conducono alle scelte disperate, tragiche, infelici.

Ma questo discorso conviene a me, non a te:
 tu hai qui la patria, la casa paterna,
 gli agi della vita e la compagnia dei tuoi cari;
 io sola e senza patria, sono offesa da mio marito,
 portata via come preda da una terra barbara,
 e non posso rifugiarmi, a conforto dei miei affanni,
 né presso mia madre, né presso un fratello o un parente⁵⁰

Il Mediterraneo è dei naufraghi, del riconoscersi stranieri a sé stessi⁵¹ come
 presupposto dell'accoglienza sincera.

[...] Una stridula raffica di Aquilone
 urta di fronte la vela e leva i flutti alle stelle.
 Vanno in frantumi i remi, la prua si rigira e alle onde
 presta il fianco, ecco in massa un monte d'acqua
 scosceso.

⁴⁹ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, in *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 14-15.

⁵⁰ Euripide, *Medea*, vv. 252-58, trad. it. di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1990.

⁵¹ Cfr. J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi*, cit.

Pendono gli uni sul flutto, un'onda si apre e spalanca
terra agli altri fra i flutti, il maroso infuria di sabbia.
Tre navi Noto afferra e le scaglia su scogli nascosti
(scogli che lì, in mezzo ai flutti, gli Itali chiamano 'Are',
dorso immane a fior d'acqua); tre navi Euro dal largo
spinge in secco e fino alle Sirti e, pietoso spettacolo,
le scaraventa sui banchi e le avvolge in un muro di
sabbia.

[...] Un'ondata imponente colpisce dall'alto
sulla poppa: sbalzato, ne piomba giù il timoniere
a capofitto, e intanto tre volte il flutto la torce
tutt'intorno, e la inghiotte vorace un vortice al fondo⁵².

Maurizio Bettini evidenzia questo verso: «apparent rari nantes in gurgite vasto/
sparsi naufraghi appaiono a nuoto nel vasto gorgo»⁵³. Le navi, infatti, si sono
sfasciate lungo i fianchi, soccombendo all'acqua "ostile" (*inimicum imbrem*).

«Ci sono troppi dispersi nel mare che fu di Virgilio, troppi cadaveri che fluttuano
a mezz'acqua perché quei versi si possano ancora leggere solo come poesia»⁵⁴ —
l'Autore considera; «gli orrori del Mediterraneo hanno tolto all'Eneide ogni
innocenza letteraria»⁵⁵.

E poi morti, morti e ancora morti, con i loro vestiti e il contenuto delle loro tasche,
spaventosamente simile a quello che ci portiamo addosso. [...] Magliette e
pantaloncini con il logo della Juventus o del Real Madrid, portafogli, telefoni,
schede SIM, bigliettini scritti, fotografie, disegni, diari, libri, spazzolini da denti,
dentifrici, auricolari, t-shirt con raffigurato Spiderman, orologi da polso, tessere
varie, dolcetti, brioches intrise d'acqua. Sembrava il contenuto delle valigie dei
"nostri" ragazzi. Restammo tutti colpiti, quel giorno, da un cadavere in particolare.
Si sentiva che pesava meno degli altri. All'apertura del sacco vedemmo che si
trattava di un corpo con gli arti quasi scheletrizzati, vestito con una giacca simile a
un piumino, un gilè, una camicia e dei jeans [...]. Capii subito che stavamo
guardando il corpo di un'adolescente [...]. Mentre tastavo la giacca, sentii qualcosa di
duro e quadrato [...]. Mi ritrovai in mano un piccolo plico di carta composto da
diversi strati. Cercai di dispiegarli senza romperli e poi lessi: Bulletin scolaire e, in
colonna, le parole un po' sbiadite mathématiques sciences physiques [...]. Era una
pagella. Una "pagella" qualcuno di noi ripeté a voce alta⁵⁶.

Quale effetto gli orrori del Mediterraneo spargono sui versi del poeta Eugenio
Montale, quali emozioni essi riversano nel cuore del lettore?

⁵² Virgilio, *Eneide*, cit. I, vv. 102-123, Einaudi, Torino 2012.

⁵³ Citazione dell'*Eneide*, I, v. 118, tratta da M. Bettini, *Homo sum, Essere «umani» nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019, p. 8.

⁵⁴ Ivi, p. 4.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ C. Cattaneo, *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, pp. 133-134.

[...] La tua legge rischiosa: esser vasto e diverso
e insieme fisso:
e svuotarmi così d'ogni lordura
come tu fai che sbatti sulle sponde
tra sugheri alghe asterie
le inutili macerie del tuo abisso⁵⁷ [...].

Il Mediterraneo è un paesaggio ferito, «ferito dalla storia, avvelenato [...], da salvare e guarire»⁵⁸, attraverso un approccio sinceramente transculturale e rigenerativo. Che fare, dunque? Non restare nelle secche del rimuginio né assorbire – come scrisse Pier Paolo Pasolini – l'«ideologia irreligiosa e antisentimentale del potere»⁵⁹, consumismo compreso. Piuttosto, ricordare ascoltare, riconoscersi vicendevolmente. Per non replicare, nell'oblio, predominio e indifferenza.

⁵⁷ E. Montale, *Mediterraneo*, in *Ossi di seppia*, Piero Gobetti Editore, Torino, 1925. Cfr., in particolare, R. Luperini, *Il "significato" di "Mediterraneo"*, in *Montale o l'identità negata*, Liguori, Napoli 1984, pp. 30-68.

⁵⁸ E. Moscati, *Decontaminare i luoghi "dalla" memoria*, in <https://www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/libri/decontaminare-i-luoghi-dalla-memoria/>, *BET Magazine Mosaico*, sito ufficiale della Comunità Ebraica di Milano, 2 settembre 2021, recensione del libro A. Cavaglioni, *Decontaminare le memorie. Luoghi, libri, sogni*, Add Editore, Torino 2021.

⁵⁹ P.P. Pasolini, *Non aver paura di avere un cuore*, articolo apparso sul *Corriere della Sera*, 1° marzo 1975, raccolto in P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2022, p. 126.

Adriana Schiedi

L'ALTRA FACCIA DEL MEDITERRANEO.
I VIAGGI DEI MIGRANTI, TRA LATENZA, FORMAZIONE E
CAMBIAMENTO*

ABSTRACT	
Il contributo, dopo aver analizzato il concetto di mediterraneità, come cornice teorica che fa da sfondo all'immigrazione e ai lunghi e tormentati viaggi dei migranti, si sofferma sulla dimensione pedagogica dei racconti mediterranei, prendendo in esame alcuni romanzi contemporanei. Queste storie di vita, nella loro estensione geografica, sono dense di passato e di presente, di solitudine e di reciprocità, di latenza e di cambiamento. Saper ascoltare queste storie è fondamentale per restituire loro dignità e per fare emergere dall'immobilismo che abita il reale quelle "linee di fuga", che diventano sorgente per il cambiamento e per una vita ricca di senso da attualizzare.	The contribution, after analyzing the concept of Mediterraneanity as a theoretical framework that forms the background to immigration and the long and tormented journeys of migrants, focuses on the pedagogical dimension of Mediterranean stories, examining some contemporary novels. These life stories, in their geographical extension, are full of past and present, of loneliness and reciprocity, of latency and change. Knowing how to listen to these stories is fundamental to restore their dignity and to bring out from the latency that inhabits reality those "lines of flight" which become a source for change and for a life full of meaning to be actualized.
Mediterraneità – migranti – formazione	Mediterraneanity – migrants – training

SOMMARIO: 1. *Le monde méditerranée*: identità, diversità, erranza. – 2. La riflessione pedagogica sulla mediterraneità come esercizio di un pensiero plurale. – 3. Mediterraneità e narratività: uno sguardo alla letteratura delle migrazioni. – 4. Oltre la frontiera: l'ascolto empatico dei migranti. – 5. La scrittura autobiografica per un attraversamento del margine e la riprogettazione di sé.

1. Afferma Fernand Braudel, storico francese e rappresentante della cosiddetta seconda generazione dell'*École des Annales*: «Che cosa è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre, insomma, un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: bestie da soma, vetture, merci, navi, idee, religioni, modi di vivere»¹. Nel mare Mediterraneo è possibile scorgere un “mare di differenze” religiose, culturali, linguistiche, che, al di là dei conflitti sanguinosi che ne hanno contrassegnato la storia, è stato anche capace di dialogo, di reciproca fecondazione, di fruttuosi intrecci e straordinarie forme di collaborazione e integrazione. Questa sua specificità, come ha evidenziato Matvejević, lo rende «un luogo unico sul nostro pianeta: culla di civiltà, terra di dèi, giardino dell’Eden per taluni. In breve, un mare che unisce e divide»². Negli ultimi anni, infatti, con l’espandersi dell’economia dei Paesi emergenti (in particolare India e Cina), il Mediterraneo è tornato ad assumere un ruolo chiave a livello geopolitico: capace di unire i diversi continenti che lo circondano, Asia, Africa ed Europa, la tradizione legata al passato, alla civiltà classica occidentale mediterranea quella che abbraccia le diverse culture, greca, romana, arabo-islamica, veneziana, e quella contemporanea, caratterizzata dai processi di globalizzazione, dal multiculturalismo, dalla frammentazione sociale e dalla crisi educativa. In questa accezione la mediterraneità, si offre come sintesi di un insieme di elementi: un portato storico, sociale, culturale, valoriale complesso da restituire. Nell’aggettivo mediterraneo, infatti, vi è il carattere intrinsecamente plurale di questo spazio, nonostante tutto, unico e singolare.

A ben vedere, già dal punto di vista storico-antropologico, lo spazio mediterraneo costituisce un’unità proteiforme, cioè una realtà stratificata e complessa, che non può essere letta come portatrice di un’identità culturale monolitica. Lungi dal costituire l’espressione di un’identità unitaria stabile o di una determinata essenza geografica, storica o culturale, irrigidita nelle sue configurazioni codificate, l’area mediterranea appare innanzitutto caratterizzata dalla sua natura di frontiera instabile tra mondi diversi, su alcuni punti anche opposti, e proprio per questo reciprocamente attratti³.

Il modello di identità plurale del Mediterraneo assume un valore paradigmatico nella misura in cui ci aiuta a comprendere, al di là delle chiusure identitarie, il *proprium* della cultura che, come ha sottolineato Jacques Derrida, consiste nel «*non essere identica a se stessa*»⁴, ovvero nella capacità di lasciarsi attraversare da ciò che non le è proprio per accogliere la diversità, senza per questo rinunciare all’identità. Nella mediterraneità, a ben vedere, è possibile riconoscere una antinomicità che richiama identità e diversità, singolarità e pluralità, passato e presente, locale e globale. Alla

¹ F. Braudel, *Il Mediterraneo: lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano 2008, p. 43.

² P. Matvejević, *Mediteranski Brevijar*, Zagreb, Graficki zavod Hrvatske, 1987; trad. it. di S. Ferrari, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano 1991, p. 21.

³ D. Di Iasio (a cura di), *Il Mediterraneo. Fra tradizione e globalizzazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, p. 40.

⁴ J. Derrida, *L’autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991; trad. it. di M. Ferraris, *Oggi l’Europa. L’altro capo seguito da La democrazia aggiornata*, Garzanti, Milano 1991, p. 14.

maniera di Marc Augé, essa richiama luoghi e non-luoghi, lo spazio fisico ambientale, la bellezza e l'immensità del *Mare Nostrum*, l'opulenza delle terre che ivi si affacciano, l'architettura dei palazzi, delle chiese, delle piazze; ma anche spazi immateriali, senza identità, della solitudine, della non permanenza, che le persone attraversano in maniera anonima⁵.

Ed è, proprio, forse a causa di questo condensato di significati che la mediterraneità si è fatta sempre più largo nei diversi ambiti del sapere, che spaziano dalla storia alla geografia, dalla sociologia al diritto, dalla letteratura alla pedagogia, passando attraverso l'antropologia, la filosofia e la politica⁶. Sicché, per comprendere la mediterraneità, occorre confrontarsi con una letteratura multidisciplinare che indaga presso i vari ambiti la specificità del carattere mediterraneo, come comune denominatore per comprendere il nostro tempo, la nostra cultura, il teatro di incontri e scontri che hanno caratterizzato e caratterizzano tutt'oggi la nostra terra; così come le ragioni economiche degli scambi, la politica delle accoglienze, dei respingimenti, le morti tragiche che contrassegnano la frontiera mediterranea.

Il Mediterraneo, ormai, sempre più spesso è associato al tema delle migrazioni. La crisi politica degli ultimi anni causata dagli arrivi di persone in cerca di asilo, le condizioni drammatiche dei viaggi e le tragedie umanitarie che li colpiscono hanno contribuito a formare nell'immaginario comune una rappresentazione delle migrazioni lungo il Mediterraneo largamente condivisa, che ritorna nella comunicazione pubblica, nei dibattiti politici ma anche in una narrativa dedicata alle storie delle migrazioni.

Ma chi sono questi popoli? Quali sono le ragioni che li portano a spostarsi dalle loro terre per raggiungere la Spagna (rotta occidentale), l'Italia (rotta centrale), la Grecia (rotta orientale)? Dal 2015 ad oggi il numero di migranti e richiedenti asilo che prendono la rotta del Mediterraneo è in costante e drammatico aumento. Ciò è all'origine di una profonda crisi in Europa che non si riesce ad arrestare. Infatti, dopo un lieve calo degli arrivi registrato negli ultimi anni, nel 2021, i numeri hanno ripreso a crescere e con questi anche il tasso di mortalità. Secondo l'Organizzazione internazionale per le migrazioni (Oim), dal 2014 ad oggi nel mar Mediterraneo hanno perso la vita più di 20.000 persone, di cui 1.869 solo nell'anno 2020-21. Si muore per annegamento ma anche per le condizioni estreme che caratterizzano questi viaggi, non a caso definiti della speranza: con un tempo avverso, stipati in spazi ridotti, addossati l'uno all'altro, in un clima di terrore e di violenze perpetrate soprattutto su donne e bambini. A restituirci i dettagli di questo quadro impietoso sono la stampa, le indagini condotte sul piano scientifico, soprattutto in ambito sociologico e pedagogico, e, come

⁵ Cfr. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009.

⁶ Per un approfondimento si veda: C. Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2012; M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994 e Id., *Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997; F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996; F. Cassano, D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano 2007.

dicevamo, una nuova narrativa che si sta sviluppando in questi anni sulle cronache dei viaggi fatti in compagnia dei migranti o più comunemente a partire dalle testimonianze raccolte al loro arrivo nei luoghi in cui sostano e dove, mettendo insieme i cocci del loro passato, imparano ad immaginare e a progettare il loro futuro.

La *Méditerranée* si lega indissolubilmente a questo mondo, *le monde méditerranée*, alla storia politica, sociale e culturale, ma anche, potremmo aggiungere, a una pedagogia della erranza e della testimonianza, che si nutre di vissuti e che sempre più risente di valori, tradizioni e idee, frutto dell'interazione uomo-natura. La stessa identità teorizzata da Braudel è il risultato di questa interazione uomo-ambiente, come anche della contaminazione tra culture diverse. In questo dinamismo culturale è evidente che la «mobilità» e i flussi migratori sono chiavi di lettura imprescindibili per comprendere non solo la storia umana del Mediterraneo, ma anche la temperie del nostro tempo aperto alla sfida della interculturalità, dell'unità, e della costruzione di una identità europea, al di là di ogni possibile rischio di frammentazione sociale.

Erranza, clandestinità, precarietà, disagio, assenza dei diritti e identità confuse e smarginate sono le parole chiave del nostro tempo, di quel nuovo ordine sociale che il sociologo Zygmunt Bauman ha definito “modernità liquida”, caratterizzato dall'assenza di controllo sul presente e da una instabilità diffusa che ancora spinge alcuni popoli all'esodo lungo il Mediterraneo, ma non solo.

2. Dinanzi a questo scenario complesso, occorre individuare paradigmi nuovi di ricerca, capaci di leggere la contemporaneità con le categorie più appropriate. Ecco allora che, riprendendo il filo delle mille contaminazioni e dei meticciati nati sulle sue sponde, anche in ambito pedagogico si fa avanti la prospettiva plurale suggerita da un Mediterraneo non più legato all'arretratezza, all'abbandono e al degrado, ma piuttosto a una visione del mondo alternativa, lontana dai fondamentalismi, da una crescita economica interrotta e da un individualismo competitivo. Il modello plurale mediterraneo è invito all'incontro, al dialogo, al rispetto delle differenze, è viatico per la costruzione di una convivenza pacifica tra le culture e di una *koinè* culturale/politica.

Identità mediterranea e identità europea non sono realtà molto distanti tra loro: da sempre la storia del Mediterraneo si è intrecciata al destino dell'Europa. Lo stesso mito racconta che, quando Zeus, il padre degli dei, vide Europa, la figlia del re dei Feaci mentre era intenta a raccogliere fiori sulla riva del mare, presso il promontorio di Tiro, se ne invaghì e decise di sedurla trascinandola con sé fino alle coste di Creta, dove si congiunse con lei. È dal racconto di quest'esodo, di questa migrazione da Oriente a Occidente che ha inizio la storia dell'Europa. Anche il mito di Ulisse va letto in questa chiave, e cioè quella dell'attraversamento e del viaggio mediterraneo, metafora della scoperta, dell'approdo, dell'accoglienza, della voglia di sostare per poi fare ritorno alla terra natale e agli affetti domestici. Ulisse, combattuto tra la Terra e il Mare, è l'interprete per eccellenza del vissuto del migrante sospeso tra un qui e ora e un non ancora, tra un io e un tu, come anche del dualismo che contraddistingue la natura

umana, tormentata dal dissidio tra il certo e l'incerto, il conosciuto e l'ignoto, la misura e il superamento del limite dell'esistenza. Infatti, se da un lato egli sente forte il richiamo della sua terra e dei suoi affetti, dall'altro non può ignorare quel desiderio di esplorare il mondo, di scoprire nuove realtà, di incontrare culture diverse. Il mito di Europa e di Ulisse non fanno che confermare il *tòpos* del Mediterraneo, quale modello pluriverso che solo nel confronto con l'altro, tra un Oriente e un Occidente, tra un Nord e un Sud e nel segno dell'accoglienza e di irriducibili differenze e non dell'ostilità e dello scontro di civiltà, può ritrovare la propria misura.

Schiudere la riflessione pedagogica alla mediterraneità⁷ può significare, di fatto, soffermare lo sguardo sulla paradigmaticità di questo mare come forma di un pensiero plurale, accogliente: l'«essenza profonda del Mediterraneo», la sua «unità originale» sta in questa sua multidimensionalità. «Il Mediterraneo che emerge non è un'identità monolitica, ma un multiverso che allena la mente alla complessità del mondo, agli ibridi, agli incroci, alle identità che non amano la purezza e la pulizia, ma conoscono da tempo la mescolanza»⁸. Allenare la mente alla complessità significa in altre parole educare al pensiero plurale, instillando nel soggetto la capacità di analizzare i fatti considerando i diversi punti di vista nella formazione delle proprie opinioni. È questa una capacità fondamentale, alla base del vivere civile, dell'azione consapevole e responsabile, come anche dell'esercizio dei diritti di cittadinanza. Il mondo globalizzato e la società plurale, liquida e complessa sollecitano la pedagogia ad investire sul meticcio, a guardare oltre i confini delle singole discipline, per interrogare le questioni proposte ai giovani nella scuola e in università con uno sguardo al plurale e con una disposizione ricettiva, empatica capace di comprendere in profondità e non di dominare, di accogliere le differenze e non di respingerle. Rispetto all'epistemologia della modernità fondata sulla logica della razionalità e del controllo, l'epistemologia plurale concepisce il mondo come uno spazio abitato dalle differenze e, pertanto, non comprimibile entro le logiche epistemiche ordinarie. Compito del pedagogo ma anche dell'insegnante è superare certi schematismi e certi riduttivismi semplificatori nella ricerca e nell'insegnamento e di educare il pensiero ad accogliere la complessità del reale, come intreccio di aspetti, dimensioni, relazioni. L'educazione, infatti, non deve limitarsi a sviluppare l'identità e a radicare le appartenenze, ma deve formare le coscienze, allargare i punti di vista, superando l'egocentrismo, il solipsismo e il pensiero autocentrato. Il pensiero plurale, a ben vedere, ha le sue fondamenta metodologiche in una serie di strategie cognitive che guidano l'esplorazione di un problema alla luce di una raccolta ampia di dati e dell'apertura a differenti punti di vista. Tale approccio consente di analizzare un problema, di argomentare l'assunzione di una decisione o di un giudizio personale, di misurarsi con aspetti, dimensioni e profili

⁷ Un'analisi accurata della mediterraneità come categoria di una pedagogia mediterranea è presente in: cfr. R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Morcelliana, Brescia 2019.

⁸ F. Cassano, *Contro tutti i fondamentalismi: il nuovo Mediterraneo*, in V. Consolo, F. Cassano, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*, Mesogea, Messina 2000, p. 61.

che riflettono differenti valori, interessi e prospettive. La pedagogia mediterranea è una pedagogia del meticcio che invita l'uomo ad elaborare un sapere comune, frutto di contaminazioni e collaborazioni, di una ricerca curiosa, paziente, attenta, e poi di cura dell'altro, di tolleranza e rispetto della sua diversità. Il pensiero mediterraneo ama le differenze, la relazione simmetrica, dialogica, democratica.

3. In questo senso, la mediterraneità è cornice teorica che fa da sfondo all'immigrazione, ai lunghi e tormentati viaggi dei migranti, al rapporto tra migrazioni e terrorismo, alla diffidenza e alla rabbia della società nei confronti dello straniero, come pure alla sfida più ambiziosa del nostro tempo che si gioca proprio sull'area dei paesi del Mediterraneo, quella di costruire una società globale, più umana in cui vi sia il rispetto delle differenze, anzitutto tra uomo e donna, e poi tra individui appartenenti a culture diverse. Nella mediterraneità c'è, a ben vedere, la consapevolezza che il soggetto ha del suo essere storico, sicché non è possibile per esso «prendere coscienza di sé senza il riconoscimento della propria storicità»⁹, qui intesa alla maniera gadameriana come «coscienza della determinazione storica», ovvero come «consapevolezza [...] di appartenere alla storia, alla tradizione»¹⁰. Come ha osservato Riccardo Pagano, questa memoria «non deve costituire un ostacolo per la convivenza, anzi deve favorire il confronto senza, tuttavia, annullare l'identità di ciascuno»¹¹, che si forma sempre nella relazione con il diverso e nel riconoscimento della sua differenza¹².

È la modalità narrativa, attraverso la scrittura e il racconto di sé, a recuperare il “luogo d'origine”¹³ del soggetto, a rendere evidente quel “continente interiore” fatto di spazio identitario, di cultura ambientale, di militanza politica, di identità e diversità, di ricerca delle proprie origini e di apertura verso l'altro, di solidarietà, accoglienza e integrazione. Afferma Sayad: «Immigrare è immigrare con la propria storia (perché l'immigrazione è essa stessa parte integrante di quella storia), con le proprie tradizioni, i propri modi di vivere, di sentire, di agire e di pensare, con la propria lingua, la propria religione così come con tutte le altre strutture sociali, politiche, mentali della propria società, poiché le prime non sono che l'incorporazione delle seconde, in breve della propria cultura»¹⁴. Riconoscendo e facendo proprie queste coordinate di senso la mediterraneità, oggi, a ben vedere, si pone come categoria epistemica di una pedagogia generale con tensione interculturale, che, attraverso l'approccio narrativo, intende riscoprire il rapporto uomo-ambiente sul piano educativo, ossia come esperienza

⁹ R. Pagano, *Educazione e interpretazione. Profili e categorie di una pedagogia ermeneutica*, Els-La Scuola, Brescia 2018, p. 68.

¹⁰ Ivi, p. 73.

¹¹ Ivi, p. 74.

¹² C. Laneve, *La scrittura come gesto politico*, Cafagna Editore, Barletta 2018, pp. 23-24.

¹³ A. Lamarca, *Temi emergenti e aspetti didattici della pedagogia interculturale*, in A. Portera, A. Lamarca, M. Catarci, *Pedagogia interculturale*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 158.

¹⁴ A. Sayad, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 12.

originaria interiorizzata dall'uomo che vive e si forma all'interno della tradizione mediterranea.

Dunque: la mediterraneità ha un intimo legame con la narratività. Essa, infatti, è intrisa di racconti, testimonianze, rappresentazioni: sono le storie dei migranti, dei clandestini, dei rifugiati, ovvero di tutti coloro che, per un motivo o per l'altro hanno lasciato le loro terre, intrapreso un viaggio e affrontato numerosi ostacoli alla ricerca di una condizione migliore di vita, disseminando sul loro cammino le tracce drammatiche e pure vitali dell'esperienza vissuta.

Dagli anni Ottanta ad oggi la letteratura è piena di queste storie di migrazioni: dipingono un'Europa e un'umanità in movimento, mostrano interesse verso le dinamiche migratorie che toccano il nostro Paese e il mare Mediterraneo, e nel farlo cercano di sfatare i luoghi comuni, di attenuare le immagini stereotipate del migrante analfabeta, povero, marginalizzato, criminale e di attraversare il turbinio di sensazioni nei suoi confronti, che passano dalla paura all'empatia, dalla identificazione al rifiuto. Romanzi come *Il polacco lavatore di vetri* (1989) di Edoardo Albinati, *Gli sfiorati* (1989) di Sandro Veronesi e la celebre saga poliziesca di Andrea Camilleri, *Il ladro di merendine* (1996), *Una lama di luce* (2012), *Il giro di boa* (2003) e *L'altro capo del filo* (2016), come anche i noti romanzi di Alessandro Leogrande, *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud* (2008), *Il naufragio* (2010), *La frontiera* (2015), non sono che una piccola testimonianza di uno sguardo nuovo verso i migranti e di un modo diverso di rappresentarli. A cambiare non è solo il loro ruolo all'interno dei romanzi, ma anche agli occhi del lettore. Di fatto, la presenza dello straniero non può più essere ignorata nella società odierna, essa è il segno più evidente di una frattura storica tra i grandi blocchi politici ed economici (Nord-Sud, Nord e Sud Mediterraneo, Est e Ovest europeo) in cui il mondo mediterraneo è suddiviso.

Dunque: chi sono questi migranti e qual è l'immagine che ne emerge? Se prendiamo in esame i romanzi di Camilleri essi vengono rappresentati con una duplice chiave di lettura: sono carnefici e vittime, trafficanti di bambini da un lato e ostaggi degli stessi trafficanti dall'altro lato. E ancora, sono clandestini che arrivano sulle coste siciliane come «poviri miserabili», ma anche persone come noi, con talenti, aspettative, destini, storie da raccontare. Attraverso il suo protagonista Montalbano, Camilleri si chiede: «Quanti di loro sono «pirsone capaci di arricchiri il munno con la loro arti? Quanti tra i tanti cataferi che oramà erano nell'invisibili cimitero marino sarebbiro stati capaci di scriviri 'na poesia le cui parole avrebbiro consolato, ralligrato, inchiuto il cori di chi stava a liggirla?»¹⁵. Allo scrittore non sfuggono il dolore e la disperazione che si consumano sul mare Mediterraneo, ormai trasformatosi in una enorme fossa comune, teatro di una tragedia immane, di naufragi, violenze, abusi, dell'esodo di una umanità tradita, offesa, a volte anche illusa da sedicenti scafisti trafficanti di droga e prostitute, incuranti delle disgrazie altrui e intenti solo a curare i propri biechi interessi economici.

¹⁵ A. Camilleri, *L'altro capo del filo*, Sellerio, Palermo 2016, pp. 52-54.

Dinanzi a questo scenario, nessuno, neanche Montalbano può rimanere indifferente. Così come tanti altri operatori e volontari, egli offre il suo contributo nella gestione degli sbarchi dei migranti, nei soccorsi, ma soprattutto nella ricerca di giustizia per molti di loro che non ci sono più o le cui storie si intrecciano con le relazioni criminali tra Sud Italia e sponda meridionale del Mediterraneo.

Questo mare, culla della civiltà magno-greca e arabo-islamica, cerniera di tre continenti (Asia, Africa ed Europa), come si vede, ha una duplice faccia, di vita e di morte, di speranza e di tragedia, di futuro e di morte. Esso è lo sfondo in cui si svolgono anche le diverse storie raccontate da Alessandro Leogrande nei suoi romanzi, con i quali cerca di portare una prospettiva inedita sul tema delle migrazioni, che non è già quella della retorica sterile, ma è quella fenomenologica di chi ha imparato a osservare la complessità dall'interno e prova a spiegarla affidando il racconto alla voce dei suoi diretti protagonisti, spesso adolescenti. Lo scopo, come confermato dallo stesso scrittore, consiste nel «raccolgere quante più storie riguardassero la frontiera mediterranea e il suo attraversamento, i viaggi in mare e quelli via terra, sentire chi ce l'ha fatta, e recuperare testimonianze su quelli che non ce l'avevano fatta»¹⁶. Documentare queste storie è un dovere: significa sottrarre queste esistenze all'oblio, fare in modo che non scompaiano nel nulla, «restituire dignità umana, dare degna sepoltura ai corpi ricostruendo storie e volti». Mosso da questa convinzione Leogrande rivela: «È così che ho sviluppato questa ossessione. Provare a rendere quel nulla un po' meno nulla. Provare a oltrepassare la categoria di "vittima", che non spiega niente della complessa vita degli esseri umani. Provare a dipanare i fili di eventi che a prima vista paiono incomprensibili nel loro ginepraio di violenza, lutti, oppressione, che pure determina la vita di tanti»¹⁷. Nel raccontare le storie delle migrazioni lungo il Mediterraneo, egli parte da una dimensione corale, perché il naufragio sul piano della narrazione storica è un evento collettivo, ma poi si sforza di scendere nella dimensione personale della vita delle vittime, delle loro famiglie e dei sopravvissuti.

Raccogliere queste testimonianze significa per lo scrittore tarantino dare voce ai tanti abissi collettivi e individuali, ognuno dei quali è incommensurabile, intraducibile, mai pienamente narrabile. Significa altresì celebrare il viaggio.

I viaggi, metaforici o reali, intrapresi da uomini e donne migranti nel corso della storia dell'umanità, quantunque impervi e dolorosi, si sono rivelati necessari per uscire da una condizione di mancato riconoscimento dei diritti, di precarietà, subalternità, oppressione¹⁸. Il *tòpos* del viaggio ricorre nella letteratura di tutti i tempi, dove, al di là del suo significato fisico, antropologico, assume un'accezione simbolica. Sul piano pedagogico, il viaggio è metafora della vita, dell'esistenza, della condizione umana e del farsi uomini nello spazio e nel tempo. Attraverso il viaggio, l'uomo riscrive il suo cammino: ricerca nuove possibilità, entra in contatto con altri luoghi, conosce altre

¹⁶ A. Leogrande, *La frontiera*, Feltrinelli, Milano, p. 25.

¹⁷ Ivi, p. 15.

¹⁸ Cfr. S. Ulivieri, *Il viaggio al femminile come itinerario di formazione identitaria*, ETS, Pisa 2016.

culture, acquisisce nuovi significati, sviluppa un senso di appartenenza, si emancipa come persona. Documentato attraverso i racconti di alcuni adolescenti migranti, nel volume *La frontiera*, il viaggio è un cammino di formazione e auto-formazione per la ricerca della libertà, di un nuovo inizio, di una nuova identità. In quanto tale, esso si pone come metafora di liberazione dalla dipendenza, di ricerca di autonomia e di cambiamento.

Protagonisti dei “viaggi della speranza” sempre più spesso sono i minori non accompagnati e gli adolescenti che provengono da territori martoriati dalla guerra, da paesi molto poveri, con un alto tasso di degrado, di inciviltà, dove il diritto, i diritti e la democrazia vengono calpestati da forme di dittature fondate sulla violenza e sulla repressione. Le loro storie sono vissute di erranza e di permanenza, di transizione e costruzione, di dispersione e aggregazione/socializzazione, un esercizio formativo lungo la dialettica non luoghi-luoghi e luoghi-non luoghi a cui si accompagna il passaggio da una fase all'altra della vita, sicché si parte bambini e ci si ritrova adolescenti, si parte adolescenti e ci si ritrova adulti.

A tal riguardo, nel capitolo intitolato “Il passaggio della linea”, riprendendo le pagine del romanzo di J. Conrad, così scrive Leogrande:

‘Già. Si va avanti. E anche il tempo va, fino a quando innanzi a noi si profila una linea d'ombra, ad avvertirci che bisogna dire addio anche al paese della gioventù...’. Il paese della gioventù... Dirgli addio. Non potevo fare a meno di rileggere queste frasi, dopo aver ascoltato la storia di Ali. Spesso l'ingresso nel mondo degli adulti, la scoperta della morte, dei saliscendi della vita, avviene nei viaggi. Conrad intuì che ci sono frontiere della propria biografia che coincidono con le frontiere del mare. Proprio lì, dove i confini certi si fanno incerti, si aprono infiniti varchi per il passaggio in un'altra età della vita. Proprio lì, in mezzo all'andirivieni delle onde, in un luogo imprecisato, senza coordinate cui aggrapparsi, dove tutto è orizzonte, sole di giorno e stelle di notte, e vomito, ansia, silenzio, promiscuità di corpi, proprio lì dove l'infinito coincide con la nullità di ognuno, in quel luogo imprecisato, si dice addio al paese della gioventù. O meglio, alcuni riescono a dirlo, mentre altri intorno appassiscono¹⁹.

Nel viaggio dei migranti, infatti, non c'è spazio per l'adolescenza, che diventa una linea d'ombra, di confine, una zona di frontiera, un non-lieu direbbe Marc Augé²⁰ per indicare uno spazio indefinito, segnato dalla condizione di erranza e di solitudine, ovvero da una dimensione dello stare insieme in cui i soggetti, pur incontrandosi, condividendo vissuti, esperienze, bisogni, attese si incrociano senza mai mescolarsi davvero. Nella condizione di erranza, la perdita dei legami affettivi e di punti di riferimento che investono gli adolescenti migranti richiedono un ripensamento sul piano pedagogico della funzione, ma soprattutto dell'efficacia dei luoghi di accoglienza, di cura, istruzione e formazione, così come dei non luoghi (la strada, la

¹⁹ Ivi, p. 17.

²⁰ M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1993, p.74.

parrocchia, i centri associativi), affinché siano sempre più capaci di intercettare questi giovani, il loro bisogno di integrazione e di rinascita, attraverso progetti di educazione diffusa, di partecipazione e di cittadinanza.

4. Accostarsi alle storie dei migranti non è un'operazione scontata né semplice: richiede una necessaria preparazione e partecipazione. Il viaggio dei migranti lungo il Mediterraneo e verso l'Europa – come evidenziato da Leogrande – ha inizio sempre molto prima e non è facile per noi occidentali comprenderne le cause. A tal proposito egli afferma:

Per la prima volta, quella sera, ebbi la sensazione di quanto fosse difficile capire la vita prima del viaggio, l'ammasso di eventi che precede ogni partenza, per decine, centinaia di migliaia di migranti che si riversano ai confini della frontiera europea. Eppure nessuno inizia a vivere nel momento in cui l'imbarcazione che lo trasporta appare davanti alle nostre coste: il viaggio ha avuto inizio anni prima, e i motivi che l'anno determinato sono spesso complicati²¹.

Nel raccontare una delle tante storie di migrazioni, Leogrande si sofferma sugli aspetti etici della sua ricerca e sulle sensazioni che queste storie evocano su chi le ascolta, quasi ad evidenziare l'incontro/scontro tra due mondi, due culture, due civiltà e il senso di straniamento, rifiuto e disagio che l'irrompere dell'altro nell'orizzonte dell'io inevitabilmente produce. Questa sensazione è stata spiegata molto bene da Levinas: «L'assolutamente Altro è Altri [...] lo Straniero che viene a turbare la mia casa. Ma straniero significa anche il libero. Su di lui non posso potere. Sfugge alla mia presa per un fatto essenziale anche se dispongo di lui»²². Questo altro che è a un tempo "un altro me" e "un altro da me", esige di essere riconosciuto nella sua singolarità, dignità, rispettato e accolto, ma soprattutto compreso nel bisogno di portare a compimento il proprio progetto di vita, in un gioco dialettico di prossimità e distanza, identità e alterità, interiorità ed esteriorità, nel quale ciò che più conta è la diversità che lo rende unico. Il punto di partenza è la relazione in cui le distanze si riducono e l'altro manifesta la sua disponibilità a lasciarsi incontrare. Il mondo in cui siamo immersi è un mondo umano e dietro ogni realtà umana c'è sempre una soggettività in relazione, che attraverso i suoi atti contribuisce positivamente o negativamente a connotarlo di senso. Per raccontare l'esperienza dei migranti occorre primariamente comprenderla entro la sua spazialità e storicità, ovvero nella miriade di spazi che costellano l'esistenza umana, lo sviluppo del soggetto, la formazione della sua identità, tra perdite e conquiste. E poi sono necessari l'ascolto empatico, la capacità di decentramento, la voglia di vincere la sfida della differenza:

²¹ A. Leogrande, *La frontiera*, cit., p. 14.

²² E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1998, p. 37.

Non sono tanto le motivazioni individuali ad apparire incomprensibili. Chiunque parta lo fa per scappare da una situazione divenuta insopportabile, o per migliorare la propria vita, per dare un futuro dignitoso alla moglie o ai figli, o semplicemente perché attratto dalle luci della città, dal desiderio di cambiare aria. No, non è questo ad apparire incomprensibile. Ad apparirci spesso incomprensibili sono i frammenti di Storia, gli sconquassi sociali, le fratture globali che avvolgono le motivazioni individuali, fino a stritolarle. Incomprensibili perché provengono 'da un altro mondo'²³,

di cui non ne sappiamo mai abbastanza. Ignorare queste storie, questi mondi, facendo finta che la vita scorra ovunque su per giù allo stesso modo, che si nasce, si cresce e si muore in ogni parte della terra, secondo una ciclicità dettata dalla natura e non dagli eventi e dalla cultura, significa fraintendere il concetto stesso di esistenza, il suo dispiegarsi lungo l'infanzia, l'adolescenza, la vecchiaia, ignorare la fenomenologia e il senso racchiuso in queste fasi della vita. Viceversa, ascoltare queste storie dalla voce dei diretti protagonisti e scegliere di raccontarle significa contribuire «a decostruire un immaginario culturale fortemente radicato nelle nostre rappresentazioni. Un immaginario che è possibile osservare in controluce attraverso l'uso stesso del linguaggio categoriale dell'attribuzione» da cui dipende l'interiorizzazione di teorie implicite dell'altro, del migrante, dello straniero.

Se ci soffermiamo per un attimo a pensare, potremmo riconoscere che il viaggio, l'erranza,

Attraversare mezzo mondo per ritrovarsi in Europa non è solo un fatto geografico, non riguarda soltanto le dogane, le polizie di frontiera, i *passseurs*, gli scafisti, i trafficanti, i centri di detenzione, le navi militari, i soccorsi, gli aiuti, i tir, le corse e le rincorse, gli stop e i respingimenti. Non riguarda solo questo, benché tutto questo possa coincidere, per molti, con l'evento saliente della propria esistenza. Ha a che fare innanzitutto con sé stessi. Saltare i muri è innanzitutto un'esperienza individuale. Alla base di ogni viaggio c'è un fondo oscuro, una zona d'ombra che raramente viene rivelata, neanche a sé stessi. Un groviglio di pulsioni e ferite segrete che spesso rimangono tali. Ma capita altre volte che ci siano dei viaggiatori che ne hanno passate così tante da essere saturi. Sono talmente appesantiti dalla violenza e dai traumi che hanno dovuto subire, talmente nauseati dall'odore della morte che hanno avvicinato, da non voler fare altro che parlarne. Allora in quei momenti hanno bisogno di incontrare un altro viaggiatore. Perché solo un altro viaggiatore può capire il peso delle parole che pronunceranno, solo un altro viaggiatore può indicargli la strada della leggerezza. Tutti gli altri restano sempre a qualche metro di distanza, sulla terraferma, incapaci di afferrare il senso di ciò che viene detto²⁴.

Per comprendere la storia dell'altro occorre, quindi, farsi viaggiatori. Assumendo questo punto di vista colui che ascolta sarà distante dall'amore egocentrico, narcisistico, manipolativo, colonizzante, ovvero dalla convinzione

²³ A. Leogrande, *La frontiera*, cit., p. 14.

²⁴ Ivi, pp. 312-313.

che la propria identità sia superiore a quella dell'altro. Questo atteggiamento di disponibilità e di apertura, oltre alla pratica dell'ascolto, reclama quella dell'empatia, della gratuità, del dono, richiede la capacità di considerare l'altro un essere umano in formazione, senza la necessità di etichettarlo, di monopolizzarlo, di assoggettarlo, di prevaricarlo. Farsi viaggiatori significa imparare a sviluppare una forma di amore per l'altro costituita dall'impegno a stare presso di lui. Afferma Buber: «Per chi sta nell'amore e in esso guarda, gli uomini si liberano dal groviglio dell'ingranaggio; i buoni e i cattivi, i savi e i folli, i belli e i brutti, l'uno dopo l'altro diventano per lui reali, diventano un tu, cioè un essere liberato, fuori dal comune, unico ed esistente di fronte a lui. In modo meraviglioso sorge, di volta in volta, l'esclusività – e così l'uomo può operare, aiutare, guarire, educare, sollevare, redimere. L'amore è responsabilità di un io verso un tu»²⁵.

Farsi viaggiatori può voler significare assumere un altro sguardo e altre lenti per osservare l'altro. Perché ciò che si ascolta lo si osserva prima con gli occhi o lo si scopre con l'immaginazione attraverso il racconto dell'altro. Non si dà un buon ascolto quando non si è capaci di osservare, di immaginare, quando si rimane concentrati su sé stessi, sul proprio mondo, sui propri spazi, sul proprio tempo. Saper ascoltare è sospendere questo flusso della coscienza per consentire al migrante di irrompere nel proprio mondo e di manifestarsi. Nel raccontarsi e, attraverso il suo dire, il migrante assume una forma sempre nuova, più definita, sempre meno stereotipata, sempre più umana. Dunque: l'alterità ha forza rivelativa e formativa. Nel racconto dell'altro l'io si riconosce, si rispecchia, si identifica. A volte dal vissuto dell'altro l'io prende anche le distanze ma, comunque, grazie a questo gioco dialettico, impara a gestire la sua moralità e la sua affettività, a farsi sempre meno maschera e più volto per l'altro. Ascoltare e comprendere l'altro, quindi, equivale a prestare attenzione non solo a ciò che l'altro dice ma anche a come lo dice e, invero, anche a ciò che non dice. Significa farsi un viaggiatore attento a cogliere i segnali che provengono dall'esterno. Sì perché, afferma Leogrande:

Bisogna farsi viaggiatori [attenti] per decifrare i motivi che hanno spinto tanti a partire e tanti altri ad andare incontro alla morte. Sedersi per terra intorno a un fuoco e ascoltare le storie di chi ha voglia di raccontarle, come hanno fatto altri viaggiatori fin dalla notte dei tempi. ascoltare dalla voce di chi ha oltrepassato i confini come essi sono fatti. Come sono fatte le città e i fiumi, le muraglie e i loro guardiani, le carceri e i loro custodi, gli eserciti e i loro generali, i predoni e i loro covi. Come sono fatti i compagni di viaggio, e perché – a un certo punto – li si chiama compagni. Come sono fatte le barche. Come sono fatte le onde del mare. Come è fatto il buio della notte. Come sono fatte le luci che si accendono nell'oscurità. Quelle voci sono plasmate con la stessa pasta dei sogni. Si riempiono di rabbia e utopia, desiderio e paura, misericordia e furore. La terra e il cielo di prima non ci sono più laddove un nuovo cielo e una nuova terra si stagliano davanti ai loro discorsi. Sovente si infervorano. E allora gli occhi si sgranano e le bocche si torcono per afferrare le sillabe che

²⁵ M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 69-70.

compongono la parola da cui tutte le altre discendono. E ogni volta che viene pronunciata, il mondo nuovo si affretta a venire mentre quello vecchio scompare lentamente. Il desiderio cresce, la foga diviene innocente e i morti sembrano meno morti, tanto che la sorte può essere sfidata ancora una volta. Quella parola indica una linea lunga chilometri e spessa anni. Un solco che attraversa la materia e il tempo, le notti e i giorni, le generazioni e le stesse voci che ne parlano, si inseguono, si accavallano, si contraddicono, si comprimono, si dilatano. È la frontiera²⁶.

5. La frontiera è la metafora nella quale Leogrande ha scelto di racchiudere nel suo omonimo romanzo la dialettica del sé e dell'altro, del proprio e dell'estraneo della società contemporanea. Curioso e appassionato del sociale, egli entra nelle storie dei suoi giovani protagonisti in punta di piedi, mostrando interesse ed empatia verso quelle esistenze buie e quei mondi così diversi dal proprio. La sua indagine su questi temi è un crescendo: ricca di fonti, di informazioni, di riferimenti puntuali alla storia delle migrazioni europee, soprattutto quelle che interessano l'area del Mediterraneo. Il sud dell'Italia, la sua storia, il mare Mediterraneo sono luoghi e tempi che lo scrittore ha imparato a conoscere molto bene documentandosi per capire che cosa ci sia dietro certi fenomeni migratori: i 20.000 disperati albanesi che approdarono in Puglia nell'estate del '91, la rivolta Jugoslava e poi l'accoglienza e l'integrazione al Sud. Conosce anche i pericolosi effetti delle migrazioni di massa, come per esempio, il fenomeno del caporalato, che ha occupato gran parte della sua riflessione²⁷. Per parlare di una realtà così complessa come le migrazioni, secondo lo scrittore, bisogna sempre partire da ciò che si conosce e poi uscire dalla propria realtà, recarsi nei luoghi in cui si svolgono le esistenze di questa gente, sporcarsi le mani, raccogliere testimonianze.

L'esperienza dolorosa, inumana del viaggio, spesso confina l'esistenza dei migranti in un non luogo della memoria e della coscienza simile a un grosso "buco nero", in cui è possibile rintracciare ingabbiate le traiettorie oscure delle loro fragilità e dei loro sogni, le lunghe attese, un sentimento di precarietà costante, di sfiducia in sé stessi, nell'altro, nella politica, la mancanza di orizzonti, il desiderio di vendetta, di riscatto sociale. Come se non bastasse, ci sono i ricordi delle violenze, delle "mattanze silenziose", delle torture, delle tragedie per mare, divenute ormai traumi permanenti. Ed è qui che i racconti di Ali, Behran, Ahmad, Aamir e di molti altri personaggi che popolano le storie di questo romanzo *La frontiera* assumono forme orribili, spaventose e incomprensibili non solo per chi ascolta, ma anche per il lettore che è al di là di quel vissuto. Recuperare queste storie sottraendole all'oblio può voler significare aiutare i migranti a superare il limite del loro disagio esistenziale, a decostruire i ricordi, a sottoporli alla coscienza, ma anche aiutarli a sviluppare una consapevolezza delle potenzialità insite nel viaggio, nell'attraversamento di una soglia. Questa soglia simile

²⁶ A. Leogrande, *La frontiera*, cit., pp. 313-314.

²⁷ A. Leogrande, *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Mondadori, Milano 2008 (nuova edizione Feltrinelli, Milano 2016); Id., *Il naufragio. Morte nel Mediterraneo*, Feltrinelli, Milano 2011).

a «un termometro del mondo», come lo ha definito Leogrande, è un limite sì materiale, ma soprattutto simbolico che misura la distanza che separa l'identità dall'alterità, “il vedere dal non vedere”, l'ospitalità dal rifiuto e che richiama un triplice livello di responsabilità: quella politico-letteraria²⁸ dello scrittore, attraverso il lavoro di scavo in queste storie dolorose, di denunciare l'esistente (i soprusi, la violenza delle migrazioni, il mancato diritto ad essere felici, a vivere spensieratamente la propria età), di dare voce ai penultimi della Terra, agli invisibili, alle anime spezzate di questi adolescenti, a chi si è perso per strada, a chi non c'è più, a chi ce l'ha fatta a lasciarsi alle spalle il passato e a chi vive ancora imprigionato nel ricordo di quei giorni, di quegli anni che assumono ormai il peso di una eternità; quella civile del lettore che, attraverso la lettura e la comprensione di queste storie, deve impegnarsi a sviluppare un atteggiamento solidale, frutto di una coscienza empatica, rivolto al bene, alla difesa delle persone più che dei confini, alla caduta delle barriere e alla costruzione di ponti per la pace; e, non ultima, quella pedagogica dell'educatore nel cercare innanzitutto di entrare in contatto con questi giovani migranti per aiutarli a costruire un progetto formativo che consenta loro di pensarsi in un futuro aperto al possibile e a una visione del mondo non già centrata «sull'idea di nullità del sé» rispetto alla realtà del paese di accoglienza, ma prospettica, sostenuta da scopi, ideali e nuovamente da sogni, attese e utopie da realizzare. A tal fine sarà necessario educare i migranti, non solo ma anche attraverso la scrittura autobiografica, insegnare loro a «distanziarsi dai limiti temporali e situazionali, dunque distacco dalla vita, ma anche cattura della vita e suo trasferimento in un ordine diverso. Come evidenziato da Laneve, non c'è saggezza [...] senza pathos della distanza, dello scarto, della vita che si allontana»²⁹ per poi essere ricucita dalla scrittura, che nel mentre la traduce «si fa [...] strumento di riscatto, un quasi continuare a vivere»³⁰, affermazione del «*diritto di essere* in tutte le sue declinazioni»³¹. Nello statuto inquieto e fragile dell'esistenza del migrante, la scrittura di sé, se orientata sul piano pedagogico, può consentire allo stesso di autorappresentarsi, di sviluppare una propria identità, non già attraverso una dichiarazione di appartenenza, ma tramite l'attraversamento del margine. Quest'ultimo, come la frontiera, è ciò che sta al di là delle proprie certezze. Infatti, la frontiera se per «molti è sinonimo di impazienza, per altri di terrore. Per altri ancora coincide con gli argini di un fortino che si vuole difendere. [...] La frontiera corre sempre nel mezzo. Di qua c'è il mondo di prima. Di là c'è quello che deve ancora venire, e che forse non arriverà mai»³², ma che comunque rappresenta la speranza. Attraversare il margine materiale (la frontiera) e immateriale (il/i limite/i, le fragilità, le paure ecc.) della sua esistenza spinge il migrante ad uscire dall'immobilismo, a

²⁸ Cfr. C. Laneve, *La scrittura come gesto politico. La beauté d'une pratique*, Cafagna, Barletta 2018.

²⁹ Id., *Scrivere per essere*, in R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, cit., p. 126.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 151.

³² A. Leogrande, *La frontiera*, cit., p. 314.

trovare sentieri inediti, a percorrere strade che consentono di superare le crisi, di aggirare gli ostacoli, di guardare il futuro con fiducia. Nello spaesamento e nella discontinuità di una vita transitoria e nell'attraversamento della soglia il migrante potrà trovare un approdo di pace, i presupposti per vivere la propria esperienza come rinascita, in uno spazio nuovo sorretto dai valori della mediterraneità³³, dell'incontro, dell'accoglienza, della memoria, della speranza, fondamenti di una antropologia dell'umano contrapposta alle spinte dis-umane dilaganti del nostro tempo.

Va osservato che il senso di sradicamento non appartiene solo al clandestino sbarcato illegalmente in un altro paese, ma è una condizione che riguarda un po' a tutti quando si crea una distanza fra noi e le rappresentazioni collettive restituite dal mondo in cui viviamo. La scrittura autobiografica, facendo leva sull'autocomprensione del sé, vuole contrastare non solo lo spaesamento del migrante, ma più in generale lo smarrimento dell'uomo del XXI secolo, che investito dalla complessità si rifugia in uno spazio autoreferenziale nel quale mancano l'idea di futuro, è difficile operare delle scelte e assumersi delle responsabilità. Lo smarrimento dell'uomo, oggi, consiste appunto in questo, ossia nell'avere a disposizione tantissime opzioni, ma nel non saper operare delle scelte, ovvero nel non possedere un'etica della scelta che richiama inevitabilmente un'assunzione di responsabilità. La perdita di punti di riferimento e di orizzonti di senso genera un senso di vuoto nel soggetto che occorre colmare. Si profila così un impegno che deve investire la scuola, il singolo, la comunità e che suona come sollecitudine per l'affermazione della dignità della scrittura autobiografica, in vista di una riconversione della parola da chiacchiera, parola vuota e mero strumento per dire a via per la formazione di sé, per riconoscere sé stessi e per comunicare, ovvero per entrare in relazione con l'altro. La scrittura di sé implica un accompagnamento pedagogico e, come ha osservato Maria Zambrano, un esercizio mistico e poetico: richiede un abbandono al ricordo, all'immaginazione, e poi un ascolto attento e ricettivo del mondo; necessita pertanto di fare vuoto di tutto ciò che è in superficie per penetrare le profondità dell'io e afferrare la sfera più intima del sé. Si perché per ritrovarsi occorre innanzitutto perdersi. Come quando si entra in un bosco:

Il chiaro del bosco è un centro nel quale non sempre è possibile entrare; lo si osserva dal limite e la comparsa di alcune impronte di animali non aiuta a compiere tale passo. È un altro regno che un'anima abita e custodisce. Qualche uccello richiama l'attenzione, invitando ad avanzare fin dove indica la sua voce. E le si dà ascolto. Poi non si incontra nulla, nulla che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in quell'istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata dei chiari del bosco: non bisogna andare a cercarli, e nemmeno a cercare nulla da loro³⁴.

³³ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, cit, pp. 155-185.

³⁴ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, p. 11.

Per riappropriarsi di sé è necessario un ritorno al primordiale, all'indistinto. La riconciliazione con il tutto, con il nascosto, con «la ragione materna»³, si apre solo quando si è disposti all'ascolto, alla perdita di qualsiasi volontà per affidarsi alla fertilità della solitudine e dell'esilio.

Si tratta, a ben vedere, di imparare a sperimentare l'assenza, la mancanza, di immaginare di abitare un non luogo, la frontiera, la soglia, un posto di transito come spazio di decostruzione e di rinascita che schiude a un nuovo approdo.

L'esperienza personale della Zambrano, costretta all'esilio (1939), ad abbandonare la sua amata Spagna per fuggire dal regime di Franco, segna profondamente il suo pensiero filosofico che si fa interprete dell'esperienza dell'esilio, dell'erranza, dell'abbandono, della ricezione passiva, di un sentire originario che si fa desiderio di ri-nascita e ric-conquista di sé. Queste le parole della filosofa:

Comincia, l'iniziazione all'esilio, quando comincia l'abbandono, il sentirsi abbandonati. [...] Nell'abbandono, solo quel proprio di cui si è spossessati appare, solo ciò che non si può giungere ad essere come essere proprio. Il proprio c'è soltanto in quanto negazione, impossibilità. Impossibilità di vivere che, quando ci si rende conto di questo è impossibilità di morire. La linea di demarcazione tra vita e morte che in egual modo si respingono. Mantenersi su questa linea è la prima esigenza che all'esiliato si presenta come ineludibile³⁵.

E la scrittura di sé è quel dispositivo pedagogico che consente al migrante, ovvero all'uomo del nostro tempo, di mantenersi su questa soglia: è apertura a un sentire originario, è perdita dell'io e di se stessi, per raggiungere quel nucleo profondo, viscerale, interiore del soggetto che si mostra solo attraverso "barlumi di visioni", ovvero mediante una scrittura orientata sul piano pedagogico da una razionalità ricettiva e accogliente, capace di attraversare le fragilità e di risalire oltre l'incompiutezza della vita umana e verso un sapere dell'anima.

³⁵ L. Mortari, *Maria Zambrano*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 85.

Anna Tataranni

COVID-19 E MIGRAZIONI. OLTRE L'INDIFFERENZA, PER UNA SCUOLA
COME LABORATORIO DI INCLUSIONE*

ABSTRACT	
Il contributo sofferma l'attenzione sulle problematiche connesse alla nascita di uno Stato multiculturale, caratterizzato dalla presenza di diverse culture e religioni, e agli effetti generati dalla pandemia da Covid-19. In questo scenario in cui la democrazia è sottoposta a nuovi attacchi, è fondamentale rilanciare il ruolo della scuola, quale laboratorio di civicità, e dell'insegnante, a cui spetta il compito di coltivare una cultura democratica dell'accoglienza e dell'integrazione.	The contribution focuses on the problems associated with the emergence of a multicultural state, characterised by the presence of different cultures and religions, and the effects generated by the Covid-19 pandemic. In this scenario in which democracy is under new attacks, it is essential to relaunch the role of schools as laboratories of civic life, and of teachers, whose task it is to cultivate a democratic culture of acceptance and integration.
Immigrazione - educazione democratica - scuola	Immigration - democratic education - school

SOMMARIO: 1. Lo Stato multiculturale e le conseguenze derivanti dalla pandemia da Covid-19. – 2. (Segue:) La scuola come laboratorio di civicità. – 3. (Segue:) Per una pedagogia interculturale a scuola. – 4. (Segue:) Il docente quale professionista dell'agire pedagogico democratico.

1. Il fenomeno dell'immigrazione ha rappresentato uno dei grandi problemi del nostro tempo, contraddistinguendo da secoli la vita degli esseri umani.

Definito come trasferimento permanente o spostamento temporaneo di persone in un paese diverso da quello d'origine, l'immigrazione interessa l'intero pianeta, benché gli stati di partenza e arrivo siano mutati col susseguirsi delle epoche storiche.

Una delle maggiori spinte ad abbandonare i luoghi nati è stata senz'altro la povertà: emigrare in un altro paese ha rappresentato spesso l'unica via d'uscita ad una vita passata nell'indigenza, un modo per migliorare le proprie condizioni alla ricerca di un lavoro da svolgere all'interno del paese ospitante.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*

Altre volte, invece, il motivo da addurre allo spostamento è stato eminentemente “politico”: dittature, persecuzioni, guerre e genocidi hanno spinto intere famiglie a cercare la libertà al di fuori del proprio paese.

Diverse sono le motivazioni sottese che inducono le popolazioni al fenomeno migratorio; tra esse la libera circolazione delle persone nell’area Schengen, gli studenti che si spostano per esigenze formative, persone con permessi di soggiorno, richiedenti asilo e irregolari. Da evidenziare altresì il fenomeno del ricongiungimento familiare e delle donne impegnate nel sostenimento delle politiche assistenziali alle persone fragili che, indirettamente rafforzano le politiche del welfare spesso poco incisive nel nostro Paese. Da porre in evidenza anche il fenomeno della “*Skill migration*” che vede persone altamente qualificate migrare per ricercare un’idonea collocazione lavorativa in altre realtà territoriali.

Mentre un tempo le migrazioniolgevano verso spazi ampi, tendenzialmente aperti, dando vita a nuove nazioni, forgiando nuove cittadinanze, l’era attuale è caratterizzata dalle migrazioni verso spazi densamente occupati, a volte chiusi, aventi al loro interno nazioni e cittadinanze già esistenti e solidamente radicate¹. Dette migrazioni, intensificatesi negli ultimi anni, hanno portato alla nascita di uno Stato multiculturale, caratterizzato da un intrinseco pluralismo etnico, religioso, linguistico e culturale², attraversato da tensioni talvolta profonde, che si manifestano allorché le istanze delle “nuove minoranze”³ si scontrano con i principi e le norme che regolano l’ordinamento ospitante, espressione della cultura maggioritaria ancorate a una scala di valori e di principi che può risultare confliggente con quella adottata dalle minoranze stesse⁴.

Le problematiche appena accennate⁵ hanno investito nelle ultime tre decadi anche l’Italia e il bacino del Mediterraneo divenuto spazio ove è presente il fenomeno dei flussi migratori misti, comprendenti migranti economici, richiedenti asilo, “clandestini”, collaboratrici e assistenti a livello familiare (badanti) a sostegno delle famiglie, lì dove i servizi sociali specifici per le persone, funzionano poco o affatto.

¹ V. Onida, *Lo statuto costituzionale del non cittadino*, in *Diritto e società*, 2009, pp. 3-4.

² V. Baldini, *Lo Stato multiculturale e il mito della Costituzione per valori*, in Aa.Vv. (a cura di), *Scritti in onore di Angelo Mattioni*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

³ Sulla differenza tra le “minoranze etniche” o storiche, preesistenti alla nascita dell’ordinamento, e le “nuove minoranze”, formatesi per effetto dei flussi migratori, si veda W. Kymlicka, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 95 ss.

⁴ I. Ruggiu, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Franco Angeli, Milano 2012; G. Cerrina Feroni, *Diritto costituzionale e società multiculturale*, in *Rivista AIC*, 1, 2017; F. Scuto, *Diritti culturali e multiculturalismo nello Stato costituzionale*, in P. Bilancia (a cura di), *Diritti culturali e nuovi modelli di sviluppo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015; M. D’Amico, *Laicità costituzionale e fondamentalismi tra Italia ed Europa: considerazioni a partire da alcune decisioni giurisprudenziali*, in *Rivista AIC*, 2, 2015.

⁵ P. Bilancia, *The dynamics of the EU integration and the impact on the national constitutional law*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 163 ss.

Spesso l'immigrato, il diverso culturale, è guardato con timore, come minaccia alla sicurezza personale, sociale, culturale, religiosa, alla nostra identità.

Pagano⁶, al fine di superare la concezione del «diverso» da cui difendersi e allontanare, guarda al Mediterraneo e alla mediterraneità ponendo attenzione ai differenti aspetti che hanno caratterizzato quest'area sin dai tempi antichi, ripercorrendo con grande maestria la sua storia nel coacervo di genti, civiltà, culture, religioni, idee, passioni, leggende che animano l'essenza legata alla sua storia, al suo presente, al suo futuro che volge lo sguardo anche allo scacchiere del grande mondo globale ove l'Europa trova oggi «uno dei maggiori teatri di collaudo della sua esistenza e permanenza»⁷.

L'autore volge la sua attenzione al Mediterraneo e alla pedagogia partecipativa della civitas quale volano per la «costruzione di convenzioni collettive, di condivisioni valoriali, di universi culturali interscambiabili»⁸.

In tale contesto, il Mediterraneo nel suo «abbraccio» accogliente «è assunto come riserva morale dell'Occidente, bacino ecologico dell'umanesimo possibile ove le tradizioni che si incontrano e si scontrano, talora si integrano a tal punto che la lettura di miti, riti, simboli conduce alla ricorrenza sistematica, in una costellazione di richiami continui»⁹.

La proposta educativa che emerge, guardando al pensiero di Accone, è quella di una paideia attenta all'integralità dell'essere umano, ai valori dell'apertura e dell'interculturalità e alla progettualità, dinamica e responsabile, «concepibile quale forte connessione tra cultura, società, ed educazione possibile»¹⁰.

Cercare di costruire società democratiche sovranazionali comporta oggi la capacità, da parte delle istituzioni governative, di orientare una formazione volta alla consapevole indagine dell'identità personale, capace di valorizzarne gli aspetti culturali, religiosi, lavorativi, così da consentire ad ogni soggetto di percepire il proprio valore all'interno dei tanti diversi gruppi nei quali ogni giorno si trova ad operare (famiglia, amici, colleghi, compagni di appartamento, frequentatori di un luogo di culto), nonché di favorire politiche educative volte a guardare al «diverso» quale volano, forza propulsiva per la costituzione di una nuova pedagogia favorevole all'umanizzazione delle politiche comunitarie per l'educazione alla cittadinanza europea.

In tale contesto di ritrosia nei confronti del «diverso» il Santo Pontefice, nell'udienza del 29 dicembre del 2021, ha invitato i cittadini del mondo intero a

⁶ R. Pagano, *Pedagogia Mediterranea*, Schòlé, Brescia 2019.

⁷ Id., p. 13.

⁸ Id., p. 183.

⁹ Ivi, Taranto Buonasera, 21 aprile 2022, in <https://www.tarantobuonasera.it/news/92254/pedagogia-mediterranea/>.

¹⁰ G. Accone, *La città del Mezzogiorno: dimensioni culturali e processi educativi*, in M. Gennari (a cura di), *La città educante*, Saepg, Genova 1989, p. 38.

rivolgere lo sguardo ai migranti, scandalo sociale dell'umanità, reso ancora più critico dalla pandemia da Covid-19.

Quella dei migranti, ha affermato il Papa nell'udienza generale,

è una realtà davanti alla quale non possiamo chiudere gli occhi, è uno scandalo sociale dell'umanità. Oggi credo che ci vuole una preghiera per tutti i migranti, tutti i perseguitati e tutti coloro che sono vittime di circostanze avverse, siano circostanze politiche, storiche, personali. Pensiamo a tanta gente vittima delle guerre che vuole fuggire dalla sua patria ma non può. Pensiamo ai migranti che cominciano quella strada per essere liberi e tanti finiscono sulla strada o nel mare [...] ancora oggi tanti nostri fratelli e tante nostre sorelle sono costretti a vivere la medesima ingiustizia e sofferenza. La causa è quasi sempre la prepotenza e la violenza dei potenti¹¹.

Il Papa ha poi guardato a «San Giuseppe come migrante perseguitato e coraggioso» ricordando che la Sacra Famiglia fu costretta per un periodo a rifugiarsi in Egitto per sfuggire alla cieca violenza di Erode.

Oggi all'accoglienza è stata contrapposta la chiusura, richiesta e pretesa da parte di numerosi movimenti sovranisti presenti in Europa e in altri continenti, che hanno visto nella pandemia una motivazione plausibile per volgere le spalle allo straniero, all'immigrato.

L'improvviso, inaspettato scatenarsi e il rapido diffondersi del Coronavirus ha visto gli effetti della pandemia dispiegarsi anche sotto il profilo della mobilità umana e sulle stesse dinamiche migratorie: una drastica riduzione della fruizione dei mezzi di trasporto (di terra, mare e cielo), la chiusura di numerose frontiere che hanno, di fatto, bloccato i ricongiungimenti familiari, costituenti il principale flusso migratorio regolare, in Europa così come nel Nord America¹².

¹¹ Sua Santità Papa Francesco Bergoglio, Il Sole24Ore.com, 29 dicembre 2021, in https://www.ilsole24ore.com/art/il-papa-non-chiudiamo-occhi-migranti-e-scandalo-sociale-AEhsbB5?refresh_ce=1.

¹² Il 40% dell'immigrazione permanente verso i paesi sviluppati è dovuta a ricongiungimenti familiari, secondo dati OECD. Con riferimento ai 27 paesi dell'Unione europea, disponiamo anche dei dati Eurostat, che confermano la rilevanza dei flussi legati a ragioni familiari: i permessi per famiglia attualmente validi costituiscono il 38,3% del totale e il 27,4% dei nuovi permessi emessi nel 2019.

Sin dal lontano passato, il continente asiatico è stato ritenuto un incubatore di epidemie che spesso si sono estese fino all'Occidente, in particolare tramite la mobilità umana lungo le vie della seta. Basti ricordare la cosiddetta "epidemia Antonina" che giunse a colpire l'Impero romano nel 165 d.C., la peste del 541 d.C. che attraversò l'Asia, l'Egitto e poi l'Europa, così come la lebbra che, a cominciare dal XII secolo, si diffuse a seguito dei contatti con l'Oriente. Successivamente, dall'estremo Oriente, tramite i commerci marittimi, giunsero la peste nera del 1347, che imperversò per un triennio nel nostro continente, e la peste bubbonica del XVI secolo. Queste ed altre epidemie hanno contribuito a determinare, seppur con intensità diverse, il decorso di processi storici rilevanti. Ad esempio, la peste del Seicento ha inciso sul declino dell'Italia in quel secolo, descritto da Manzoni ne *I promessi Sposi*; la peste inglese del 1665 ha indebolito la Gran Bretagna, le epidemie avvenute nel corso dell'800 hanno indotto il governo degli Stati Uniti a introdurre misure restrittive per gli immigrati, in particolare di origine asiatica. A sua volta, la peste nera ha dato origine a una crisi che ha propiziato il fiorire del Rinascimento italiano.

Spesso i migranti sono rimasti bloccati nei paesi di transito, ai varchi di frontiera, con pochi mezzi di sussistenza, scarso accesso ai servizi; una parte è scivolata in un limbo nebbioso, nelle mani di trafficanti e di organizzazioni criminali. Sono aumentati il rischio e i casi di maltrattamenti, stupri, violenze, rendendo queste persone ancora più vulnerabili.

Inoltre, alla disuguaglianza vaccinale tra Nord e Sud del mondo, che potremmo definire in termini di “imperialismo vaccinale”, si potrebbe corrispondere la sindemia (o, per meglio dire, una pan-sindemia), definita in letteratura come l’insieme di condizioni endemiche (comorbidità) ed epidemiche strettamente correlate, influenzate e sostenute anche da un complesso di fattori economici e sociali, derivanti dall’interazione tra malattia infettiva e gradiente sociale.

Il tempo della pandemia, segnato dalla dolorosa esperienza della perdita di persone care, dalle malattie, dall’obbligo dell’isolamento e dal non potere godere della natura, ha portato/avrebbe dovuto portare a riscoprire il valore delle relazioni umane dirette *face to face*, dello stare insieme agli altri e riconoscere l’importanza della comunità, contraddistinta da relazioni autentiche; avrebbe potuto costituire il tempo della rinascita all’insegna dell’“umanità ritrovata”, della valorizzazione di ogni persona, indipendentemente dalla cultura, dalla religione, dalla posizione sociale, dall’essere nativo, immigrato o profugo, poiché siamo tutti cittadini del mondo.

Abbiamo assistito, viceversa, soprattutto nelle prime fasi, a fenomeni inquietanti di ripulsa ed emarginazione nei confronti di persone di origine cinese, asiatica, nonché di nuove chiusure nei confronti dei richiedenti asilo provenienti dall’Africa, per la paura che lo straniero, specie se povero, potesse diffondere malattie è antica e radicata. Tale avversione si era già palesata negli scorsi anni nei confronti dei rifugiati africani, additati come portatori di Ebola, tenuti lontano per presunti rischi sanitari.

L’ondata sinofoba conseguente le prime notizie inerenti alla diffusione del Covid-19 si è rivelata particolarmente allarmante, tanto da attrarre l’attenzione dei mass-media internazionali¹³; ha investito cittadini cinesi naturalizzati residenti da anni nelle diverse parti del mondo che, di certo, nessun rapporto avevano con la città di Wuhan e la provincia di Hubei, epicentro dell’epidemia.

Questi fenomeni hanno posto in risalto alcuni aspetti preoccupanti della nostra società che cerca, di volta in volta, argomenti apparentemente razionali per sostenere la necessità di discriminare ed emarginare le proprie vittime; tra le giustificazioni, emergono con forza, quelle inerenti alla disoccupazione dilagante nei nostri territori, il terrorismo, la sicurezza e, da ultimo, il Covid-19.

Si tende però a escludere che ci troviamo di fronte alla fine della globalizzazione e che, come scrive Tremonti, «la realtà sia destinata a rientrare nei confini nazionali»¹⁴;

¹³ Tessa Wong, BBC.com, News, 20 febbraio 2020, in <https://www.bbc.com/news/world-asia-51456056>.

¹⁴ Aa.Vv., *Il mondo che verrà. Interpretare e orientare lo sviluppo dopo la crisi sanitaria globale*, in Quaderni del CNEL, numero speciale, Maggio 2020, ISSN 2611-5948.

al contrario, la crisi in atto consegna alle generazioni future alcune lezioni fondamentali; in primis quella concernente la necessità di affinare e sviluppare strumenti di indagine che possano soddisfare le esigenze conoscitive dei *policy makers*¹⁵ funzionali al dispiegarsi dei rapporti economici fra i diversi Paesi. Secondo Prodi¹⁶ «i rapporti economici fra diversi paesi sono così stretti che la loro rottura provocherebbe irreparabili conseguenze negative per tutto il pianeta».

Altra importante lezione concerne la necessità di un maggior coordinamento a livello internazionale per la definizione e l'attuazione di misure adeguate e tempestive per il contrasto alla crisi. Tale collaborazione internazionale si rende indispensabile anche al fine di mitigare i rischi al ribasso derivanti dalle tensioni geopolitiche a livello globale, accentuate dalla crisi Covid-19.

Queste tensioni fra grandi potenze, accompagnate dalle divaricazioni fra gli Stati nazionali e dalle crescenti diseguaglianze sociali ed economiche, sottopongono a uno stress senza precedenti la costruzione europea e la stessa sopravvivenza dell'Unione.

Dunque cosa fare affinché tali atteggiamenti possano mutare? Quale democrazia per la crescita di una società interculturale? Quali potrebbero essere le nuove sfide educative per non finire nella bieca, ottusa discriminazione e arginare il rischio dell'indifferenza, del rifiuto e dell'esclusione?

2. Il fenomeno delle migrazioni degli ultimi anni è stato al centro dell'interesse dell'opinione pubblica e della politica europea; in particolare, il transito via mare ha suscitato divisioni e perplessità nei vari schieramenti della società civile. Le opinioni oscillano tra coloro che ritengono il fenomeno costituisca una grave minaccia alla stabilità e alla pace europea e chi, invece, ne sottolinea la drammaticità, tenendo a mente che si tratta di esseri umani e non di numeri. I numeri sono quelli dei naufragi, delle persone disperse che hanno trasformato il *Mare Nostrum* da crocevia di popoli a cimitero di tanti, troppi sconosciuti. È un fenomeno che vede la dicotomia tra i valori alla base delle società europee, costruite demolendo i muri e quelli stessi che oggi i novelli nazionalismi stanno contribuendo a ricostruire.

Come fare per smantellare ciò? Come poter fare in modo che vi sia quale fondamento comune di tutte le società la democrazia, «una democrazia europea che sia in grado di prendere decisioni e di non rinviare i problemi?»¹⁷.

¹⁵ Nuovi approcci di indagine basati sulla combinazione di modelli epidemiologici e macroeconomici insieme all'utilizzo dei cosiddetti dati real-time, in grado di cogliere variazioni nelle aspettative degli operatori che anticipano l'andamento delle variabili macroeconomiche oggetto delle decisioni di policy.

¹⁶ Aa.Vv., *Il mondo che verrà. Interpretare e orientare lo sviluppo dopo la crisi sanitaria globale*, in Quaderni del CNEL, numero speciale, Maggio 2020, ISSN 2611-5948, p. 12.

¹⁷ D. Sassoli, *Ciclo di eventi promosso dalle Acli provinciali di Bergamo, Molte Fedi sotto lo stesso cielo*, 9 settembre 2021, in https://www.ecodibergamo.it/stories/premium/Cronaca/il-ricordo-di-sassoli-a-bergamo-lidea-di-europa-una-democrazia-che-sia-in-gr_1417640_11/.

L'attuale "crisi" o disagio della democrazia non è solo una crisi di ideali, ma anche di spazi politici. Nell'epoca di una pur debole sopravvivenza del Leviatano¹⁸ (lo Stato di dimensione nazionale), le precedenti geografie spaziali sono state sconvolte dall'avvento della globalizzazione che ha messo in discussione l'assetto dei valori (multiculturalismo), frutto oggi non solo delle migrazioni in senso stretto, ma anche e soprattutto delle reti, del *world wide web* che pervade le nostre esistenze contaminando culture, pensieri, sentimenti, azioni che guardano alla società come liquida¹⁹.

In tale contesto trova spazio la riflessione di John Dewey relativamente al problema cruciale dell'educazione democratica che nell'opera «Democrazia e educazione»²⁰, guarda al significato della stessa e alle sue possibilità di realizzazione²¹.

Nella visione deweyana, condizione imprescindibile per la realizzazione della democrazia è il considerarla, più che come un dato sistema politico, quale condizione dinamica dell'intersoggettività umana, che si nutre di processi in continua costruzione e ricostruzione condivisa di esperienze formative che si realizzano nell'affrontare dialogicamente i problemi della comune convivenza e si sviluppano lungo l'arco dell'intera esistenza.

Fermamente convinto del fatto che la democrazia sia connaturata all'uomo, Dewey la riteneva generata da un'innata propensione alla vita sociale e al dialogo. In tal senso, l'esperienza di uno stile di vita democratico affonda le sue radici nella struttura stessa delle relazioni umane.

In *Democracy and Education*²² John Dewey mostra che l'educazione è la sola via per dare concretamente vita al sentimento democratico, trasformando in unità ogni forma di dualismo. Su questo terreno il famoso filosofo e pedagogista statunitense delinea un puntuale modello di scuola democratica, il cui fine è quello di portare alla luce i talenti di ciascuno, indirizzandoli verso un equilibrio tra l'individualità e la socialità, tra «*labor and leisure*», «*intellectual and practical studies*», «*psysical and social studies: naturalism and humanism*», che si nutra di reciproco ascolto ed escluda qualsivoglia atteggiamento impositivo o intollerante. Solo in tal modo egli ritiene sia possibile, insieme, esaminare il proprio vissuto nel rispettivo contesto socio-politico con un atteggiamento che sia al contempo critico e conviviale, in un clima di partecipazione che escluda ogni inimicizia.

Ribadendo la "funzione sociale" dell'educazione e sottolineando il carattere educativo dell'ambiente scolastico, precisa che tra i compiti della scuola vi è la capacità di «equilibrare i diversi elementi nell'ambiente sociale e provvedere a che ogni

¹⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it., Bompiani, Milano 2001.

¹⁹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003.

²⁰ J. Dewey, *Democrazia e educazione*, trad. it., La Nuova Italia, Milano 2000.

²¹ G. Spadafora, *L'educazione per la democrazia. Studi su John Dewey*, Anicia, Roma 2017.

²² J. Dewey, *Democracy and Education*, in J.A. Boydston (a cura di), *The Middle Works of John Dewey*, Vol. 9, SIUP, Carbondale and Edwardsville 1980, pp. 1-402.

individuo abbia la possibilità di sfuggire alle limitazioni del gruppo sociale nel quale è nato e di venire in contatto vivo con un ambiente più largo»²³.

Franco Cambi²⁴, in relazione all'apertura all'altro, parla di decostruzione della mente atta a favorire importanti passaggi e acquisizioni di nuove *formae mentis* pedagogiche, dove le diverse identità sono messe in discussione come “punto di vista” che non ne esclude altri, ma di cui deve anche tenerne conto e misurarsi con questi; si tratta di “mettere in questione” l'etnocentrismo esclusivo e imperialistico oppure difensivo e aggressivo, per fornire spazio a una visione più relativistica, più critica, più dinamica, anche delle culture, a partire da quella di origine, ponendone in luce la parzialità nell'elaborazione dei valori, dei modelli, degli schemi mentali; operazione complessa, teorica e pratica, ma che risulta effettivamente di “base” per porsi in linea con la società pluralistica che è in marcia.

Massimo Baldacci rivendica l'idea della «scuola come comunità»²⁵, capace di favorire il progresso di tutti coloro che la frequentano e di sollecitare i docenti a farsi strumento di crescita per gli studenti; Franco Frabboni guarda a un'istituzione scolastica «inclusiva, plurale e solidale»²⁶, che non corra il rischio di essere colpita da un eccesso di competitività distruttiva e “fuori luogo”, propria di una logica organizzativa aziendalistica che non appartiene all'ambiente scolastico; Pinto Minerva, dal canto suo, considera la scuola quale conservatrice di una propria “identità democratica”²⁷, portavoce della formazione di tutti e per tutta la vita.

Scriva Goussot²⁸, recuperando un noto concetto di Lucien Laberthonnière²⁹, che dovere del docente è quello di accompagnare l'alunno verso un processo di liberazione, di guidarlo verso l'acquisizione del potere di sviluppo, inteso come coscienza di sé e delle proprie responsabilità, come diritto e dovere a essere se stesso, di esortarlo alla costruzione autonoma del proprio pensiero. Il docente non può semplicemente “trasferire” conoscenze; il suo è un compito più alto, in quanto gli viene chiesto di aiutare lo studente a costruire le fondamenta cognitive che lo porteranno a volgere lo sguardo verso nuovi orizzonti.

Secondo Philippe Meirieu³⁰ invece, la scuola

²³ J. Dewey, *Democracy and education*, Free Press, New York, Trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1970.

²⁴ F. Cambi, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma 2001.

²⁵ M. Baldacci, giugno 2015, Intervento nel dibattito della Siped, in http://www.siped.it/wp-content/uploads/2015/06/Intervento_nel_dibattito_della_Siped.pdf.

²⁶ F. Frabboni, giugno 2015, *Cinque meno alla buona scuola*, in <http://www.siped.it/wp-content/uploads/2015/06/frabboni.pdf>.

²⁷ F. Pinto Minerva, giugno 2015, *Una riforma*, in http://www.siped.it/wp-content/uploads/2015/06/Una_riforma.pdf.

²⁸ A. Goussot, Introduzione, in J.F. Malherbe (a cura di), *L'educazione di fronte alla violenza*, Edizioni del Rosone, Foggia 2014.

²⁹ L. Laberthonnière, *Theorie de l'education, Bloud et Barral*, Paris 1901, Trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1947.

³⁰ P. Merieu, *Pédagogie: Le devoir de résister*, Paris, ESF Éditeur, Paris 2007, Trad. it., Edizioni del Rosone, Foggia 2013.

non è solo un'istituzione della democrazia, è anche la condizione della sua possibilità. Nessuna democrazia senza una Scuola è capace d'istruire e di emancipare. Nessuna democrazia senza la trasmissione a tutti e a tutte dei saperi che permettono di comprendere il mondo. Nessuna democrazia è possibile senza la condivisione di una cultura che risuoni con quello che ognuno ha di più intimo e gli permetta, nel medesimo tempo, di legarsi agli altri in quello che abbiamo insieme di più universale. Nessuna democrazia senza la formazione di cittadini con la schiena dritta che osino pensare con la loro testa. Nessuna democrazia senza il lungo e paziente apprendimento della costruzione di un bene comune che trascende gli interessi individuali. Nessuna democrazia senza pedagogia.

3. I pedagogisti e gli addetti ai lavori (insegnanti ed educatori) hanno riflettuto molto riguardo l'educazione rivolta all'integrazione, alle vulnerabilità, al dialogo fra le culture, ma continuano a emergere nuovi quesiti che permettono di ampliare la prospettiva disciplinare, sviluppando possibilità di studio e creando uno sguardo plurimo sull'educazione interculturale. La complessità del nostro mondo, che si contraddistingue per il suo carattere fluttuante e «liquido»³¹, ci pone nuove problematiche, situazioni variegate, sfide ancora da intraprendere e vincere.

La scuola è un ambiente privilegiato per parlare di intercultura, perché la classe si distingue come un luogo nel quale si incontrano molti mondi culturali, appartenenti ai diversi alunni. I bambini non fanno altro che portare in classe la propria identità etnica, intesa come «processo di mediazione»³² dalla famiglia alla classe. Questo ricco contesto non è però esente dall'aspetto fluido e particolarmente labile che la precarietà attuale ci impone; diventano necessarie abilità che permettano di creare connessioni e legami fra questi mondi diversi che si incontrano. È importante far proprie le competenze specifiche per costruire relazioni che, con il tempo, possano diventare costruttive e stabili; la scuola può allora fornire abilità e sviluppare capacità utili a costruire legami e rapporti amicali e educativi basilari per la crescita dell'individuo. In particolare «è necessario soprattutto acquisire le categorie del pensiero libero, dell'accettazione delle differenze, dell'ascolto (attivo) e del dialogo non giudicante»³³.

Tutto ciò può avvenire solo attraverso una relazione dialogica reale fra due diverse persone, attraverso il confronto, la scoperta dell'alterità. Buber³⁴ sostiene infatti che l'io esiste attraverso il contatto con l'altro, il tu, e la loro relazione diventa fondamento di entrambi. Nella relazione interculturale questa riflessione viene arricchita anche da altri concetti di fondamentale importanza: decostruzione dei pregiudizi³⁵, scambio e

³¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma, 2002.

³² T. Mancini, *Psicologia dell'identità etnica. Sé e appartenenze interculturali*, Carocci, Roma 2006.

³³ A. Portera, *Manuale di pedagogia interculturale*, Laterza, Roma-Bari 2013.

³⁴ M. Buber, *L'io e il tu*, 1923, Trad. it., Bonomi Editore, Pavia 1991.

³⁵ A. Nanni, *Decostruzione e intercultura*, Emi, Bologna 2001.

ascolto attivo volto ad accogliere e a interpretare la realtà come un «esploratore di mondi possibili»³⁶.

Siamo consapevoli che le nuove frontiere dell'educazione impongono alla scuola un lavoro che deve uscire dai classici contesti considerati prettamente educativi: gli spazi vecchi e nuovi della scuola e dell'educazione possono essere riscoperti o, meglio, ripensati per l'integrazione, in una prospettiva interculturale. Un proverbio cinese sostiene che «È più facile costruire muri che ponti» e gli avvenimenti purtroppo accaduti, dagli attentati agli episodi di intolleranza, mostrano come sorgano quotidianamente muri di dolore, odio e paura in una società sempre più globale, ma anche sempre meno a misura di persona.

Opportuno, in tale direzione, un cambiamento di prospettiva che sappia e voglia costruire, con cifre positive, il dialogo tra le culture collocando la riflessione interculturale nel contesto di una formazione "integrata". È l'individuo nella sua globalità, non più solo il soggetto-scolaro-immigrato, a costituire riferimento di ogni possibile percorso educativo; è l'uomo/cittadino, depositario di diritti e doveri, unico e irripetibile attore della propria storia di vita e di conoscenza.

È in questa direzione che si colloca l'idea di un «nuovo umanesimo»³⁷, riferita non più all'appartenenza geografica, ma totalmente centrata sulla persona, fondata sulla necessità di comprendere l'attuale condizione dell'uomo planetario, definito dalle molteplici interdipendenze fra locale e globale, premessa indispensabile per l'esercizio consapevole di una cittadinanza nazionale, europea e planetaria.

Centrale diviene allora l'impegno pedagogicamente fondato verso una democrazia planetaria, nella messa a punto di percorsi educativi che possano promuovere coscienze critiche capaci di "agire", piuttosto che "subire", i nuovi strumenti comunicativi, di sfuggire alle logiche manipolatorie e di controllo, non di rado sottese ad alcuni mezzi di comunicazione di massa.

Nella prospettiva di una comunità planetaria e nel necessario incontro tra "locale" e "globale" agiscono anche i più recenti interventi maturati in seno all'Unione Europea, nella necessaria sinergia tra azioni nazionali e sovranazionali.

Già il Libro bianco³⁸ sviluppa i termini del dialogo interculturale nella prospettiva del pluralismo e della tolleranza, in relazione anche al comunitarismo e alla coesione sociale, attribuendo all'educazione alla cittadinanza democratica un ruolo strategico in vista del funzionamento di una società libera.

La necessaria valorizzazione di una formazione integrata, al crocevia di più contesti e tempi formativi, rimanda altresì al ruolo strategico esercitato dai docenti e

³⁶ M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

³⁷ Annali della Pubblica istruzione, *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*, Anno LXXXVIII, Le Monnier, Firenze 2012, in http://www.indicazioninazionali.it/wp-content/uploads/2018/08/Indicazioni_Annali_Definitivo.pdf.

³⁸ Consiglio d'Europa, *Libro bianco sul dialogo interculturale: Vivere insieme in pari dignità*, Strasburgo 2008.

dalla capacità/possibilità di cooperazione tra scuola e Università. In considerazione della necessaria promozione di programmi inclusivi, rilevante è quanto indicato dal documento del 2012 *Teacher Education for Inclusion: Profile of Inclusive Teachers*³⁹, che attribuisce centralità e radicale importanza alla formazione dei docenti nella prospettiva di autentici percorsi inclusivi.

Imprescindibile risulta in tal modo il nesso tra educazione interculturale ed educazione alla democrazia, tra rispetto della diversità e dei diritti civili, poiché non può esistere un dialogo tra le culture se prima non è in atto un dialogo tra gli individui, portatori di istanze e bisogni d'apprendimento, aspetto ampiamente richiamato anche nella Raccomandazione del Consiglio europeo del 22 maggio 2019 relativa ai sistemi di educazione e cura di alta qualità della prima infanzia⁴⁰.

La valorizzazione delle *best practices* e dell'educazione interculturale nelle scuole, anche nel contesto di diversità linguistiche, è del resto ampiamente richiamato nel documento dell'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'intercultura del Miur «Diversi da chi?»⁴¹, che riconosce alla scuola dell'infanzia una funzione strategica nella promozione di processi autenticamente inclusivi.

4. Non si possono gestire le questioni poste dalle migrazioni solo attraverso le politiche migratorie: sono le politiche sociali, educative, quelle abitative *tout court*, l'accesso ai diritti per tutti, coloro che sono chiamati in causa. È in gioco la stessa tenuta democratica dei Paesi europei. Non va dimenticato, se si vogliono evitare mistificazioni, che molto spesso la questione dell'inferiorizzazione dell'altro è collegata alla dimensione sociale ed economica.

Scegliere l'ottica interculturale significa non limitarsi a mere strategie di integrazione degli alunni immigrati, né a misure compensatorie di carattere speciale. Si tratta, invece, di assumere la diversità come paradigma dell'identità stessa della scuola nel pluralismo, come occasione per aprire l'intero sistema a tutte le differenze (di provenienza, genere, livello sociale, storia scolastica). Tale approccio si basa su una concezione dinamica della cultura che evita sia la chiusura degli alunni/studenti in una prigione culturale, sia gli stereotipi o la folklorizzazione.

Prendere coscienza della relatività delle culture non significa approdare a un relativismo assoluto, che postula la neutralità nei loro confronti e ne impedisce le relazioni. Le strategie interculturali evitano di separare gli individui in mondi culturali autonomi e impermeabili, promuovendo invece il confronto, il dialogo e anche la

³⁹ European Agency for Development in Special Needs Education, *Teacher Education for Inclusion: Profile of Inclusive Teachers*, Brussels 2012.

⁴⁰ Consiglio dell'Unione Europea, *Sistemi di educazione e cura di alta qualità della prima infanzia*, 22 maggio 2019, (2019/C 189/02).

⁴¹ Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'intercultura MIUR, *Diverso da chi?, Raccomandazione per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'intercultura*, nota Miur 09.09.2015, prot. n. 5535, 2015, in www.istruzione.it/allegati/2015/cs090915_all2.docx.

reciproca trasformazione, per rendere possibile la convivenza e affrontare i conflitti che ne derivano⁴².

La Pedagogia interculturale si pone come un progetto educativo intenzionale che taglia trasversalmente tutte le discipline insegnate nella scuola, proponendosi di modificare le percezioni e gli abiti cognitivi con cui generalmente sono rappresentati sia gli stranieri che il nuovo mondo delle interdipendenze, lavorando concretamente per una scuola inclusiva, sostenibile, mutando profondamente il clima scolastico per il benessere della comunità scolastica nel suo complesso.

Tra le principali azioni didattiche attuate nelle scuole possono essere richiamati diversi percorsi volti all'accoglienza, alla conoscenza delle differenti culture; a percorsi interdisciplinari sul tema delle migrazioni; al decentramento dei punti di vista; alla prevenzione degli stereotipi, dei pregiudizi e del razzismo, nonché percorsi di educazione alla gestione creativa e non violenta dei conflitti; di educazione democratica, ai diritti umani e allo sviluppo.

Negli ultimi anni, diverse scuole hanno perseguito il progetto di educazione democratica con strategie e strumenti di grande efficacia. In tal senso, preziosa si è rivelata la collaborazione con le famiglie e le forze sociali, nonché le progettualità messe in campo nell'ambito dell'insegnamento dell'educazione civica⁴³.

Alla luce delle argomentazioni finora esposte, ritengo che una scuola accogliente postuli l'esigenza da parte degli operatori scolastici di un atteggiamento cognitivo per una accoglienza che travalichi la generica disponibilità, con un'effettiva presa in carico e articolazione di un gruppo formativo co-ideato e realizzato.

L'istituzione scolastica, pur con i suoi vincoli burocratici, è ricca di competenze professionali atte a impostare, orientare e guidare un significativo percorso di accoglienza in cui tutti gli attori devono porsi in un atteggiamento improntato all'ascolto e al dialogo nei confronti dei destinatari della sua azione, tenendo in debito conto le storie formative e i bisogni che richiedono una costante azione educativa quotidiana.

È in tale ambito che l'accoglienza assume precisi e ben definiti connotati organizzativi e pedagogici in un'ottica di una apertura alle differenze, sempre più consapevole di praticare l'interculturalità nelle relazioni con gli alunni, nelle collaborazioni e nel dialogo con le famiglie e i colleghi.

In tal senso «l'insegnante, oltre le ineludibili competenze disciplinari e specialistiche, dovrà possedere una cultura professionale arricchita da una formazione pedagogico- ermeneutica»⁴⁴ centrata sul soggetto, sulla sua educazione e formazione

⁴² Ministero della Pubblica Istruzione, Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale, *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, Roma 2007, in https://archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_interculturalita.pdf.

⁴³ Ministero dell'Istruzione, Atti e Norme, in https://www.istruzione.it/educazione_civica/norme.html.

⁴⁴ R. Pagano, A. Schiedi, *Formazione e sviluppo dell'identità per una competenza pedagogica dell'insegnante*, Quaderni del Dipartimento Jonico, Edizioni DJSGE, 13, 2020.

al dialogo, al rispetto della tradizione, all'apertura alla ricerca, dove egli stesso diviene protagonista della propria educazione.

Molto lavoro è stato svolto in tal senso, molto è ancora da fare, tante le domande cui fornire risposte.

Quale cultura/culture per rifuggire dalle tentazioni dell'oggettivazione, per costruire una forma mentis e un atteggiamento ermeneutico su cui poggiare le scelte e le prassi educative? Quale pedagogia, quali i setting formativi ideali per decostruire stereotipi e pregiudizi? Vivere una nuova paideia quale atto dell'educare volto a favorire una riflessione costante su ciò che siamo, su quale società per le future generazioni risulta essere indispensabile per la formazione di nuovi "soggetti" morali, dotati di responsabilità, solidarietà, carattere per imprimere una nuova direzione alla storia umana.

Pierluca Turnone

IL CONFLITTO TRA INDIVIDUO E STATO NELL'ANTIGONE DI SOFOCLE.
RIFLESSIONI ANTROPOLOGICO-EDUCATIVE PER UNA PEDAGOGIA
MEDITERRANEA *

ABSTRACT	
<p>Il contributo, di taglio antropologico-educativo, indaga la fisionomia del τύπος mediterraneo riferendosi alla caratterizzazione spirituale dei protagonisti dell'Antigone di Sofocle (V sec. a. C.). La tragedia, com'è noto, tematizza il dissidio etico-politico tra γένος (la legge naturale, immediatamente avvertita e rispettata dal soggetto) e νόμος (la legge positiva, e impositiva, della comunità), o anche tra l'arbitrio dell'individuo e quello dello Stato: un conflitto antinomico, irrisolto e potenzialmente irrisolvibile, ma che si impone ancora oggi per la riflessione pedagogica.</p> <p>Su questa base, il lavoro, partendo dalla considerazione della dimensione liminale dell'ek-sistere quale fondamento ontologico e morale dell'umano, tematizza il dilemma sofocleo nella prospettiva di una nuova παιδεία di orientamento ermeneutico capace di ripensare le responsabilità educative dell'uomo alla luce di un nuovo modo d'intendere l'antinomia tra etica e politica.</p>	<p>This anthropological-educational contribution investigates the physiognomy of the Mediterranean τύπος referring to the spiritual characterization of the protagonists of Sophocles' Antigone (5th century BC).</p> <p>The tragedy, as is well known, thematizes the ethical-political conflict between γένος (the natural law, immediately perceived and respected by the subject) and νόμος (the positive and imperative law of the community), or even between the will of the individual and that of the State: an antinomic conflict, unsolved and potentially unsolvable, but which still imposes itself today for pedagogical reflection.</p> <p>On this basis, our work, starting from the consideration of the liminal dimension of the existence as the ontological and moral foundation of the human, thematizes the Sophocles dilemma in the perspective of a new παιδεία of hermeneutic orientation, in order to rethink man's educational responsibilities in the light of a new way of understanding the antinomy between ethics and politics.</p>
Antigone – antinomia – limite	Antigone – antinomy – limit

SOMMARIO: 1. Introduzione. L'*homo mediterraneus* della grecità ionica e ateniese. – 2. Antigone versus Creonte. Il dissidio etico-politico tra γένος e νόμος. – 3. L'antinomia in ambito pedagogico: una riflessione "liminale". – 4. Antigone e Creonte. Una proposta neo-paideutica per la pedagogia mediterranea del nostro tempo.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Una prospettiva teoretico-pedagogica fondata sul recupero e sulla valorizzazione della mediterraneità costituisce un lodevole tentativo di corrispondere alle esigenze educative dell'*esprit du temps*. Non solo perché il Mediterraneo, al netto dei *cliché* più usati, è tornato realmente, e invero già da tempo, a rivestire un ruolo di prim'ordine per gli interessi strategici degli Stati e delle organizzazioni internazionali (valgano in questo senso i consueti rondò offerti dalla diplomazia), oltre che di numerosi altri *stakeholder*. Non solo perché la sua "nuova centralità", irraggiandosi in un quadro "allargato", intercetta e disvela radicali disomogeneità socio-economiche, culturali e politico-istituzionali, con le quali oggi più che mai risulta necessario confrontarsi. Ancora, non soltanto perché l'attrazione irrefrenabile suscitata dallo stile di vita europeo, o piuttosto dalla sua proiezione, ha fatto del Mediterraneo la tomba d'acqua di donne, uomini e bambini tragicamente strappati ai loro cari dalla speranza, infranta, di una vita migliore. La riflessione di una pedagogia mediterranea, intesa come proposta *paideutica* di riconfigurazione/ricalibrazione eidetica dell'uomo e del suo agire educativo, *situato* in un dato *contesto* storico-geografico e socio-culturale (a sua volta contraddistinto da caratteristiche sfumate, bisogni sfaccettati e variegati, attese profonde), si giustifica alla luce di tutte queste ragioni assieme, e di molte altre ancora. Perché esse interpellano il cuore dell'uomo, spingendolo a indagare nuovamente sé stesso, a *formarsi* e a rendersi protagonista del proprio tempo. Al centro di tale orientamento filosofico-educativo sta «un'antropologia dell'"umano troppo umano" e non dell'*homo technologicus* o *oeconomicus*»¹: un'antropologia che ha la sua matrice, anzitutto spirituale, nella mediterraneità, intesa secondo la duplice accezione dell'*appartenenza* e dell'*emancipazione*. Appartenenza: "fedeltà alla terra", alla cultura, alla tradizione, a quel particolare tassello del monumentale, caleidoscopico mosaico del *Mare Internum* (si ricordi con Braudel che «tutto il mondo attuale è molto più unito nelle sue diverse parti di quanto lo fosse il Mediterraneo ai tempi di Pericle»)². Emancipazione: ragione cognitiva, libertà-di-essere, responsabilità, autonomia. La pedagogia s'impegna a tenere insieme entrambe le dimensioni, valutando l'efficacia pratica dell'operazione secondo il tempo e il luogo: educare alla terra, educare alla libertà. Tale è, o dovrebbe essere, la cifra di comprensione dell'*homo mediterraneus*.

Il nostro τύπος antropologico ha una lunghissima storia. Le sue radici più antiche sono rintracciabili già nell'ἕπος omerico, e precisamente nella figura di Odisseo, espressione di quel «nuovo tipo di uomo»³ che andava affermandosi tra l'VIII e il VII secolo a. C., nel pieno della colonizzazione greca dell'Italia meridionale, della Sicilia e del Ponto Eusino. Come scrive Werner Jaeger, «Odisseo non è tanto il bellicoso cavaliere, quanto l'incarnazione dello spirito d'avventura e del gusto dell'esplorazione

¹ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019, p. 7.

² F. Braudel, *Memorie del Mediterraneo*, tr. it., Bompiani, Milano 2016, p. 31.

³ B. Andreae, *L'immagine di Ulisse. Mito e archeologia*, tr. it., Einaudi, Torino 1983, p. 3.

in terre lontane e dell'accorta spigliatezza degli Ioni, usi a presentarsi in ogni paese e capaci sempre di trarsi d'impaccio»⁴. Lo sfondo odisseo, coincidente con l'orizzonte mediterraneo ma non esauribile in esso, si dilata a dismisura rispetto a quello tematizzato dall'*Iliade*, aprendosi alle dimensioni dell'ignoto, del casuale e del fantastico, rispetto alle quali la sola βία, contrassegno virile dell'ἀρετή achillea, appare insufficiente⁵. Il carattere odisseo appare invece improntato al realismo più attento e pragmatico, secondo una logica che lo distanzia notevolmente dal modello degli altri eroi iliadici: sarà proprio la σύνεσις proteiforme di Ulisse a costituire il paradigma esemplificativo di un'inedita modalità di guardare e di «stare-al-mondo», prefigurando i contorni di un pensiero «a vocazione universale» che crederà nel fare, ma anzitutto nel «farsi», dell'uomo⁶.

I primi virgulti di quest'atteggiamento spirituale compaiono in seguito alla graduale affermazione della πόλις (dovuta principalmente a ragioni di carattere demografico ed economico)⁷, il cui orizzonte istituzionale, etico e sociale consegnerà alla cultura europea «la vita dei Greci nella sua totalità»⁸. Si consideri il panorama delle floride πόλεις ionico-eoliche, formatesi ai confini con il mondo orientale e nell'incontro/scontro con la diversità: i loro abitanti, impossibilitati a penetrare più profondamente in Anatolia a causa dei bellicosi ἔθνη della penisola, stringono da subito un legame peculiare con il mare, incentivando la navigazione e i commerci a scapito della vita campestre immortalata dalle poesie di Esiodo. Ma non sempre le acque del Mediterraneo sono acque chete. La vita marittima si rivela difficile, irta d'insidie ed esposta al perdurante rischio dell'ignoto. Essa prevede bensì la possibilità della scoperta e dell'innovazione, poiché spinge i coloni, siano essi navigatori, commercianti o semplici avventurieri, ai limiti delle proprie capacità, stimolandone il genio e l'energia. Del resto, il continuo confronto con l'alterità, i cui mille volti assumono sembianze fenicie, egizie, babilonesi, misie, tracie, lidie, carie, promuove la ricerca di un piano e di un valore comuni, di un criterio equilibrato su cui possano essere istituiti la comunicazione, lo scambio, il dialogo: non casualmente si vuole che Creso, l'ultimo re di una Lidia ormai fortemente ellenizzata, intorno al VI secolo abbia coniato le prime forme di monetazione aurea, così da agevolare le relazioni commerciali con le popolazioni contigue.

Le città degli Ioni e degli Eoli sviluppano dunque un'economia fiorentissima, tale da migliorare sensibilmente le condizioni di vita dei ceti meno abbienti e causare seri problemi di sovrappopolamento. D'altro canto, solo apparentemente in controtendenza,

⁴ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it., Bompiani, Milano 2018, p. 198.

⁵ V. l'articolo di E.M. Bruni su *La paideia omerica: le origini del paradigma formativo europeo*, in *Education Sciences & Society*, 4 (2), 2013, p. 152 *passim*.

⁶ Cfr. P. Turnone, *Riccardo Pagano, "Pedagogia mediterranea"*, *Scholè, Brescia 2019*, pp. 224, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, X (30), 2020, p. 244.

⁷ V. M.H. Hansen, *Polis. Introduzione alla città-stato dell'antica Grecia*, tr. it., UBE Paperback, Milano 2016, p. 205.

⁸ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 157.

la vita di frontiera dei Greci d'Oriente li porta ad acquisire anzitempo una certa consapevolezza dei limiti insondabili dell'esistenza umana. Già nei versi di un Archiloco, di un Semonide, di un Mimnermo è esplicitata con chiarezza la polarità strutturale del pensiero greco, ove il mortale è contrapposto all'immortale, il limite (πέρας, πείραρ) a ciò che è illimitato, il finito al senso dell'eterno. L'intonazione pessimista della poesia si spinge presto sino alle vette della teoresi: tra il VII e il VI secolo, nelle personalità «ardite e solitarie»⁹ di taluni Milesî, germina un impulso progressivo e inarrestabile, votato alla ricerca (ἱστορίη) del principio (ἀρχή) e del significato dei fenomeni naturali. La genesi della riflessione razionale si situa in un clima culturale che favorisce parimenti l'affermazione dell'ideale etico della πόλις (δίκη), incardinato sulla normatività della legge, finalmente trasposta in forma scritta (νόμος): sia la filosofia che il diritto recano così l'impronta viva dell'*homo mediterraneus* e della sua *Weltanschauung*.

Ad Atene, ancora piuttosto marginale per buona parte dell'età arcaica, spetterà il compito di raccogliere l'eredità spirituale degli Ioni, sviluppandola originalmente sul piano politico. Al volgere del VI secolo, Clistene ne riforma la πολιτεία, fondandola sui principi dell'ἰσονομία (uguaglianza di fronte alla legge), dell'ἰσηγορία (uguaglianza dell'opinione di ciascun cittadino) e della παρρησία (libertà di esprimere ciò che si ritiene vero): comincia a tutti gli effetti la storia della δημοκρατία ateniese¹⁰. Qualche decennio dopo, le vittorie di Maratona (490), Salamina (480) e Platea (479) danno la misura del ruolo giocato da Atene nella conduzione del conflitto contro il Gran Re achemenide, oltre che all'interno della lega panellenica: la fine delle guerre persiane ne inaugura la *leadership* talassocratica, che si protrarrà senza soluzione di continuità sino alla morte di Pericle (429) e alla definitiva sconfitta nella guerra del Peloponneso (404). Durante la πεντηκονταετία, il prestigio della città attica, ormai divenuta una popolosa metropoli, si riverbera in ogni ambito, dalla politica estera alla dimensione economico-produttiva, determinando la straordinaria fioritura architettonica, scientifica e artistico-letteraria che da allora in poi sarà associata al suo nome: nel V secolo prende così corpo il mito di Atene, facendone una delle capitali spirituali dell'*homo mediterraneus*. A questo ruolo paradigmatico contribuisce, come ora vedremo, l'essenziale ufficio educativo della tragedia, intimamente legata all'organizzazione politica e ai valori della “città educante” per eccellenza.

⁹ Ivi, p. 290.

¹⁰ Per evitare fraintendimenti in proposito, particolarmente facili a ingenerarsi per la notevole inflazione in cui il termine è ormai incorso (non solo in ambito pedagogico), occorre ricordare che la parola “democrazia” è relativamente recente (ricorre ad esempio nelle *Storie* di Erodoto, ma anche nelle *Supplici* eschilee, ove δήμου κρατοῦσα significa “mano dominante del popolo”: cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari, Roma 2013, pp. 151-152) e sembra inizialmente connotata da un'accezione negativa e «di rottura», segnalando «la prevalenza di una parte più che la partecipazione paritetica di tutti indistintamente alla vita della città (che è espressa piuttosto da *isonomia*)» (ivi, p. 152).

2. All'origine dell'anima tragica c'è il mito, ma il mito "radicale", legato alla terra, alle passioni ruvide e brutali, alle pulsioni istintuali; il mito che confessa e celebra al contempo l'impotenza dei mortali, simboleggiata dal τράγος, il capro sacrificato sull'altare delle potenze della natura. Mentre i Greci orientali si avviano a dileguare le ombre notturne del μύθος all'abbagliante ma fredda luce del λόγος, la cultura attica rivela «uno spirito d'eroismo nuovo», che risuscita il dispositivo mitologico e i suoi schemi, «abbeverandoli del sangue del suo olocausto»¹¹. Ma non si tratta di una resurrezione fine a sé stessa. La tragedia dispone la complessa intelaiatura del mito secondo le «premesse interiori del presente»¹², e tuttavia, una volta giunta all'apice dello sviluppo, è destinata a eternare l'umano e i suoi dilemmi esistenziali in un grandioso affresco, entro cui religione, arte, educazione e filosofia, non ancora disgiunte, dettano l'intonazione del πάθος e dell'ἦθος.

I drammi sono usualmente rappresentati in occasione delle Grandi Dionisie primaverili e costituiscono un momento catartico per l'Ateniese, a qualunque cetto sociale appartenga: questi, entrando in connessione empatica (συμπάθεια) con la maschera (πρόσωπον) e il mondo interiore del personaggio rappresentato, può riconoscere il significato veicolato dall'ordito narrativo, rigenerando il proprio legame identitario con la comunità e i suoi valori. Di qui, l'impareggiabile funzione educativa del teatro e il rilievo assegnato da Atene ai suoi grandi tragediografi: Eschilo, reduce delle guerre mediche, cantore della vendetta di Oreste e del castigo di Prometeo; Sofocle, nitido emblema di umanità e di classicità; Euripide, psicologo del destino, scrutatore di cuori tormentati dalla passione, dal rancore, dalla follia.

Nel panorama poetico e letterario del V secolo, l'opera del secondo si staglia come una stella fissa, ma piuttosto isolata. I suoi personaggi, «nati da una necessità che non è né la vuota generalità del tipo, né la determinatezza unica del carattere individuale, ma l'essenzialità stessa»¹³, sono modelli imperituri di paideuticità. Con Sofocle, l'umano, imperturbabile nel suo slancio morale e nella fedeltà alle sue leggi, acquista il centro della scena, proponendosi quale criterio oggettivo e autentico motore della narrazione: diversamente da quanto avviene in Eschilo, l'elemento tragico non alberga più in lui, ma fuori di lui, nel dolore inevitabile del mondo, accettato come dato e non più come problema. Jaeger può così affermare che la poesia greca consegue il suo massimo sviluppo proprio nel dramma sofocleo, creazione di un'età in cui la cultura, coincidente con «l'essere umanamente formati [...] per se stesso», è finalmente considerata il «sommo ideale»¹⁴ della comunità. L'antico spirito della καλοκαγαθία trova la sua espressione più matura nella forma (oggi diremmo nel *Sollen*, nel *dover-essere*) di caratteri contraddistinti da una «serenità senza vento»¹⁵, tutti impegnati a non

¹¹ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 430.

¹² Ivi, p. 442.

¹³ Ivi, pp. 473-474.

¹⁴ Ivi, p. 476.

¹⁵ Ivi, p. 478.

tradire sé stessi e ad agire secondo giustizia: un atteggiamento che rivela esplicitamente la centralità della ψυχή quale «punto di partenza d'ogni cultura dell'uomo»¹⁶. E della donna, spesso al centro della tragedia di Sofocle. Abbiamo scelto, come molti altri prima di noi, di riferirci alla «sovra nobiltà»¹⁷ di Antigone, protagonista del dramma eponimo (Ἀντιγόνη), per restituire al lettore l'«alto apprezzamento dell'uomo»¹⁸, ma anche le intime contraddizioni dell'umano che animano l'opera sofoclea. Lo svolgimento narrativo del dramma è, o dovrebbe essere, patrimonio comune della nostra coscienza culturale. Non si comprende la storia di Antigone se non sullo sfondo delle preliminari vicende del suo casato e della patria, unite in un'indissolubile crisi. La ragazza è l'erede dei Labdacidi, dinastia sovrana di Tebe discendente da Cadmo, fondatore della città. Insieme ai fratelli Eteocle e Polinice e alla sorella Ismene, è frutto di relazione incestuosa, ma inconsapevole, tra la regina Giocasta e il re Edipo, rispettivamente madre e figlio; la scoperta della verità induce Giocasta al suicidio ed Edipo a trafiggersi gli occhi con la spilla della donna. In seguito all'allontanamento e alla morte del re, Eteocle e Polinice si contendono il trono di Tebe, finendo per darsi vicendevolmente la morte: il primo a difesa di una delle sette porte della città, il secondo al comando delle milizie assedianti, provenienti da Argo. È evidente che il destino di ciascuno dei membri della stirpe sia scritto col sangue e finisca nel sangue: del resto, il mito racconta che sui Labdacidi, sin dal tempo del re Laio (padre di Edipo), grava il peso di una maledizione orrenda e imprescrittibile. Ma nell'*Antigone* non è la condanna *ex ante* del fato a giocare un ruolo determinante nella successione degli episodi e nel ritmo incalzante della narrazione. La tragedia, infatti, si apre con una richiesta d'aiuto, piuttosto decisa e perentoria, che la protagonista rivolge ad Ismene: avendo saputo che Creonte, nuovo sovrano di Tebe, intende tributare gli onori funebri al solo Eteocle, decretando che il cadavere di Polinice resti invece «illacrimato, insepolto, tesoro agognato per soddisfare la fame degli uccelli all'erta nel cielo»¹⁹, Antigone decide senza esitazione di contravvenire agli ordini regi e di seppellire anche il corpo dell'altro fratello. Invano Ismene, il cui carattere è più fragile e titubante, invita la sorella a sottomettersi al volere del despota, dal momento che due donne, a suo dire, non riuscirebbero a «tener testa a degli uomini»²⁰, per giunta tanto potenti; Antigone giustifica le proprie intenzioni alla luce della *pietas* dei padri, cara agli dèi, e dell'amore verso il consanguineo estinto, accingendosi a compiere il suo «santo crimine»²¹. La fierezza della fanciulla, artefice consapevole del proprio destino²², non viene meno

¹⁶ Ivi, p. 484.

¹⁷ Ivi, p. 473.

¹⁸ Ivi, p. 485.

¹⁹ Sofocle, *Antigone*, vv. 29-30 (cfr. Id., *Antigone/Edipo re*, tr. it., RCS MediaGroup, Milano 2012, p. 7).

²⁰ Ivi, p. 9.

²¹ *Ibidem*.

²² La nostra interpretazione di Antigone si avvicina a quella tratteggiata da Jaeger e si discosta volutamente dalla lettura di María Zambrano, pur pregnante ed evocativa. Secondo la filosofa iberica,

neanche quando, colta in flagrante dalle guardie di Creonte, viene portata al cospetto del tiranno, affrontandolo a viso aperto:

Antigone: Che aspetti dunque? Non una delle tue parole mi è sopportabile, né mai lo sia; del resto anche le mie parole sono fatte per dispiacerti. Eppure, come acquistare fama più illustre che dando sepoltura a mio fratello? E tutti costoro mostrerebbero di apprezzare il mio gesto, se la paura non sbarrasse loro la bocca. Ma fra i suoi molti privilegi il potere possiede anche quello di fare e dire ciò che vuole.

Creonte: Tu sola, fra tutti i Tebani, la pensi così.

Antigone: No, la pensano come me, ma frenano la lingua per compiacerti.

Creonte: E tu non ti vergogni a distinguerti da loro?

Antigone: Non è una vergogna onorare i consanguinei.

Creonte: E non era tuo fratello colui che cadde sul fronte opposto?

Antigone: Sì, nato dalla stessa madre e dallo stesso padre.

Creonte: E dunque perché tributi all'altro un empio onore?

Antigone: Neppure il morto ti darebbe ragione.

Creonte: Certo, se tu lo consideri alla stessa stregua di quel sacrilego.

Antigone: Ma suo fratello è morto, non il suo schiavo!

Creonte: Che assali questa terra! E lui cadde per difenderla.

Antigone: E tuttavia Ades desidera questi riti.

Creonte: Ma i giusti non devono ottenere gli stessi onori dei criminali.

Antigone: Chi può dire se fra i morti questa legge è santa?

Creonte: Il nemico non è mai un amico, neppure da morto.

«Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle, incorrendo in un inevitabile errore, ci racconta. E come poteva, Antigone, darsi la morte, lei che non aveva mai disposto della sua vita? Non ebbe nemmeno il tempo di accorgersi di se stessa. Destata dal suo sonno di bambina dalla colpa di suo padre e dal suicidio di sua madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio; costretta a servire da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente-colpevole, le toccò entrare nella pienezza della coscienza» (M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, tr. it., La Tartaruga, Milano 1995, p. 43). A nostro parere, al contrario, la libertà d'azione e di de-terminazione che costituisce l'*ubi consistam* del personaggio rifulge in tutto il suo abbagliante chiarore, specie se confrontata all'atteggiamento tenuto inizialmente da Ismene, sulla quale pure incombe il peso della maledizione della sua schiatta.

Antigone: Io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio.

Creonte: E allora, se vuoi amare, scendi sotto terra e ama i morti. Io, finché vivo, non prenderò ordini da una donna²³.

L'uomo, che di Antigone è zio materno e futuro suocero, non vuole sentire ragioni e applica al caso la logica coercitiva della legge cittadina, fondata sul suo indiscutibile arbitrio. L'esito non può che essere l'annientamento di entrambi: Antigone, immersa in una «straziante solitudine dell'anima»²⁴, preferisce il suicidio alla prospettiva di finire i suoi giorni murata in una caverna, ma Creonte, che vede il figlio Emone e la moglie Euridice togliersi a loro volta la vita, è un uomo distrutto dalla sua stessa protervia.

L'impianto complessivo della narrazione, come si vede, è fondato sulla tensione dialettica tra i due poli contrapposti dell'etica individuale, che qui assume i caratteri del numinoso, e della politica statale, intesa nella sua "positività": da un lato, l'inviolabilità sacrale della tradizione, rispettata da Antigone; dall'altro, il potere temporale e l'autorità della πόλις, simboleggiati da Creonte. «A far rivivere il mito nel tempo», ha scritto Eva Cantarella, «è la tensione che si verifica ogniqualevolta nel tempo, e ovunque nel mondo, l'applicazione della regola di diritto si scontra con una realtà sociale e una valutazione che non ne riconoscono il fondamento etico»²⁵. Al nostro sguardo, la dicotomia fondamentale dell'*Antigone* non oppone i diritti dell'umano alle regole della città, o piuttosto le norme divine alle leggi umane: al contrario, essa rivela le contraddizioni *costitutive* dell'umano, che si esprimono tanto nella dimensione morale, quanto in quella sociale e politica. Avremo modo di tornare sul punto. Quel che è certo è che la contrapposizione non dà luogo ad alcuna sintesi o mediazione e si risolve solo con la sconcertante entrata in scena di θάνατος, che tutto vanifica al di sotto del suo manto oscuro.

Nei secoli, il dissidio etico-politico dell'*Antigone* ha dato vita a numerose interpretazioni e sovrapposizioni: c'è anche chi vi ha scorto le tracce primordiali del conflitto di genere o della lotta intergenerazionale, temi in verità più vicini alla sensibilità della nostra epoca. Antigone difende essenzialmente le ragioni del γένος, il vincolo di carne e sangue che sente di avere con i propri congiunti, in ossequio alla volontà degli dèi: un legame concreto, che rimanda a una legge di natura immediatamente avvertita *in interiore homine* e il cui rispetto è uno dei capisaldi dell'αρχαία παιδεία. Creonte sostiene invece le ragioni del νόμος, la legge (im)positiva della comunità, che esige l'obbedienza dell'intero corpo civico, pena la στάσις e la rovina della città. La posizione dell'uomo riflette lo spirito attico del V secolo, che pone lo Stato e il suo rapporto con i singoli al centro del dibattito civile e intellettuale: «nessuno dei problemi sorti sul terreno di quella forma statale [...] si limita [...] nel

²³ Sofocle, *Antigone*, vv. 499-525 (cfr. Id., *Antigone*, cit., p. 39; p. 41).

²⁴ Cfr. E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, il Mulino, Bologna 2021, p. 21.

²⁵ E. Cantarella, *Prefazione*, in Sofocle, *Antigone*, cit., pp. VII-VIII.

suo significato all'ambito della democrazia greca dello Stato-città. Sono i problemi dello Stato, in senso universale, assolutamente»²⁶. Problemi ben evidenziati dalla riflessione sofistica: si pensi ad Antifonte e alla dialettizzazione del rapporto tra νόμος, limite "artificiale", e φύσις, limite "naturale" («il tono dominante della sua analisi conduce a una presa d'atto della difficile condizione dell'uomo, che si trova stretto tra i due estremi dei bisogni naturali e delle costrizioni sociali»)»²⁷. Per questo l'interpretazione hegeliana, che nell'*Antigone* rintraccia soprattutto il conflitto tra modi diversi di esprimere la coscienza dell'ἦθος, risulta ancora oggi calzante e appropriata: *Familie gegen Staat*, un conflitto irrisolto, potenzialmente irrisolvibile, e tuttavia centrale per l'esistenza stessa della civiltà umana. La pedagogia non potrà mai esser paga di interrogarvisi.

3. Da quest'ultimo punto di vista, riteniamo che il dilemma al cuore della tragedia si configuri come una vera e propria antinomia educativa. Il termine "antinomia", com'è noto, fa riferimento all'*impasse* logica che si viene a determinare fra due proposizioni generali di opposto significato quando non sia possibile discernerne la verità o falsità: caduto il principio di non-contraddizione, il soggetto non ha modo di verificare la fondatezza del proprio ragionamento e s'avventura nella *terra incognita* del possibile e del probabile. Ma può anche impantanarsi nelle secche dello scetticismo: ce lo spiega la magistrale lezione kantiana, che nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* (1781) mostra le aporie della ragione quando, sulla base del proprio desiderio innato di conoscenza, si spinge «al di là dei limiti della esperienza»²⁸, confondendo i fenomeni con i noumeni:

Qui si presenta [...] un nuovo fenomeno della ragione umana, ossia un'Antitetica affatto naturale, per cui nessuno ha bisogno di sottilizzare e tendere artificiosi tranelli, ma in cui la ragione incorre da se stessa e inevitabilmente: un'Antitetica, in vero, per cui è premunita contro quell'assopimento in una convenzione immaginaria, che è il prodotto d'una apparenza unilaterale; ma è insieme esposta alla tentazione o di abbandonarsi a una disperazione scettica, o di attaccarsi a un'ostinazione dommatica e intestarsi in certe affermazioni senza voler più porgere ascolto e render giustizia alle ragioni della tesi opposta. L'una cosa e l'altra sono la morte della sana filosofia, quantunque il primo caso possa anche dirsi l'*eutanasia* della ragion pura²⁹.

L'"antitetica" di cui parla il filosofo di Königsberg si sostanzia nelle quattro antinomie della cosmologia razionale (finità e infinità, semplicità e complessità, libertà e causalità, esistenza o inesistenza di un essere necessario come causa del mondo): come ha scritto Riccardo Pagano, «si tratta di un'errata applicazione della ragione a una nozione astratta e metafisica, quella di "mondo", che è inaccessibile all'esperienza

²⁶ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 499.

²⁷ M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010, p. 108.

²⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Laterza, Roma, Bari 2017, p. 274.

²⁹ Ivi, pp. 279-280.

umana e perciò non può essere oggetto di giudizi scientifici»³⁰. Oggi, la “contaminazione” tra metafisica ed epistemologia viene spesso operata in ambito educativo/formativo, con il risultato di frustrare sempre di più l’esigenza normativa della pedagogia: se l’*ex-ducere*, infatti, «è un fare ma è anche un pensare, un teorizzare, non può essere il frutto di un’unica logica con la quale spiegare, dimostrare, comprendere e, al tempo stesso, elaborare un concetto astratto che ipotizzi l’educazione come sistema, come politica, come metafisica»³¹. Ma come venir fuori da tale *impasse*, che ancor oggi continua a «lacerare la coscienza umana indifesa»³² di una *Ismene*, più che di una *Antigone*?

Secondo noi, il primo passo da compiere consiste nel riconoscere che la forma antinomica non costituisce lo scacco della ragione pedagogica, ma esprime il «carattere ontologico»³³ dell’educazione, in ogni tempo e in ogni luogo. «È noto che la storia della pedagogia è intrisa di antinomie», continua Pagano, «si può dire che esse sono state la forza propulsiva che dialetticamente ha consentito il dibattito pedagogico, che lo ha alimentato, che lo ha sostenuto e sviluppato»³⁴. In proposito, valga richiamare la prospettiva del problematicismo neokantiano della scuola di Antonio Banfi: già negli *Schemi inediti di filosofia dell’educazione* (1921), infatti, la sfera dell’educazione è ricondotta a due diversi momenti spirituali, l’uno soggettivo e l’altro oggettivo («non si tratta di un rapporto dogmatico – soggetto-oggetto – ma fondato su un significato tipico: il significato educativo»)³⁵. Un significato condensato in un ideale regolativo che però «non rappresenta [...] l’essere dell’educazione», giacché quest’ultima, «in quanto è, è secondo mille forme e significati fenomenologici soggettivi ed oggettivi, positivi o negativi, ed è nella loro tensione ed irreducibilità stessa, tensione ed irreducibilità che si manifestano universalmente alla coscienza, come la relazione tra ideale e reale, non mai risolta, sul campo educativo»³⁶. Ma se per Banfi «il momento dell’antitetica o dell’antinomicità è [...] la tipica forma secondo cui la trascendentalità della ragione s’afferma»³⁷, a nostro modo di vedere rivela piuttosto i limiti ontognoseologici dell’educatore e dell’educando, evidenziando il ruolo incommensurabile dei fattori e del contesto in cui si svolge il processo formativo. In un recente articolo, abbiamo scritto che solo in riferimento alla dimensione del limite, la *Grenze* kantiana,

³⁰ R. Pagano, *La filosofia dell’educazione, oggi, tra antinomie e criticità*, in M. Attinà (a cura di), *Figure teoriche della pedagogia contemporanea. Transizione difficile e processi educativi*, Monduzzi, Milano 2012, p. 31.

³¹ *Ibidem*.

³² E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, cit., p. 65.

³³ R. Pagano, *La filosofia dell’educazione, oggi*, cit., p. 37.

³⁴ *Ivi*, p. 33.

³⁵ A. Banfi, *Schemi inediti di filosofia dell’educazione*, in Id., *La filosofia dell’educazione. Scritti scelti*, Edizioni Conoscenza, Roma 2020, p. 58.

³⁶ Id., *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell’educazione*, in Id., *La filosofia dell’educazione*, cit., p. 105.

³⁷ Id., *Da principi di una teoria della ragione*, in Id., *La filosofia dell’educazione*, cit., p. 125.

ha senso postulare «una connessione integrale tra uomo, cultura ed educazione»³⁸: ma questa dimensione giustifica il ricorso a concetti e categorie che non appartengono più a una ragione “disincarnata”. Come ha scritto Giuseppe Catalfamo, «è utopia e sogno l’idealità senza legame dialettico con la determinazione, ossia non “correlata” alla realtà storica. Utopia e sogno sono infatti ideali irrealizzabili, in quanto progettati *fuori* del contesto storico e quindi non contigui alle determinazioni. Ma correlativi alle determinazioni, ossia inerenti alla storia, diventano valori»³⁹. Tale passaggio è essenziale nell’ottica di una cultura neo-paideutica che sappia cogliere le potenzialità educative implicite nel concetto di limite, autentico fondamento dell’umano:

La razionalità consegnataci dalla tradizione del criticismo, originatasi dal λέγειν, dal θεωρεῖν e, per l’appunto, dal κρίνειν (dunque ancorata a modalità prettamente “cognitive” e “discorsive” di rappresentazione/comunicazione/universalizzazione), non può evitare di “compromettersi”, da un lato, con l’“insieme dei condizionamenti e dei legami vissuti da ψυχή nel suo esser immersa nel ‘territorio’” (ovvero “la somma delle passioni e delle conoscenze-già-fatte e delle tradizioni già oggettivate e delle scelte già reificate e rese ‘natura’”), e, dall’altro, con le precondizioni ontiche, temporali, psicobiologiche dell’*ek-sistere* personale. Esse definiscono la ragione proprio perché, “delimitandola” ab intra e ad extra, la costituiscono e le consentono di indagare le sue effettive possibilità-di-(auto)realizzazione, come anche il senso concreto della sua libertà, che si esplicita nell’ambito (pratico) del verosimile, del probabile e dell’atteso⁴⁰.

In questo sfondo può essere articolata una proposta pedagogica fattiva e calata nel tempo presente, che privilegia la logica dell’*et* a quella dell’*aut*, la mediazione ragionevole alla contrapposizione radicale: l’antinomia non è risolta nel tentativo velleitario di appiattare una posizione sull’altra, ma accettata nella sua tensione irresolubile e trasposta sul piano della *ratio historica*, capace di indicare una via alternativa per l’educazione dell’*homo mediterraneus*. Proviamo a riconfigurare il dilemma etico-politico dell’*Antigone* alla luce di queste coordinate.

4. Nel rileggere le pagine della tragedia («tessuto vivo e bruciante»)⁴¹, ci si avvede di un particolare che, a tutta prima, può essere facilmente trascurato. Nel secondo episodio, infatti, Antigone e Creonte si trovano l’una al cospetto dell’altro; parlano (tanto), ascoltano (poco). Ma tra i due non si verifica un autentico scambio di opinioni, non si assiste ad alcun vero confronto: «non una delle tue parole mi è sopportabile, né

³⁸ P. Turnone, *Il significato dell’educazione nell’opera di Giuseppe Lombardo Radice. Spunti di riflessione per una nuova paideia*, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, X (32), 2020, p. 101.

³⁹ G. Catalfamo, *Personalismo senza dogmi. Saggio sulla motivazione educativa*, Armando, Roma 1972, pp. 33-34.

⁴⁰ P. Turnone, *Il personalismo di Giuseppe Catalfamo nel centenario della nascita (1921-2021): presupposti critici e prospettive teoretico-educative*, in *CQIA Rivista (Formazione, lavoro, persona)*, XI (35), 2021, p. 54.

⁴¹ E. Borgna, *Sofocle, Antigone e la sua follia*, cit., p. 17.

mai lo sia; del resto anche le mie parole sono fatte per dispiacerti»⁴², chiosa la fanciulla. Con queste premesse, non può esservi alcun riconoscimento della posizione altrui, premessa indispensabile per abbracciare il dialogo e scongiurare il conflitto mortale: «non dir più “lei”», intima Creonte ad Ismene, Antigone ancor viva, «ora non è più»⁴³. Al contrario, tanto l’etica, quanto la politica esprimono l’esigenza insopprimibile dell’intesa, della negoziazione di un valore comune fra le varie parti. Per tale ragione, la proposta filosofico-educativa da noi avanzata non può che assumere i tratti epistemologici della pedagogia ermeneutica: quest’ultima, sulla scia della riflessione heideggeriana e gadameriana, valorizza il dialogo quale “momento” d’incontro della teoria con la prassi, dal momento che «non è finalizzato alla ricerca di una verità astratta posta al di sopra degli uomini, bensì è il terreno in cui si confrontano diverse esperienze di verità, realizzatesi nella storicità, per ricercare punti di vista condivisibili»⁴⁴. Nel “circolo ermeneutico”, la polifonia dei caratteri, delle opinioni e dei valori assurge a condizione di possibilità dell’incontro interpersonale, da ricercare continuamente; l’obiettivo ideale è quello di conseguire una nuova ἀρμονία condivisa tra tutti i partecipanti. Scrive ancora Pagano:

È nel momento della interpretazione che il dialogo assume il valore di mediazione e di negoziazione. Durante questo processo ermeneutico, le diverse interpretazioni devono trovare un momento di sintesi perché altrimenti il dialogo diventa monologo e corre il rischio di cadere nel soggettivismo. Per evitare che ciò si verifichi, è necessario che i dialoganti si predispongano a cambiare la propria opinione. Già l’atteggiamento di disponibilità ad accettare il punto di vista altrui significa voler appartenere all’altro, voler penetrare nella domanda di senso posta dall’altro⁴⁵.

L’altro è il nostro limite, e noi siamo limite all’altro: *con-finiamo* e ci *de-finiamo* a vicenda. Una certa coscienza, e anche un certo “sentimento”, del limite e del finito appartengono ai tratti specifici della cultura dei Greci in tutto l’arco della loro storia: l’intonazione della παιδεία nel suo sviluppo storico e nelle sue forme espressive è scandita dal concetto di πέρας come criterio regolativo della natura, della cultura e dell’educazione dell’uomo. La stessa nozione di ἀρμονία, originariamente introdotta dai Pitagorici, appare come lo «specchio calmo e terso di acque velanti il mistero di abissi insondabili»⁴⁶, che sussume tanto il limite (equivalente al principio della luce, dell’unità, del dispari e del bene) quanto l’illimito (associato all’oscurità, alla molteplicità, al numero pari e al male)⁴⁷. La tensione polare tra limite e illimito è

⁴² Cfr. *supra*, nt. 23.

⁴³ Sofocle, *Antigone*, v. 567 (cfr. Id., *Antigone*, cit., p. 45).

⁴⁴ R. Pagano, *Educazione e interpretazione. Profili e categorie di una pedagogia ermeneutica* (nuova edizione riveduta e ampliata), ELS-La Scuola, Brescia 2018, p. 94.

⁴⁵ Ivi, p. 99.

⁴⁶ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 709.

⁴⁷ «Pitagora concepiva l’universo come un cosmo, come un tutto armonico e ordinato, e ciò lo spingeva a dare valore a tutto ciò che è limite, numero, proporzione, forma, armonia e ordine. L’uomo saggio doveva dedicare la sua esistenza ad insegnare la pratica della misura nei riguardi degli istinti, dei desideri

spiegabile facendo ricorso alla categoria della *relazionalità*: il processo educativo paideutico è relazionale poiché l'εἶδος stesso dell'ἄνθρωπος prevede la condizione essenziale della relazione con l'alterità. L'altro è radicalmente diverso da noi: «non è qualche cosa di evidente, di presente, manifesto», e se fosse altrimenti – se si potesse, cioè, leggere nella mente, nei pensieri e nei sentimenti altrui più reconditi – «il mondo sarebbe ben più terrificante di quanto già non sia»⁴⁸. Oltrepassare il limite dell'egoità significa tendere verso l'altro, accoglierlo nel proprio spazio vitale, attribuirgli dignità, riconoscerlo come “prossimo”. Nella prossimità è sempre inscritto il segno della volontà: «amare vuol dire “volere amare” [...] il prossimo è qualche cosa di *voluto*. E non soltanto l'amato è prossimo, ma anche l'amante»⁴⁹. Antigone riconosce pienamente la propria prossimità a Polinice, mentre disconosce Ismene senza alcuna ulteriore possibilità di appello; Creonte, poi, pare non esser “prossimo” ad alcun personaggio della tragedia. Se il tiranno si fosse posto nel circolo ermeneutico in modo “appropriato”, avrebbe compreso che «dove manca l'estasi dell'esistenza, dove svanisce l'eccentricità, è sbarrato il passaggio che porta fuori, ostruita la via verso l'altro, interdetta la coesistenza, quella veglia comune che fonda e salvaguarda la città»⁵⁰. Dalla *macro*-dimensione della πόλις si dipanano i fili delle esistenze multicolori degli uomini, con tutte le gioie e le miserie che contraddistinguono l'umano, sempre in bilico tra le infinite possibilità della vita e la soglia estrema della morte, l'ardente fiducia della speranza e la malinconia plutonia della rassegnazione. E proprio all'εἶδος della πόλις tutti i fili rimandano, dopo essersi intrecciati tra loro in trame intricate e laboriosi orditi, sempre regolati dalle cimose di una vita imprevedibile: è la *micro*-dimensione, *originaria* e *originale*, dell'io-tu, fondamento insieme del γένος e del νόμος, dell'etica e della politica. Se Creonte avesse compreso ciò, con ogni probabilità avrebbe ascoltato e risparmiato Antigone (l'individuo), salvando al contempo sé stesso e lo Stato. Allora non vi sarebbe stata alcuna tragedia degna di essere raccontata; tuttavia, è altrettanto certo che la prospettiva di una nuova παιδεία d'ispirazione mediterranea, centrata sul senso della misura, dell'umiltà e del riconoscimento, oggi richieda anzitutto la capacità di (auto)orientarsi criticamente e armonicamente, accettando l'altro nella sua differenza. «È il Mediterraneo che ha bisogno di un pensiero che collega, che riconosce e difende le qualità della vita, che

e delle pulsioni corporee e convincere tutti, con la persuasione o la forza, a rispettare i canoni divini dell'ordine cosmico. Convinto che la società del suo tempo fosse in preda al disordine e al libero arbitrio, pensava fosse giunto il tempo di fondare una nuova società, caratterizzata da nuove regole, da un nuovo ordine e da un nuovo codice morale. Questo nuovo cosmo che doveva sostituirsi al caos, doveva stabilire soprattutto ciò che era puro e ciò che era impuro, ciò che era lecito e ciò che era illecito, ciò che era sacro e ciò che era profano, ciò che era limitato e ciò che era illimitato» (G. Sole, *Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 152-153).

⁴⁸ E. Severino, A. Scola, *Il morire tra ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2014, p. 23. Il passo citato è del filosofo bresciano.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 136.

sono arte di vivere, saggezza, poesia, comprensione»⁵¹, ha scritto Morin; ed è un Mediterraneo che, negli *exempla* di umanità dell'*Antigone*, ha ancora molto da dire alla pedagogia.

⁵¹ E. Morin, *Pensare il Mediterraneo, mediterraneizzare il pensiero. Da luogo di conflitti a incrocio di sapienze*, tr. it., Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 41.