



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



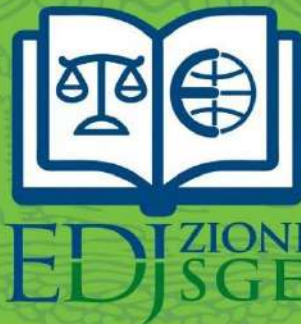
DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

25
2023

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO JONICO

SUD E MEDITERRANEO
LINGUAGGI, SAPERI, CULTURE

a cura di Adriana Schiedi



ISBN: 9788894665154

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Paolo Pardolesi

DIRETTORE DEI QUADERNI

Bruno Notarnicola

COMITATO DIRETTIVO

Vincenzo Pacelli, Adriana Schiedi, Laura Tafaro

COMITATO SCIENTIFICO

Ivan Fortunato, Giuseppe Losappio, Maria Claudia Lucchetti
Francesca Pampurini, Angelica Riccardi, Bronislaw Sitek
Andrea Venturelli, Giuseppe Losappio, Angelica Riccardi

COMITATO EDITORIALE

Rossella Leopizzi (Coordinatrice), Barbara Borrillo,
Rosa Di Capua, Barbara Mele, Lorenzo Pulito

COMITATO DI REDAZIONE

Maria Di Maggio, Francesco Guastamacchia, Daniele Locascio
Pamela Pastore, Melania Povia, Gianluca Ruggiero

25
2023 QUADERNI
DEL DIPARTIMENTO JONICO

SUD E MEDITERRANEO
LINGUAGGI, SAPERI, CULTURE

a cura di Adriana Schiedi



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 271 pagine, il 30 dicembre 2023.

Il testo è disponibile *open source* sul sito
<https://www.uniba.it/it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali/i-quaderni/quaderni-2023/quaderni-2023>.

ISBN: 9788894665154

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 medie 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

GLI AUTORI	1
ADRIANA SCHIEDI <i>Prefazione</i>	3
NICO ABENE, ANNA TATARANNI, PIERLUCA TURNONE <i>Paradigmi formativi dell' homo mediterraneus</i>	6
ANNALISA BITETTO <i>Fighting Mediterranean illegal recruitment: how to ensure inclusion?</i>	17
GABRIELLA CAPOZZA <i>Mediterraneo e linguaggi letterario-teatrali, dall' antichità alla contemporaneità, per nuove forme di identità culturale</i>	36
ANNA CIVITA <i>Il mar Mediterraneo: un ponte di incontro e scontro tra culture</i>	48
GABRIELLA FICOCELLI <i>Il Comune di Taranto partner del progetto "M.E.D.I.A.T.I.O.N." (Horizon Europe Seeds)</i>	55
IVAN FORTUNATO <i>Sud e Mediterraneo: uma (geo)pedagogia da paisagem do centro histórico de Taranto em cinco lições</i>	61

MARIANNA BIANCA GALANTUCCI	
<i>Quale tutela per i migranti forzati ambientali? Le sfide poste al sistema di protezione internazionale dall'attuale crisi climatica</i>	79
DANIELE LO CASCIO	
<i>Educare al patrimonio immateriale: il cibo come mediatore culturale</i>	89
ROSATILDE MARGIOTTA	
<i>Donne migranti si raccontano. La narrazione di sé come formazione</i>	97
PATRIZIA MONTEFUSCO	
<i>Il primo libro dell'Eneide: un esempio di accoglienza e integrazione</i>	110
FEDERICA MONTELEONE	
<i>Mediterraneo: paradigmi storici per una cultura dell'accoglienza</i>	125
MARC ORTOLANI	
<i>L'intégration des migrants à Nice durant la Révolution française (1789-1792)</i>	144
RICCARDO PAGANO	
<i>Il Sud e il Mediterraneo: un continuum</i>	157
REMI PELLET	
<i>Les sociétés européennes doivent être « inclusives » mais l'hospitalité ne peut y être « inconditionnelle ». Réflexions juridiques sur les thèses de Jacques Derrida</i>	165
FRANCESCO PERCHINUNNO	
<i>Il Mediterraneo tra aporie e antinomie. Rilievi costituzionali sull'effettività del diritto di asilo</i>	177
MARIANNA PIGNATA	
<i>Una tragedia dimenticata dell'emigrazione italiana: l'ultimo viaggio dell'utopia tra speranze infrante e diritti negati</i>	193

FILOMENA PISCONTI <i>La vicenda Riace e la criminalizzazione della solidarietà. Storia di un modello di cultura delle diversità</i>	202
MARCO SAMMARCO <i>Cultura mediterranea, salute globale, psico-fisio-pedagogia e sport</i>	213
LUIGI SANTILIO <i>Inclusione e sport: le esperienze del Centro di Medicina dello Sport a Taranto</i>	230
ADRIANA SCHIEDI <i>L'odissea dei Migranti nel Mediterraneo. Sul valore pedagogico dell'autoetnografia</i>	236
PAOLO STEFANÌ <i>Il diritto interculturale come strategia di composizione dei conflitti religiosi e culturali nel Mediterraneo</i>	247
GIORGIA TURNONE <i>Educazione 4.0: sguardi incrociati tra pedagogia, digitalizzazione e intercultura</i>	256
STEFANO VINCI <i>Pace, integrazione e conflitti interni in Colombia. Appunti su una esperienza accademica a Santiago de Cali</i>	265

GLI AUTORI

NICO ABENE – *Ricercatore a tempo determinato di Pedagogia generale e sociale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

ANNA BITETTO – *Ricercatrice a tempo determinato di Diritto privato comparato, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

GABRIELLA CAPOZZA – *Ricercatrice a tempo determinato di Letteratura italiana, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

ANNA CIVITA – *Professoressa associata di Sociologia generale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

GABRIELLA FICOCELLI – *Assessora pro tempore ai Servizi Sociali e all’Integrazione del Comune di Taranto*

IVAN FORTUNATO – *Professor em regime de dedicação exclusiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), câmpus de Itapetininga (San Paolo, Brasile)*

MARIANNA BIANCA GALANTUCCI – *Dottoranda di ricerca in “Diritti, economie e culture del Mediterraneo”, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

DANIELE LO CASCIO – *Estudiante de doctorado, Universidad Rey Juan Carlos (Madrid, Spagna)*

ROSATILDE MARGIOTTA – *Dottoranda di ricerca in “Diritti, economie e culture del Mediterraneo”, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

PATRIZIA MONTEFUSCO – *Professoressa aggregata di Lessico giuridico e civiltà latina, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

FEDERICA MONTELEONE – *Professoressa aggregata di Storia medievale e di Esegese delle fonti storiche medievali, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

MARC ORTOLANI – *Professeur des Universités d’Histoire du droit et des institutions, Université de Nice Sophia Antipolis/Université Côte d’Azur (Nizza, Francia)*

RICCARDO PAGANO – *Professore ordinario di Pedagogia generale e sociale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

REMI PELLET – *Professeur de Droit à l’Université Paris Cité et à Sciences Po Paris (Parigi, Francia)*

FRANCESCO PERCHINUNNO – *Professore aggregato di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

MARIANNA PIGNATA – *Professoressa associata di Storia del diritto medievale e moderno, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”*

FILOMENA PISCONTI – *Dottoressa di ricerca in “Diritti, economie e culture del Mediterraneo”, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

MARCO SAMMARCO – *Psicologo psicoterapeuta, fondatore dell’Istituto di Tecniche Evolutive della Persona, codirettore scientifico del “Programma di Formazione in Medicina e Psicologia dello Sport”*

LUIGI SANTILIO – *Direttore sanitario Centro di Medicina dello Sport, presidente dell’Associazione Medico Sportiva Dilettantistica di Taranto (AMSD)*

ADRIANA SCHIEDI – *Professoressa associata di Pedagogia generale e sociale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

PAOLO STEFANI – *Professore associato di Diritto canonico e diritto ecclesiastico, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

ANNA TATARANNI – *Dottoranda di ricerca in “Diritti, economie e culture del Mediterraneo”, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

GIORGIA TURNONE – *Dottoranda di ricerca in “Diritti, economie e culture del Mediterraneo”, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

PIERLUCA TURNONE – *Assegnista di ricerca in Pedagogia generale e sociale, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

STEFANO VINCI – *Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”*

PREFAZIONE

Il Mediterraneo è un'identità specifica e universale da cui promana lo spirito europeo¹, che è in “continuità nettissima” con quello greco e con la sua intelligenza. È questa una continuità segnata dal mare che allena la mente alla mobilità, alla pluralità e al dialogo², ponendosi come linea di confine tra i due continenti, Asia ed Europa. Con l'inestimabile ricchezza della sua storia e delle sue tradizioni, con i suoi valori e le irriducibili differenze legate alla varietà dei suoi paesaggi, alla molteplicità dei suoi linguaggi, dei suoi saperi³ e delle culture che lo attraversano è uno dei pochi esempi di “pluriverso”, nel quale cercano di trovare una sintesi gli opposti del mondo: Oriente-Occidente, Nord-Sud, identità-pluralità, tradizione-innovazione, locale-globale, povertà-ricchezza, degrado-sviluppo, “dispotismo-libertà”⁴. Ciò, come evidenziato da F. Cassano⁵, avviene nel segno del limite e di una ricerca della misura e della mediazione che unisce gli opposti anziché separarli.

Oggi, l'Europa stretta tra le due potenze, gli Usa da un lato, con il monopolio militare, della ricerca e dell'innovazione, e la Cina dall'altro, con il primato produttivo e manifatturiero, può proporsi come modello di *welfare* e di sviluppo rivolgendo lo sguardo all'ecumene mediterranea, quale risorsa e opportunità per la sua sostenibilità economica, politica e culturale.

È la pedagogia quel sapere “di confine”⁶ che è capace, attraverso l'educazione, di dialogare con gli altri saperi, di trasformare il limite della diversità in opportunità e in esercizio interculturale, traducendo la distanza, l'ostilità e lo scontro di civiltà in prossimità, ospitalità e accoglienza.

Sul Mediterraneo, a ben vedere, si gioca il futuro dell'Europa⁷: l'unione tra gli Stati, lo sviluppo, la tutela dell'ambiente, la gestione delle migrazioni, la pace. A queste sfide non possono sottrarsi le istituzioni, il mondo delle imprese e delle associazioni che operano

¹ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma, Bari 1996, p. 30.

² Ivi, p. 31.

³ Cfr. R. Deriu (a cura di), *Sviluppi e saperi nel Mediterraneo*, FrancoAngeli, Milano 2012.

⁴ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit, p. 30.

⁵ Ivi, pp. 32-33.

⁶ Cfr. M. Baldacci, E. Colicchi (a cura di), *Pedagogia al confine. Trame e demarcazione tra i saperi*, FrancoAngeli, Milano 2019; C. Orefice, *Per una pedagogia «di confine». Decifrare differenze, costruire professionalità*, Uicolpi, Milano 2016.

⁷ Su questo punto si consultino, tra gli altri: B. Amoroso, *Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro*, Dedalo, Bari 2000; M. Cacciari, *Il futuro dell'Europa è nel Mediterraneo*, intervista a cura di F. Colucci, in *La Gazzetta del Mezzogiorno*, 9 giugno 2012.

nei diversi territori, così come non può sottrarsi la ricerca e l'intero sistema formativo. Tutti devono poter collaborare per tornare a fare di questo grande mare uno spazio di dialogo, confronto, ascolto e sviluppo. Il rilancio del Mediterraneo, come via per la crescita economica e l'integrazione, se da un punto di vista geopolitico passa dalla partecipazione e da un dialogo costruttivo tra l'Europa e gli Stati che ivi si affacciano, fondato sulla cooperazione multilaterale e multiculturale, sul piano geopedagogico, richiede la necessità di accompagnare lo sviluppo economico, politico e la coesione culturale e sociale dei territori, distinguendo un Sud da un Nord del Mediterraneo, rispettandone la tipicità e accogliendone i bisogni.

Il volume, nel perseguire gli obiettivi progettuali, affronta il rapporto Sud e Mediterraneo nelle sue dimensioni antitetiche ma anche complementari, evidenziando insieme al lato oscuro e tragico del Mediterraneo quale potrebbe essere l'impegno futuro della politica e delle Istituzioni, così come della ricerca, nel contribuire a individuare pratiche virtuose di inclusione e valorizzazione dei migranti e di responsabilità sociale anche per un rilancio del Sud in chiave propositiva e prospettica. In tal senso, esso guarda al Mediterraneo con l'obiettivo di custodirne la ricchezza, il suo essere culla della cultura greca da cui discendiamo e per questo attraversato da una densità teorica che affonda le sue radici in una pluralità di linguaggi, di saperi e di culture oggi chiamati a riconoscersi e a contaminarsi. Da sempre queste tracce di mediterraneità si alimentano, «dentro pulsioni opposte, talvolta capaci di equilibrio e ricomposizione, talvolta destinate a una terribile divaricazione»⁸.

I linguaggi, i saperi e le culture, e i settori scientifico-disciplinari che li accolgono, sono un po' come le coste del mare a cui un ricercatore appartiene. Ma, se è vero da un lato che «Si appartiene sempre ad una costa piuttosto che ad un'altra, [...] [non va dimenticato, dall'altro, che] una costa è sempre anche confine. E il confine è il luogo dove due differenze si toccano, esperiscono ognuna tramite l'altra, la propria limitatezza»⁹. Questo vale per le aree di ricerca, così come per il Nord e il Sud, che come ha osservato R. Pagano, vanno intesi come due facce di una stessa medaglia¹⁰. Ciò non significa assimilarli ma, al contrario, dotarli di un proprio pensiero, critico e autonomo, sia pure nell'avvertita consapevolezza di una comune radice che li attraversa e che possiamo, a buon diritto, riconoscere nella cultura mediterranea¹¹.

Emblema di una modernità non compiuta, "imperfetta", il Sud, oggi, rivendica nella identità mediterranea il suo valore e la sua dignità. E se recuperare i tratti tipici della mediterraneità sul piano culturale (antropologico-storico-pedagogico) oggi è fondamentale

⁸ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 48.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019.

¹¹ *Ivi*.

per meglio leggere la eterna “quistione meridionale”, stessa cosa si può dire con riferimento al fenomeno migratorio. Il Mediterraneo anche in questo caso deve svolgere la sua funzione di collante e di mediazione sì da rappresentare un grande laboratorio per la realizzazione di una comunità di apprendimento interculturale¹² e di una cultura della pace.

Il volume, partendo da questo presupposto, raccoglie le riflessioni maturate da studiosi di diversi ambiti scientifico-disciplinari in seno al progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N., ammesso a finanziamento per il programma Horizon Europe Seeds e scaturite dal dibattito sul tema *Sud e Mediterraneo. Linguaggi, saperi, culture*, che si è svolto il 12 maggio 2023, presso il Dipartimento Jonico dell'Università di Bari.

Il focus principale del volume sono le migrazioni lungo il Mediterraneo, ma anche i progetti di integrazione e inclusione che si lasciano ispirare da approcci di ricerca plurali. Il Sud del Mediterraneo (e il Sud Italia in particolare) è ormai un teatro di continui sbarchi, accoglienze, di morte. Ma è anche custode della tradizione, di linguaggi, di saperi e di culture che hanno contribuito a fare della mediterraneità una categoria chiave del nostro tempo.

L'approccio interdisciplinare, nel segno della ricchezza e della contaminazione proprie del Mediterraneo, intende valorizzare la molteplicità dei punti di vista per un'indagine multifattoriale sul fenomeno delle migrazioni che sappia incrociare la prospettiva storica, antropologica e culturale con le sfide educative e le esigenze di sostenibilità della contemporaneità.

Il lavoro di scavo ermeneutico che gli Autori del volume sono chiamati a compiere mira proprio a portare alla luce e a rendere evidente l'*ethos* della mediterraneità di cui sono intrisi i linguaggi (la scrittura, lo sport), i saperi (la storia, la letteratura, la sociologia, la pedagogia, il diritto) e le culture (la cultura di genere) originatisi nello spazio mediterraneo. L'obiettivo consiste nel valorizzare quei valori, quei principi e quelle pratiche che aprono alla tolleranza e al rispetto e che possono essere assunte nel progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N. come coordinate ed elementi guida nella edificazione di una società interculturale.

ADRIANA SCHIEDI

Associato di Pedagogia generale e sociale – UniBa

Principal Investigator del progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N. – un Modello mEDiterraneo per la governance del fenomeno mIgratATorio e la sostenibilità multi e Interculturale nel territOrio joNico

¹² Cfr. A. Fadda, *Il Mediterraneo: scontro di civiltà o laboratorio interculturale*, in *Scuola d'Europa*, Rivista AEDE, 2, 2005; F. Pinto Minerva (a cura di), *Mediterraneo. Mare di incontri interculturali*, Irre Puglia, Progedit, Bari 2004.

Nico Abene, Anna Tataranni, Pierluca Turnone

PARADIGMI FORMATIVI DELL'*HOMO MEDITERRANEUS**

ABSTRACT

Il contributo, frutto di una riflessione condivisa, si sofferma in prospettiva diacronica su alcuni dei principali paradigmi formativi che hanno contraddistinto la cultura del Mediterraneo. In tale prospettiva, prende in esame il farsi dell'*homo mediterraneus* secondo le categorie della “scissione” e della “mediazione”.

In età contemporanea, P.P. Pasolini individua una educazione alla “diversità” in opposizione all’omologazione imperante nella globalizzazione.

La mediterraneità è inoltre foriera di costanti stimoli che spingono verso progettualità formative; tra queste vi è il progetto DIOGENE 4.0, nell’ottica di un’educazione alla cittadinanza universale e per il rispetto dell’identità/diversità che affonda in una comune radice umana.

This contribution, the result of a shared reflection, dwells in a diachronic perspective on some of the main formative paradigms that have characterised Mediterranean culture. In this light, it examines the evolution of *Homo mediterraneus* under the categories of “splitting” and “mediation”.

In the contemporary age, P.P. Pasolini identifies an education for “diversity” in opposition to the homologation prevailing in a globalised context. Mediterraneanity is also a harbinger of constant input that drives towards educational projects; among these there is the DIOGENE 4.0 one, with a view to education for universal citizenship and the respect for the identity/diversity that has its roots in a common human nature.

PAROLE CHIAVE

Mediterraneo – cultura – educazione

Mediterranean – Culture – Education

SOMMARIO: 1. L’uomo mediterraneo e il paradigma educativo dell’ellenismo. – 2. Pasolini e la “pedagogia” del Meridione. – 3. DIOGENE 4.0: un progetto di educazione alla cittadinanza globale nelle scuole del Sud Italia.

1. Dall’uno, i molti; dai molti, nuovamente, l’uno.

La cifra identitaria dell'*homo mediterraneus* (quell’ente, cioè, naturale e culturale, la cui “naturalità” e “culturalità” troverebbero un senso specifico nei caratteri della mediterraneità) sfugge al rigore delle tassonomie, alle classificazioni di sapore

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

Il primo paragrafo è di Pierluca Turnone, il secondo di Nico Abene, il terzo di Anna Tataranni.

etnologico, alla volontà di potenza che si esprime nelle parole e nei concetti. Ente plurale per definizione, capace di sovvertire, a certe condizioni ed entro certi limiti, l'univocità (e l'universalità) dei nominalismi. Non l'“uomo”, dunque, ma le donne e gli uomini d'ogni età, *homines currentes* dai vissuti caleidoscopici, con le proprie storie e lo scorrere dei propri pensieri, non sempre aleatorio e mutevole; talvolta si tratta di convincimenti (e condizionamenti) piantati, radicati, ma destinati a esserlo sempre meno, giacché nel Mediterraneo, a mentovare Franco Cassano, «non si va a cercare la pienezza di un'origine, ma a sperimentare la propria contingenza»¹.

Il pensiero meridiano, manifesto dall'approccio critico-culturale che intesse in profondità la ricerca del sociologo anconetano, richiama le dimensioni della scissione (ovvero della rottura, della *crisi*) e della mediazione (ossia del dialogo, della *contaminazione*). Da un lato, il bisogno di autonomia, «la lacerazione della falsa neutralità» espressa dal *mainstream* culturale dominante (spesso celato, aggiungiamo noi, sotto le vesti di un universalismo pruriginoso, puritano, che si pretende autoevidente); dall'altro, «la difesa della molteplicità e della varietà»², scevra da facili riduzionismi. Sul delicato equilibrio di tale dialettica si gioca il senso dello sguardo meridiano, che nella “frontiera azzurra” del Mediterraneo trova la propria giusta misura; tuttavia, una ricostruzione della misura «può venire, come c'insegna Pier Paolo Pasolini, solo da un grande scossone, da una forza capace di avviare il riequilibrio»³.

La validità del discorso ci sembra suffragata dalla sua fondatezza storico-antropologica, che presenta altresì interessanti risvolti formativi; ma qui occorre spiegarsi meglio. Scissione e mediazione, infatti, possono essere assunte come peculiari categorie ermeneutiche, nel tentativo di restituire la complessità delle dinamiche che hanno contrassegnato i grandi momenti della storia mediterranea. Che è la storia della civiltà occidentale, perché anche – seppur non solo – storia della civiltà greca; e tale storia, in termini pedagogici, non può che essere quella della *paideia*.

Alle radici della *paideia* agisce il mito, con i suoi eroi leggendari, le sue stagioni lontane, le sue antiche province: *hic sunt leones*, e sempre qui, auspici i numi tutelari dei padri, si gettano le fondamenta della *polis*, sulle cui esigenze si costruisce il processo formativo dei Greci. L'educazione dell'uomo, «considerato, per la prima volta, nella sua complessiva totalità fatta di *physis*, *thymos*, *psiché* e *nous*, di *eros*, *pathos*, *logos* ed *ethos*»⁴, è in primo luogo educazione del cittadino, dunque educazione politica; la città è orizzonte di senso, unica espressione di una vita buona, piena e integrale. Nel V secolo è Atene, la *polis* per antonomasia, a incarnare al massimo grado l'ideale paideutico, articolandone le forme politiche (spiegate tra il riformismo democratico e il protagonismo pericleo), letterarie (dai grandi tragediografi alla

¹ F. Cassano, *Prefazione. Paralleli e meridiani*, in Id., *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari, Roma 2021, p. XXIV.

² Ivi, p. VII.

³ Ivi, p. VIII.

⁴ M. Gennari, *Dalla paideia classica alla Bildung divina*, Bompiani, Milano 2018, p. 188.

commedia aristofanea e alla storiografia tucididea), filosofiche (la sofistica e la lezione socratica, quindi, nel secolo successivo, l'Accademia platonica e il Liceo aristotelico), artistico-architettoniche (l'opera di Fidia, Agoracrito e Alcamene).

Poi, appunto, la scissione, la rottura, la crisi. L'ideale paideutico si trasfigura rapidamente. Ciò accade per ragioni differenti: sul piano dell'evenemenziale, l'epilogo delle guerre peloponnesiache rivela l'irrequietezza, ma anche la debolezza delle città-stato, presto travolte dalle falangi di Filippo il Macedone. Giunge il tempo, dirompente e convulso, dell'epopea alessandrina e tutto cambia, di colpo: alla morte del grande sovrano argeade, l'Ellade si ritrova in un contesto geopolitico profondamente cambiato e assai dilatato, che comprende le vestigia dei dominî del Re dei re, dall'Anatolia occidentale (Frigia, Lidia, Ionia, Caria, Licia, Panfilia, Paflagonia, Cilicia) alla Siria assira, fenicia e aramaica, all'Egitto, all'Asia centrale e alla valle dell'Indo (Sogdiana, Battriana, Aracosia, Gedrosia). La frantumazione dell'Impero, conseguente alle guerre dei diadochi, trascina il quadrante est del Mediterraneo in un vortice continuo di violenze, tumulti e sopraffazioni, che muta in profondità l'assetto socio-economico del mondo antico: l'ellenismo si apre così, nel segno dell'«incertezza», dell'«instabilità» e della «precarietà», con rilevanti «ripercussioni sull'uomo e sul suo delicato processo formativo»⁵. Sul piano culturale, accanto al platonismo, all'aristotelismo e ai diversi socratismi, fioriscono nuovi indirizzi speculativi, che sottopongono a una critica serrata il valore dell'educazione dei padri, in favore di un rapporto nuovo, più immediato e autentico, con la realtà: già all'altezza del IV secolo, Antistene è tra i primi, insieme a Diogene il Cinico (suo probabile discepolo), a denunciare le ombre della città antica, che con le sue artificiose illusioni vincola e distoglie l'uomo dalla realizzazione della propria natura («vorrei essere pazzo», diceva, «piuttosto che godere», perché i beni transeunti distolgono dall'esercizio della virtù). Più radicali ancora le implicazioni pedagogiche dello scetticismo, che costituirà l'orientamento fondamentale della media e della nuova Accademia, oltre che della scuola pirroniana: il rifiuto di ogni dottrina, unico frutto di una seria indagine teoretica, comporta di necessità il silenzio (*aphasia*), l'inerzia (*apraxia*) e, in ultima analisi, un'astrale imperturbabilità nei riguardi delle cose del mondo (*ataraxia*). In un'epoca che vede il cittadino mutarsi in suddito, viene meno il senso civile della *paideia*, come dimostra pure l'etica epicurea, centrata sul criterio del piacere come annientamento del dolore: «anziché la città un semplice giardino. Piuttosto che la musica il silenzio. Prima dell'armonia l'eudemonia. Invece dell'arte la natura. Rimane tuttavia la *phronesis*, sebbene questa forma di saggezza sia intesa come la felicità del vivere liberati da brame e paure che la ricchezza e il potere portano con sé»⁶. Anche la pedagogia della *Stoà*, di segno diametralmente opposto, contribuisce a determinare l'entità della rottura con il passato: l'adesione alla ragione universale che a tutto presiede, espressione di un ordine perfetto, immutabile e in sé

⁵ Ivi, p. 195.

⁶ Ivi, p. 182.

necessario, è auspicabile per ciascun essere umano, chiamato dal destino (*eimarméne*) a essere un virtuoso *cosmopolita*, senza che le appartenenze etniche e le distinzioni sociali possano giocare alcun ruolo.

Tuttavia, non s'intenderebbe il significato educativo dell'ellenismo ponendo l'accento esclusivamente sulle figurazioni della crisi. Nei tre secoli antecedenti la nascita di Cristo, la forza costitutiva della *paideia* non viene meno all'improvviso, ma s'incanala lungo un dedalo di sentieri inediti e talvolta inaspettati: giova infatti ricordare, come fa Mario Gennari, che Johann Gustav Droysen, lo studioso pomerano che per primo rivalutò il significato storico di quell'epoca, ne identificava il senso nella straordinaria conciliazione di Oriente e Occidente, "sintesi" dello spirito universale che avrebbe trovato un efficace viatico nella diffusione della lingua e della cultura greca (*koinè diálektos*), preparando il terreno per l'affermazione della romanità e della cristianità. La scissione è ricomposta dalla mediazione, dal *diálogos*, dalla contaminazione tra filosofie educative molto lontane dal punto di vista teoretico, ma che, in fondo, prescrivono comportamenti affini in ambito etico-pratico; e la *paideia* si fa progressivamente *polyeideia*, con-figurando la «molteplicità delle idee e delle forme»⁷ che contraddistingue la stagione dell'eclettismo e dell'eruditismo, del sincretismo e dell'"enciclopedismo". Celebri per il mecenatismo di corti e amministrazioni castali, centralizzate e autocratiche, ma assai munificenti, i Regni dei Tolomei, degli Antigonidi, dei Seleucidi, nonostante i ricorrenti conflitti dinastici, sono legati da rotte commerciali consolidate, che accomunano Alessandria, Pergamo, Antiochia, Babilonia, Lisimachia, Nicea: beni di prima necessità e prodotti manifatturieri di gran pregio accompagnano il "traffico" d'anime e pensieri che promuove lo sviluppo vertiginoso dell'aritmetica e della geometria, delle scienze naturali, dell'ingegneria e della tecnica in generale, che in Europa non conoscerà paragoni sino all'età moderna. Qui non possiamo dar conto delle ricadute pedagogiche di tale processo, bensì evidenziarne il baricentro propulsivo, costituito da una paradossale (se si vuole) ma rinnovata unità spirituale nel segno della lingua greca, che sussume la pluralità delle forme e dei formalismi: «dimora qui, forse, l'originalità autentica di quell'arte che rimane ellenica nei nudi delle statue, nell'organizzazione degli spazi, nei simbolismi architettonici, ma è ellenistica nelle varietà formali che sono poi l'allegoria di un mondo contenente in sé la duplice essenza della sua crisi e della sua crasi»⁸.

L'*ubi consistam* del paradigma ellenistico, allora, non starebbe soltanto – come ebbe ad affermare Henri-Irénée Marrou, suggerendo una periodizzazione che non

⁷ Ivi, p. 198.

⁸ Ivi, p. 200.

seguiamo⁹ – nel «senso di perfezionamento» e coronamento dell'umano¹⁰ che ora si ascrive al concetto di *paideia*, quanto, come dicevamo, nel precario equilibrio tra la differenziazione (degli stili, degli interessi, dell'*intentio educationis*) e la compenetrazione delle diverse anime di quell'epoca; un equilibrio giocato sull'intima tenuta di un mondo che, nonostante tutto, riconosce la necessità di uno sfondo comune, multifocale, al quale rapportare i propri timori e i propri sogni, e intorno al quale noi, così vicini e così lontani, dovremmo riflettere con doverosa acribia.

2. Lungo tale scia, in età contemporanea, la diversità estetico-morale del Meridione e delle terre del Mediterraneo, come anche la resistenza fisica e antropologica al capitalismo omologante, sono il presupposto in Pasolini di un paradigma antropologico-educativo fondato sulla diversità contro l'uniformità, sulle differenze contro l'omologazione, sull'identità contro le derive della globalizzazione. Infine sull'affermazione della passione per la vita e della primordiale gioia di vivere contro la sua umiliazione e brutalizzazione. Il Meridione come territorio risparmiato nelle sue «sacche provinciali» dalla speculazione e dalla «distruzione paesaggistica e urbanistica» dell'Italia, ancora intatto nella naturale bellezza e unicità, appena contaminato dal mondo moderno. La sua cultura contadina sopravvissuta allo sviluppo, fatta di «mitezza, rispetto, dignità»¹¹, in breve di quell'«umanità» che sostanzialmente perfino il codice della malavita e della delinquenza urbana, ora solo ferocia brutale¹². I suoi volti antichi e irripetibili nel «cafarnao sterminato» e nella confusione e mescolanza delle sue diversità, «brulichio di miseri, di ladri, di affamati, di sensuali, pura e oscura riserva di vita»¹³. La sua gioventù proletaria e sottoproletaria che sfugge al degrado sistematico della gioventù italiana, in grado di conservare ancora quegli «originali “tratti” psicologici» e quegli «originali “tratti” fisici», la sua connotazione di «razza» insomma, altrove perduta per sempre¹⁴. I suoi ragazzi precocemente adulti e precocemente invecchiati dalle dure e ineludibili necessità della vita. La sua diversa percezione e godimento di un tempo rallentato, infunzionale, da dedicare a sé e agli

⁹ Scrive infatti lo storico marsigliese che «l'educazione ellenistica è propriamente ciò che dobbiamo chiamare educazione classica; essa è quella di tutto il mondo greco, quando questo diviene stabile dopo la grande avventura della conquista d'Alessandro e delle guerre di successione che seguirono la sua morte. Essa resta in uso in tutto il mondo mediterraneo, finché questo può essere considerato antico» (H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it., Studium, Roma 1950, p. 134).

¹⁰ Marrou parla più propriamente di «persona umana»: cfr. *ivi*, p. 137.

¹¹ Cfr. P.P. Pasolini, *Risposte* (1975), in *Id.*, *Lettere luterane* (1976), presentazione di G. Crainz, Mondadori, Milano 2012, p. 140.

¹² Cfr. P.P. Pasolini, *Le mie proposte su scuola e tv* (1975), in *Id.*, *Lettere luterane*, cit., pp. 189-190.

¹³ Cfr. P.P. Pasolini, *La lunga strada di sabbia* (1959), in *Id.*, *Romanzi e racconti*, vol. I (1946-1961), Mondadori, Milano 2006, p. 1517.

¹⁴ Cfr. P.P. Pasolini, «*Il mio “Accattono” in tv dopo il genocidio*» (1975), in *Id.*, *Lettere luterane*, cit., pp. 169-170.

altri, non solo accumulò nevrotico e ininterrotto di attività produttive¹⁵. Contro il consumismo e conformismo sessuale del Nord capitalistico e la confusione indotta dalla perdita dei valori, le certezze morali del Sud contadino e la sessualità come integra risorsa vitale dell'individuo¹⁶. E dunque Napoli, i suoi quartieri dove sembrano regnare ancora i Borboni, i suoi orizzonti sconfinati «di casacce arancione, marrone, terree», nelle periferie nate «come zona d'abitazione di plebi, senza industrie, senza strade, senza nulla»¹⁷. Dove gli odori perfino gravano multiformi e «incredibili», «paglia macerata e liquerizia, scoli e agrumi, odori sopravvivenuti di una civiltà scomparsa, per noi, e ancora così assoluta per chi ci vive»¹⁸. E Taranto infine, «gigantesco diamante in frantumi» nella luce dei suoi due mari¹⁹, oppure «conchiglia» e «ostrica aperta» («Qui Taranto nuova, là, gremita, Taranto vecchia»)²⁰. Metafore uniche e irripetibili di un territorio unico e diverso. Una città dove «gli stranieri non mancano», anche a non considerare «la folla interregionale di marinai», sullo sfondo animato da «navi da guerra, inglesi, italiane, americane». E gli si affollano intorno gioiosi i tarantini in un «brulichio infinito» mosso dall'elica «del sesso, della curiosità, della voglia di esistere»²¹. Dalla forza vitale e non omologante degli istinti.

Il destinatario della “pedagogia” pasoliniana non potrà che essere Gennariello, un adolescente napoletano, sopravvissuto nella sua identità di meridionale alla mutazione antropologica in atto²². Uno studente, un borghese certo, rimasto però nella sua «ultima metropoli plebea», «ultimo grande villaggio» attraversato solo in parte dallo sviluppo capitalistico, «interiormente carino»²³. Con una vitalità e una fisionomia che non hanno somatizzato l'integrazione sociale, non mortificate dai ritmi uniformi e uguali della quotidiana vita nazionale. Perché i napoletani tutti nella difesa della loro diversità sono ideologicamente «simpatici». E diverso è lui, l'intellettuale, il suo pedagogo, portatore di dissenso, universalmente additato per comune «ansia di conformismo» come «discusso e discutibile», politicamente «poco ortodosso» e nella vita privata un «poco di buono»²⁴. Istituzionalmente «destituito di umanità», nei «rapporti col “diverso” intolleranza o tolleranza sono la stessa cosa»²⁵. «La tolleranza è anzi una forma di

¹⁵ «Riprendo a scriverti ad Aversa. I ferrovieri mi hanno ingannato. Dicevano di certe coincidenze assolutamente inesistenti, a meno che per loro “tra poco” e “due ore” non siano due entità di tempo che coincidono: il che è credibile, perché, almeno nella convenzione, i meridionali sono un po' cinesi: hanno una pazienza sconfinata, passano gran parte della loro vita nell'attesa, in anticamere e sale d'aspetto». Cfr. P.P. Pasolini, *La lunga strada di sabbia*, cit., p. 1418.

¹⁶ Cfr. P.P. Pasolini, *Comizi d'amore* (1963), Contrasto, Roma 2015.

¹⁷ Cfr. P.P. Pasolini, *La lunga strada di sabbia*, cit., p. 1500.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 1510.

²⁰ *Ivi*, p. 1512.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. P.P. Pasolini, *Gennariello* (1975), in Id., *Lettere luterane*, cit., pp. 25-80.

²³ Cfr. P.P. Pasolini, *Paragrafo primo: come ti immagino* (1975), in Id., *Gennariello*, cit., p. 29.

²⁴ *Ivi*, pp. 31-32.

²⁵ Cfr. P.P. Pasolini, *La droga: una vera tragedia italiana* (1975), in Id., *Lettere luterane*, cit., p. 97.

condanna più raffinata»²⁶. Può bensì liberarlo dal ghetto fisico e materiale a cui la repressione lo vorrebbe confinato, non già davvero dal «ghetto mentale». Da cui può uscire «solo a patto di adottare l'angolo visuale e la mentalità di chi vive fuori dal ghetto, cioè della maggioranza»²⁷. Di chi vuole cancellate le esperienze particolari espresse dalla diversità etnica, sociale, culturale, sessuale²⁸.

Tra il soggetto della pedagogia e il suo destinatario c'è infine uno scambio di saperi essenziali e indispensabili a entrambi, la testimonianza di una civiltà minacciata e in via di estinzione che l'intellettuale ricompone come un reperto archeologico da conservare. In un presente in cui storia e progresso sono in realtà degradazione e regresso, la «critica totale», il «rifiuto», la «denuncia disperata», ancorché inutili nella totalità capitalistica vanno esercitate tuttavia con la forza della disperazione, come atto d'amore per l'umanità che li subisce, come resistenza eroica in nome di un passato diverso²⁹. Oggetto integrale della moderna pedagogia è la non accettazione e la critica del presente, che rifiuta la lingua istituzionale del potere e della «menzogna», dell'«insincerità», e si trasmette rinnovata perfino nel linguaggio, non attraversato dall'orrenda e tautologica modernità³⁰.

3. Le categorie ermeneutiche cui abbiamo fatto accenno («scissione» e «mediazione», «crisi» e «crasi») e le riflessioni pasoliniane sul rischio dell'omologazione, sempre presente in mancanza di un'adeguata considerazione della diversità e del valore che essa custodisce, danno la misura dei costanti stimoli, anche in senso formativo, di cui la mediterraneità è sempre stata foriera. Nel corso degli ultimi anni, la pedagogia, intesa come scienza sistematica della formazione umana, ha cercato di rispondere ai bisogni emergenti della società attraverso lo sviluppo di nuove forme di interventi educativi, al fine di favorire il passaggio da una convivenza multietnica e *multiculturale* a una *interculturale*, intesa come opportunità di crescita e di arricchimento personale e sociale. In questo modo si è posta l'attenzione sulla dimensione comunitaria della cittadinanza, fondata non solo sugli asset politico-economici individuati dai governi, ma anche sul coinvolgimento attivo dei popoli (così come intuito da Comenio)³¹ nella solidarietà intellettuale e morale dell'umanità,

²⁶ Cfr. P.P. Pasolini, *Paragrafo terzo: ancora sul tuo pedagogo* (1975), in Id., *Gennariello*, cit., pp. 35-36.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ «Dunque, ecco provato quanto ti dicevo: fin che il “diverso” vive la sua “diversità” in silenzio, chiuso nel ghetto mentale che gli viene assegnato, tutto va bene: e tutti si sentono gratificati dalla tolleranza che gli concedono. Ma se appena egli dice una parola sulla propria esperienza di “diverso”, oppure, semplicemente, osa pronunciare delle parole “tinte” dal sentimento della sua esperienza di “diverso”, si scatena il linciaggio, come nei più tenebrosi tempi clericofascisti. Lo scherno più volgare, il lazzo più goliardico, l'incomprensione più feroce lo gettano nella degradazione e nella vergogna». Ivi, p. 38.

²⁹ Cfr. P.P. Pasolini, *Paragrafo quarto: come parleremo* (1975), in Id., *Gennariello*, cit., pp. 39-40.

³⁰ Ivi, pp. 41-42.

³¹ Comenio è stato uno dei padri fondatori della pedagogia moderna ma, essendo vissuto nel pieno della Guerra dei Trent'anni (1618-1648), maturò anche un'idea di cosmopolitismo che lo portò a battersi con

secondo una concezione dell'educazione incentrata sullo sviluppo dell'interiorità della persona.

È l'idea di una «comunità mondiale educante» che presuppone la necessità di democratizzare la scuola e di fare di essa un centro fondamentale per la diffusione dell'educazione democratica attraverso cui conciliare la libertà naturale con quella sociale³², ove l'urgenza è quella di innervare la centralità dell'apprendimento al fine di generare negli studenti *agentività*, capacità di comunicare, creare, innovare, orientarsi, auto-dirigersi attraversando *luoghi interculturali, lifewide*, sempre più interconnessi, sviluppando solide relazioni di coesione sociale e culturale, facendo in tal modo fiorire l'umanità (*human flourishing*) e i progetti di vita di ognuno³³.

Tale prospettiva rimanda al pensiero di Dewey³⁴, il quale sottolinea come, per rendere attivi e agentivi i giovani, sia necessario trasformare l'aula e la scuola in uno spazio senza soluzione di continuità con il mondo esterno, un luogo ove si dibattono i problemi concreti della vita, il sapere trova attuazione pratica, si formulano e disegnano traiettorie innovative della conoscenza, mentre gli studenti apprendono il senso della cittadinanza condividendo progetti e risolvendo insieme diversi problemi; significati sociali dell'educazione rintracciabili anche in Freire³⁵, per il quale essa dovrebbe consistere in un tentativo costante di cambiare atteggiamento, in una continua elaborazione di "disposizioni" democratiche atte a convertire antiche abitudini culturali di passività in nuovi metodi di partecipazione e intervento.

Assumendo la prospettiva di Nussbaum³⁶, i luoghi dell'innovazione formativa divengono dunque contesti «capacitanti», poiché nel loro definirsi e organizzarsi sono in grado di far esprimere quelle capacità interne che, combinate con il contesto, delineano l'insieme delle possibilità esprimibili dagli insegnanti.

È da questa prospettiva che prende le mosse il progetto DIOGENE 4.0, il cui nome deriva dal summenzionato filosofo greco Diogene il Cinico, il quale per primo teorizzò il concetto di cosmopolitismo: egli si definiva come cosmopolita a chiunque gli chiedesse quale fosse la sua patria³⁷.

tenacia per l'affermazione dei diritti umani, per la pace tra i popoli e per l'unità del genere umano. Il metodo universale di insegnamento proposto da Comenio era tale da indurre l'uomo a esprimere principi universali quali la pace, la concordia tra i popoli, la fratellanza.

³² L'ideale di una scuola incentrata sulla cooperazione e sul gruppo fu formulato nella prima metà del secolo scorso da Cousinet e Freinet e tradotto sul piano pratico-operativo da alcuni educatori a partire dal secondo dopoguerra. In tale contesto sorse in Italia il Movimento per la Cooperazione Educativa (MCE), fondato con lo scopo di promuovere attività formative basate sulla cooperazione, sulla partecipazione democratica e sulla valorizzazione dell'esperienza del bambino.

³³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it., il Mulino, Bologna 2011.

³⁴ J. Dewey, *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education*, Free Press, New York 1916; *Democrazia ed educazione*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1992.

³⁵ P. Freire, *L'educazione come pratica di libertà*, Mondadori, Milano 1973, p. 114.

³⁶ Cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*, il Mulino, Bologna 2012.

³⁷ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, vol. I, Laterza, Roma, Bari 2002.

Il progetto, coordinato dall'Università degli Studi di Bari, mira a rispondere alle sfide europee in termini di formazione del personale docente in merito all'educazione alla cittadinanza globale. Esso intende avviare una riflessione sull'approccio pedagogico dell'*Intercultural Service Learning* evidenziando il ruolo che lo stesso può avere in relazione all'obiettivo di integrare, all'interno del curriculum scolastico, attività significative di impegno per la comunità, lo sviluppo di competenze disciplinari, *soft skills* e valori di cittadinanza attiva³⁸; in tal modo, si può generare un processo di feedback e di reciprocità che permetterebbe di ri-significare le esperienze di apprendimento (*Learning*) e le attività di servizio (*Service*) che consentono agli studenti di acquisire ulteriori conoscenze e maturare nuove competenze, risolvendo problemi reali contestuali alla comunità di cui fanno parte.

L'*Intercultural Service Learning* è un modello originale, che integra gli elementi di qualità del *Service Learning*³⁹, già individuati da studi internazionali⁴⁰, con la qualità dell'intervento guidato da una intenzionalità pedagogica tesa a valorizzare il ruolo della persona quale agente di sviluppo di una società democratica.

Combinando il servizio alla comunità con l'apprendimento e la metacognizione⁴¹, esso si pone come modello e di formazione rispettoso della persona e guarda al curriculum quale asse portante finalizzato a:

- consentire agli studenti di mettere in pratica quanto appreso (*Learning*) nell'ambito delle ordinarie attività curriculari;
- dare risposta a bisogni o problemi presenti nella comunità (*Service*).

Coniugando la dimensione degli apprendimenti con quella dell'educazione, il progetto rafforza un concetto di scuola che educa e istruisce, migliora le relazioni insegnanti-allievi e tra pari nonché i risultati scolastici, riducendo il rischio di problemi educativi nelle classi. Esso, inoltre, permette agli studenti di acquisire conoscenze e maturare competenze di "cittadinanza attiva" in modo integrato ed esperienziale, per cui le attività di servizio alla comunità costituiscono, da un lato, lo sfondo su cui costruire l'architettura dei processi di apprendimento, dall'altro lo spazio per facilitare negli studenti una maggiore consapevolezza di sé stessi come cittadini del mondo, nella prospettiva di un *welfare* di comunità, nell'orizzonte dell'innovazione sociale e dell'utopia pedagogica.

Verso la fine di agosto 2023, il progetto è stato proposto alle classi IV e V di scuola primaria e alle classi I, II e III di scuola secondaria di primo grado afferenti a tutti gli

³⁸ Agenda 2030, in <https://www.agenziacoesione.gov.it/comunicazione/agenda-2030-per-lo-sviluppo-sostenibile/>, ultima consultazione: 19/05/2023.

³⁹ Cfr. G. Mila, *Il valore del Service Learning come metodologia pedagogica in una prospettiva di comunità*, in Id., *Didattica della solidarietà*, FrancoAngeli, Milano 2019.

⁴⁰ K. O'Donnell, *Building intercultural bridges*, in *Metropolitan Universities*, XI (2020), 1, pp. 25-34.

⁴¹ J.H. Flavell, *Development of children's knowledge about the mental world*, in *International Journal of Behavioral Development*, XXIV (1), 2015, pp. 15-23.

istituti comprensivi posti sui territori di Puglia, Calabria e Basilicata; sono state individuate tali regioni in quanto facenti parte di quell'area del bacino mediterraneo fortemente esposta al fenomeno migratorio, al persistere dei pregiudizi e dell'intolleranza, al *digital divide*.

Ad oggi non è possibile precisare il numero di docenti, classi e alunni coinvolti, in quanto continuano a pervenire numerose manifestazioni di interesse; essi, ad ogni modo, saranno impegnati in due eventi formativi organizzati nel mese di ottobre in modalità telematica. In tale occasione saranno presentati l'impianto della ricerca e le sue finalità, con un focus particolare sull'*Intercultural & Digital Service Learning (I&DSL)*.

Agli studenti e ai docenti saranno proposti questionari⁴² sviluppati e validati dalla comunità scientifica internazionale, da somministrare prima (nel mese di novembre) e dopo (a maggio) lo svolgimento delle attività di *Intercultural & Digital Service Learning* attuate attraverso il digitale, al fine di comprendere i cambiamenti intercorsi in seguito alle attività svolte dai docenti e dai discenti. Ulteriori incontri di carattere riepilogativo ed espositivo saranno previsti nei mesi di febbraio e maggio.

La scelta metodologico-procedurale ricadrà su un approccio di ricerca misto, che coniuga elementi di tipo quantitativo (questionari/misurazioni standardizzate atte a raccogliere dati inerenti variabili specifiche legati all'*Intercultural Service Learning*) e qualitativo (interviste, *focus group*, osservazione partecipante al fine di esplorare le esperienze, le percezioni e le dinamiche interculturali nel contesto dell'*Intercultural & Digital Service Learning* attraverso il digitale).

Centrale, nel disvelamento del percorso, si rivelerà la formazione dei docenti che si delinea come “fattore di opportunità” per generare una cultura dell'apprendimento in grado di formare l'essere umano e di direzionare in modo nuovo le pratiche e la percezione dei significati; le competenze di cittadinanza attiva potranno così maturare secondo un approccio eco-sistemico, calato entro un ambiente di apprendimento che assume e include approcci misti, “miscela” metodologiche, contaminazioni didattiche, ibridazioni scientifiche⁴³.

È questo quanto ci auguriamo avvenga nelle regioni del Mediterraneo e non solo: la formazione di un uomo nuovo, educato all'ascolto della propria *humanitas*, alla ricerca costante di umanizzazione, per la quale l'*Intercultural & Digital Service Learning* divenga “conseguenza” educativa; un prendersi-cura della persona in comunità, rompendo isolamenti ed esclusioni, favorendo quell'«animazione in

⁴² G.M. Chen, W.J. Starosta, *The development and validation of the intercultural communication sensitivity scale*, in *Human Communication*, III (1), 2000, pp. 3-14 (<https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED447525.pdf>).

⁴³ Cfr. E. De Corte, *Constructive, self-regulated, situated, and collaborative learning: An approach for the acquisition of adaptive competence*, in *Journal of Education*, CXCII (2011/2012), 2/3, pp. 33-47 e S. Vieluf, *Teaching Practices and Pedagogical Innovations: Evidence from Talis*, OECD Publishing, Paris 2012.

direzione sociale»⁴⁴ in grado di far “esplosere” *in interiore homine* tutti gli elementi di umanità, «di senso di appartenenza, di valori comunitari, di storia e tradizioni», così da «favorire quel processo di umanizzazione quale esito più elevato e nobile dell’educazione»⁴⁵.

⁴⁴ R. Laporta, *Educazione e libertà in una società in progresso*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

⁴⁵ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019, p. 117.

Anna Bitetto

FIGHTING MEDITERRANEAN ILLEGAL RECRUITMENT: HOW TO ENSURE INCLUSION?*

ABSTRACT

The illegal recruitment is a complex phenomenon, characterized by illegal forms of brokering, recruiting and organizing labor, outside the regular employment channels, in violation of working time regulations, minimum wages, social security contributions, health and safety at work, as well as degrading living conditions imposed on workers, taking advantage of their state of vulnerability or need. With this essay we have set out to study some regional and municipal policies able to fight the phenomenon in order to ensure the inclusion of migrants in the Mediterranean.

Il caporalato è un fenomeno complesso, caratterizzato da forme illegali di intermediazione, reclutamento e organizzazione della manodopera, al di fuori dei canali di collocamento regolari, in violazione delle disposizioni in materia di orario di lavoro, minimi salariali, contributi previdenziali, salute e sicurezza sul lavoro, nonché da condizioni di vita degradanti imposte a lavoratori e lavoratrici, approfittando del proprio stato di vulnerabilità o di bisogno, con questo saggio ci siamo proposti di studiare alcune policies regionali e comunali in grado di contrastare il fenomeno al fine di garantire l'inclusione dei migranti nel mediterraneo.

KEYWORDS

Illegal recruitment – Migrants — Mediterranean inclusion

Caporalato – migranti – inclusione nel Mediterraneo

SUMMARY: 1. The notion of *caporalato* and its geography in the national territory. – 2. The problem: exploitation, marginality and vulnerability of migrants. – 3. The regional programmatic lines. – 4. Municipal best practices: a look at ultramural experiences. – 5. In the margin of the survey a concluding note on the experiences of Apulian municipalities. – 6. How to ensure inclusion?

1. *Caporalato* (illegal recruitment) is defined as a phenomenon that is still beyond tenacious and truly unacceptable for a civilized country, which strives to defend from illegality and abuse against the weakest and most vulnerable thousands of workers forced to suffer brutal exploitation¹.

* Paper audited according to the system for peer review.

¹ G. Bellantoni, *Gli strumenti normativi di contrasto al “caporalato”: l’arresto in flagranza*, in *Arch. nuova proc. pen.*, 433, 2019.

A five-year period has now passed since the adoption of Law 199/2016, which was created with the aim of fighting the exploitation of workers. This legislative intervention is usually credited with a gradual intensification of institutional action against illegality in the (labor) market and in favor of “legal” work, within the broader framework of the goals of the UN 2030 Agenda for Sustainable Development, among which is that of decent work.

After all, as pointed out by shrewd doctrine, “the new approach to the issue of worker exploitation is already clear from the very structure of Law 199/2016, which, on the one hand, overhauled the matter by modifying the rules that operate on the repressive-sanctioning level and, on the other hand, introduced measures of a promotional nature, not failing to also intervene in the regulation of those that already exist, as in the case of the Quality Agricultural Labor Network”².

The main strands of action in the legislative measure mentioned above, which consists of 12 articles, concern:

The rewriting of the crime of *caporalato* (illegal intermediation and exploitation of labor), which introduces the criminal liability for the employer as well;

The application of mitigation in case of cooperation with the authorities;

Compulsory arrest in flagrante delicto;

The strengthening of the institution of confiscation;

The adoption of precautionary measures related to the farm where the crime is committed;

The extension of liability for the crime of *caporalato* to legal persons;

The extension of the benefits of the Anti-Trafficking Fund to victims of illegal recruitment;

The strengthening of the Quality Agricultural Labor Network as a tool to control and prevent undeclared labor in agriculture;

The gradual realignment of wages in the agricultural sector.

Indeed, among the new issues introduced by the substantive legislature appeared to be those cases in which the organizational context of the labor market is such that there is no need for those managing the labor recruitment to exercise forms of violence or threat. In this scheme, the legislature intervened, first of all, to differentiate a basic hypothesis of labor recruitment or use, unaccompanied by violence or threat, from another hypothesis, in which such a specializing element occurs.

And again in the normative perspective, the conduct not only of the employer assumes importance (regarding which the contours of the omissive responsibility will remain to be concretely defined in more complex entrepreneurial structures), but that also of the individuals who, without holding the role of holders of the labor contract, nevertheless use or employ (with a distinction that reveals more the legislator’s concern

² Thus D. Garofalo, *Lo sfruttamento del lavoro tra prevenzione e repressione nella prospettiva dello sviluppo sostenibile*, in *ADL*, 6.2020.

not to leave any area of concrete exploitation uncovered than a real conceptual distinction) labor under the conditions indicated³.

As for the possibility of introducing measures of a preventive and promotional nature of quality work, we point out the launch in the four-year period 2016-2020 of a series of actions by various institutional actors with intervention plans such as the “Three-year plan to combat labor exploitation in agriculture and *caporalato* 2020-2022” which would like to synergistically propose solutions to problems of a different nature such as human trafficking and integration of migrants.

Therefore, the literature has found that “the reopening of the discussion on such a sensitive issue, if from the standpoint of domestic law it is mainly explained by the need (and urgency) to give a state response to events that came to the headlines already in the summer of 2016 as symptomatic of the spread of illegal practices in the recruitment and employment of labor force, of particular disvalue because they are detrimental to human dignity and freedom, in general it has the ambitious intention of promoting sustainable development by reconciling a dignified dimension of work with the economic growth of social welfare; it can be said, in summary, that since the introduction of the law 199/2016, the idea has been progressively affirmed that the pathological phenomenon of employment in conditions below national and international standards can be combated exclusively through interventions that hold together prevention, repression and sustainability, also in view, as mentioned, of the close interrelationship between labor exploitation and other factors characterizing the social condition of the “exploited”, including, first and foremost, poverty whose elimination, not coincidentally, is the first objective of the Agenda”⁴.

On the other hand, these phenomena are mutually self-feeding, actions aimed at ensuring the dignity of labor (including through the fight against *caporalato* and employment in illegal conditions) must be synergistic and act simultaneously on several fronts, through the involvement of all those who in various ways are affected by these dynamics including through the strengthening of the institutional infrastructure.

But the size of the phenomenon does not only involve the regions of southern Italy indeed, the first “notebook” produced by Flai-Cgil’s Placido Rizzotto Observatory, presented at Rome’s La Sapienza University, pointed out how the *caporalato* is strongly spread in the agricultural areas of northern Italy and exactly it has spread to Mantua and Pavia in Lombardy, Vicenza and Padua, Veneto, all of Romagna and large areas of Emilia, as well as Monferrato and the upper Cuneo area in Piedmont.

In analyzing 405 locations where field labor exploitation has been widespread, “only” 191 agricultural areas in the South and Islands result, while as many as 129 are located in northern Italy.

³ G. De Marzo, *Le modifiche alla disciplina penalistica in tema di caporalato*, in *Foro it.*, I, 377, 2016.

⁴ D. Garofalo, *Lo sfruttamento del lavoro tra prevenzione e repressione nella prospettiva dello sviluppo sostenibile*, quoted *supra*, footnote 2.

The “Geography of illegal recruitment” sketched the map region by region, thus debunked the myth of the South as the epicenter of systematic exploitation of labor in the fields, based on rigorous data collection carried out by Flai trade unionists throughout the country in coordination with individual judicial police operations and complaints from the workers themselves and the Third Sector.

According to Flai CGIL to fight against *caporalato* and *agromafie*, there is a need to make the regulatory framework effective and enforceable: “The current law is fine, but more controls are needed, they have decreased by 33%. And there is a need to wrest from the hands of the recruiters the transportation and control of workers and to sanction the companies that use these illegal recruiters”, this is the opinion of Flai CGIL secretary, Giovanni Minnini that emerged in the V *Agromafie* and *Caporalato* Report, edited by the Placido Rizzotto/FLAI CGIL Observatory, on labor exploitation in the agribusiness sector⁵.

If in general in our country almost 4 out of 10 employees are found to be irregular, the region where the phenomenon of *caporalato* is most evident is Sicily, with 53 areas reported, followed by Veneto with 44, then Puglia (41), Lazio and Calabria with 39, and then Emilia (38), Campania (28), Tuscany (27), Piedmont (22) and Lombardy 21. In total: 45 areas result in the Northwest, 84 in the Northeast, 82 in the Center, 123 in the South, and 71 in the Islands.

Lombardy, Piedmont, Emilia Romagna, Tuscany, Latium, Trentino Alto Adige or many other regions of Central and Northern Italy, in fact, increasingly present an organized system of exploitation and daily violation of the dignity of the people employed and sometimes, as even Amnesty international Italy recognizes, of human rights.

Analyzing the 260 criminal prosecutions covering all labor sectors, the report on *caporalato* and *agromafie* highlighted that 143 of them, or more than 50 percent, do not concern southern regions. In fact, Veneto and Lombardy, with the Prosecutors’ Offices of Mantua and Brescia, have the largest number of criminal proceedings. Among the areas taken into consideration were Veneto with the provinces of Verona, Vicenza, Padua, and Rovigo, the Livorno area of Val di Cornia, the Sele Plain between Battipaglia and Eboli, the Apulian provinces of Brindisi and Taranto, and finally Sicily with the provinces of Agrigento and Trapani.

If we focus our attention to what was stated by the prefect of Reggio Emilia Iolanda Rolli, formerly extraordinary commissioner in the city of Manfredonia in charge of the fight against the underground economy: “behind *caporalato* there is criminality and mafia, *caporalato* is a money washing machine. In recent years, problematic situations have been brought to light that confirm how in the Italian agricultural sector labor exploitation is entrenched and structural” and affects above all foreign workers (whose

⁵ See <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/10/16/caporalato-il-rapporto-agromafie-della-flai-cgil-regularizzazione-occasione-sprecata-serviva-piu-coraggio-a-rischio-180mila-lavoratori/5968767>.

numbers are increasing dramatically) “who are in conditions of serious social vulnerability, forced to move between different Italian ghettos”, thus living “in places of marginality, deprived of rights and isolated from society”. To counter this phenomenon, in the prefect’s opinion, “it is necessary to systematize all actions, but we need to start with knowledge: we need to know the phenomenon field by field, ghetto by ghetto” we immediately realize the magnitude of the problem and the need to overcome the vulnerability of migrants, their exploitation and marginalization.

The alarm sounded by the union’s secretary general, Giovanni Mininni, is unequivocal: “The phenomena of exploitation, undeclared work and *caporalato* are no longer the exclusive prerogative of the southern regions”.

2. And so anyone who can read through the numbers easily senses that the scope of the illegal recruitment phenomenon is far broader and ends up escaping the network of controls that the available resources enable.

Inequalities are cross-cutting in nature when they affect immigrant populations who lack basic resources such as access to health care and who, fearing deportation or retaliation have little incentive to report illnesses (think to Covid19 and health inequalities)⁶.

The risk is to indulge the tendency to distance ourselves from those we consider alien or inherently different from us.

Recommendations to address inequalities come from faraway countries as if the current pandemic has brought back old, unresolved problems into exponent, among them are:

- Fund community-based organizations to support immigrant populations;
- Ensure that health workers have access to refugee and homeless centers;
- Improve sanitation services offer access to medical services;
- Strengthen nutrition assistance programs.

Provide Internet access for rural communities to increase virtual job opportunities and matching of supply and demand⁷.

In the specifics of agricultural entrepreneurship and policies to support agricultural activity and factors of production for a more equitable and equitable distribution of labor along the supply chain, it is reported as the structural weakness of agricultural enterprises within the supply chain also plays a decisive role in the organization of the factors of production of the enterprise itself, among which an important and still central

⁶ L. Orzella, *Inequalities are a detriment to the Community*, National Agency for Regional Services, 6/2020, Care.

⁷ See A. Andrew Resnick, S. Galea, K. Sivashanker, *Covid-19: the painful price of ignoring health inequities*, in *BMJ*, March 18, 2020 <https://blogs.bmj.com/bmj/2020/03/18/covid-19-the-painful-price-of-ignoring-health-inequities/>.

node remains labor, and in particular work in the fields, which is characterized by a low profile of technical specialization that results in the full fungibility of labor performance⁸.

In this context, there are worker recruitment organizations, often illegal, that enable the matching of supply and demand for agricultural workers, exploiting the extremely weak position of the latter. Given the lack of specialization in harvesting work and its seasonal nature, the frequency of illicit and/or mafia infiltration is high, exploiting socially weak categories, such as immigrants, who are easily blackmailed, poorly represented by trade union protection bodies and therefore hardly able to report situations of exploitation, also because they are subject to the blackmail of being excluded from the mechanisms, albeit illicit, of recruitment.

In such a frame of reference, the scourge of *caporalato*, which exploits the dynamics linked to migratory flows, fits in, acting on the weakest subjects who need, therefore, specific actions to protect their rights⁹. The adoption of the Three-Year Plan to Combat Labor Exploitation in Agriculture and Illegal recruitment (2020-2022) has turned the spotlight on the connections between the different aspects analyzed, proposing interventions characterized by a systemic approach that looks at the problems of labor, production chains and immigration, in a vision oriented toward solving the problems at the root, intervening on the causes of illicit phenomena.

The data currently available highlight a still serious situation with reference to the implementation of illegal practices: a) 16.9 percent of the added value of the entire Italian economy is represented by undeclared labor in agriculture (ISTAT); b) 90 percent of the wages received by foreign agricultural workers in Apulia are categorized as nonunion; c) 50,000 foreign agricultural workers in Apulia, although they have a labor contract, receive an inadequate wage in their paychecks, 4,700 farmworkers have an informal labor contract¹⁰.

The national legal system has a neutral attitude toward the job placement of particularly vulnerable migrants.

3. Within this national and supranational regulatory framework is the intervention of the Apulia Region, which has enacted Law 29/2018.

The stated objective of the law in effect since July 5, 2018 is to promote quality employment and support the enrichment and acquisition of skills expendable in the Labor Market, including through the promotion of the Training system.

The law establishes the functions and tasks incumbent on the Apulia Region in the area of combating Labor: a) non-regular; b) undeclared in agriculture; and wage

⁸ L. Costantino, *La sostenibilità della filiera agroalimentare nell'ottica dell'economia circolare*, in *Agricoltura, Istituzioni e mercati*, 2017.

⁹ C. Caprioglio, E. Rigo, *Lavoro, politiche migratorie e sfruttamento: la condizione dei braccianti migranti in agricoltura*, in *Dir. immigrazione e cittadinanza*, 2020, fasc. 3.

¹⁰ In this sense, Report, edited by the Placido Rizzotto/FLAI CGIL Observatory, 2020.

realignment in the agricultural sector. The actions and strategies dictated by the regional legislation pursue the guidelines from the Operational Plans for Employment of the European Union, the State and the Region in order to promote the equality of citizens in terms of the right to work and professional growth.

The Region makes use of the Regional Network of Active Employment Policy Services (ARPAL) and thus the Employment Centers to implement interventions aimed at linking the needs expressed by employers, and the needs for insertion, reintegration, professional development declared by individuals seeking new or different employment.

Non-residual purpose to carry out active policy measures to combat undeclared labor and *caporalato* with special reference to the agricultural labor market, for the inclusion of foreign workers.

As narrated in the literature on the subject the regulatory context in which the current planning is set, already provides for the preparation of a number of objectives, indicated in the previous three-year plan, for which enhancement, implementation and strengthening is proposed¹¹.

The objectives, which we succinctly reiterate, as they are already contained in the previous plan pertain in detail to the following programmatic points:

- The growth of migrant employment;
- The intensification of the role of intercultural mediators;
- The strengthening of regional governance networks and coordination at the territorial level between institutions, local authorities, Third Sector associations to qualify the supply of services aimed at third-country nationals;
 - The provision of Mobile Units consisting of an operator from the employment centers and a contact person for each employer and trade union association, to carry out the matching of supply and demand, with the active presence of intercultural mediators;
 - Forms of support for social agriculture;
 - Training internships with producers belonging to ethical supply chains;
 - Implementation of the “Puglia non trafficking” project aimed at fostering the emergence of foreign people who are victims of serious forms of labor exploitation.

While the issues of exploitation of seasonal workers in agriculture and the extremely poor conditions in which they often live are very much felt in our region, efforts have also been made in other regions to address the issue of *caporalato*.

As a non-exhaustive example, let us look at the organizational measures of the Basilicata and Calabria Regions.

¹¹ See L. Costantino, *Verso il nuovo piano triennale delle politiche per le migrazioni*, 2022.

The need for an organic approach to combating the phenomenon of *caporalato* is also present in the legislation of Basilicata; with Council Resolution No. 627 of 2014, a Regional Task Force was established, under the coordination of the President of the Council, aimed at the implementation of an operational plan for decent reception and regular work for seasonal workers; with the Law on Migrant Citizens and Refugees (no. 13 of 2016), a Coordination of Immigration Policies was subsequently established, headed by the President of the regional government, which has the task, among others, of fostering the employment and self-employment and entrepreneurial activities of migrants and refugees and their integration, and thus fighting undeclared work and *caporalato*.

In Calabria, regional employment centers prepare reservation lists for the agricultural sector into which workers available for recruitment or re-hiring at agricultural enterprises are brought; local authorities sign agreements or conventions with local public transport companies and producer and large-scale distribution organizations to ensure that workers are accompanied (Law No. 13 of 2012).

Other measures for reception are found in Piedmont. The logistical accommodation of seasonal workers is the subject of Piedmont Law No. 12 of 2016, which, in order to prevent exploitation and the phenomenon of *caporalato*, provides the possibility for direct growers and professional agricultural entrepreneurs to temporarily accommodate seasonal agricultural wage earners during periods of fruit harvesting and cultivation-related activities, authorizing the related restructuring measures; incentives are also provided for the seasonal installation of prefabricated structures by companies or associations of direct growers and professional agricultural entrepreneurs¹².

To be highlighted is how the fight against illegal recruitment and exploitation of workers in the agricultural sector remains a top priority for the Ministry of Labor and Social Policy.

Indeed, Minister Andrea Orlando, recently signed ministerial decree number 55.

The latter sanctions the allocation of the 200 million euros allocated to local governments through the National Recovery and Resilience Plan to overcome the squatter settlements of agricultural laborers, an objective present in “Mission 5 Inclusion and Cohesion” of the NRP, which provides for the recovery of decent housing solutions for agricultural laborers.

It all stems from the belief that the emergence and development of irregular settlements are fertile ground for the infiltration of criminal groups, a phenomenon that contributes to the even more precarious living conditions of workers working in such areas.

The intervention defined by the aforementioned Ministerial Decree is carried out in execution of the Strategic Plan against *caporalato* in agriculture and the fight against

¹² From a summary sheet, *The regional measures to combat caporalato*, in <https://www.avvisopubblico.it/>.

undeclared work, launched in 2020, and is part of a more general strategy to combat undeclared work, in compliance with the recommendations of the European Commission, which also includes the increase in the number of labor inspectors and the recent amnesty for irregular agricultural and domestic workers. Subsequently, with further measures in synergy with regional and local administrations, the procedures for the allocation of resources will be defined and the modalities for the submission and approval of intervention designs will be defined.

And again, the General Directorate of Immigration and Integration Policies, in coordination with the PNRR Mission Unit of the Ministry of Labor and Social Policies will be in charge of monitoring the progress of interventions, reserving the right to revise the allocation of resources in case of significant changes in the reference context or delays in the implementation of planned interventions¹³.

4. In the varied framework of intervention tools outlined, the focus is on a fundamental component of the integration and inclusion process: work, “a pathway to maturation, human development and personal fulfillment”. Although a biunivocal relationship between the two aspects cannot, in fact, be discerned, certainly work assumes an important and “priority” role within the multifaceted concept of social inclusion, understood as “a set of tools aimed at improving the condition of people experiencing situations of marginality with respect to a community”¹⁴.

In order to promote the labor inclusion of migrants who are particularly vulnerable subjects, for some time now positive forms of collaboration have been developing between the varied world of reception, in its various legislative evolutions, and social agriculture. The two fields are united by the same basic perspective, given that they aim at the valorization of the person “as an active individual and not as a passive beneficiary”, despite his or her frailties, through skills enhancement, improving the approach to the world of work and acceptance in the local community.

But let’s try to narrate the emergence of some of the interventions in small steps.

First and foremost is social agriculture, which spread in Italy around the 1970s and is characterized by the use of the land for social or care purposes, i.e., educational purposes, having as recipients fragile people or weak segments of the population. The agricultural activity retains its productive vocation, being carried out mostly in the form of an enterprise or agricultural social cooperative, and helps to trigger, thanks to its social purpose, the creation of a network of collaborations with different realities of the territory, public bodies, foundations, Third Sector entities, which make social agriculture “a practice of social innovation”. This makes it possible, in fact, to develop such projects also through the recovery of marginal and underutilized agricultural land and resources from a productive point of view or taken away from organized crime,

¹³ From the website of the Ministry of Labor and Social Policy, <http://www.lavoro.gov.it/>

¹⁴ M. Borraccetti, *L'integrazione dei migranti tra politiche europee, azioni e tutela dei diritti*, in *Dir. Pubbl.*, I, 19, 2020.

sometimes belonging to the entities mentioned before, with positive social and environmental repercussions.

Thus, it can be said that social agriculture has a dual soul, in that it contributes “not only to the welfare and personal fulfillment of its beneficiaries but also to the development of rural areas, as well as enabling better exchanges and contacts between them and urban areas”¹⁵.

Although there is a lack of a specific database of enterprises operating in the field of social agriculture, statistical analysis has been carried out to understand the reality of the phenomenon. The survey conducted within the Coldiretti and Campagna Amica producer network, which takes into account an updated and more representative sample, shows that those involved in social agriculture are mostly sole proprietorships, partnerships or cooperatives. Of the latter, half are agricultural social cooperatives, and the other half are made up equally of social cooperatives and agricultural cooperatives. As we will have a chance to see, the choice of legal form is a relevant factor, as it affects the possibility of involving certain people, whether disabled or disadvantaged, in social agriculture projects.

The predominant activity is clearly related to agricultural production through the use of “environmentally friendly production methods” and with a certain preference for manual over mechanized labor. It is flanked by the performance of other related activities that leads “to reduce the risks related to the seasonality of production and climate and to multiply the opportunities for social-work inclusion for the different groups of social agriculture users”.

The peculiarity that distinguishes farms operating in this field lies, as mentioned, in the social purpose with which agricultural and related activities are carried out, linked to socio-occupational insertion, social inclusion, food and environmental education and co-therapy and rehabilitation. This also characterizes the type of recipients they target, which is particularly influenced by the relevant legislative provisions: predominantly people with disabilities, who alone account for about one-third of users, as well as refugees and asylum seekers (9.3 percent) and immigrants (6.3 percent) and people with specific frailties.

Migrants are mainly included in job placement training paths that companies implement, depending on the types of users, through training and orientation internships, work grants, school-to-work alternation paths and apprenticeships.

These are initiatives that have positive repercussions first and foremost for the beneficiary, who not only has the opportunity to “develop and/or strengthen skills, inclinations and competencies”, but also to learn directly about the production process in its entirety. In this respect, consider, moreover, that migrants often present situations of multi-vulnerability with respect to which social agriculture is able to provide

¹⁵ V. Cangemi, *L'inclusione lavorativa dei migranti in agricoltura. Questioni e prospettive*, in *ADL*, 1/2022.

integrated responses, combining job placement with therapeutic and rehabilitative interventions.

Secondly, such projects implement the social-relational dimension of beneficiaries, facilitating inclusion in host societies “through a dynamic path of sharing and goals”, such as may be the creation of a vegetable garden involving the collaboration of migrants and citizens of the local community, the opening of a multi-ethnic restaurant using raw materials derived from social agriculture, and the learning of agricultural knowledge and practices handed down by local farmers.

It is necessary, however, that there be a certain predisposition of the territory to welcome for the success of the inclusion process. The task of companies operating in social agriculture, in fact, is not only to organize social activities through the performance of agricultural activities, “but also and above all to design a complex system of actions and relationships” that knows how to involve society, in order to connect the internal aspects of inclusion that concern the beneficiary and are developed in the context of the farm, with the external ones of a relational type related to relations with the territory.

Thanks to this ability to generate collaborative networks among the different souls of society, social agriculture can, moreover, take on an important role as a tool for countering exploitation in agriculture, with a view to both prevention and victim recovery. As emerges, more generally, from the Three-Year Plan to Combat Labor Exploitation, on the one hand, the creation of a fabric of sustainable farms, from an economic, social and environmental point of view, has a central function in guaranteeing decent work and promoting the growth and well-being of the territory. The socio-occupational reintegration of victims of labor exploitation, on the other hand, “cannot but be the foundation of any strategy aimed at countering labor exploitation and forced labor in agriculture”. In this perspective, social agriculture can really be an important tool, since it allows for work placement activities in a therapeutic context that also aims at the psychophysical recovery of the participants.

5. The municipalities of Nardò, Manfredonia and San Severo, as analyzed in this paper, are affected by a massive presence of foreign nationals from migratory flows and attracted by the activities of the agribusiness sector that develop throughout the year, but with a particular intensity that characterizes the harvest in the summer season.

Given the lack of specialization of harvesting work and its seasonal nature, high is the frequency of illicit and/or mafia infiltration that exploits socially weak categories, such as immigrants, who are easily blackmailed, poorly represented by trade union protection bodies and therefore hardly able to denounce situations of exploitation, also because they are subject to the blackmail of being excluded from the mechanisms, albeit illicit, of recruitment.

The problem is truly felt so much so that at the national level, because of its institutional function of promoting regular and decent work as a tool for social

integration, the Ministry of Labor and Social Policies (MLPS) recently approved The Three-Year Plan (2020-2022) that outlines the national strategy to combat *caporalato* and labor exploitation in agriculture. It is the result of the concertation between different institutional actors involved at the central and decentralized levels and the discussion with representatives of workers and employers in the agricultural sector and Third Sector associations present at the Table, established in December 2018 and chaired by the Minister of Labor and Social Policies, i.e., the coordinating body at the national level responsible for the direction, planning of institutional activities and monitoring the implementation of the interventions provided in this Three-Year Plan.

Already the National Plan is based on several lines of intervention, brought back within a unified design that result in a synergistic and transversal action, based on a model of inter-institutional collaboration based on legality and dignity of labor, as well as on the strengthening of investments in the agrifood supply chains. The implementation strategy traces three major highways: 1) analysis of the phenomenon; 2) emergency interventions in the most critical areas; and 3) systemic actions.

All this has an impact on the programmatic lines of our Region, which recently confirmed the need to enhance, implement and strengthen: (a) The enhancement of the employment of migrants; (b) The intensification of the role of intercultural mediators; (c) The regional governance networks and coordination at the territorial level between institutions, local authorities, Third Sector associations to qualify the supply of services aimed at third country nationals; d) the subsistence of Mobile Units made up of an operator from the employment centers and a contact person for each employer and trade union association, to carry out the matching of supply and demand, with the active presence of intercultural mediators; d) forms of support for social agriculture; e) training internships with producers belonging to ethical supply chains; f) implementation of the project “Puglia non tratta” aimed at encouraging the emergence of foreign people who are victims of serious forms of labor exploitation.

As is well known, labor exploitation consists of illegal forms of brokering, recruiting and organizing labor outside regular employment channels, in violation of provisions on working hours, minimum wages, social security contributions, occupational health and safety, as well as degrading living conditions imposed on male and female workers by taking advantage of their state of vulnerability or need.

The term “*caporalato*” refers to the illicit system of labor brokering and exploitation by illegal middlemen (*caporali*) who enlist labor. A crucial trait of *caporalato* is the monopoly of the transportation system, which forces male and female workers to have to pay a sum of money for their travel to and from workplaces. This system of intermediation is more prevalent the greater the distance between companies and job seekers and when the organization of work in teams is particularly complicated.

Illegal management of labor supply and demand and housing arrangements are the further crucial knots to be unraveled for the proper and dignified management of people employed in the camps, along with the protection of workers’ right to health.

The above picture was punctually confirmed by the municipal territorial surveys from which, however, the individual critical issues and strengths of the municipalities concerned emerged.

Let us proceed in order in summarizing the pivotal points that emerged from the municipal realities individually and in detail analyzed.

In the province of Lecce, the creation of an institutional network and careful participation in the Permanent Prefectural Table for the Coordination of Seasonal Work in Agriculture in the municipality of Nardò emerges.

Against a backdrop of multiple critical issues, the practices of:

a) housing policy with the seasonal housing of workers prepared and set up in a village intended for reception at the well-known “*masseria Boncuri*” location;

b) protection of the right to health with the Protocol that provided in the reception area, a medical-health garrison implemented by the ASL Lecce, in order to ensure prevention and first aid interventions, as well as a SPESAL garrison (Prevention and Safety Service of the workplace), through information and training activities regarding safety at work;

c) the desk for integration and to protect rights, introduced and managed by *Caritas Diocesana di Nardò-Gallipoli* and other NGOs, together with the canteen service always guaranteed the diocesan reality with the help of the parishes.

On the other hand, there remain many critical issues on the transport plan, despite the constant efforts since 2016 to create a service to move agricultural workers to and from the workplaces, there are the difficulties related to: 1) the extension of the cultivated territory that invests a very large agricultural area sometimes covering part of the city of Brindisi and Taranto provinces; 2) the necessary information for workers of the need for their work performance that sometimes are learned only on the day of the conduct of the harvest; these critical issues actually prevent a proper and efficient organization of the service.

Another unresolved issue appears to be the lack of support for workers, despite the reorganization of the local Employment Center (in agreement with the Regional Agency for Active Labor Policies).

On this point, it seems essential to reiterate how the lists (Special Lists Apulia Region) of reservation of the Employment Center have not been used, no company has declared to have taken advantage of these lists for the recruitment of seasonal migrants. Farm entrepreneurs continue to recruit labor through knowledge acquired over the years, the network of friendships in the country of origin and, in the worst cases, through illicit labor brokering (“*caporali*”).

Just as we have to remember the difficulties that have emerged in the disbursement of contributions provided as aid for rental expenses and medical support by the Bilateral Agricultural Territorial Board *Cassa A.M.I.C.A.* (Contractual Accident Illness Assistance in Agriculture) of Lecce (FAI CISL). Despite the fund for the provision of a contribution on rent expenses incurred by regularly employed workers or fruit and

vegetable farms in the Province and a contribution for the costs of medical examinations by companies, the employer side did not take advantage of it, declining to participate in the Technical Table.

It should also concretely occur the activities of the inspection bodies and Police Forces – detection of irregular presence and prevention of illegal recruitment and countering the phenomenon of exploitation – of the aforementioned Memorandum of Understanding of 2017 of which there is no knowledge in the territory.

The situation does not appear any better in the municipality of Manfredonia where the problems described above are compounded by the absence of municipal institutional participation.

The housing problem is completely unresolved and the eviction of the Great Ghetto and the closure of the Cara center has been counterbalanced by the thickening of the *Borgo Mezzanone ghetto* on the former airstrip. The picture appears bleak a slum on the one hand lacking basic sanitation and hygiene services on the other hand the only residence for many migrants who consider it their village, equipping it with basic stores and places of worship.

The practical impossibility of paying rent renders the hopes of any widespread hotel futile, and even the horizon of houses rented directly by employers seems an undesirable solution because of the cost and the practical impossibility of dividing work life from social or family life that would result.

Commendable, however, appear to be the efforts of the local health company in close collaboration with Third Sector association to ensure social health services with weekly programming that benefits from four mobile garrisons and multidisciplinary teams.

On the worker transportation front, two valuable initiatives, except remaining issues related to low project adherence dictated by the inability of farmworkers to use technological tools:

- The project funded by C.I.A.L.A. (“with an investment of more than 200,000 euros”) and lasted for two months-from Aug. 01, 2021 to Sept. 30, 2021) with the dual objective of providing free transportation to enable agricultural workers at the CARA in *Borgo Mezzanone* and the Sankara home center to reach the countryside safely and to facilitate the matching of labor supply and demand through the use of a free app with which to book transportation on a bus.

The Memorandum of Understanding, signed between the Italian Telematic Commodity Exchange (BMTI), the Ministry of the Interior – Managing Authority of the PON Legality 2014-2020 and the Ministry of Agricultural Food and Forestry Policies that boasted the partnership of representative trade unions in synergy with employer associations for the creation of an app with the dual purpose of providing a tool for legal labor recruitment and information to law enforcement to monitor the territory. All this was done through the portal www.filiera-legale.it, which guaranteed

access to the platform where to bring together supply and demand for labor. The program also provided free transportation service for workers.

Not to be overlooked is the meritorious but long-gone municipal experience of the “House of Rights”, which hosted a free social desk in order to protect and promote regular employment, countering labor exploitation of migrants.

Actions to control ghettos and sponsorship of hostels for seasonal workers especially during harvest seasons appear necessary.

Beyond these suggestions (or good intentions), the look at the San Severo countryside shows a more articulated situation as far as housing settlements are concerned since informal settlements, country cottages and regional guesthouses chase each other.

The situation in the cottages, informal settlements and self-managed guesthouses (*Torretta* and *Arena*) do not differ from the precariousness of *Borgo Mezzanone* if it were not for the presence of drinking water guaranteed by the region in the Great Ghetto and *contrada Torretta*; but what is surprising is the alternative represented by the guesthouse of Casa Sankara not coincidentally titled Ghetto out *Centro S. Fumarulo*.

Casa Sankara represents the structured meeting of regional interventions and the best expression of Third Sector volunteering: all allowing residents to participate in a process of integration.

Good practices aimed at cushioning the problems of work in the agricultural supply chain include the “Campo Libero - Free to work” project, the innovative APP created by CIALA-EBAT, the bilateral agency for agriculture in Foggia, and the Trade Union Accompaniment of the Autonomous Union of African Workers in the World (SALA), a union active within Casa Sankara to guarantee completely free assistance for mediation not only linguistic but also cultural between workers and employers.

Also well-established appears to be the systemic and continuous approach of the outreach health service hinged not in a Third Sector entity but in the very ASL that has ensured mobile units that have doctors health workers but also legal practitioners and psychologists within them.

The activity carried out is primary health care, distribution of medicines, orientation to health and non-health services, health registration, and mediation with general practitioners. Although the local health authority of reference is San Severo, due to logistical difficulties and poor connections to the city of San Severo, it is often the Foggia local health authority that takes charge of health services.

Inside Sankara house virtuous activities follow from training of farmworkers financed by *Coldiretti* to obtain a driver’s license to ethical supply chains among which the agreement with *Coop Alleanza* and *Coldiretti* that generated ethical production with the “Reharvest” logo stands out.

They are echoed by Desk 108 for housing brokerage and CPIA, the provincial center for adult education, in its San Severo location, with its provision of Italian literacy and eighth-grade attainment services on a structural basis.

If at Casa Sankara it becomes possible to match labor supply and demand in a legal way due to the presence of an attentive managing body, where there is no village or guesthouse management as in Torretta the intermediation takes place illegally with the help of corporals.

While the weaknesses of organizational nature, the need for linguistic and cultural mediation and the improvement of the computer skills of the users i.e. the laborers remain, the competence and ubiquity of the services provided as a result of an experience consolidated over time are evident in the virtuous experiences described.

“What can be done more or better?” is the pivotal question, after collecting ideas from the territory. The sanctioning connotation of the discipline against *caporalato* cannot be the panacea for all structural deficits, and that is why some of the ideas collected from the field appear more suggestive.

The guesthouse is appropriate with respect to the ghetto, but it must be a time-limited passage for migrants to reach the town center, and conversely, tax abatement for landlords who decide to lease their homes to laborers seems an appropriate remedy.

As for municipalities, an autonomous budget to fund tools to fight against illegal recruitment could make a difference, just as the constant presence of cultural linguistic mediators and training centers where foreign laborers can increase their knowledge of the Italian language but also their awareness of their rights and duties as workers seems a desirable tool.

Synergies between the third and sector and ASL leap to the fore and create the true livability of formal and informal settlements despite the precarious situation.

The emergence of so-called “gray labor” is desirable as long as it does not betray the need for the contractualization of agricultural positions and the permanence of a profit that allows migrants to support their families of origin with direct remittances.

All of this as demonstrated by the valuable experience of Casa Sankara is not a mirage but a landing place that enhances territory, companies, trade unions and foreign farm workers in order to enable possible integration!

6. In order to facilitate the fight against *caporalato* and improve the inclusion and acceptance in the local community of migrants, Flai decided to make the results of its research available to institutions and the community.

The union believes that “the work of sharing information is basic to counter the phenomenon, and yet”, Mininni denounces, “we must note, not without regret, that so many years after Law 199 came into force, the state has not yet managed to network the databases of the National Labor Inspectorate, Inps, and Agea, as prescribed by the law¹⁶.”

¹⁶ Law Oct. 29, 2016, no. 199 rewrites the unlawful conduct of the corporal, i.e., those who recruit labor to employ them with third parties in exploitative conditions, taking advantage of the state of need (the reference to the state of “necessity” is deleted); compared to the current case, a case-basis is introduced that disregards violent, threatening or intimidating behavior (the reference to the performance of an

This is a serious shortcoming on the part of institutions, which are sometimes prisoners of overly cumbersome bureaucracies that do not allow them to find the right way to deploy fast and effective action, while crime moves and thrives with enormous speed”. According to Mininni, it is indeed “fundamental not to lower our guard, particularly in this difficult economic situation brought about by the pandemic, so that the latter does not become a further element of justification for perpetrating malfeasance and exploiting workers”.

Among the proposals put forward by Flai-Cgil, along with the full and nationwide application of the anti-exploitation law (l. 199/2016), a minimum wage of 12 euros per hour for those employed was proposed, which should make it possible to reduce exploitation and counter the role of “illegal recruiters” also due to the lack of effective labor services.

Actions are also needed to apply the law on *caporalato* in all its aspects, removing alibis and also intervening from a social and cultural point of view, putting the dignity and legality of labor back at the center. As the Minister for Agricultural Policies, Teresa Bellanova, also explained.

However, repressive action alone, while essential, is not enough for the production of good food and to ensure respect for people’s dignity and environmental, social and economic sustainability. Useful in this regard can be supply chain contracts, which involve not only production but also processing and distribution of products. There is also a need to provide more liquidity to agricultural enterprises, to fight against “agro-piracy” (a bill is being studied in this regard), and to fight double-down auctions and below-cost sales of fresh and perishable products. The fight for legality, in fact, must be done across the board,” Bellanova said, “including by involving consumers”.

It is necessary and urgent to estimate, with certainty, the need for agricultural labor in our country, in order to facilitate the meeting of labor supply and demand and remove the “service” of labor intermediation to the corporals, often very “efficient”: in this regard, the Ministry of Agriculture has allocated 150 thousand euros to commission Crea (Council for Research in Agriculture and Analysis of Agricultural Economics) a study on the labor demand and the calendar of agricultural labor in Italy¹⁷.

In a nutshell, it is necessary to ensure, in concrete terms, the implementation of the final part of the operative part of Law No. 199 of 2016, that is, to increase measures to support and protect agricultural labor.

More specifically, mention is made of the amendment to the legislation that established at INPS the so-called Network of Quality Agricultural Labor, to which the most virtuous agricultural enterprises can be enrolled, which have not been convicted

organized brokering activity no longer appears, nor the reference to the organization of labor activity characterized by exploitation);penalizes the employer who uses, hires or employs labor recruited also through the activity of intermediation (i.e., also - but not necessarily - through the use of *caporalato*) in the manner indicated above (i.e., exploiting workers and taking advantage of their state of need).

¹⁷ <https://www.sicurezzaelavoro.org/archives/3029>

of criminal offenses for violations of labor and social legislation and in the field of income and value-added taxes and which are not the recipients, in the last three years, of administrative sanctions in addition to being in good standing with the payment of social security contributions and insurance premiums. In fact, with this measure, the catalog of obstructive offenses was supplemented and, for the purpose of the prohibition of registration and launched a series of administrative sanctions related to violations in the field of labor and social legislation and in the field of taxes and fees with a transitional character.

Two additional requirements had been introduced for agricultural enterprises wishing to participate in the Quality Agricultural Labor Network: the application of national, territorial or company collective agreements entered into by comparatively more representative national trade union associations and company collective agreements entered into by their company trade union representatives or RSU (unitary trade union representation); and no corporate control by entities or links to entities that do not have the set of requirements indicated.

Finally, it is necessary to improve the intervention plan containing measures for the logistical accommodation and support of seasonal workers, who take care of the harvesting of agricultural products, as well as suitable forms of cooperation with the territorial branches of the Quality Agricultural Labor Network (including for the implementation of experimental modalities of agricultural placement modulated at the territorial level), as provided for in the law.

And also introduce real wage realignment also following the guidelines dictated by the law, which stipulates that in the agricultural sector, provincial realignment agreements may defer, in whole or in part, the definition of the realignment program to the transposing company agreements, provided that they are signed with the same parties that signed the provincial agreement.

And, in this order of ideas is the “Three-year plan to combat labor exploitation in agriculture and *caporalato* (2020-2022)” which was chosen in order to, on the one hand, combat irregular labor in agriculture and, on the other hand, improve the national framework of tools to combat exploitation, adding initiatives capable of regulating the phenomenon beyond criminal sanctions against *caporalato*.

As shrewdly reported in the literature, five nuclei of intervention to deal with the phenomenon of illegal recruitment: the efficiency of supervision and control activities (by way of non-exhaustive example: the prior identification of areas with high risk of exploitation, the linking of inspection activities between the various bodies in charge, the increase of resources and the training of employees); the intervention on matching labor supply and demand; the development of services to businesses and workers, with particular reference to two issues, transport and housing; the intervention in the field of Quality Agricultural Labor Network, established at INPS under Decree Law No. 91/2014 (conv. in Law No. 116/2014) and then amended by Article 8 of the

aforementioned Law No. 199/2016; integrated action on the internal mechanisms of the agribusiness supply chain¹⁸.

So much has been accomplished and many good intentions are in the field, but there have been countless obstacles in the way: the goal can only be seen in the distance!

¹⁸ I. Canfora, V. Leccese, *Lavoro irregolare e agricoltura. Il Piano triennale per il contrasto allo sfruttamento lavorativo, tra diritto nazionale e regole di mercato della nuova PAC*, in *Diritto agroalimentare*, n.1/2021, p. 39.

Gabriella Capozza

MEDITERRANEO E LINGUAGGI LETTERARIO-TEATRALI,
DALL'ANTICHITÀ ALLA CONTEMPORANEITÀ, PER NUOVE FORME DI
IDENTITÀ CULTURALE*

ABSTRACT

Il Mediterraneo, sin dalle origini della storia del teatro, si è rivelato spazio di incontro tra culture, che ha fatto dell'interazione tra i popoli processi sinergici, generatori di nuove dimensioni identitarie. Le forme teatrali delle farse fliaciche si affermano nel IV secolo a. C. nelle terre della Magna Grecia, quali rielaborazione parodica del teatro tragico greco. Il patrimonio delle farse fliaciche confluisce prima nelle *Atellanae* romane e poi nella Commedia dell'Arte, che costituisce il cuore della storia del teatro in quanto segna l'atto di nascita del teatro moderno. Le farse fliaciche, nate dalla congiunzione di linguaggi letterario-teatrali e giunte sino alla contemporaneità attraverso continue trasformazioni, rivelano come il Mediterraneo abbia in sé l'innata vocazione di unire terre che, in apparenza, divide e innescare cammini di civiltà. Una vocazione che oggi, in tempi di intensi flussi migratori, appare di assoluta rilevanza per scongiurare pericolose e autarchiche derive.

The Mediterranean, since the origins of theatre history, has proved to be a space where cultures meet, making interaction among peoples synergistic processes that generate new dimensions of identity. The theatrical forms of Phlyax plays assert themselves in the 4th century B.C. in the lands of Magna Graecia, as a parodic reworking of the Greek tragic theatre. The heritage of the Phlyax plays flows first into the Roman *Atellanae* and then into the Commedia dell'Arte, the heart of the theatre history, as it marks the birth of the modern theatre. The Phlyax plays, born from the encounter between literary-theatrical languages that reached the contemporaneity through continuous transformations, reveal how the Mediterranean has in itself the innate vocation of uniting lands which it only apparently divides and to trigger paths of civilization. A vocation that today, in times of intense migratory flows, appears to be of absolute importance to avoid dangerous and autarkic drifts.

PAROLE CHIAVE

Mediterraneo – farse fliaciche – identità culturali

Mediterranean – Phlyax plays – Cultural identities

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Il Mediterraneo e il teatro delle farse fliaciche. – 3. La Commedia dell'Arte e il teatro contemporaneo. – 4. Conclusioni.

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

1. Il presente lavoro si propone di evidenziare come l'antichissimo teatro delle farse fliaciche, che è frutto di contaminazione tra culture appartenenti a terre poste su sponde diverse del Mediterraneo, abbia innescato un vero e proprio cammino di civiltà. Le farse fliaciche, infatti, hanno costituito un fondamentale antecedente delle *Atellanae* romane, a loro volta confluite nella Commedia dell'Arte, che costituisce il più importante fenomeno culturale della storia del teatro e che ancora oggi, per gli uomini di teatro, rappresenta un ineludibile e inesauribile patrimonio di elementi teatrali cui far riferimento. Le farse fliaciche, dunque, rappresentano uno dei nuclei genetici del teatro comico europeo.

Il Mediterraneo, sin dalle origini della storia del teatro, si è rivelato un vero e proprio spazio di incontro e di contaminazioni di culture. "Continente liquido", nella sua lunga storia ha fatto della mescolanza e dell'interazione tra popoli veri e propri processi sinergici, che hanno generato nuove dimensioni culturali e nuove realtà identitarie. Quando si parla di teatro, non si può non fare i conti con la Commedia dell'Arte, vero cuore della teatralità, che, sorta in Italia e sviluppatosi nel XVI-XVII secolo in tutt'Europa, ha segnato la nascita del teatro moderno. È con la Commedia dell'Arte che è nato il "mestiere" dell'attore, è con la Commedia dell'Arte che il teatro è entrato a far parte di un'economia di mercato, segnando in maniera definitiva uno spartiacque con il teatro precedente.

Tutta la grande arte comica della contemporaneità, dal teatro di Eduardo De Filippo alla comicità di Totò, dal cinema muto di Charlie Chaplin al teatro di Dario Fo, soltanto per fare alcuni esempi, non si sarebbe avuta senza la grande tradizione della Commedia dell'Arte. Essa, difatti, anche nella contemporaneità, costituisce un patrimonio insostituibile da cui attingere personaggi, situazioni comiche, tecniche recitative, modalità gestuali, lazzi, sempre adattabili a nuove dimensioni artistiche. Così, al proposito, si esprime Dario Fo: «Per quanto mi riguarda, non è mai morta la Commedia dell'Arte. Io me la sento ancora addosso, ricca. E per un'altra infinità di gente di teatro io so che è così. Il teatro comico di tutto l'ultimo secolo non ha fatto che riagganciarsi al grande "polmone" della Commedia dell'Arte, riprendendo e sviluppando innumerevoli temi e chiavi»¹.

Andando a ritroso nel tempo e cercando nella storia del teatro gli antecedenti artistici della Commedia dell'Arte, si giunge a rintracciare un antichissimo teatro, quello delle "farse fliaciche", che si sviluppa nel IV secolo a. C. nelle terre della Magna Grecia bagnate dal Mar Mediterraneo, quale frutto di incontro tra culture. La Commedia dell'Arte, difatti, individua il suo diretto e antico antecedente nelle favole *Atellanae* romane che, a loro volta, sono state fortemente influenzate proprio dalle "farse fliaciche" magno-greche. Quello delle farse fliaciche è un teatro che si fonda sulla rielaborazione parodica del teatro tragico greco e soprattutto di quello di Euripide. Si tratta, quindi, di una forma d'arte che nasce dalla contaminazione artistica e che

¹ D. Fo, *Manuale minimo dell'attore*, Mondadori, Milano 1987, p. 124.

diviene, in tal modo, sineddoche di quegli allargati processi di inclusione, che sono alla base di un “modello mediterraneo” di interculturalità, proprio dei popoli appartenenti alle terre poste sulle diverse sponde del Mar Mediterraneo.

2. Le *Atellanae* romane, il più importante antecedente della Commedia dell'Arte, sono forme teatrali popolari affermatesi nel territorio romano nel IV-III secolo a. C. su influenza delle farse fliaciche magno-greche e che rivelano, al loro interno, una serie di elementi caratterizzanti che si ritrovano, se pur in forma rinnovata, nella Commedia dell'Arte². Si pensi alla presenza dei tipi-fissi, alla centralità dell'elemento comico, all'uso delle maschere sul volto, al rilievo dato all'improvvisazione, alla gestualità recitativa, alla dimensione della reinvenzione linguistica, al dialogo con il pubblico e al suo diretto coinvolgimento nello spettacolo. Le farse fliaciche divengono testimonianza dell'intrinseca capacità del Mediterraneo di attraversare frontiere, determinare incontri, generare mescolamenti, in nome di dimensioni culturali composite e intrinsecamente plurivoche.

Attraverso il Mediterraneo, difatti, 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. Interi gruppi di Greci, spinti da ragioni economiche, politiche, sociali, confidando nella buona sorte e in un orientamento astronomico guidato dal sole e dalle stelle, sfidando venti, rischi e 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 e un riadattamento alla cultura e ai

² Riguardo alle connessioni tra farse fliaciche e *Atellanae* 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» (Orazio, *Epistulae* II, 1, vv. 156-157). Non si può non tener conto che, tra esaltazioni e timori, la cultura greca rappresentò per i Romani un imprescindibile punto di riferimento e che il legame con i modelli greci venne espressamente dichiarato e ostentato quale motivo di vanto dagli autori romani. In età arcaica, inoltre, il teatro greco influenzò fortemente il teatro romano. In particolare, alcuni titoli delle *Atellanae* rinviano al mito greco e la presenza di vasi fliacici nel territorio di Atella rivelerebbe una conoscenza da parte di quelle popolazioni del teatro greco di rielaborazione tarantina. Anche la stessa origine greca dei nomi delle maschere “*Maccus*” e “*Pappus*” confermerebbe tale eredità. Per quanto la derivazione delle *Atellanae* dalle farse fliaciche non risulti essere esclusiva, tra le due forme artistiche si colgono innegabili punti di contatto. Per una visione di insieme delle diverse posizioni critiche, da quella di Zielinski a quella di Bethe, a quella di Hottemann, relative alla derivazione delle *Atellanae* dalle farse fliaciche, si veda F. Favi, *Fliaci. Testimonianze e frammenti*, Verlag Antike, Heidelberg 2017, p. 112 ss. Inoltre, cfr. P. Frassinetti, *Atellanae Fabulae, Romae in Aedibus Athenaei*, Roma 1967. 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.

costumi dei colonizzatori, attraverso processi di convivenze, interazioni, rielaborazioni, che danno vita a nuove «identità coloniali»³.

E proprio da tali incontri nascono le farse fliaciche, *performances* estemporanee, giocose e licenziose, che si sviluppano in Italia meridionale nelle terre della Magna Grecia⁴. I “fliaci” (φλύακες), attori magno-greci che, secondo quanto dice Ateneo, sono l’equivalente dei δεικηλισταί spartani, ossia “imitatori” e “costruttori di maschere” teatrali⁵, sono veri e propri “buffoni”, soggetti ridicoli, attori saltimbanchi, che danno vita a farse popolari, assimilabili alla produzione attica della Commedia di Mezzo, ma rielaborata nelle nuove forme della commedia italica⁶. Nato dal rifacimento artistico, il teatro delle farse fliaciche si afferma come teatro di strada (proprio come lo fu la Commedia dell’Arte, almeno inizialmente) e, dunque, caratterizzato da allestimenti estremamente semplici nella struttura e leggeri nei materiali, così da poter essere smontati e rimontati agevolmente⁷. I palcoscenici hanno la parte sottostante ricoperta da tendaggi e quella superiore costituita da una tettoia sporgente, sono provvisti di gradini di accesso e di supporti lignei o di pilastri, spesso di porte, di finestre ed elementi naturalistici.

Gli spettacoli dei fliaci, estremamente coinvolgenti per il pubblico del tempo, si fondano sulla riproposizione caricaturale del teatro tragico greco fatto di eroi, dei, semidei; figure altisonanti e a tutto tondo che, dai fliaci, vengono rielaborate in una chiave tutta nuova, quella smitizzante e irriverente della parodia. Attraverso tale forma di comicità, i fliaci non fanno altro che imporre un nuovo realismo, non certo mimetico, ma enfatico e macchietistico, che infrange la monumentalità di tali figure, decretandone l’inconsistenza e l’irreparabile crollo. Ai popoli della Magna Grecia, quelle figure mitiche risultano essere estremamente lontane e non più credibili nella loro autorevolezza. Così, attraverso processi di degradazione, tutt’altro che innocui, un intero mondo, quello dei Greci colonizzatori, quando giunge nelle terre della Magna

³ Sulla lettura della Magna Grecia 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; E. Greco, *Magna Grecia*, Laterza, Roma, Bari 2008, p. XIX.

⁴ Polluce, IX, 149.

⁵ Ateneo, XIV, 612 ss.

⁶ In riferimento alle diverse fonti, tra le quali quella dei *Deipnosofisti* di Ateneo, del termine “phlyax” con valore generico di “buffone”, “fanfarone”, si veda F. Favi, *Fliaci*, cit., p. 21 ss.

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. Sulle caratteristiche dei palcoscenici cfr. J.R. Green, *Comic cuts: snippets of action on the Greek comic stage*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45, 2001, p. 51 ss.

Grecia attraverso il Mediterraneo, viene assimilato dalle popolazioni locali e insidiato dall'arma potentissima della parodia, generando nuove forme d'arte prettamente localistiche. Ecco che il Mediterraneo, in nome del suo innato carattere "plurivoco", si fa "ponte" tra culture, rivelandosi luogo dialettico di incontro che moltiplica i punti di vista.

Per la ricostruzione dei caratteri di fondo delle farse fliaciche, per le quali non ci si può avvalere di testi scritti in quanto si tratta di *performances* estemporanee, assumono grandissimo rilievo alcuni vasi in ceramica con decorazioni a figure rosse, detti "fliacici", prodotti nel IV secolo a. C. nelle colonie italiote e siciliote, con particolare rilievo a Taranto⁸. I ceramisti del tempo, difatti, tra cui moltissimi tarantini, dopo aver assistito agli spettacoli elaborati dai fliaci, ne riportano esilaranti scene su vasi in ceramica. Tali preziose raffigurazioni risultano essere una sorta di odierne fotografie attraverso le quali si può cogliere lo spirito di quel teatro e il suo stretto legame con il mondo attico: i personaggi ritratti sono quelli propri del teatro tragico greco, il costume indossato dagli attori rappresentati è quello tipico della commedia attica del V e IV secolo a. C., costituito da maschera, calzamaglia e corpetto con imbottiture. Ecco che elementi appartenenti al mondo greco vengono recuperati e rielaborati in forme nuove e originali nelle terre della Magna Grecia⁹.

Nella realizzazione dei vasi fliacici assume un ruolo nevralgico la città di Taranto che diviene, con l'affermazione del regime democratico, il più importante centro di produzione del Mediterraneo occidentale. Quei vasi vengono commercializzati e finiscono con il raggiungere terre anche lontanissime, rivelando, in forma metonimica, quanto sia stato centrale il ruolo del mondo magno-greco nella diffusione, se pur in forma di rielaborazione, della cultura e della civiltà greca su ampia scala. Anche quei vasi, così come gli spettacoli fliacici, se pur nati da una matrice greca, hanno finito con il rappresentare precise specificità artistiche dotate di autonomia e originalità.

Alcuni vasi fliacici prodotti a Taranto sono oggi conservati presso il Museo Archeologico Nazionale della città (MARTA) e permettono, attraverso una loro accurata analisi, di ricostruire i caratteri di fondo di quegli spettacoli che, nati dall'incontro tra culture e confluiti prima nelle *Atellanae* romane, poi nella Commedia dell'Arte e infine in tanto teatro comico contemporaneo, hanno avviato un ininterrotto

⁸ Secondo la classificazione di A.D. Trendall, *Phlyax vases*, Supplement n. 19, International University Booksellers L., London 1967 (la prima edizione è del 1959). 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).

⁹ Cfr. L. Todisco, *Introduzione*, in Id., *Figure mascherate e maschere comiche nella ceramica italiota e siciliota*, L'Erma di Bretschneider, Roma, Bristol 2020, p. 7 ss.

cammino di civiltà. A livello esemplificativo e, al contempo, estremamente efficace, si può prendere in considerazione un vaso fliacico a figure rosse conservato presso il MArTA, in cui è elaborata una vera e propria parodia dell'eroe tragico Eracle. Il vaso, attribuito alla cerchia del Pittore di Truro e datato intorno al 370-350 a. C., ritrae Eracle non certo nelle sue gesta eroiche e tragiche (come nell'*Eracle* di Euripide), ma nelle forme ridicole dell'innamorato timoroso.



10

Personaggio fortemente parodiato in ambito comico e su molti vasi fliacici¹¹, qui è immortalato 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 innamorato¹². La parodia è, dunque, la cifra connotativa del teatro fliacico, che finisce con l'affermare

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

¹² 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. 35; A.D. Trendall, T.B.L. Webster, *Illustration of Greek Drama*, Phaidon, London 1971, p. 136.

un “mondo carnascialesco e alla rovescia” che detronizza, smitizza, degrada il mondo aureo e inattuabile del mito¹³.

In tale contesto, caratterizzato dalla cifra dello sberleffo, in cui teatro e specificità figurativa si intrecciano, si colloca la figura di Rintone, autore tarantino di “ilarotragedie” o “parodie tragiche” che, attraverso la scrittura letteraria, restituisce alle farse fliaciche una versione distesa e cristallizzata. Rintone, difatti, recupera l’intero patrimonio delle farse fliaciche a lui antecedente, facendosene erede, interprete e, al contempo, custode¹⁴. Rintone, nato nel III secolo probabilmente a Siracusa (come indicato in un epitaffio 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 secolo¹⁵. È in tale contesto che nascono le opere di Rintone, delle quali ci rimane traccia di ben trentotto e di cui ci sono pervenuti nove titoli (*Dulomeleagro*, *Anfitrione*, *Medea*, *Ifigenia in Aulide*, *Ifigenia fra i Tauri*, *Eracle*, *Oreste*, *Telefo*, *Meleagro schiavo*). Sarebbe sufficiente leggere tali titoli per rendersi conto di come le opere di Rintone costituiscano non altro che una riproposizione parodica delle tragedie euripidee. Un unico filo conduttore, dunque, lega le farse fliaciche, i vasi fliacici e le ilarotragedie di Rintone. La riscrittura dei drammi euripidei, intrisa dell’intensa cifra irriverente della comicità fliacica, quale controcanto alla cultura epico-mitologica nata sulle sponde opposte del Mediterraneo, è resa possibile dalla capillare diffusione di tali drammi nelle terre della Magna Grecia: il pubblico, difatti, conoscendo l’originale, ne riconosceva immediatamente i tratti stravolti della parodia¹⁶. Nelle opere rintoniane si assiste allo stesso processo regressivo e si rintraccia la stessa *vis* comica che è al fondo delle farse fliaciche e che depotenzia la *gravitas* tragica sino a ridurla, capovolgendola, nei termini di una degradata materialità. A tal riguardo, il mitico personaggio di Eracle, dell’omonima ilarotragedia rintoniana, che nel vaso fliacico preso precedentemente in considerazione era apparso un timoroso innamorato, con 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

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

¹⁴ La prima raccolta dei frammenti di Rintone è quella di M.E. Völker, *Rhintonis fragmenta*, Halis Saxonum, Leipzig 1887, successiva alla trattazione generale di E. Sommerbrodt, *De phlyacographis graecis*, Vratislaviae 1875.

¹⁵ Si veda D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Laterza, Bari 2005, p. 331.

¹⁶ Cfr. O. Taplin, *Pots and 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 secolo 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*, 45.1-2, 2019, p. 107 ss.

avrebbe dovuto avere, secondo i canoni che gli sono propri, e i caratteri che il personaggio effettivamente riveste nel testo rintoniano determina sorprendenti effetti comici¹⁷.

Rintone, 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, anche un nuovo codice linguistico adeguato all'operazione di "smitizzazione" messa in campo. Da tale punto di vista, Rintone, da vero sperimentatore qual è, 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 attica¹⁸. Attraverso tali stridenti accostamenti, Rintone reinventa una lingua, un "idioletto" che, se da un lato rivela un alto tasso di letterarietà, dall'altro ricrea una *vis* popolare, realistica e comunicativa, di grande intensità e originalità. A tali forme linguistiche vanno ad aggiungersi 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.

Le farse fliaciche, a cui si è fortemente agganciato Rintone, con il tempo finiscono con il coinvolgere anche la realtà di tutti i giorni. Accade, difatti, che la cifra parodistica che aveva investito irreparabilmente il mondo epico fatto di eroi e divinità finisce con l'insidiare anche la società del tempo. In quegli spettacoli vengono rappresentati soggetti comuni, dei quali vengono individuati ed enfatizzati particolari caratteri, fino a farne veri e propri tipi-fissi, immediatamente riconoscibili dal pubblico e fonte di grande ilarità. Si vanno definendo le figure-tipo del "servo", del "padrone", del "ciarlatano", del "soldato", della "cortigiana", dell'"innamorato", quelle stesse figure che poi confluiranno nelle *Atellanae* (nei tipi-fissi del *Maccus*, *Pappus*, *Buccus*, *Dossenus*) e che successivamente andranno a costituire le maschere-simbolo della Commedia dell'Arte (si pensi, soltanto per fare qualche esempio, alle famosissime figure di Arlecchino e Pulcinella, che altro non sono che specifiche declinazioni dell'antichissima figura del "servo") e che continueranno a vivere, attraverso progressivi rifacimenti e ibridazioni, nel teatro contemporaneo.

La ridicolizzazione macchiettistica che dalla mitologia passa alla realtà quotidiana, generando veri e propri soggetti-tipo, si evince chiaramente dalle raffigurazioni presenti su molti vasi fliacici (servi in azione, punizione di servi, schiavi nascosti, furti, inseguimenti di parassiti, donne pettegole, mogli che rimproverano i mariti, padri che

¹⁷ Il frammento rintoniano che ci rimane fa riferimento a un "boccale" (ὕστιακόν) e a una "focaccia" (ἐλάτιη): cfr. M. Gigante, *Rintone e il teatro della Magna Grecia*, Guida, Napoli 1971, p. 43 ss.

¹⁸ 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 Griegos e Indoeuropeos*, 28, 2018, p. 9 ss.

ammoniscono i figli¹⁹). Le *performances* fliaciche, ritratte in forme istantanee sui vasi e legate alle istanze di un nuovo realismo, determinano nel pubblico, che vede rappresentato sé stesso sulla scena, con i propri vizi e virtù, una spassionata ilarità. «Il teatro fliacico inaugura una concezione dello spettacolo non come strumento di educazione, ma come fattore di divertimento e di evasione»²⁰. 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, che è anche uno dei temi più popolari della Commedia di mezzo.



21

Su un palcoscenico ligneo raffigurato frontalmente e sostenuto da tre corte colonne doriche (sempre lignee), con una porta a sinistra che si apre verso l'interno, si dipana una scena teatrale che ritrae, esclusivamente sulla *schéné* 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 dolci. 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*, maschera con barba e capelli neri²².

¹⁹ Cfr. A.D. Trendall, *Phlyax vases*, cit., p. 14.

²⁰ M. Gigante, *Civiltà teatrale e epigrammatica a Taranto in età ellenistica*, Scorpione, Taranto 1986, p. 11.

²¹ <https://www.artsupp.com/it/artisti/anonimo/cratere-dei-ghiottoni> (cratere conservato presso il Museo Civico Archeologico di Milano).

²² Cfr. A.D Trendall, T.B.L. Webster, *Illustration of Greek Drama*, cit., p. 132 ss.

La “situazione comica” raffigurata è di grande interesse non soltanto ai fini della ricostruzione del teatro fliacico ma anche da un punto di vista teatrale, in quanto rappresenta la coppia “servo-padrone”, che costituirà il fulcro delle *Atellanae* e poi della Commedia dell’Arte. Essa, difatti, costituita da due “tipi” antitetici (il “padrone”, ricco, colto, ingenuo, e il “servo”, povero, ignorante, furbo) e fondata su un intrinseco contrasto, innesca, inevitabilmente, meccanismi comici. Tale coppia comica andrà a costituire, molti secoli dopo, nella versione del Magnifico (il padrone) e dello Zanni (il servo), 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 stesse²³. Questa antica raffigurazione vascolare rappresenta icasticamente e con grande efficacia lo spirito dell’archetipica coppia “servo-padrone” e le sue interne dinamiche, che costituiranno il *focus* di tanto teatro comico sino alla contemporaneità.

Le raffigurazioni presenti sui vasi fliacici attestano il dipanarsi di 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 allegria²⁴. Si tratta di un teatro scevro da intenti moralistico-didascalici, caratterizzato da un realismo caricaturale e legato a una comicità corporale capace di scatenare l’ilarità del pubblico che, in quegli spettacoli parodici ed eccessivi, si riconosce e ride spassionatamente di sé.

I vasi costituiscono una preziosa testimonianza che ci permette di fare luce su una forma locale di commedia con le sue messe in scena, i suoi costumi e i suoi personaggi e che, sottratta all’estemporaneità della rappresentazione, viene consegnata alla fissità, se pur in una forma istantanea, dell’arte vascolare. Tali reperti, insieme alla scrittura di Rintone, testimoniano la popolarità e il radicamento che avevano in quel periodo in Italia meridionale le rappresentazioni comiche che parodiavano tragedie, divinità ed eroi e che trattavano in modo farsesco scene di vita quotidiana. Rivelano come forme di cultura greca, attraverso il Mediterraneo, siano giunte nelle terre magno-greche, dando vita a rielaborazioni artistiche dotate di piena originalità e autonomia.

Nelle farse fliaciche e nelle *Atellanae*, quindi «nella Magna Grecia e nella latinità primitiva, prevale la ricerca della gioia fine a sé stessa, dell’allegria paga di esser tale [...] e domina la parodia della leggenda tragica, come la riproduzione del gaudente volgare, del villano intemperante o sgraziato, o dell’innamorato sentimentale»²⁵. Su tutto si impone un’idea di comicità che si fonda sull’eccesso irriverente, sulla mancanza

²³ 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.

²⁴ Nevalgica, 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.

²⁵ M. Gigante, *Rintone e il teatro della Magna Grecia*, cit., p. 134.

di qualsiasi alone eroico che immette ogni soggetto, investito da un macchiettistico realismo, nella materialità dell'esistenza.

3. Tutto questo patrimonio, che ha avuto origine dall'incontro delle culture greca e italiota, viene tramandato per l'intero Medioevo fino a confluire, attraverso recuperi, rielaborazioni e sviluppi, nella Commedia dell'Arte. Nata nel 1545 in Italia e affermata in tutta Europa attraverso il lavoro itinerante di valenti attori, è sostenuta, come lo sono le farse fliaciche e le *Atellanae*, da un realismo macchiettistico, che si rintraccia nei temi, nei personaggi, nelle situazioni, nella lingua. I temi trattati sono quelli della vita di tutti i giorni (strategie tese a imbrogliare il padrone, matrimoni in pericolo, storie d'amore ostacolate) e caratterizzati dai giochi comici del travestimento, dell'equivoco, dell'inganno, delle astuzie, degli scambi di ruolo. Il servo, figura comica per eccellenza, nelle sue evoluzioni genererà figure-simbolo, quali quelle di Arlecchino e Pulcinella, due simpatici disperati che escogitano ogni tipo di bizzarra trovata per non morire di fame e uscire da situazioni apparentemente prive di soluzioni. Anche questi personaggi, come quelli delle farse fliaciche, delle ilarotragedie di Rintone e delle *Atellanae*, non hanno miti da cantare o ideali da proporre, ma rappresentano, attraverso un realismo sboccato e iperbolico, vizi e virtù della società, in cui il pubblico si riconosce.

La Commedia dell'Arte, erede delle farse fliaciche e delle *Atellanae*, non è nata nella solitudine dello scrittoio di un letterato, ma si è andata costruendo sul palcoscenico dove gli attori, attraverso la modalità recitativa dell'improvvisazione e in uno strettissimo rapporto con il pubblico delle piazze, dei mercati, delle strade, hanno definito i loro originali e spassosi spettacoli.

L'intensissima *vis* comica, che è al fondo delle farse fliaciche e che attraverso le *Atellanae* confluisce nella Commedia dell'Arte, giunge sino alla contemporaneità nella forma di una comicità realistica e beffarda, basata sul carattere anti-accademico del teatro, sulla centralità del personaggio comico e dell'attore dotato di notevoli abilità recitativo-gestuali, sull'uso antitradizionale della tradizione, sulla capacità di improvvisare, sull'utilizzo di un linguaggio non codificato denso di materialità e soggetto a continue contaminazioni e arricchimenti tratti dalla lingua parlata, sulla caduta della quarta parete e sul coinvolgimento diretto del pubblico nello spettacolo. Elementi che ritroviamo nella comicità di tanti attori della contemporaneità, da Charlie Chaplin a Eduardo De Filippo, da Totò a Dario Fo, soltanto per fare alcuni esempi, e che continua a farci sorridere per quella maniera unica, disarmante e burlesca di affrontare e rappresentare la vita.

4. Un intero patrimonio di maschere, intrecci, ritmi, colpi di scena, chiavi, personaggi, tipi-fissi, travestimenti, lazzi nasce nelle terre magno-greche come parodia del teatro attico e giunge, attraverso innumerevoli trasformazioni e ibridazioni, sino

alla contemporaneità, rivelandosi capace di cambiare pelle, attraversare i secoli e reinventarsi, senza smarrire mai la sua più profonda cifra identitaria.

Alle origini di questo lunghissimo percorso di linguaggi letterario-teatrali in continuo mutamento si rintraccia la forza inclusiva del Mediterraneo che, in una visione aperta e polisemica, attraverso l'incontro genera nuove identità culturali piene di senso, innestando veri e propri cammini di civiltà. Il Mediterraneo, spazio fluido, con il suo perpetuo movimento si fa artefice di contaminazioni che, attraverso originali riletture di dati culturali e attraverso l'incrocio tra codici espressivi, amplia l'immaginario di interi popoli e schiude nuovi orizzonti. L'arte, in tal modo, si fa terreno aperto di relazioni che elimina pregiudizi, rende permeabili i confini tra identità e culture e supera rigide dicotomie basate sulla distinzione tra il "noi" e gli "altri". In tempi di imponenti spostamenti umani e densi flussi migratori, quali quelli che stiamo vivendo, si rivela sempre più urgente la necessità di una riemersione della profonda vocazione del Mediterraneo tesa ad abbattere frontiere, creare interrelazioni e farsi "ponte" tra terre che, soltanto in apparenza, divide, in nome di nuove identità culturali atte a scongiurare pericolose e riaffioranti, autarchiche derive.

Anna Civita

IL MAR MEDITERRANEO: UN PONTE DI INCONTRO E SCONTRO TRA CULTURE*

ABSTRACT

Il Mar Mediterraneo ha da sempre rappresentato un forte magnete nel fenomeno della migrazione, in quanto spettatore di continui flussi di movimenti da parte di coloro che sono mossi da un bisogno di sopravvivenza e di cambiamento. Attraversare il Mediterraneo è una via di salvezza e anche un incontro con l'altro, che può verificarsi come un processo di incontro piuttosto che di scontro, in conseguenza dei limiti e vincoli esistenti.

The Mediterranean Sea has always represented a strong magnet in the phenomenon of migration, as a spectator of continuous flows of movements by those who are moved by a need for survival and change. Crossing the Mediterranean is a way of salvation and also an encounter with the other, which can occur as a process of encounter rather than confrontation, as a consequence of existing limits and constraints.

PAROLE CHIAVE

Migrazione – Mediterraneo – interazione

Migration – Mediterranean – Interaction

SOMMARIO: 1. Il Mediterraneo: forte magnete per la mobilità dell'uomo. – 2. Il mar Mediterraneo: dialogo tra più culture. – 3. Il migrante: soggetto/persona del fenomeno migratorio. – 4. Conclusioni.

1. Un forte magnete per la mobilità dell'uomo è rappresentato dal Mar Mediterraneo, poiché genera attrazione attraverso un campo magnetico che diventa lo spazio perfetto di trasformazione per una delle questioni che più interessano l'attuale contesto storico-sociale: le migrazioni¹.

La dinamica di attrazione nasce da una serie di stimoli, i quali provocano un desiderio da parte dell'io che richiede di essere esaudito nella relazione con l'Altro. Il desiderio nasce da un bisogno di cambiamento che, se non soddisfatto, genera crisi, un fattore fondamentale nei processi di trasformazione².

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

¹ S. Bonfiglioli, *L'etica dei migranti, la terra del nomos: l'attualità della chōra*, in *Rivista Geografica Italiana*, 125(2), 2018, p. 157.

² E. Musi, *Ripensare la famiglia in dialogo con I contesti: costruire strumenti di rinnovata pensabilità e di trasformazione esistenziale*, in G. Pagano, F. Sabatano (a cura di), *Oltre il disagio. Il lavoro*

Gli uomini, le donne, i bambini e gli anziani sono mossi da un desiderio, correlato ad un bisogno di sopravvivenza, definito come «emergenza, crisi, sfida: [ma] se le migrazioni hanno a che fare con un'emergenza, essa riguarda anzitutto l'esplicitarsi, l'emergere appunto, della necessità di ripensare il movimento, e l'identità umana in connessione ad esso»³.

Con la sua vasta distesa di acque azzurre, il Mediterraneo, nel corso del tempo, è stato protagonista e spettatore di un flusso di movimenti che ha regalato alle coste vicine “segni” artistici, letterari, filosofici, religiosi, socio-culturali, economici, commerciali e molto altro. È stato la culla di più culture che hanno lasciato un segno visibile ancora oggi, negli usi e costumi degli abitanti. Il “Mare nostrum”, com'era definito dai romani, ha reso possibile l'incontro e il dialogo con il diverso. Per quanto possa essere positivo quest'ultimo aspetto, di cui le scienze umane ne discutono ampiamente, l'inclusione del diverso comporta come conseguenza una rottura degli equilibri e una rivalutazione di ciò che viene definito, da sempre, “normalità”. L'inclusione del diverso non è mai scevra dal cinismo e scetticismo. In supporto a quanto scritto, Giacomelli⁴ afferma che «il Mar Mediterraneo ha sempre unito e allo stesso tempo diviso terre, culture e popoli. Le acque del Mediterraneo sono luogo di passaggio e d'incontro, ma anche confine naturale e barriera tra i tre continenti che vi si affacciano, l'Africa, l'Europa e l'Asia».

L'atto migratorio rimanda ad uno spostamento, perciò «definire la migrazione significa tracciare un confine tra Stati e convenire che quella linea è stata attraversata. Dove tale linea viene tracciata politicamente e amministrativamente è, sostanzialmente, una costruzione sociale e politica»⁵. Attualmente, le migrazioni vedono il migrante costretto a spostarsi e ad allontanarsi dalla propria abitazione, per istinto di sopravvivenza, a causa dei cosiddetti fattori di spinta e di attrazione, che si articolano in fattori sociopolitici, fattori demografici ed economici e fattori ambientali⁶.

Attraversare il Mediterraneo è una via di salvezza che i migranti tengono in considerazione per allontanarsi da quelle situazioni di crisi caratterizzate da guerre, maltrattamento, sfruttamento, ma anche e soprattutto da povertà. È lecito, alla luce dei fatti accaduti, e di quelli che riguardando la quotidianità, chiedersi se il Mediterraneo si attenga alle aspettative di coloro che migrano.

educativo tra scuola, famiglia ed esperienze di comunità, Angelo Guerini e Associati, Milano 2020, p. 187.

³ S. Bonfiglioli, *L'etica dei migranti, la terra del nomos: l'attualità della chōra*, cit.

⁴ E. Giacomelli, *La banalità del mare: frontiere, quarantena e navi da crociera ai tempi del Covid-19*, in E. Piga Bruni, P. Musarò (a cura di), *Viaggio e sconfinamenti*, in *Scritture Migranti*, 14, 2021, p. 156.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Parlamento europeo, *Perché le persone migrano? Esplorare le cause dei flussi migratori*, 2020, in <https://www.europarl.europa.eu/news/it/headlines/world/20200624STO81906/perche-le-persone-migrano-esplorare-le-cause-dei-flussi-migratori>, 09/11/2022.

La questione è: il Mediterraneo può identificarsi come un ponte attrattivo che auspica l'accoglienza e l'inclusione sulle coste delle nazioni che bagna o è un confine, una linea, che rende più difficile il passaggio andando a marcare le differenze?

2. Mangone⁷ sostiene che oggi l'essere umano viva in un contesto in cui il dialogo tra più culture, l'incontro con l'altro abbia subito un processo di scontro, piuttosto che incontro. Sempre più spesso, infatti, si percepisce la minaccia dell'altro e si tende a creare dei confini, identificando qualcosa che appartiene a un noi e qualcosa che appartiene a un loro. Ciò che non rientra nel "noi" si deposita sempre più nel "loro" e ciò comporta una netta scissione che porta a concetti di giusto e sbagliato o di bene e male.

Infatti, «oggi il Mediterraneo è un confine che delimita il bene dal male. Nell'immaginario dei migranti è sia "libertà" (il bene), sia "trappola mortale" (il male)»⁸. Il viaggio, per colui che migra, è l'ultima speranza di salvezza per esaudire il suo più umile e sentito desiderio: vivere una vita degna di essere considerata come tale. Tuttavia, molto spesso questa aspettativa non corrisponde alla realtà: basti pensare agli incidenti che avvengono durante il tragitto o alle politiche di una nazione che attuano opposizioni in merito all'accoglienza. Una delle peggiori situazioni che si verificano, nel momento in cui l'aspettativa di salvezza viene delusa, è il fenomeno della tratta degli esseri umani. Questo «è un fenomeno che non conosce confini, rientra infatti nella categoria dei crimini transnazionali poiché implica l'estensione dei traffici oltre i circoscritti confini nazionali, coinvolgendo più nazioni e colpendo quasi tutti i paesi del mondo, nell'origine, nel transito o nella destinazione delle vittime»⁹.

Secondo il rapporto dell'Organizzazione Internazionale delle Migrazioni¹⁰ la definizione di tratta fa riferimento a quelle dinamiche di reclutamento, di trasporto, di trasferimento, di ospitalità o di accoglienza delle persone attraverso l'uso della forza, quali possono essere la coercizione, il rapimento, la frode, l'inganno, l'abuso di potere attraverso il dare o ricevere soldi, per ottenere vantaggi su altre situazioni, come lo sfruttamento sessuale, il lavoro forzato, la schiavitù e il prelievo di organi.

È chiaro che ne emerge un paradosso, in quanto il Mar Mediterraneo sembrerebbe identificarsi come un «luogo fisico, simbolico e di pratiche di sconfinamento - cioè un vero e proprio archivio - di corpi e di significati, di strategie per eludere, ingannare,

⁷ E. Mangone, *Il Mediterraneo come spazio di frizione: le pratiche di accoglienza dal «lavoro d'aiuto» al «lavoro sociale»*, in *Riflessioni e teorie*, 16(1), 2018.

⁸ Ivi, p. 1.

⁹ S. Lorenzini, *La tratta di esseri umani a scopo di sfruttamento sessuale: discriminazioni plurime tra genere, etnia, classe e mancata accoglienza*, in *Bollettino della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer" - Pedagogia delle differenze*, LI, 1, 2022, p. 146.

¹⁰ OIM (Organizzazione Internazionale per le Migrazioni), *La tratta di esseri umani lungo la rotta del Mediterraneo centrale. Dati, storie e informazioni raccolte dall'organizzazione internazionale per le migrazioni*, finanziato dal Ministero dell'Interno tramite il Fondo Asilo Migrazione e Integrazione (FAMI), 2014-2020.

neutralizzare i dispositivi di confine»¹¹. Le sue sponde continuano ad essere scelte e prescelte da coloro che migrano, come se fossero dei diamanti funzionali ad appagare il proprio desiderio di benessere e felicità. Tuttavia, alle volte è, e alle volte non è, identificabile come luogo di traiettoria per giungere ad una destinazione di auspicabile salvezza, infatti «nonostante questa trasformazione sociale in negativo, potrebbe però ancora assumere una rilevanza fondamentale per la promozione del pluralismo e delle diversità culturali: questo mare potrebbe trasformarsi nel tavolo della pace fra l'Occidente e il mondo islamico e non essere solo il “confine” del versante Sud del continente europeo. L'Europa dovrà necessariamente rivedere il proprio rapporto con il Mediterraneo e lo dovrà fare insieme agli altri soggetti politici e culturali che si affacciano sulle sue rive, a cominciare dai popoli arabi»¹².

Affinché ogni essere umano sia tutelato e riceva cura e protezione, il Decreto Legislativo n.142 del 2015 prevede il diritto di accoglienza per chi richieda protezione internazionale¹³. Da quell'intervento normativo si è passati per la Legge 113 del 2018, che apporta dei cambiamenti funzionali all'accoglienza per i richiedenti asilo, sino ad arrivare all'approvazione della Legge n. 173 del 18 dicembre del 2020. Questa legge ha previsto l'inserimento di un nuovo sistema di accoglienza e integrazione (SAI), che opera fondamentalmente su due livelli: il primo vede il momento effettivo dell'accoglienza, che comprende gli *hotspot* e i centri di prima accoglienza in cui si verificano prassi di primo soccorso; il secondo livello rappresenta una seconda accoglienza che si realizza all'interno del Sistema di accoglienza e integrazione, con programmi di intervento che variano a seconda della gestione degli enti locali¹⁴.

Il fenomeno delle migrazioni, e tutto ciò che ne consegue, richiede degli interventi calibrati e ponderati, che consentano di mettere in atto delle azioni adeguate e funzionali al raggiungimento di uno stato di benessere della persona. Quindi, affinché si realizzi il cambiamento desiderato, mosso da quel bisogno implicito di sopravvivenza che ha spinto l'uomo a mettersi in viaggio, è necessario partire proprio dalla persona e non dal fenomeno migratorio in sé¹⁵.

3. Non è pura utopia pensare che l'incontro con l'altro sia opportunità di conoscenza e confronto. Bauman¹⁶, in una delle sue ultime opere sulla migrazione, sostiene che il soggetto dovrebbe prenderne consapevolezza: l'umanità è una sola e questa vive in un unico pianeta.

¹¹ G. Proglia, *Mediterraneo nero. Archivio, memorie, corpi*, Manifesto Libri, Roma 2019, p. 33 s.

¹² E. Mangone, *Il Mediterraneo come spazio di frizione: le pratiche di accoglienza dal «lavoro d'aiuto» al «lavoro sociale»*, cit., p. 1.

¹³ <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legislativo:2015;142,28/11/2022>.

¹⁴ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2018/10/04/18G00140/sg,28/11/2022>.

¹⁵ E. Mangone, *Il Mediterraneo come spazio di frizione: le pratiche di accoglienza dal «lavoro d'aiuto» al «lavoro sociale»*, cit., p. 2.

¹⁶ Z. Bauman, *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari, Roma 2016.

Quando al centro di una discussione ci sono argomenti “caldi” come quello della migrazione è possibile che ci si scontri con polemiche e scambi comunicativi influenzati, in qualche modo, dalla divulgazione mediatica che educa la *forma mentis* del singolo. Infatti, nonostante i buoni propositi di accoglienza, sia a livello teorico che pratico (come le azioni delle ONG, delle associazioni di volontariato...), l’altro è considerato come una minaccia al proprio *status quo* e dunque di difficile gestione nella quotidianità. I professionisti, in merito, sostengono la necessità di adottare una riflessività critica per poter operare e analizzare al meglio il fenomeno, in modo da non restare incastrati in ruoli prestabiliti: è importante «non affidarsi a risposte preconfezionate, [ma sarebbe preferibile mettere] in gioco le proprie risorse soggettive, i propri background formativi ed esperienziali per negoziare soluzioni creative e contestuali nella gestione dell’accoglienza»¹⁷.

Per creare un intervento di accoglienza capace di generare un processo trasformativo e inclusivo, le scienze umane dovrebbero ri-partire da una questione epistemologica, per creare azioni atte a generare delle condizioni funzionali al benessere del soggetto¹⁸. Per perseguire questa finalità, bisognerebbe porre al centro delle riflessioni e delle analisi l’uomo, soprattutto colui che migra, in quanto “soggetto/persona” che risente di un processo di decostruzione del proprio sé nel momento in cui vive in un ambiente che non gli appartiene. Per restituire una dignità al “soggetto/persona” è fondamentale fornire i giusti mezzi che gli permetteranno di «elaborare sistemi di orientamento ed auto orientamento in diversi ambiti, personali, sociali, culturali, al fine di garantire la promozione di ambienti che sappiano preservare formule di vita ancora garanti di un’umanità possibile»¹⁹, funzionale a sua volta per un progresso e uno sviluppo umano e sociale.

È bene precisare che il “soggetto/persona” si caratterizza per la sua singolarità, che determina la sua unicità e irripetibilità, avente dei diritti imprescindibili e inviolabili. Dunque, per “soggetto/persona” si intende colui che è «equipaggiato di soli atti di scelta. Sono opzioni personali che garantiscono la libertà e che creano un vero sistema-di-valori»²⁰.

Pertanto, come si può restituire, se non dare, centralità e soggettività al migrante, se sprovvisto di uno spazio al quale appartiene, se viene considerato da molti come un estraneo?

¹⁷ B. Riccio, F. Tarabusi, *Dilemmi, mediazioni e opportunità nel lavoro di accoglienza rivolto a rifugiati e richiedenti asilo: un’introduzione*, in *Educazione Interculturale. Teorie, Ricerche, Pratiche*, 16(1), 2018, p. 5.

¹⁸ E. Mangone, *Il Mediterraneo come spazio di frizione: le pratiche di accoglienza dal «lavoro d’aiuto» al «lavoro sociale»*, cit.

¹⁹ S. Manici, *Per una pedagogia del soggetto: la centralità della persona negli interventi educativi*, in *Ricerca Psicoanalitica*, XXXIII(1), 2022, p. 58.

²⁰ F. Frabboni, *L’educazione tra emergenza e utopia*, in L. Cerrocchi, L. Dozza (a cura di), *Contesti educativi per il sociale. Progettualità, professioni e setting per il disagio e le emergenze*, FrancoAngeli, Milano 2020, p. 17.

Si configura la necessità di cambiare prospettiva nelle riflessioni in riferimento alle questioni relative all'accoglienza dell'altro in territori e spazi sconosciuti: bisognerebbe allontanarsi da una prospettiva del "non-essere" dell'estraneo e considerare la sua soggettività e il suo essere nel mondo.

Inoltre, bisognerebbe porre al centro la soggettività nomade del "soggetto/persona", in quanto il soggetto è nel mondo e ha un suo mondo; tuttavia, essendo nel mondo, incontra il mondo del Tu e diventa un "essere-con"²¹.

4. Per parlare di migrazione è indispensabile avere un'apertura interculturale, che è anche inter-politica²². È chiaro, dunque, che i flussi migratori prendono forma attraverso lo spostamento fisico del soggetto e Arsena²³ propone il concetto di "mediterraneo" per indicare quel luogo intermedio che unisce o separa, a seconda dei punti di vista, la terra e il mare. Entrambe le prospettive implicano un'intersezione tra due dinamiche opposte: da un lato troviamo l'attraversamento con un'azione che prevede un "andare verso", la quale implica l'abbandono (non sempre definitivo) del posto natale, custode dei propri ricordi affettivi e radice dell'io, e dal lato opposto c'è una dinamica che comporterà uno "stare-in", dove lo stare (-in) implicherà l'"esserci-con".

La relazione con la terra ospitante e i suoi abitanti è inevitabile: avviene un incontro e confronto di differenze oggettive, che qualificano il singolo in quanto "soggetto/persona" e sono costituite dalla sua storia biografica, il suo credo religioso, la sua formazione, le sue strutture sociali, le tradizioni e le culture di cui è portatore e le strutture politiche e mentali²⁴.

Gli spostamenti determinati dai flussi migratori e l'inserimento nello spazio ospitante sono oggetto di studio nelle analisi delle società contemporanee, ivi compresi i legami che si vengono a creare: le riflessioni sulla migrazione aiutano a comprendere il valore delle diversità culturali, poiché possono essere assunte come risorse, ma è fondamentale tenere in considerazione altri aspetti, quali «la posizione nel ciclo migratorio familiare, la partecipazione al lavoro extradomestico, l'età dei figli, la presenza e l'occupazione dei mariti», in quanto questi vanno a modificare e alterare l'assetto sociale²⁵.

²¹ E. Baccharini, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2003, p. 186.

²² C. Gianolla, *Per una filosofia della migrazione fondata sulla soggettività dialogica*, in G. D'Acunto, A. Meccariello (a cura di), *Fenomenologia Etica dialogica Antropologia dell'alterità. Saggi di filosofia offerti a Emilio Baccharini per il suo settantesimo compleanno*, Editoriale Anicia, Roma 2019, p. 143.

²³ A. Arsena, *Per una lettura pedagogica della fenomenologia della migrazione*, in *Encyclopaideia – Journal of Phenomenology and Education*, 24(57), 2020.

²⁴ A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

²⁵ M. Ambrosini, *Famiglie migranti e città multietniche*, in M. Ambrosini, P. Bonizzoni (a cura di), *I nuovi vicini famiglie migranti e integrazione sul territorio. Rapporto 2011*, in *Fondazione ISMU*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 38.

È anche vero che «l'Europa contemporanea è dunque, a tutti gli effetti, una società multietnica, multiculturale e multireligiosa. Tuttavia la sua composizione [...] è un esito “imprevisto” e per molti versi non voluto»²⁶.

Nelle questioni migratorie, considerando il singolo in quanto “soggetto/persona”, bisognerebbe agire in un'ottica che ipotizzi quattro azioni principali: accoglienza, inserimento, integrazione e inclusione. Accogliere l'altro, nel momento in cui arriva sulle coste che lo ospiteranno, per un periodo indeterminato, è il primo gesto che restituisce dignità all'uomo in quanto tale. L'inserimento e l'integrazione sono fasi in cui il migrante agisce da spettatore passivo, per apprendere e adattarsi al nuovo contesto sociale. Infine, l'inclusione è affidata ai sistemi più importanti che afferiscono al contesto sociale: il sistema scolastico (per i minori) e il sistema del lavoro (per gli adulti). Per quanto riguarda la scuola, il concetto di inclusione non deve fare riferimento solo all'idea secondo cui bisognerebbe adattarsi per consentire una normalizzazione, ma deve esserci una partecipazione attiva alle azioni che riguardano il contesto socio-culturale in cui si vive, malgrado le differenze di tipo sociale, culturale, economico, fisico, le quali devono essere rivalutate in opportunità e risorse²⁷.

²⁶ L. Zanfrini, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, Roma 2016, p. 137.

²⁷ R. Medeghini, W. Fornasa (a cura di), *L'educazione inclusiva. Culture e pratiche nei contesti educativi e scolastici: una prospettiva psicopedagogica*, FrancoAngeli, Milano 2011.

Gabriella Ficocelli

IL COMUNE DI TARANTO PARTNER DEL PROGETTO “M.E.D.I.A.T.I.O.N.”
(HORIZON EUROPE SEEDS)

ABSTRACT

Il Comune di Taranto è partner del progetto “M.E.D.I.A.T.I.O.N.” (Horizon Europe Seeds), coordinato dalla Prof.ssa Adriana Schiedi (Dipartimento Jonico dell’Università di Bari). L’esigenza condivisa tra tutti i partner coinvolti è quella di adottare una lettura maggiormente articolata sulla mediterraneità, attraverso cui mettere in discussione qualsiasi certezza assoluta o definitiva, concentrandosi piuttosto sulla particolarità delle culture, delle lingue, della vita sulle sponde del Mediterraneo e sulla possibilità di confrontarsi con altre tradizioni e visioni del mondo, secondo uno spirito comune. In questo senso, il progetto “LGNET” ha portato alla luce la consapevolezza che il fenomeno dell’immigrazione, lungi dall’essere esclusivamente emergenziale, richiede una gestione attenta che miri alla ricerca di strumenti di sostenibilità futura, per la costruzione di un sistema di accoglienza che si caratterizza per il suo aspetto di continuità, come suggeriscono anche gli attuali eventi geopolitici internazionali.

The Municipality of Taranto is one of the partners of the “M.E.D.I.A.T.I.O.N.” project (Horizon Europe Seeds), coordinated by Prof. Adriana Schiedi (Ionian Department of the University of Bari). The need shared by all the partners involved is to adopt a more articulated interpretation of “Mediterraneity”, through which any absolute or definitive certainty can be questioned, focusing rather on the peculiarity of cultures, languages and life on the Mediterranean shores and on the possibility of comparing our worldview with other ones, in common spirit. In this sense, the “LGNET” project has brought to light the awareness that the phenomenon of immigration, far from being exclusively emergency, requires careful management that aims to search for tools for future sustainability, for the construction of a reception system that is characterised by its aspect of continuity, as current international geopolitical events also suggest.

PAROLE CHIAVE

Comune di Taranto – condivisione – progetto “LGNET”

Taranto municipality – Sharing – “LGNET” project

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il ruolo del servizio sociale del Comune di Taranto nell’Area Immigrazione. – 3. Il Comune di Taranto e il Progetto “LGNET”.

1. Il Comune di Taranto è partner del progetto dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture) "M.E.D.I.A.T.I.O.N." (Horizon Europe Seeds) coordinato dalla Prof.ssa Adriana Schiedi, che ha sviluppato una serie di attività, incontri, convegni, con l'obiettivo di proporre una riflessione condivisa a vari livelli su una categoria, quella della mediterraneità, posta al centro dei processi educativi, giuridici e socio-economici del mondo attuale.

Il Mediterraneo, infatti, costituisce un mondo spazio-temporale che nel corso della storia ha saputo costruire relazioni, partecipazioni e 'parentele', sebbene ciò non sia bastato a evitare contrasti tra le genti che ne abitano le sponde.

Lo spazio del Mediterraneo è stato spesso concepito e rappresentato secondo visioni contraddittorie che rischiano di congelare la realtà per blocchi contrastati che non ci aiutano nella riflessione sulle relazioni umane, sul sociale. Il mare come spazio di transito, tentato o riuscito, di corpi e merci, e di lavoro sulle navi e nei porti. Il mare come spunto di ricerca e produzione culturale. È proprio questo il punto sul quale il Comune di Taranto, per il tramite dei Servizi Sociali, ha voluto incentrare la sua politica e la partecipazione attiva al progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N. (Horizon Europe Seeds). Esiste infatti, oltre alla dimensione dell'immaginario, una realtà vissuta che è sempre realtà socialmente costruita. Quante volte abbiamo visto sbarcare i migranti presso il nostro Porto, il porto sicuro, accogliente. Quante volte siamo intervenuti accanto alla Prefettura, le Forze dell'Ordine, le Associazioni, per portare il nostro contributo a uomini, donne, bambini che avevano attraversato il mare, lasciando tutto per il sogno dell'Europa. Nelle interviste, in occasione degli sbarchi, ci chiedevano i numeri degli immigrati, ma quelle persone, arrivate a Taranto senza nulla, nessuno zaino, nessuna valigia, solo con un vestito addosso, per me non erano un totale da diffondere attraverso le varie informazioni, erano uno, erano una. Persone sfuggite a un triste destino nella loro terra e con lo sguardo teso all'orizzonte fino a noi. Quanti sorrisi abbiamo potuto vedere sui loro volti appena arrivati, speranze, prospettive, futuro.

Il porto di Taranto è diventato punto di incontro tra la storia degli esseri umani e la storia del mare, con una specifica attenzione alla contemporaneità.

Da ciò è scaturita, anche attraverso la progettualità dell'iniziativa "M.E.D.I.A.T.I.O.N.", l'esigenza di adottare una lettura maggiormente articolata, attraverso cui riflettere sulla realtà e mettere in discussione qualsiasi certezza assoluta o definitiva, rinunciando alla pretesa, ognuno nei propri ruoli, di capire tutto e subito e concentrandosi piuttosto su accostamenti gradualmente alla realtà, sulle particolarità presenti nel Mediterraneo, sulle culture, le diverse lingue, le vite e sulla possibilità di confrontarsi con altre specificità secondo uno spirito comune.

In questo senso, la prospettiva dei saperi degli assistenti sociali, degli psicologi, dei mediatori, dei volontari sono essenziali, sono d'aiuto per comprendere meglio le culture.

Gli interventi nell'ambito del progetto in questione restituiscono pluralità e ricchezza di punti di vista sui temi proposti. Ciascuno dei partner a partire dal proprio ambito lavorativo, disciplinare e attraverso riferimenti a percorsi teorici e di ricerca, ha offerto una possibile chiave di lettura di un fenomeno che oggi più che mai attraversa un momento di grave difficoltà, lasciando emergere una dimensione mediterranea composita, talora frastagliata e confliggente, in cui trovano coesistenza similitudini e specificità. Si è trattato di tornare a ragionare, da una prospettiva diversa e meno consueta, su alcune questioni centrali nella riflessione: le migrazioni, il Mediterraneo come luogo di scambio di saperi, culture e merci, ma anche di militarizzazione delle acque territoriali, di separazione tra il Nord e il Sud del mondo, di respingimento e di naufragi. A ciò si è aggiunta una specifica attenzione all'emergenza di caratterizzare sempre più figure professionali come quella del mediatore culturale, del mediatore linguistico.

2. Il ruolo del Servizio Sociale nell'area immigrazione è iniziato con l'arrivo dei Minori Stranieri non accompagnati (MSNA) del Nord Africa e ha avuto seguito dal 2014 ad oggi, con l'arrivo dei flussi migratori. Tale attività professionale, nello specifico, effettuata in sinergia con la Prefettura e l'Ufficio Immigrazione della Questura di Taranto, ha come obiettivo principale garantire la tutela dei MSNA, spesso avvalendosi del supporto degli operatori delle ONG.

I MSNA giunti sul territorio, poiché sbarcati nel porto mercantile di Taranto o provenienti da altri porti italiani, vengono condotti presso il locale Hotspot dal personale dell'Ufficio Immigrazione, che provvede al fotosegnalamento.

La Prefettura informa tempestivamente il Servizio Sociale Professionale dell'arrivo di MSNA richiedendo la disponibilità delle strutture educative territoriali ed extra territoriali – convenzionate con il Civico Ente – per l'eventuale inserimento degli stessi appena giunti sul territorio, per i quali non è possibile il collocamento presso i centri prefettizi, perché carenti di posto.

Individuate le disponibilità delle strutture educative, le referenti dell'Area Immigrazione trasmettono tempestivamente l'elenco di tali disponibilità alla Prefettura e all'Ufficio Immigrazione, che provvederanno, in caso di necessità, a contattare i responsabili delle stesse strutture, invitandoli a recarsi in tempi brevi sul posto (Hotspot o Ufficio Immigrazione) per prelevare gli stessi minori. All'atto del prelevamento, l'Ufficio Immigrazione affida i minori al Responsabile della struttura che lo accoglierà stilando il relativo verbale di affidamento.

Una volta collocati nelle strutture, le referenti comunicano l'elenco dei minori inseriti alla locale Procura dei Minori e al TM, che dispone l'affidamento degli stessi al Servizio Sociale del Comune in cui risiede la struttura, per il monitoraggio con nomina di Tutore e trasferimento degli atti al TM territorialmente competente.

Successivamente al collocamento in comunità viene effettuata una prima fase di osservazione dei MSNA ospiti con l'ausilio del mediatore culturale; quest'ultimo

consente la conoscenza dei significati culturali dei comportamenti dei MSNA, nonché i loro bisogni ed esigenze. Gli operatori delle comunità educative stilano, in accordo con il SSP, il progetto educativo individuale per ciascuno dei minori. Tale progetto prevede il corso di alfabetizzazione, inserimento nella scuola pubblica e/o corsi di formazione professionale, attività di socializzazione anche ricreative-sportive, finalizzate a facilitare l'integrazione del MSNA entro la nuova realtà. Il SSP Area Immigrazione garantisce costante monitoraggio, attraverso incontri periodici con i minori e gli operatori delle strutture, al fine di verificare l'efficacia e la prosecuzione del progetto in corso per ciascuno.

Con l'ausilio del personale educativo i minori continuano ad avere costanti contatti con le famiglie d'origine e le persone per loro significative, mediante il supporto degli strumenti tecnologici.

Nel corso dell'osservazione, qualora vengano evidenziate eventuali fragilità e vulnerabilità che richiedono interventi specialistici appropriati, il SSP procede – in accordo con il tutore, se nominato, e all'equipe integrata multidisciplinare territoriale – all'individuazione di una eventuale struttura di carattere socio-sanitario.

Per quanto concerne i MSNA di età inferiore ai 16 anni, il SSP ricorre – solo nel caso in cui il minore acconsenta – all'Istituto dell'affido etero-familiare, attraverso l'individuazione di una coppia o una singola persona (già conosciuta dal Gruppo Affido della Direzione).

Le referenti dell'Area Immigrazione effettuano anche costante monitoraggio dei nuclei familiari che vengono collocati entro il progetto SAI, finalizzato all'autonomia abitativa e lavorativa.

3. Il Comune di Taranto ha sviluppato il proprio progetto "LGNET EMERGENCY ASSISTENCE (LGNETEA) – RETE DEI COMUNI PER UNA RAPIDA RISPOSTA E SERVIZI PER L'INCLUSIONE D'EMERGENZA IN AREE URBANE SVANTAGGIATE" – INDIRIZZI PER LA PROSECUZIONE DEL PROGETTO A VALERE SULLE MISURE EMERGENZIALI DEL FONDO ASILO MIGRAZIONE E INTEGRAZIONE (FAMI) 2014-2020", che interessa i seguenti tre ambiti:

1) Impegno Civico – attraverso attivazione di progetti di lavoro intesi come restituzione alla comunità impegnata e coinvolta in un processo di integrazione e solidarietà promossa dall'associazionismo locale, oltre che dal Comune;

2) Supporto Psico-Socio-Legale – attraverso gli *One Stop Shop* quali sportelli informativi ma anche veri e propri strumenti di presa in carico dei destinatari per tutti gli aspetti fondamentali in un percorso di integrazione sostanziale nella compagine sociale, quale quella locale, a partire dai bisogni sanitari, di inclusione ma anche bisogni legati alle procedure amministrative e legali che si associano alla condizione di migrante, e molto altro;

3) Inclusione abitativa – attraverso contributi per gli affitti ma anche accoglienza diretta presso strutture convenzionate.

L'esperienza con LGNET e il percorso condiviso con gli altri Comuni coinvolti nel progetto hanno portato alla luce la consapevolezza che il fenomeno dell'immigrazione, lungi dall'essere esclusivamente emergenziale, richiede una gestione attenta che miri alla ricerca di strumenti di sostenibilità futura, per la costruzione di un sistema di accoglienza che si caratterizza per il suo aspetto di continuità, come suggeriscono gli attuali eventi internazionali.

Questa amministrazione, nell'ambito dei Servizi Sociali comunali, cerca di cogliere ogni occasione per attivare, in sinergia con altri progetti, così come nell'ambito del progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N., una rete sociale di supporto e sostegno a un processo di integrazione che interessa persone provenienti da Paesi diversi, che può tradursi già nel breve periodo in un arricchimento per la comunità locale. Ci si attende pertanto una percezione di maggiore sicurezza da parte della collettività locale, che possa in questo modo concepire l'accoglienza come un investimento per la propria crescita culturale e per lo sviluppo del territorio tutto, garantito da una reale integrazione di tutte quelle persone che potenzialmente rappresentano un valore aggiunto.

I ragazzi incontrati per strada, rinfrancati e stimolati dagli operatori volontari, hanno reso possibile il fenomeno del beneficiario che si è trasformato in volontario, partecipando con gli operatori alle missioni di sostegno durante i percorsi dell'unità mobile, diventando prezioso per il forte impatto su coloro i quali, per diffidenza, paura e timidezza, non accolgono con facilità l'aiuto che si tende loro.

Oltre 300 persone accolte, famiglie emerse dalla clandestinità, recuperate a una vita sociale degna. Bambini che parlano italiano, vanno a scuola, si integrano con i nostri concittadini e vivono con le proprie famiglie di origine, portando in esse quelle abitudini necessarie a integrare la propria cultura alla nostra, con naturalezza, semplicità, superando anche i migliori percorsi pensati per il sostegno all'inclusione, come solo i bambini riescono a fare con i propri genitori.

La parola che racchiude la nostra policy è "futuro": il futuro è senza ostacoli, senza barriere, tende a perfezionare e a recuperare gli errori del passato. Il futuro è fatto di speranze e di sogni, lasciando fuori i limiti del presente. Il futuro ti porta a lavorare per obiettivo, per il cambiamento. Il futuro è dei giovani ed è la responsabilità delle generazioni presenti.

All'interno di questo progetto, vi raccontiamo anche un aneddoto: un ragazzo raccolto per strada e diventato successivamente volontario, durante un'uscita in notturna con l'unità mobile, offrendo la propria capacità di "scovare" altri ragazzi in condizioni di emergenza, magari nascosti, per paura, si è letteralmente spogliato per riscaldare un senza tetto, offrendo la sua maglia, la sua condizione di privilegio a favore di chi in quel momento ne aveva bisogno. Un insegnamento, questo, che va oltre la solidarietà: ci regala un'immagine di umanità che è il fondamento di ogni azione compiuta nel sociale.

Il progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N. (Horizon Europe Seeds) ci porta a lavorare, oltre che sui saperi codificati, anche su una ricchezza di conoscenze fortemente vincolate

all'esperienza. Nell'ambito mediterraneo, questi saperi evidenziano le comunanze e costituiscono un bagaglio di memorie di cui è necessario pensare la trasmissione, nella speranza che ciò possa diventare una risorsa per lo sviluppo, inteso necessariamente come cooperazione o, meglio, come co-sviluppo.

Ivan Fortunato

SUD E MEDITERRANEO: UMA (GEO)PEDAGOGIA DA PAISAGEM DO CENTRO HISTÓRICO DE TARANTO EM CINCO LIÇÕES*

RESUMO

Esta escrita tem como objetivo demonstrar como os conceitos de “pedagogia mediterrânea” e de “geopedagogia” podem ser aplicados a uma metodologia de “paesaggio educatore”. Como exemplo e estudo de caso empírico, o centro histórico da cidade de Taranto, onde se localiza a sede jônica da Universidade de Bari (Uniba), é esquadrinhado por meio de cinco pausas. Essas pausas são marcos no bairro antigo, das quais se extraem cinco lições da paisagem. Ao final, espera-se que sejam melhor reconhecidos o patrimônio e a beleza do milenar bairro onde se situa a Uniba-Taranto, e que outras pessoas sejam sensibilizadas a tomar as lições de seus próprios lugares.

Questo scritto si propone di dimostrare come i concetti di “pedagogia mediterranea” e “geopedagogia” possano essere applicati ad una metodologia di “paesaggio educatore”. A titolo esemplificativo e caso di studio empirico, il centro storico della città di Taranto, dove è ubicata la sede ionica dell'Università degli Studi di Bari (Uniba), viene scandito attraverso cinque interruzioni. Queste pause sono punti di riferimento nel centro storico, da cui si possono imparare cinque lezioni di paesaggio. Si spera, infine, che il patrimonio e la bellezza dell'antico borgo in cui si trova Uniba-Taranto vengano meglio riconosciuti e che altre persone siano sensibilizzate a prendere lezioni dai propri luoghi.

PALAVRAS-CHAVE

Paisagem – pedagogia mediterrânea – Taranto

Paesaggio – pedagogia mediterranea – Taranto

ÍNDICE: 1. Introdução. – 2. A paisagem educativa, a pedagogia mediterrânea e a geopedagogia. – 3. Um itinerário em cinco pausas e cinco lições pelo centro histórico de Taranto. – 4. Considerações finais.

1. Nesta escrita, de caráter ensaística, almejamos compartilhar ideias que emergem da contemplação e da vivência empírica pelas ruas do centro histórico da cidade de Taranto, onde está localizada a Università degli Studi di Bari - Sede di Taranto (Uniba-Taranto). O objetivo é demonstrar como os conceitos de “pedagogia mediterrânea”¹ e

* Ensaio submetido ao sistema de revisão por pares.

¹ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi: Il caso Taranto*, in *Mizar: costellazione di pensieri*, 15, 2021.

de “geopedagogia”² podem ser aplicados a uma metodologia de “paisagem educadora”³.

Aqui, tomamos como inspiração o caminho tracejado em cinco pausas na parte mais antiga do centro histórico de São Paulo⁴, para também fazer cinco pausas pelo bairro antigo de Taranto. Cada pausa busca contemplar, de modo ilustrativo, uma das cinco lições da paisagem indicadas por Raniero Regni. Fazer de cada pausa a correlação com cada lição é um exercício teórico, necessário para a compreensão e apreensão dos lugares. No entanto, é importante registrar que, nas paisagens da vida cotidiana, as lições estão complexamente conectadas entre si.

Assim, após esta introdução, o texto segue para um breve preâmbulo do local eleito como lugar das lições da paisagem e dos conceitos fundantes dessa maneira de contemplar para compreender os lugares. Na sequência, realizamos a jornada pelo local em cinco pausas, evidenciando aspectos singulares de sua existência.

Ao final, espera-se que a produção desta escrita tenha dupla serventia: (i.) que sejam melhor reconhecidos o patrimônio e a beleza do milenar bairro onde se situa a Uniba-Taranto, e (ii.) que outras pessoas sejam sensibilizadas a tomar as lições de seus próprios lugares.

2. Assim escreveu Raniero Regni:

A nossa era é a da paisagem. Como fenômeno estético e objeto histórico, a paisagem nunca pode ser explicada exhaustivamente. É difícil dar uma definição. No entanto, podemos guiar-nos pela certeza de que, uma vez encontrado, reconhecemo-lo como tal. Paisagem é a natureza percebida através de uma cultura, um espaço visto através do tempo, um lugar de vida onde a natureza e a história se entrelaçam, um ponto de referência onde pousar o olhar, um ponto de descanso para a nossa existência nômada. Como escreveu Gomez Dávila num dos seus aforismos, “a alma nasce nas coisas quando elas duram”. A paisagem perdura e por isso tem alma. Essa mesma alma que se cria em nós quando conseguimos dialogar com o espírito dos lugares.⁵

² A. Schiedi, *La mediterraneità, categoria per una geopedagogia del XXI secolo*, in *Mizar: costellazione di pensieri*, 15, 2021.

³ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, in *Turismo e Psicologia*, 1, 2022.

⁴ I. Fortunato, *Geopoética no Centro Histórico de São Paulo: a primeira pausa do Pateo do Collegio*, in *Minha Cidade*, 16, 2016.

⁵ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit, p. 46. Texto original: «La nostra è l’epoca del paesaggio. In quanto fenomeno estetico e oggetto storico, il paesaggio non potrà mai essere spiegato in modo esaustivo. Difficile darne una definizione. Eppure si può essere guidati dalla certezza che, una volta che ci imbattiamo in esso, lo riconosciamo come tale. Paesaggio è natura percepita attraverso una cultura, spazio visto attraverso il tempo, luogo di vita in cui si intrecciano natura e storia, un punto di riferimento su cui posare lo sguardo, un punto di riposo per la nostra esistenza nomade. Come ha scritto in un suo aforisma Gomez Dávila, “l’anima nasce nelle cose quando durano”. Il paesaggio dura e per questo possiede un’anima. Quella stessa anima che si crea in noi quando riusciamo a dialogare con lo spirito dei luoghi».

Com o autor, constatamos que a paisagem, a porção visual de um lugar, não é apenas aquilo que se vê e que se pode qualificar como feia ou bonita. A paisagem é também viva, não porque se modifica constantemente, mas porque possui sua própria essência – sua alma – o que a torna um ser ontológico. Nesse sentido, contemplar determinada paisagem é algo que vai além de um sentido estético de apreciação ou rejeição. Isso porque, além da visão estimular os demais sentidos e as emoções, a paisagem nos “fala” de si mesma, nos conta sua história vivida e das pessoas que habitaram e/ou passaram pelo lugar. Olhar a paisagem é ver o lugar.

Como delineado na introdução, a paisagem que escolhemos olhar é a do centro histórico de Taranto, um lugar geograficamente singular, banhado por dois mares (o Piccolo e o Jônico), além de ser milenar, «fundada em 706 a.C. pelos espartanos»⁶.

Nesses quase três mil anos de história cultural, sua paisagem obviamente foi construída e reconstruída diversas vezes; algumas transformações por meras contingências da vida cotidiana, outras mais abruptas, decorrentes de dominação do território por outros povos. Apenas à guisa de exemplo, temos sua fundação grega, a ocupação romana, os impérios bizantino e otomano, o domínio espanhol etc. até sua definitiva incorporação à Itália, no ano de 1861 d.C.

A forma isolada e limitada da ilha determinou uma série de limitações ao desenvolvimento urbano natural. A Città Vecchia, de facto, foi constantemente renovada ao longo dos séculos, o que conduziu a uma profunda estratificação, morfológica e funcional, mas também a um profundo fortalecimento da identidade da comunidade local estabelecida.⁷

Na sua paisagem, elementos de destaque ou meros vestígios narram a presença das diversas ocupações do território, assim como podem esclarecer seu cotidiano vivido *hoje*. A noção de *hoje*, obviamente, também muda com o tempo. Por isso, aqui neste texto, *hoje* é o ano de 2023, precisamente alguns meses após a Organização Mundial de Saúde declarar o fim da pandemia da covid-19, que subjugou o mundo por pouco mais de três anos. A paisagem nos permite identificar o sofrimento do lugar e a sua batalha para manter-se vivo.

Por isso, podemos assentir com a afirmação de Regni de que «a paisagem sempre foi uma inspiração [...] uma grande educadora». Ainda, tomamos suas perguntas

⁶ L. Pierri, *Como fue fundada Taranto*, <https://www.comune.taranto.it/elenco-taranto/tra-storia-e-immagini/cenni-storici/come-fu-fondata-taranto-di-lucio-pierri>

⁷ I. Poli, G. Bevilacqua, *Ciudad histórica y regeneración urbana: por una nueva centralidad de los centros históricos italianos*, in C. Llop, M. Cervera, F. Peremiquel (eds.), *IV Congreso ISUF-H: Metrópolis en recomposición: prospectivas proyectuales en el Siglo XXI: Forma urbis y territorios metropolitanos*, Barcelona, 28-30 Septiembre 2020, Barcelona 2020, p. 6. Texto original: «La forma recogida y limitada de la isla ha determinado una serie de limitaciones al desarrollo urbano natural. La Città Vecchia, de hecho, se ha renovado constantemente a lo largo de los siglos, lo que ha llevado a una profunda estratificación, morfológica y funcional, pero también a un profundo fortalecimiento de la identidad de la comunidad local establecida».

problematizadoras como nossas próprias indagações: «O que ensina? Como isso pode ser ensinado? Que geopedagogia da paisagem mediterrânica?»⁸.

Para compreender os ensinamentos da paisagem do bairro antigo de Taranto, precisamos antes recorrer ao que Riccardo Pagano chamou de «pedagogia do Mediterrâneo». Ao tomar ciência das ideias de que há formas educativas específicas desse lugar particular, que apresentam resistência a um modelo único de formação educativa para todos os locais, compreendemos melhor o que significa aprender com a paisagem. Segundo o autor:

A pedagogia mediterrânica reconsidera a “questão meridional” a partir das raízes profundas e duradouras que distinguem o Sul de Itália inserido no quadro mais amplo do Mediterrâneo, atravessado por mundos culturais e valores ocidentais que depois passaram por toda a Europa.⁹

A pedagogia mediterrânea envolve toda herança histórica e cultural do lugar, seja da vida cotidiana de construção, seja da dominação que saqueia e destrói. Trata-se, essencialmente, de considerar as diferentes formas de modificar e habitar o lugar ao longo de sua própria historicidade, cuja cultura se torna única, nesse encontro e reencontro com distintas culturas.

Riccardo Pagano, na defesa da pedagogia mediterrânea, esclarece que a resistência ao movimento globalizado de homogeneizar tudo, incluindo até as formas de viver e pensar, é uma ação de valorização do passado na convergência com o presente. Implica reconhecer que o lugar não se configura a partir do nada, mas de séculos de história, cultura, civilização. Implica, ainda, aprender com tudo isso, pois valorar o passado não é apenas romantizar as narrativas pretéritas, já que muitas expressam violência, dominação, destruição, genocídios...

Nesse sentido de valorar a história e o cotidiano vivido, o passado e o presente, as culturas pretéritas e as contemporâneas, Riccardo Pagano afirmou que «a pedagogia mediterrânica tem, ao mesmo tempo, um sabor antigo e moderno. Esta é a sua figura mais verdadeira»¹⁰. Segundo o autor, pensar o lugar a partir da pedagogia do Mediterrâneo é não ter receios de recuar no tempo, de reconhecer as distintas camadas de valores culturais outros que já ocuparam – e talvez ainda ocupem – a vida no lugar.

⁸ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «Il paesaggio è sempre stato un ispiratore [...] un grande educatore [...] Che cosa insegna? Come può essere insegnato? Quale geopedagogia del paesaggio mediterraneo?».

⁹ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi*, cit., p. 202. Texto original: «La pedagogia mediterranea riconsidera la “quistione meridionale” muovendo dalle radici profonde e di lunga durata che contraddistinguono il Sud d’Italia inserito nella più ampia cornice mediterranea, percorsa da mondi culturali e da valori occidentali transitati poi in tutta l’Europa».

¹⁰ Ivi, p. 203. Texto original: «La pedagogia mediterranea, al tempo stesso, sa di antico e di moderno. È questa la sua cifra più vera».

Vimos, ainda, que a proposta da pedagogia mediterrânea contempla, de acordo com Pagano, cinco palavras-chave: «*paideia*, *scepsi*, tradição, memória, história»¹¹.

A *paideia* é um termo complexo que, segundo Jaeger, ao tentar explicá-lo com as lentes de hoje, inevitavelmente recorreremos a expressões como «civilização, cultura, tradição, literatura ou educação», sendo que, «para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez»¹². A complexidade do termo é tamanha que, no seu extenso dicionário, Nicola Abbagnano¹³ limitou-se a definir *paideia* com a rubrica «ver cultura», mas, no verbete cultura, o que temos são menções à *paideia*, mas não uma definição propriamente dita. Nesse sentido, ao tomarmos a *paideia* como uma palavra-chave de pedagogia mediterrânea em Taranto, podemos entendê-la com um duplo propósito: um retorno à origem grega do seu centro histórico, bem como a necessidade de investigações amplas, contudo herméticas, para compreendê-la.

Por isso, a *scepsi*, ou «o exame crítico do valor universal do conhecimento, realizado questionando sistematicamente os seus princípios sem depois chegar a uma conclusão definitiva e excluindo que tal conclusão seja alcançável»¹⁴.

Sendo que, para desenvolver esse profundo exame crítico, devemos considerar sua *tradição*, sua *memória* e sua *história*, cujas definições dadas por Japiassu & Marcondes nos ajudam a vislumbrar a abrangência e profundidade da pedagogia mediterrânea. A *tradição*, segundo esses autores, é o «conjunto de costumes e valores de uma sociedade, grupo social ou escola de pensamento, que se mantêm vivos pela transmissão sucessiva através de seus membros»¹⁵. Já a *memória*, «pode ser entendida como a capacidade de relacionar um evento atual com um evento passado do mesmo tipo, portanto como uma capacidade de evocar o passado através do presente»¹⁶. E, por fim, a *história*, que seria «o relato, e não os acontecimentos»¹⁷ realizados ou sofridos pelo ser humano no passado.

Assim, ao contemplar essas cinco palavras-chaves como essenciais à pedagogia mediterrânea, Riccardo Pagano arremata: «Aqui está, portanto, a proposta educativa cultural para um Sul que exige, não por reivindicação, mas porque se apresenta como

¹¹ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi*, cit., p. 202. Texto original: «*paideia*, *scepsi*, tradizione, memoria, storia».

¹² W. Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego* (tradução do original alemão para o português), Martins Fontes, São Paulo 1995, p. 1.

¹³ N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo 2007 (5ª ed.), p. 739.

¹⁴ <https://www.treccani.it/vocabolario/scepsi/>. Texto original: «l'esame critico circa il valore universale della conoscenza, compiuto mettendone in dubbio sistematicamente i principî senza poi giungere a una conclusione definitiva ed escludendo che tale conclusione sia raggiungibile».

¹⁵ H. Japiassu, D. Marcondes, *Dicionário Básico de Filosofia*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2006 (4ª ed.), p. 189.

¹⁶ Ivi, p. 132.

¹⁷ Ivi, p. 98.

um sujeito cultural que tem direito a ser reconhecido pelo que merece e não pela mendicância»¹⁸.

Nessa mesma direção, também tratando de uma pedagogia voltada à concretude do mediterrâneo em sua longínqua história antropológica, Schiedi traz a ideia de uma *geopedagogia*. Segundo a autora, «ao reconhecer uma ligação íntima entre educação e território, a Geopedagogia pretende responder a uma questão: qual educação e para qual território?»¹⁹.

Como território, temos o Mediterrâneo, categoria espacial que envolve uma gama complexa de valores geográficos, históricos e antropológicos; um lugar que é uma confluência de lugares, de culturas, de tradições, de mitos, de continentes... é um conceito e um espaço múltiplo, multidisciplinar, de confrontos e comunidades, guerras e paz, conflitos e convergências, de políticas, economias, encontros...

O mediterrâneo é um lugar diverso, múltiplo e complexo, tal como anotou Adriana Schiedi:

Do ponto de vista geopolítico, é precisamente o encontro com o elemento terreno que faz deste mar um espaço fronteiro, aberto ao encontro, à discussão, ao acolhimento, ao diálogo, à contaminação de culturas e à convivência. No adjetivo Mediterrâneo, olhando mais de perto, há uma multidimensionalidade que sempre recordou o passado e o presente, o local e o global, o encontro e o confronto, a identidade e a diversidade, a singularidade e a pluralidade, a civilização e a barbárie, o humano e o desumano. Este pluriverso refere-se a uma dialética básica entre elementos muitas vezes opostos ou contrários, que se medem constantemente com a experiência dos limites, ou com a necessidade de *reductio ad unum*.²⁰

Já no âmbito da educação, temos a necessidade, trazida pela autora, de se pensar no desenvolvimento humano como ser histórico. Isso ressalta uma obviedade que precisa, constantemente, ser relembrada no processo educativo: toda pessoa nasce em um lugar pleno de histórias que, de alguma maneira, incidem na vida cotidiana e na própria formação individual de cada um. Nesse sentido, ao pensar na educação para o mediterrâneo como território, considerando tudo o que o lugar concentra, é preciso considerar suas dualidades: «passado e presente, tradição e modernidade, singularidade

¹⁸ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi*, cit., p. 203. Texto original: «Ecco, dunque, la proposta culturale educativa per un Sud che pretende, non per rivendicazione, ma perché si pone come soggetto culturale che ha titolo perché gli venga riconosciuto quello che gli spetta e non l'elemosina».

¹⁹ A. Schiedi, *La mediterraneità, categoria per una geopedagogia del XXI secolo*, cit., p. 208. Texto original: «nel riconoscere un intimo legame tra educazione e territorio, la Geopedagogia intende rispondere a una domanda: quale educazione e per quale territorio?».

²⁰ Ivi, p. 206. Texto original: «Da un punto di vista geopolitico, è proprio l'incontro con l'elemento terreno a fare di questo mare uno spazio di confine, aperto all'incontro, al confronto, all'accoglienza, al dialogo, alla contaminazione delle culture e alla convivenza. Nell'aggettivo mediterraneo, a ben vedere, è presente una multidimensionalità che richiama, da sempre, passato e presente, locale e globale, incontro e scontro, identità e diversità, singolarità e pluralità, civiltà e barbarie, umano e dis-umano. Questo pluriverso rimanda a una dialettica di fondo tra elementi spesso opposti o contrari, che si misurano costantemente con l'esperienza del limite, ovvero con la necessità di *reductio ad unum*».

e pluralidade, hostilidade e hospitalidade, com o objetivo de ir além das separações e traçar um ponto de contato entre as duas experiências liminares»²¹.

Mais além de nos recordar que somos um ser histórico, a geopedagogia do mediterrâneo, explica Schiedi, tem a missão de (nos) ensinar a ser humano, possibilitando viver nossa própria identidade em harmonia com as demais: «uma identidade plural que não teme a diversidade dos outros, mas que nela se reflete na busca de traços comuns e do florescimento de uma fraternidade renovada para além da hostilidade e do fundamentalismo irredutível»²².

Assim como Riccardo Pagano, Adriana Schiedi também encontra alicerce na *paideia* mediterrânea para ressignificar os sentidos contemporâneos de vida no lugar. Além disso, a autora também identifica que há um *ethos* que envolve a educação no e para o lugar. Sendo *ethos*, conforme Ribeiro *et al.*²³, o lugar de morada e seus consequentes hábitos, costumes e estilo de vida, a geopedagogia recupera e dá sentido aos mais distintos *ethos* que coabitam e coabitaram o mesmo território. A geopedagogia mediterrânea, portanto, pressupõe uma educação humana que contempla não apenas o passado, mas também o presente e a complexidade orgânica da vida nessa região tão singular.

Dessa maneira, com apoio da pedagogia mediterrânea e da Geopedagogia realizamos um giro em cinco pausas pelo centro histórico de Taranto. Nossa inspiração é a paisagem, e os cinco ensinamentos da paisagem educadora, conforme Regni.

3. Como já demarcado na introdução, a ocupação humana do centro histórico de Taranto, ora também referido como bairro antigo ou cidade velha, contempla uma história social de mais de 2700 anos. É um tempo longo demais, que pode ser contado pela sua paisagem.

Para Poli e Bevilacqua, trata-se de «um lugar com características morfológicas, ambientais e arquitetônicas únicas e de alto valor»²⁴. Aos predicados enumerados pelas autoras, certamente podemos adicionar *culturais*, *simbólicas*, *históricas* e *topofílicas*. Isso porque não se trata apenas de um lugar inerte, cercado por dois mares, edificado sobre a superfície e cheios de segredos subterrâneos (seus *ipogei*). O centro histórico de Taranto é um lugar de vida pulsante, sempre ocupado pelos trabalhadores, moradores, visitantes e turistas, universitários, boêmios, artistas, artesãos etc.

²¹ Ivi, p. 207. Texto original: «passato e presente, tradizione e modernità, singolarità e pluralità, ostilità e ospitalità, com l'obiettivo di andare oltre le separazioni e di rintracciare un punto di contatto tra le due esperienze liminali».

²² Ivi, p. 210. Texto original: «un'identità plurale che non teme la diversità dell'altro, anzi in essa si rispecchia alla ricerca di tratti comuni e per il fiorire di una rinnovata fratellanza di là dall'ostilità e da irriducibili fondamentalismi».

²³ L.M.C. Ribeiro, A. Lucero, E.D. Gontijo, *O ethos homérico, a cultura da vergonha e a cultura da culpa*, in *Psychê*, XII, São Paulo 2008.

²⁴ I. Poli, G. Bevilacqua, *Ciudad histórica y regeneración urbana*, cit., p. 6. Texto original: «un lugar con características morfológicas, ambientales y arquitectónicas únicas y de alto valor».

Na leitura de Poli & Bevilacqua, boa parte da valoração da ilha se deve à existência de um extenso patrimônio construído, incluindo «a universidade e os importantes locais públicos e museus, às numerosas e consideráveis emergências arquitetônicas e monumentais, ao eixo central, a Via Duomo, que inerva e organiza o denso e compacto tecido histórico²⁵». De fato, a Via Duomo é a sua rua de maior concentração de pessoas, comércios, cafés, bares e restaurantes, e de onde enervam as ruas para as inúmeras igrejas e seus museus. Na Via Duomo é onde está o antigo convento di San Francesco do séc. XIV, hoje ocupado pela Uniba-Taranto; portanto, faz também parte do itinerário ora proposto.

Taranto é uma comuna ao sudoeste italiano. Está entre as 20 mais populosas cidades do país, com uma área territorial de quase 210 quilômetros quadrados. Vive da economia portuária e mercantil, de um recente investimento em turismo histórico-cultural, bem como do setor industrial, com grande produção siderúrgica. Sobre a indústria, contudo, há uma história complexa de desenvolvimento econômico, exploração da força de trabalho, além da poluição e destruição ambiental²⁶, a qual foge do contexto desta escrita, mas que acaba, inevitavelmente, fazendo parte no *ethos* tarantino. Há, ainda, importante histórico a respeito de arsenal militar naval que muito contribuiu com a reconfiguração de sua paisagem no passado, tomando também parte de sua milenar narrativa.

Benetti *et al.* realizaram pesquisa de fôlego, analisando materiais diversos, como cartões-postais, fotografias, mapas, documentários, vídeos televisivos etc. para tentar compreender a transformação da paisagem de Taranto desde a última metade do século passado. Para Benetti *et al.*, tudo o que tem se passado com Taranto nas últimas décadas, a tornam um «caso paradigmático de uma paisagem ‘hesitante’ em constante mudança»²⁷.

Os autores retomam sua história como local de construção de navios bélicos, cujo arsenal foi desativado após a Segunda Guerra Mundial. Assim, com o suposto propósito de refazimento da cidade no momento pós-guerra, sua geografia mediterrânea, na forma de um golfo, seu histórico naval e portuário fizeram com que Taranto fosse escolhida como ponto estratégico da indústria siderúrgica que, embora trouxesse crescimento econômico, contribuiu bastante para um crescimento desordenado da cidade e, principalmente, para poluição ambiental e destruição do ecossistema.

Esses contrapontos da produção siderúrgica evoluíram negativamente a uma forte crise local, apenas recentemente tomada como um processo de reconfiguração e reconstrução da cidade, por meio do que Benetti *et al* chamaram de «governança de

²⁵ Ivi, p. 6. Texto original: «la universidad y a los importantes sitios públicos y museos, a las numerosas y considerables emergencias arquitectónicas y monumentales, al eje central, Via Duomo, que inerva y organiza el tejido histórico denso y compacto».

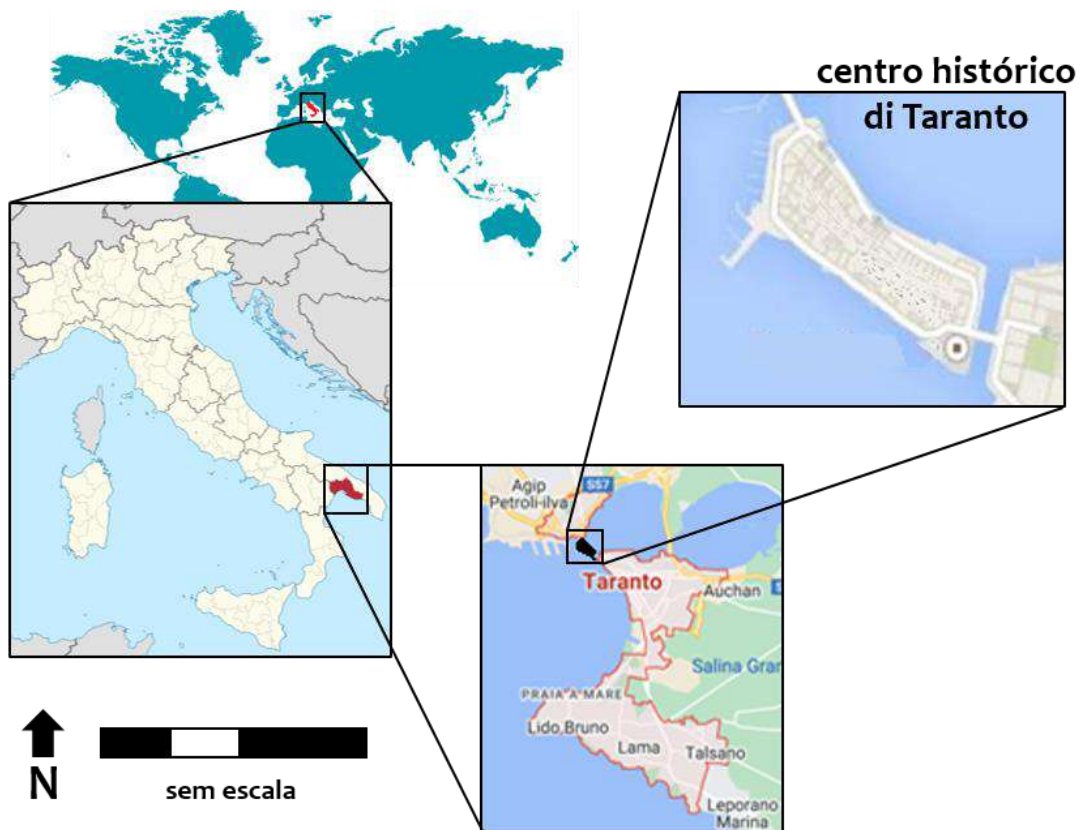
²⁶ Ver S. Romeo, *L'acciaio in fumo: L'Ilva di Taranto dal 1945 a oggi*, Donzelli Editore, Roma 2019.

²⁷ S. Benetti, S. Gamba, M. Grasso, *Taranto: a flickering landscape of illusory progress, vanished hope, and invisible beauty*, in *Landscape Research*, 48, 2023, p. 1067. Texto original: «paradigmatic case of a ‘flickering’ landscape in constant change».

baixo para cima, em vez do fracassado modelo estatal de cima para baixo aplicado na cidade há décadas»²⁸. Nesse sentido, o turismo foi eleito como uma das mais importantes estratégias de revitalização da cidade, focando na reconstrução de edificações e na partilha de sua história milenar de ocupação multi e intercultural. Seu centro histórico, sua *citta vecchia*, seu *borgo antiquo*, torna-se lugar medular nessa etapa corrente de restauração da cidade.

O croqui sem escala da Fig. 1 mostra a localização do centro histórico de Taranto, uma ilha entre dois mares, ligada ao norte e sul continental da cidade por duas pontes²⁹.

Fig. 1



Tendo delineado, ainda que por uma metafórica vista de um mirante, a história recente do que se passa com Taranto, podemos adentrar seu centro histórico para tomar as lições da paisagem. A entrada será pelo lado leste, pela *Ponte Girovele* (pausa 1),

²⁸ Ivi, p. 1057. Texto original: «bottom-up governance rather than the failing topdown state-run model applied in the city for decades».

²⁹ Croqui sem escala elaborado pelo autor a partir de diversas fontes, disponíveis no seguinte documento: <https://curtlink.com/dZN7>

que conecta a parte nova da cidade. É a ligação da cidade moderna com a antiga. Inicia-se o percurso com as palavras de incentivo de Francisco Nigro:

Alguns sinais parecem indicar que este pode ser o caminho. A Cidade Velha continua, apesar de tudo, um lugar lindo, espremido entre dois mares como só acontece aqui. É o símbolo de Taranto e para Taranto constitui o epítome da sua identidade. É a articulação espacial e funcional de uma cidade que deve estar ligada a si mesma.³⁰

O croqui desenhado na Fig. 2 ajuda a identificar, no centro histórico, as pausas escolhidas para este giro pelo lugar, guiado pelas lições da paisagem educadora de Raniero Regni³¹. Mesmo já tendo sido pontuado que correlacionar cada pausa a uma lição é algo exclusivamente teórico, é oportuno reiterar: na vida cotidiana, a paisagem nos ensina, sempre, as lições aqui registradas e muitas outras.

Fig. 2



Nosso roteiro pelo centro histórico de Taranto não tem como objetivo contar as histórias dos lugares de pausa; o objetivo é aprender com a paisagem. Quando

³⁰ F. Nigro, *Città Vecchia di Taranto*, in *Eco Web Town*, 1(15), 2017, p. 122. Texto original: «Alcuni segnali sembrano indicare che la strada può essere proprio questa. La Città Vecchia rimane, nonostante tutto, un luogo bellissimo, stretto tra due mari come solo qui avviene. È il simbolo di Taranto e per Taranto, costituisce il condensato della sua identità. È la cerniera spaziale e funzionale di una città che deve essere rilegata a se stessa».

³¹ Croqui sem escala, adaptado pelo autor a partir de <http://hotel-europa.taranto.hotels-apulia.com/it/#map>

necessário, pinceladas do passado são comentadas. A rota começa do *belvedere* existente na cidade nova: um calçadão de onde se pode divisar a cidade velha. A primeira pausa já está ali, na conexão terrestre entre as “duas” cidades.

Pausa I: Ponte Girovele – Lição I: A terra é nossa morada



Sobre uma das lições da paisagem, escreveu Regni: «a co-pertença entre o homem e a natureza, no sentido de que é necessário um pensamento da terra como *oikos*, no sentido do lugar da nossa habitação, a própria terra é a terra inteira»³². O acesso terrestre ao antigo bairro se dá apenas por duas pontes: a Porta Napoli, ou ponte de pedra, e a Ponte San Francesco di Paola, ou ponte Girovele. A existência dessas pontes, o fluxo constante de veículos e pessoas dão a impressão de que o local sempre foi uma ilha.

Por isso, a primeira pausa escolhida para mirar a paisagem no centro histórico Tarantino é a ponte giratória. Tal obra engenhosa, dividida ao meio, que gira para abrir passagem para navios grandes, foi construída sobre um canal escavado pela ação humana, com o propósito de unir os mares grande e pequeno. A que está hoje sobre o canal é de 1958, mas houve outra, de 1886, talvez outras, pois há registros de que a escavação do canal tenha ocorrido ainda no século XV³³. A ponte permite divisar essa união artificial entre os mares, assim como promove a conexão e a ruptura entre as porções velha e nova da cidade.

Ao ligar-desligar os polos natural-cultural, velho-novo, terra-água... a ponte Girovele proporciona um vislumbre da complexidade da vida na terra, de modos distintos de habitar e transitar, de unir e desunir. Não obstante, ao mesmo tempo que provoca dualidades, suscita uma única certeza: tudo isso acontece na terra, morada única do ser humano.

³² R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «la coappartenenza tra l'uomo e la natura, nel senso che è quindi necessario un pensiero della terra come *oikos*, nel senso di luogo del nostro abitare la propria terra è tutta la terra».

³³ Informação extraída da página oficial da comune: <https://www.comune.taranto.it/index.php/elenco-taranto/tra-storia-e-immagini/taranto-atravverso-le-immagini/il-ponte-girovele>, acesso out. 2023.

Ainda, sua geolocalização produz mais um elemento fundamental aprendido com a paisagem: ela é única e sua unicidade constitui parte importante do *ethos* mediterrâneo local, unindo, conforme Adriana Schiedi³⁴ as dualidades passado e presente, tradição e modernidade. Ainda, como atrai turistas e visitantes de distintas localidades próximas e distantes, assim como moradores das cidades velha e nova, colorindo-se com diversas identidades que se unem para contemplar a singularidade sobre dois mares.

Atravessando a ponte sentido à ilha, a pé como é mais recomendado para visitar o velho centro, logo se chega ao centro de informações turísticas, local importante para se adquirir importantes informações sobre os passeios culturais ofertados, além de conhecer mais sobre a região da Puglia e ter acesso a exposições itinerantes de artes. Este centro de informações é uma das salas do castelo, ponto escolhido para segunda pausa, cujo acesso se dá alguns passos adiante, pela mesma calçada.

Pausa II: Castello Aragonese – Lição II: A paisagem nos ensina história



Seguindo pelas lições da paisagem, Regni anotou: «A paisagem ensina os valores do espaço contra os do tempo, ou seja, a lentidão das culturas tradicionais, contra a velocidade»³⁵. Icônico na paisagem, o Castello Aragonese permite que se divise um passado longínquo dos dias atuais, seja pelo seu nome que remete a uma localidade fora do reúnio da Itália, seja pela sua arquitetura que remete aos tempos de fortaleza medieval, seja pela sua posição na ilha, que permite divisar os mares grande e o pequeno.

Da praça castelo, o encontro do passado com o presente se torna ainda mais emblemático: as colunas gregas, as edificações de pedra e de tijolos, o prédio da

³⁴ A. Schiedi, *La mediterraneità, categoria per una geopedagogia del XXI secolo*, cit.

³⁵ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «I paesaggio insegna i valori dello spazio contro quelli del tempo, ovvero la lentezza delle culture tradizionali, contro la velocità».

prefeitura demarcando a democracia, o intenso tráfego de veículos automotores na rua asfaltada que circunscribe o antigo borgo de becos e vielas construídas para o passo lento do pedestre...

Ainda, estando na praça frontal ao Castello Aragonese, as palavras-chave da pedagogia mediterrânea propostas por Riccardo Pagano³⁶ ficam ainda mais evidentes. A *paideia* explicitamente representada pelas duas colunas ainda em pé do templo dórico, do século VI a.C. Provavelmente, esses são os restos mais antigos de um templo que data da Magna Grécia, voltando à primeira ocupação humana do lugar, cujo modo de vida era inspirado na *paideia* original grega.

Além disso, toda miscelânea arquitetônica que se divisa da praça do castelo evidência as palavras “história”, com restos de uma construção com mais de 2500 anos de existência; “memória e tradição”, valorizadas pelas pessoas que conduzem os passeios guiados dentro e sobre o castelo, bem como a respeito do centro histórico de Taranto, com o objetivo de manter no lugar seu passado que, complexo, compõe seu tempo presente.

Por isso o local é propício para se exercitar a *scepci*: tantos e tantos séculos de confluências culturais em um mesmo lugar torna-o potencial para se exercitar o pensamento. E essa reflexão pode voltar longe no passado, desde os tempos mais remotos de ocupação humana no lugar, passando por toda história de guerras e seus impérios, além da transformação da paisagem natural da península em uma ilha de edificações e ruas.

A visita guiada ao interior do Castello permite se conhecer mais e melhor a história de imensa fortificação, que ocupa grande porção da paisagem do centro histórico Tarantino. Além da história narrada, da caminhada pelas salas e corredores com objetos de época, existem maquetes que permitem divisar melhor o Castelo na história e na cidade.

Do lado de fora, o contraste já delineado entre o passado que resiste na paisagem e o novo que se constrói e se reconstrói, cotidianamente, a partir dessa recursividade entre uma história pétrea e um presente fluído.

Da entrada do Castelo, um percurso de cerca de 150 metros pela Corso Emanuele II, tangenciando o mar, leva até a Via San Francesco. Mais 100 metros nessa Via, caminhando até seu final, chega-se ao portão de entrada do antigo convento San Francisco; hoje, sedi di Taranto da Università degli Studi di Bari Aldo Moro, a terceira pausa na rota pelo lugar.

³⁶ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi*, cit.

Pausa III: Università degli studi di Bari – Lição III: A paisagem nos ensina a nos relacionar com o mundo



Ao registrar mais uma lição da paisagem, Regni anotou que «a paisagem ensina a relação do homem com a terra e com o mundo»³⁷. Essa lição se dá por meio da relação entre quatro elementos, a saber: identidade, diversidade, fronteira e hospitalidade. Um lugar hospitaleiro, que acolhe identidades e diversidades e que rompe fronteiras para criar laços fraternos é a Universidade. Está na raiz da palavra, do latim *universitas*: conjunto, universalidade, comunidade.

A edificação, ora construída no século XIV como convento San Francesco, abriga, desde 2011, a *Università degli studi di Bari – sede di Taranto*. Sua missão como lugar na paisagem que ensina a relação do ser humano com o mundo pode ser lida na seguinte citação:

De Taranto e da sua universidade [...] pode surgir uma instância territorial que não seja localista, mas que tenha um amplo âmbito mediterrânico, capaz de abranger o Sul da Europa e de colocar questões, até agora não resolvidas, de diferentes ângulos: não a migração como problema, não o multiculturalismo como um impedimento, não a multirreligiosidade como causa de conflito, mas sim, respectivamente, como um recurso, como intercultura, como diálogo inter-religioso. Os pedidos que o Sul faz ao centralismo não são de oposição a ele, mas, pelo contrário, de enriquecimento para uma sociedade que quer olhar para o futuro de uma forma diferente para ver triunfar o diálogo e não o conflito. Sim, a cultura e as universidades do Sul têm esta tarefa pesada mas indispensável de construir encontros, comparações, intercâmbios e reciprocidade. E Taranto coloca-se paradigmaticamente como modelo desta missão civilizacional.³⁸

³⁷ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «il paesaggio insegna il rapporto dell'uomo con la terra e con il mondo».

³⁸ R. Pagano, *Il sud mediterraneo e i suoi valori educativi*, cit., p. 203. Texto original: «Da Taranto e dalla sua università [...] può venire una istanza territoriale non localistica, ma di ampio respiro mediterraneo che sia capace di abbracciare il Sud dell'Europa e porre questioni, finora irrisolte, da angolature diverse: non la migrazione come problema, non la multiculturalità come impedimento, non

É uma missão fundamental colocada à Universidade que, como lugar de hospitalidade das diferentes culturas, das distintas identidades e, assim, pode promover a ruptura de (fictícias) fronteiras que apenas segregam as diversidades e as tornam conflitantes, ao invés de complementares.

Com isso, a centralidade da edificação escolhida para se tornar sede da Uniba não parece mero acaso, pois está posicionada onde a Via Duomo se abre ao mar. Há esse encontro da natureza com a cidade de pedra construída pela força humana. Está também no lugar de diversos restaurantes da Via, onde a vida noturna é intensa. Dentro de suas aulas, a partilha de saberes. No seu átrio central, a convivência dos diferentes.

O nome estampado na placa, logo na entrada, Polo Universitario Jonico, marca sua lugaridade no mundo: pertence a onde está e faz questão de expressar sua pertença no Mediterrâneo. Não obstante, é uma *universidade*, uma comunidade, que recebe e acolhe quem ali busca conhecer e reconhecer sua participação no mundo. É, portanto, um lugar que enfatiza a cultura local e hospeda outras tantas, quantas forem.

Seguindo o roteiro, da Uniba vamos à Via Duomo, bem em frente. Descendo de volta ao Castello, ou subindo à Cattadrela San Cataldo, e vice-versa, diversas vezes.

Pausa IV: a Via Duomo – Lição IV: a paisagem revela a complexa teia da vida



Regni nos traz a seguinte reflexão, como mais uma lição da paisagem: “a complexidade da teia da vida, pensando nas conexões e relacionamentos a teia da vida»³⁹. Isso quer dizer que quanto mais elementos diversificados na paisagem, mais conexões diversas podem existir, complexificando a vida. Um lugar densamente

la plurireligiosità come causa di conflitto, bensì rispettivamente come risorsa, come intercultura, come dialogo interreligioso. Le istanze che il Sud pone al centralismo non sono in opposizione rispetto ad esso, ma, al contrario, di arricchimento per una società che voglia guardare al futuro in maniera diversa per vedere trionfare il dialogo e non lo scontro. Sì, la cultura e l’università nel Sud hanno questo compito gravoso, ma irrinunciabile per costruire incontro, confronto, scambio, reciprocità. E Taranto paradigmaticamente si pone come modello per questa missione di civiltà».

³⁹ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «la complessità della rete della vita, il pensare per connessioni e relazioni la rete della vita».

ocupado é, portanto, um lugar complexo que não se pode compreendê-lo na totalidade, mas na efemeridade do momento e da fração que se contempla.

Assim é a Via Duomo: a espinha dorsal do centro histórico de Taranto, sendo a ligação da praça do Castello até a Cattedrale San Cataldo, a mais antiga catedral românica da região da Puglia, que data provavelmente do século X. No entanto, a Via Duomo não é apenas um trajeto de ligação; muito pelo contrário, pois nela pulsa vida praticamente durante todo o dia, e toda a noite também.

As palavras de Milena Kanashiro são importantes para entender o (des)ornamento complexo da Via Duomo: «Por muito tempo, tem-se dado mais ênfase aos aspectos visíveis no ordenamento dos espaços, porém os invisíveis, capturados pelos sentidos, muitas vezes, de maior intensidade emocional, também devem ser considerados»⁴⁰.

Mas, o que isso quer dizer e como se aplica à Via no centro histórico Tarantino? Os aspectos visíveis da paisagem são aqueles evidenciados, obviamente, pela visão, percebidos inclusive por fotografias, imagens de satélite e até por sistemas digitais como o *google streetview*. Na Via Duomo, é o traçado da rota de ligação até a Cattedrale e as fachadas de seus palazzos, bares, restaurantes, lojas e instituições. Os aspectos visíveis nos revelam que o antigo borgo tem sofrido com a ação do tempo, ao mesmo tempo que mostra esforços recentes e atuais de recuperação e revitalização de sua feição. As lojas de *souvenirs* revelam que a rua é local de turismo e visitação, contrastando com as pequenas bodegas que vendem perecíveis e produtos de higiene e limpeza, servindo aos moradores do bairro.

Isso quer dizer que os aspectos visíveis tornam a Via (parcialmente) compreensível, estabelecendo certo ritual de ocupação. Durante o dia, movimentação intensa na Piazza Duomo por causa das atividades regulares e de visitação da Cattedrale e do Tribunale per i Minorenni, adjacente à igreja, além das atividades de comércio e cafés no entorno da Uniba e do Conservatorio Statale di Musica “Giovanni Paisiello”. Pela noite, seus bares, restaurantes e cafés agitando a vida noturna. Aos finais de semana, grandes grupos de visitantes e turistas realizando os passeios guiados.

Não obstante, esse ritual da Via Duomo pode ser contrastado pelos seus aspectos invisíveis, que são capturados pelo empirismo de se estar na Via. Podem ser visíveis, mas são efêmeros, como os eventos que acontecem de forma planejada ou espontânea na rua, ou mesmo as marcas de grafite e outras formas de arte que invadem as fachadas, denotando múltiplos sentidos (a quem os produz e quem os observa). Mas, na sua maioria, os aspectos invisíveis são captados pelos sentidos e transformados em sentimentos e emoções que, dificilmente, podem ser explicados de forma racional.

A vida que acontece na Via Duomo, ritmada pelo horário de trabalho das instituições, mas desordenada pelos fluxos de pessoas que habitam e visitam o local, é algo que não se explica, mas se sente. Isso faz da Via um lugar densamente complexo,

⁴⁰ M. Kanashiro, *A cidade e os sentidos: sentir a cidade*, in *Desenvolvimento & Meio Ambiente*, 7, 2003, p. 159.

assim como todo o bairro que ela se torna a representante central. Da complexidão da Via Duomo que se erradia a última pausa.

Pausa V: perca-se! – Lição V: a paisagem ensina beleza



Chegamos à quinta e última lição da paisagem proposta por Regni: «um dos ensinamentos da pedagogia paisagística é sem dúvida a beleza»⁴¹. No borgo antigo, a recomendação é que a beleza não seja apenas vista, mas sentida. Por isso, embora paradoxal, a última pausa pelo lugar não é uma pausa, pois implica o contrário: movimentar-se.

Mas, movimentar-se para onde? Na direção que quiser, pois, como escreveu Milena Kanashiro:

[...] ao caminhar pelas ruas, quais seriam as sensações que emergem? Quais seriam as imagens que ficam impregnadas? Quais as experiências pessoais tomadas em relação ao meio? E quais elementos nos trariam o sentido de permanência ou recordações? Cheiros, sons, surpresas ou símbolos são captados pelos sentidos humanos e provocam várias sensações na relação entre o homem e o meio vivido.⁴²

Complementam suas palavras a ideia de Massimo Canevacci de deixar-se perder nas ruas da cidade, com o objetivo de colher seus fragmentos, pois não é possível compreendê-la na totalidade. Os fragmentos que se colhe vão se revelando plenos de significados, evidenciando que «não somente vivemos ‘nela’, mas também somos vividos ‘pela’ cidade. A cidade está em nós»⁴³. O autor percebeu essa relação inexorável entre ser humano e seu lugar construído quando estava na metrópole brasileira São Paulo, mas, perder-se na cidade para nela (se) encontrar é algo axiomático: serve para qualquer lugar que se queira uma relação mais profunda.

⁴¹ R. Regni, *Paesaggio educatore e patto fra generazioni*, cit., p. 46. Texto original: «uno degli insegnamenti della pedagogia del paesaggio è senz’altro la bellezza».

⁴² M. Kanashiro, *A cidade e os sentidos*, cit., p. 155.

⁴³ M. Canevacci, *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*, São Paulo Nobel, 1997, p. 37.

Assim, a maneira mais loquaz de se entrar em contato com a singularidade desse lugar milenar, de encontro complexo de culturas e identidades múltiplas, de ritmos ora organizados ora desorganizados da vida humana, é deixar-se levar pelas seus vicoli e se surpreender com os elementos do lugar. É possível, inclusive, caminhar pela sua rua mais estreita, visitar seus museus, além de se surpreender com expressões de arte urbana, incluindo o belíssimo mural cerâmico Mito di Falanto, além de identificar esforços de recuperação de construções antigas em deterioração... tudo isso, claro, misturado com o modo de vida único desse lugar único.

Perder-se é a maneira mais fácil de se encontrar beleza nos lugares. Afinal, a beleza não é uma constituinte racional, que se pode explicar, mas é visceral, que se sente empiricamente. Isso quer dizer que o centro histórico Tarantino é belíssimo, basta nele se aventurar para encontrar seus encantos.

4. O propósito desta escrita foi o de articular dois conceitos específicos ao lugar onde estamos, a pedagogia do Mediterrâneo e a geopedagogia, com uma metodologia de lições da paisagem. Seguindo a ótica do autor escolhido para nos acompanhar, a paisagem nos ensina cinco lições fundamentais à relação humana com os lugares vividos: a Terra é nossa morada, história, a nos relacionar com o mundo, a complexa teia da vida e beleza. Essas cinco lições foram, então, relacionadas com cinco pausas no centro histórico Tarantino.

Cada pausa foi eleita para expressar cada uma das lições, mas, claro, apenas como exercício teórico, pois cada elemento da paisagem nos ensina todas as lições, ao mesmo tempo.

Assim, o roteiro em cinco pausas realizado pelo borgo antigo da cidade de Taranto, onde a cidade foi primeira ocupada há quase três mil anos, teve o propósito de ressaltar a singularidade do lugar e as lições de sua paisagem. Ao final desse percurso, esperamos duas coisas. Primeiro, que essa metodologia de contemplar a paisagem em pausas seja compreendida, reproduzida, ampliada e melhorada em novos e mais densos trabalhos de pesquisa, mundo afora.

Segundo, e mais importante, que a singularidade mediterrânea do centro histórico de Taranto seja reconhecida como tal e que o lugar seja cada vez mais percebido e valorado por seus visitantes e seus moradores.

Marianna Bianca Galantucci

QUALE TUTELA PER I MIGRANTI FORZATI AMBIENTALI? LE SFIDE
POSTE AL SISTEMA DI PROTEZIONE INTERNAZIONALE DALL'ATTUALE
CRISI CLIMATICA*

ABSTRACT

Il presente lavoro si propone di approfondire la tematica delle migrazioni forzate in relazione a problematiche ambientali, concentrandosi in particolare, sulle opportunità offerte da un approccio alla protezione dei migranti forzati ambientali basato sulla tutela dei diritti umani, ed effettuando una riflessione in chiave critica sull'attuale sistema di protezione internazionale.

The aim of the proposed work is to investigate the topic of forced migration in relation to environmental problems, and the subsequent protection needs for these persons. The study will focus on the recent proposal of using a human rights based approach to ensure the protection of climate change victims, and will end with a critical reflection on the actual international asylum system.

PAROLE CHIAVE

Cambiamento climatico – migrazioni forzate – diritti umani

Climate change – Forced migration – Human rights

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Un approccio alla protezione degli sfollati ambientali basato sulla tutela dei diritti umani. – 3. Obblighi di tutela dei diritti umani, migrazioni forzate e protezione dell'ambiente. – 4. Il binarismo intrinseco del sistema di protezione internazionale. – 5. Riflessioni conclusive.

1. L'attuale crisi climatica sta modificando profondamente assetti ed equilibri globali, andando ad incidere su diversi aspetti fondamentali alla sopravvivenza della vita umana: dall'approvvigionamento di acqua potabile, alla produttività dei suoli, al benessere degli ecosistemi da cui dipendiamo, per citarne solo alcuni. Questa crisi ha un'influenza profonda sulla capacità di godere dei diritti umani fondamentali, in particolare per le persone che vivono nelle zone più povere e marginalizzate, ed in situazioni più vulnerabili.

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

Se, da un lato, con la globalizzazione dell'informazione e dei mezzi di trasporto gli spostamenti degli individui sono sempre più agevoli e veloci, dall'altro lato gli Stati sembrano essere alla costante ricerca di strategie per limitare al massimo i flussi migratori irregolari in entrata, bloccandoli e reindirizzandoli verso altri confini. Nei *media* si parla sovente di crisi e di emergenza migratoria nel Mediterraneo, non riconoscendo le componenti strutturali di questo fenomeno. A causa dell'aggravarsi della crisi ambientale, i flussi migratori sembrano destinati a crescere¹, comportando una maggiore pressione sul sistema del controllo dei confini. Ciò implicherebbe la necessità di trovare in futuro nuovi modelli di gestione di tale fenomeno.

Secondo il diritto internazionale dei rifugiati, gli Stati hanno l'obbligo di fornire protezione a coloro che scappano da una situazione di persecuzione. Affinché ad un richiedente asilo sia effettivamente riconosciuto lo *status* di rifugiato, l'origine di tale persecuzione deve rientrare in una delle cause previste dalla Convenzione di Ginevra del 1951². Tra queste, non figurano problematiche di natura ambientale.

Inoltre, secondo le norme internazionali a tutela dei diritti umani, si riconosce un obbligo di *non-refoulement* per tutti coloro che vedrebbero violati i propri diritti fondamentali in caso di rientro nel proprio Paese³. Tale formula, ben più ampia di quella prevista dalla Convenzione di Ginevra, richiede una valutazione individuale volta a verificare il rischio concreto di violazione di un diritto umano internazionalmente tutelato. In caso di risposta affermativa, dunque, scaturiscono, per gli Stati, responsabilità ed obblighi nei confronti di tali individui.

Obiettivo del presente lavoro, dunque, è di affrontare la seguente questione: secondo le norme del diritto internazionale, esistono per gli Stati degli obblighi di protezione nei confronti di coloro che sono costretti a lasciare il proprio Paese a causa degli effetti avversi dell'attuale crisi climatica?

2. Come accennato poc'anzi, le esigenze di protezione di cui sono portatori coloro i quali, a causa di problematiche ambientali di lenta evoluzione, sono

¹ Si veda, per approfondimenti: IOM Migration Data Portal, https://migrationdataportal.org/data?t=2020&i=stock_abs_&m=4.

² *Convenzione relativa allo status dei rifugiati*, conclusa a Ginevra il 28 agosto 1951, entrata in vigore il 22 aprile 1954, UNTS vol. 189, p. 137. La Convenzione è stata ratificata da 146 Stati, tra cui l'Italia. Le sue disposizioni sono ad oggi ampiamente corrispondenti al diritto consuetudinario, in particolar modo in riferimento al principio di *non-refoulement*, previsto dall'articolo 33 della Convenzione.

³ Tra i diritti umani che danno luogo a protezione dal *refoulement* vi sono diritti assoluti, inderogabili, come il diritto alla vita e la protezione dalla tortura, e altri che invece consentono di effettuare un bilanciamento tra gli interessi della persona e le esigenze dello Stato (in questi ultimi casi, la protezione è concessa solo in circostanze eccezionali di particolare gravità). Per un approfondimento circa le modalità con cui gli Stati danno applicazione a tali obblighi, si v.: J. McAdam, *Complementary protection and beyond: how States deal with human rights protection*, in *Legal Studies Research Paper*, n. 06/18, 2006.

costretti a varcare i confini nazionali non trovano, allo stato attuale, una facile risposta nel quadro normativo internazionale.

Mancano, a livello internazionale, una definizione di “migrante (o rifugiato) ambientale”, una visione condivisa riguardo al modello teorico e normativo da adottare come riferimento, nonché, e per conseguenza, un trattato o accordo specifico per tutelare chi si trova costretto a lasciare il proprio Paese a causa di problematiche ambientali⁴.

Nell’ambito del diritto internazionale, esistono differenti quadri normativi potenzialmente interessati dal fenomeno delle migrazioni forzate ambientali: alcuni rientrano nella sfera legislativa a protezione dei diritti fondamentali, quali ad esempio il diritto dei rifugiati, il quadro normativo di prevenzione dell’apolidia, le norme per il trattamento degli sfollati interni e in generale il diritto internazionale a tutela dei diritti umani. Altri fanno riferimento in maniera più specifica alla protezione dell’ambiente, come il diritto internazionale dell’ambiente ed il quadro normativo sulla prevenzione dei rischi di disastri. Nessuno di questi, tuttavia, fornisce una risposta immediata alle esigenze di protezione delle persone costrette a lasciare il proprio Paese a causa di problematiche ambientali.

La maggioranza delle persone che si muovono in conseguenza di problematiche ambientali non sembrerebbe rientrare nella definizione data dalla Convenzione di Ginevra del 1951, data la natura indiscriminata dei cambiamenti ambientali, le difficoltà nell’identificare un agente di persecuzione e la mancanza di un nesso con uno dei cinque motivi di persecuzione convenzionali⁵.

Constatata la mancanza, al momento, di una soluzione di breve periodo per la protezione degli sfollati ambientali, ci si domanda se sia possibile colmare questa lacuna protettiva attraverso un’evoluzione interpretativa dei trattati e delle Convenzioni già esistenti. La domanda posta è dunque la seguente: può un’interpretazione sistemica delle norme di diritto internazionale fornire protezione a queste persone?

Una risposta immediata e pratica al problema delle migrazioni forzate legate al clima potrebbe implicare un’interpretazione progressiva degli obblighi di *non-refoulement* nel contesto del cambiamento climatico, prevedendo l’utilizzo di forme di protezione complementare per vittime di violazioni di diritti umani derivanti da problematiche ambientali⁶. Tale soluzione potrebbe essere agevolmente

⁴ Cfr. E. Ferris, *Research on Climate Change and Migration: where are we and where are we going?*, in *Migration Studies*, 2020, pp. 612–625.

⁵ Si v., *ex multis*: M. Scott, *Climate Change, Disasters, and the Refugee Convention*, Cambridge University Press, Cambridge 2020; UNHCR, *Legal Considerations Regarding Claims for International Protection Made in the Context of the Adverse Effects of Climate Change and Disasters*, 2020; J. McAdam, *Climate Change, Forced Migration and International Law*, Oxford University Press, Oxford 2012.

⁶ In merito, si v. *ex multis*: A. Bufalini, M. Buscemi, L. Marotti, *Litigating global crises: what role for international courts and tribunals in the management of climate change, mass migration and*

implementata, dal momento che molti Stati già prevedono all'interno dei loro ordinamenti una qualche tipologia di protezione complementare, la cui applicazione è di solito affidata alle procedure nazionali di determinazione dello *status* di rifugiato⁷. Le maggiori difficoltà presentate da questa soluzione sono legate all'arbitrarietà della protezione garantita e alla sua natura prettamente volontaria. Infatti, secondo quanto previsto dai principali accordi internazionali a tutela dei diritti umani, gli Stati hanno l'obbligo di non respingere né rimpatriare le persone i cui diritti umani fondamentali sarebbero a rischio in caso di rientro nel proprio Paese, tuttavia non esiste alcuna indicazione specifica riguardo al contenuto di questa protezione né ad un eventuale diritto ad un permesso di soggiorno.

Per promuovere tale interpretazione estensiva dell'obbligo di *non-refoulement* nel contesto del cambiamento climatico si potrebbe fare appello al sistema giudiziario e quasi giudiziario sia internazionale che nazionale, valorizzando una prassi attualmente in crescita⁸. Nondimeno, anche tale soluzione presenta aspetti problematici. Infatti, quanti più ricorsi saranno accolti in futuro dalle corti nazionali e internazionali, riconoscendo protezione dal *refoulement* nel contesto del cambiamento climatico, tanto più potrebbe crescere il rischio che gli Stati riceventi adottino un approccio più restrittivo delle proprie politiche migratorie e di controllo dei confini.

Inoltre, per dare una risposta alle problematiche di protezione connesse alle migrazioni forzate ambientali, è sempre necessario effettuare un'analisi contestuale (anche se non necessariamente individuale), volta ad accertare eventuali violazioni di diritti umani internazionalmente tutelati. Violazioni che, come stabilito dalle norme relative alla responsabilità degli Stati, possono concretizzarsi anche in atti compositi, cui partecipano più attori, statali e non, e che coinvolgono contemporaneamente un'ampia gamma di diritti⁹.

Affinché sia possibile riconoscere una responsabilità statale per violazioni di diritti umani derivanti da problematiche ambientali in qualche modo riconducibili ad

pandemics?, in *QIL Zoom-out*, vol. 85, 2021, pp. 1-4; A. Caligiuri, *A possible basis for granting humanitarian protection to 'environmental migrants' in Italy?*, in *Italian Yearbook of International Law*, vol. 31, 2021, pp. 258-262; pp.47-63; J. McAdam, *Protecting people displaced by the impacts of climate change: the UN Human Rights Committee and the principle of non-refoulement*, in *American Journal of International Law*, vol. 114, 2020, pp. 708-725.

⁷ J. McAdam, *Complementary protection and beyond*, cit.

⁸ M.B. Dembour-Rota, *Le rôle des cours européenne et interaméricaine des droits de l'homme face à l'enjeu migratoire*, in *QIL Zoom-out*, vol. 85, 2021; E. Delval, *From the UN Human Rights Committee to European courts: which protection for climate-induced displaced persons under European law?*, in *EU Migration and Asylum Law and Policy Blog*, 8 aprile 2020; M. Ferrara, *Looking behind Teitiota V. New Zealand Case: Further Alternatives of Safeguard for 'Climate Change Refugees' under the ICCPR and ECHR?*, in G. Cataldi, A. Del Guercio, A. Liguori, *Migration and asylum policies systems - Challenges and perspectives*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, pp. 291-305.

⁹ Si v. il concetto di «cumulative grounds», in: UNHCR, *Handbook on procedures and criteria for determining refugee status under the 1951 Convention and the 1967 Protocol relating to the Status of Refugee*, Geneva, 1992, par. 55.

azioni/omissioni dello Stato è fondamentale definire il più precisamente possibile il contenuto delle disposizioni a tutela di tali diritti, ed individuarne l'eventuale dimensione ambientale. Da un lato, si tratterebbe di interpretare estensivamente diritti già internazionalmente tutelati, dall'altro, di definire il contenuto di diritti emergenti, non ancora ricompresi in alcun documento vincolante a livello internazionale, in relazione alle problematiche di origine ambientale (siano esse conseguenza del cambiamento climatico o di altri eventi disastrosi).

3. Nell'ambito del diritto ambientale internazionale non esiste un sistema per sanzionare l'inadempimento degli Stati in relazione agli obblighi climatici assunti. Per tale ragione, ricorsi aventi per oggetto violazioni dei diritti umani, riconducibili al deterioramento delle condizioni ambientali, sono sempre più usati per cercare rimedi altrimenti non disponibili.

Negli ultimi anni il numero di casi di contenzioso climatico basato su violazioni di diritti umani è cresciuto notevolmente, sia a livello domestico che internazionale, includendo tra questi anche gli organi di controllo dei trattati conclusi in sede ONU.

Il contenzioso climatico basato sulla protezione dei diritti umani supporta l'idea che i trattati a tutela dei diritti umani siano degli strumenti in divenire (*living instruments*), sostenendo un'interpretazione evolutiva delle disposizioni in essi contenute, che devono essere lette alla luce del mutamento del contesto nel tempo¹⁰. Si sottolinea così l'impatto strutturale della crisi climatica sui diritti umani: gli effetti negativi del cambiamento climatico devono essere presi in considerazione perché minacciano in maniera sistematica la possibilità di godere dei diritti umani fondamentali. A prescindere dal risultato del singolo caso, questi ricorsi possono avere un ruolo fondamentale nel modificare l'attitudine dei governi, delle corti nazionali ed internazionali e le politiche degli Stati in relazione alla presente crisi climatica. A parere dell'autrice, inoltre, l'emergere di nuovi diritti ambientali, quali il diritto ad un ambiente sano ed il diritto di accesso all'acqua, potrebbero ulteriormente spingere in tal direzione.

Nel diritto internazionale, gli Stati sono tenuti a rispettare e proteggere i diritti umani degli individui presenti all'interno del territorio nazionale, siano essi cittadini, stranieri in transito o residenti. L'interpretazione maggioritaria degli obblighi relativi ai diritti umani ha seguito principalmente quello che è stato definito dalla dottrina come "paradigma territoriale", tuttavia, recentemente, questo paradigma è andato ampliandosi, grazie ad un'interpretazione non più esclusivamente territoriale del concetto di "giurisdizione"¹¹.

¹⁰ Si v., per una prima formulazione in proposito, il caso *Tyrer* (Corte EDU *Tyrer c. Regno Unito*, App. n. 5856/72, 25 aprile 1978).

¹¹ M. Milanovic, *Extraterritorial application of human rights treaties – Law, principles and policy*, Oxford University Press, Oxford 2011.

L'importanza dei concetti di territorialità e giurisdizione appare immediatamente evidente nel contesto dell'attuale crisi ambientale e delle migrazioni forzate internazionali che ne derivano. Le condotte di uno Stato in materia ambientale possono compromettere le possibilità di godimento dei diritti umani di persone residenti in altri Stati. Allo stesso modo, le politiche di contenimento dei flussi migratori e di controllo dei propri confini hanno anch'esse, inevitabilmente, un risvolto extra-territoriale. Si tratta di uno spazio giuridico ancora da esplorare: infatti, a livello internazionale, non vi sono casi che colleghino le violazioni extra-territoriali di diritti umani, causate da problematiche ambientali, ai bisogni di protezione delle persone costrette a migrare per tali ragioni.

4. Dall'analisi effettuata si ritiene che alcune opportunità per colmare la lacuna di protezione nei confronti degli sfollati ambientali siano già esistenti. Ad esempio, adottando un'interpretazione più ampia degli obblighi di protezione derivanti da alcuni diritti umani fondamentali, sarebbe ipotizzabile, sulla base di quanto detto, riconoscere alle persone costrette a migrare a causa degli effetti avversi del cambiamento climatico una forma di protezione complementare. Tuttavia, occorre guardare alla realtà politica contemporanea, domandandosi se tale protezione sia desiderabile nell'attuale assetto geopolitico internazionale. Si tratta insomma di vedere "l'elefante nella stanza": tale lacuna esiste non tanto, a parere dell'autrice, in quanto non vi sarebbe alcuna procedura al fine di garantire protezione agli sfollati ambientali, ma bensì perché non sembrerebbe esservi sufficiente volontà politica in tal senso.

Cosa comporterebbe, invece, il riconoscimento di una responsabilità dello Stato per violazioni di diritti umani, connesse all'eventuale incapacità di rispettare gli impegni assunti in termini di azioni di contrasto al cambiamento climatico, in termini di impegni a tutela dei migranti forzati ambientali? In tal caso, quali sarebbero gli eventuali obblighi rimediali gravanti in capo allo Stato?

Approcciare il problema delle migrazioni forzate ambientali andando a guardare le responsabilità (sia storiche che contemporanee) degli Stati tradizionalmente considerati destinatari di tali flussi migratori significherebbe ribaltare il concetto tradizionale di protezione basato sul *non-refoulement*. Lo Stato ricevente sarebbe infatti chiamato a proteggere una persona da violazioni dovute a problematiche di cui esso stesso è responsabile, cui il Paese di origine è incapace di porre rimedio, per mancanza di risorse.

Tuttavia, ci si domanda, sarebbe corretto parlare di *non-refoulement* facendo riferimento ad un eventuale obbligo rimediale? L'obbligo di *non-refoulement* si applica a seguito di una valutazione prognostica, volta a verificare se una decisione di rimpatrio possa comportare una violazione di diritti umani. Parlando di obbligo rimediale, invece, si fa riferimento alle conseguenze di violazioni (extra-territoriali)

già commesse. Non è quindi inteso come valutazione prognostica, bensì come dovere di riparare un danno già causato.

Secondo l'applicazione tradizionale dell'obbligo di *non-refoulement* lo Stato inviante violerebbe i diritti umani di un individuo qualora decidesse di espellerlo o respingerlo pur sapendo che nel suo Stato di origine potrebbero essere violati i suoi diritti fondamentali. Ci si domanda dunque, cosa comporterebbe invece la consapevolezza che la violazione dei diritti fondamentali di questo individuo nel Paese di origine è a sua volta derivante da un atto illecito commesso dal Paese inviante? Per tale ragione, si potrebbe ragionare su un diverso obbligo di non respingimento/espulsione, derivante da una violazione extra-territoriale di impegni di contrasto al cambiamento climatico, che potrebbe esplicarsi in un 'dovere di accogliere'. Tale dovere di accoglienza sembrerebbe inoltre più adeguato a fornire risposta ai bisogni di protezione degli sfollati ambientali, se comparato con l'obbligo di *non-refoulement* tradizionale, che di per sé non ha contenuto in termini di accoglienza e diritti, prescrive solo di non espellere/respingere.

Quanto appena detto rimane attualmente su un piano puramente teorico e futuribile: al fine di dare sostanza a siffatto ragionamento occorrerebbero ulteriori ricerche in merito, esplorando quali possono essere gli obblighi rimediali conseguenti alle violazioni extra-territoriali di diritti umani tutelati derivanti dal contributo di uno Stato al peggioramento dell'attuale crisi climatica. In particolare, guardando, nel contesto delle migrazioni forzate, quali potrebbero essere gli obblighi rimediali per coloro che sono stati costretti a migrare.

Il sistema internazionale di asilo è sovente rappresentato dai mezzi di comunicazione come un sistema basato su un binarismo tra Paesi di origine dei flussi di sfollati e Paesi che accolgono, talvolta loro malgrado, tali flussi. Sebbene in termini assoluti a ospitare la maggior parte dei rifugiati, nel mondo, siano principalmente Paesi del Sud Globale¹², la narrazione tipica guarda ai Paesi del Nord Globale come tradizionali Paesi recettori, contrapposti ai Paesi del Sud Globale, tradizionalmente annoverati tra i Paesi produttori di flussi di sfollati. Questa narrativa non è scevra da un implicito giudizio di valore, e talvolta persino da un sentimento di superiorità dei Paesi di accoglienza, nei confronti dei Paesi di origine, strutturalmente incapaci di proteggere i propri cittadini¹³.

Conseguenza di questo atteggiamento binario è proprio l'identificazione del rifugiato come soggetto vittima, in molti casi spogliato della sua capacità di agire. Questo stereotipo sembra essere riaffermato nella procedura di riconoscimento

¹² Si v. ad esempio: UNHCR, *Global Trends: Forced Displacement in 2020*, 2021.

¹³ S. Rajabhoj, *An assessment of climate refugees: with special attention to feminist perspective*, in *International Journal of Law Management & Humanities*, vol. 4, 2021, pp. 5985-5996; B. Mayer, *The arbitrary project of protecting environmental migrants*, in R. McLeman, J. Schade, T. Faist, *Environmental migration and social inequalities*, Springer, Cham 2016, pp. 189-203.

dello *status* di rifugiato: seguendo una sorta di profezia auto avverante, sono spesso coloro che tendono a dipingersi di più in questa veste, e ad incarnare bene il ruolo di soggetto passivo della persecuzione, ad ottenere più alti tassi di successo nel corso della procedura.

I diritti umani sono il prodotto di costruzioni sociali, con una specifica storia e geografia. Lo stesso diritto internazionale dei rifugiati è stato disegnato in un determinato contesto storico (quello della guerra fredda, successivo alla Seconda guerra mondiale). È questo il motivo per cui non sembrano tenere in conto alcune problematiche che ad oggi costituiscono la maggiore causa di movimenti forzati, quali i disastri naturali. Proprio per questo, è necessario guardare alla realtà sociale e storica che ha dato origine alla normativa internazionale sui rifugiati, nonché all'attualità geopolitica in cui si inserisce (le politiche dei confini chiusi). Lo sviluppo del sistema internazionale di asilo sembra essere avvenuto basandosi su una nozione stereotipata del rifugiato come vittima di una specifica cultura. Nozione, secondo alcuni autori, non esente da una forma di razzismo intrinseco, in quanto opera una svalutazione della cultura o della religione del richiedente¹⁴.

Questo tipo di approccio ha rinforzato il summenzionato binarismo tra Paesi produttori e Paesi recettori di rifugiati. Nel caso della diaspora legata alle conseguenze avverse del cambiamento climatico, se si prendessero in considerazione le responsabilità climatiche dei Paesi tradizionalmente considerati come recettori di rifugiati, questo tipo di logica sarebbe in una certa misura sovvertita. Questo ribaltamento rischierebbe però di trasformarsi in un problema esistenziale, che minerebbe le fondamenta stesse del sistema di asilo: se si riconoscesse la violenza (strutturale) dei Paesi di accoglienza, in che termini sarebbe possibile giustificare la protezione da questi ultimi concessa agli sfollati? La cecità cui si accennava sopra è dunque funzionale, in modo tale da non vedere la responsabilità del Nord Globale in relazione ai movimenti forzati delle popolazioni umane. Diventa dunque una questione epistemologica: il riconoscimento delle responsabilità dei Paesi sviluppati, e degli abusi perpetrati sia nel proprio territorio che al di fuori, andrebbe a creare un paradosso, difficilmente conciliabile con la visione tradizionale del sistema di asilo.

D'altronde, ci si potrebbe chiedere, sarebbe desiderabile un eventuale riconoscimento di uno *status* di rifugiato ambientale? Tale riconoscimento non finirebbe per rinforzare ulteriormente questa logica binaria? Esistono piuttosto delle strategie alternative all'asilo, e più vicine ad un principio di equità e di responsabilità comuni ma differenziate? O invece la concessione di una forma di protezione per gli sfollati ambientali correrebbe il rischio di essere «*a band-aid which contributes to the obfuscation of at least part of the cure*»¹⁵?

¹⁴ Si v. N. Oswin, *Rights spaces: an exploration of feminist approaches to refugee law*, in *International Feminist Journal of Politics*, vol. 3, 2001, pp. 347-364.

¹⁵ N. Oswin, *Rights spaces: an exploration of feminist approaches to refugee law*, cit, p. 352.

Un approccio che miri soltanto ad ampliare la protezione offerta dal sistema internazionale di asilo presenta inoltre una serie di limiti pratici. L'espansione della definizione di rifugiato non rimuoverebbe le barriere pratiche che impediscono l'accesso alle procedure per il riconoscimento della domanda di asilo, ovvero l'impossibilità pratica, per la maggior parte delle persone in movimento, di giungere nei paesi in cui avrebbe chiesto asilo, per via delle difficoltà del viaggio e delle politiche di chiusura dei confini portate avanti da molti paesi. Inoltre, come osservato poc'anzi, il riconoscimento dello *status* si incentra essenzialmente sull'analisi della narrazione del richiedente, penalizzando dunque coloro che hanno una scarsa scolarizzazione e che sono culturalmente meno abituati al racconto orale che presenti determinati requisiti di coerenza cronologica, logicità e verosimiglianza.

È interessante effettuare un parallelismo tra le osservazioni effettuate dalla teoria legale femminista in merito al sistema di asilo e le considerazioni espresse nel presente lavoro riguardo al contesto delle migrazioni forzate ambientali. La teoria legale femminista tradizionale, attestata una lacuna nella protezione delle donne all'interno del diritto dei rifugiati, si era interrogata su come poter incorporare le esperienze di queste ultime all'interno di questo ambito normativo. Tale ragionamento aveva negli anni portato all'evoluzione interpretativa di uno dei nessi causali previsti dalla Convenzione di Ginevra, includendo le persecuzioni legate al genere tra i possibili motivi di persecuzione¹⁶. L'approccio femminista anti-essenzialista, riconoscendo la natura strutturale di tale mancanza di protezione, ha poi ribaltato la domanda, chiedendosi come mai il quadro legislativo distorca le esperienze femminili, e perché il diritto dei rifugiati non ricomprenda le loro esperienze nel suo interno. Analogo ragionamento può essere fatto per i migranti ambientali, chiedendosi come mai, a livello strutturale, il quadro normativo internazionale non considera le esigenze di protezione delle persone costrette a spostarsi per cause legate al cambiamento climatico¹⁷. Come rammentato, i diritti umani sono determinati da un certo contesto sociale, economico, culturale e politico, e sono per questo non espressione di valori assoluti, ma contingenti e contestabili, e resta da stabilire se il contesto geopolitico contemporaneo sia favorevole a realizzare un cambiamento in tal senso. Vi è la necessità di operare una sintesi, un'integrazione delle istanze di cui sono portatori i migranti climatici e un riconoscimento del nesso tra fenomeni migratori e sfruttamento delle risorse del Sud del mondo, e quindi della mobilità degli esseri umani anche come conseguenza delle azioni del Nord globale.

¹⁶ Ivi, p. 350.

¹⁷ Se poi ci si interrogasse sulle esigenze di protezione delle donne che migrano a causa del cambiamento climatico, si arriverebbe a svelare un doppio livello di invisibilità.

5. Se, da un lato, un approccio più garantista potrebbe produrre una forma di allarmismo da parte degli Stati del Nord globale, o addirittura un tentativo deliberato di sottrarsi alle proprie responsabilità internazionali, dall'altro, il rischio di dover accogliere sul proprio territorio tutte le vittime dell'attuale crisi climatica potrebbe obbligare gli Stati a ridisegnare le proprie politiche ambientali, rappresentando un efficace incentivo ad intraprendere più incisive azioni di contrasto al cambiamento climatico.

In tale prospettiva, le decisioni degli organi di controllo dei trattati sui diritti umani potrebbero aiutare a definire la strada da percorrere per garantire protezione agli sfollati ambientali. Già l'interpretazione estensiva del diritto alla vita adottata dal Comitato delle Nazioni Unite per i diritti umani nel caso Teitioti costituisce un importante precedente per casi futuri. Sebbene non vincolanti, le decisioni degli organi di controllo delle Nazioni Unite possono influenzare le future politiche degli Stati, nonché i provvedimenti dei giudici nazionali, contribuendo in questo modo alla formazione di una prassi internazionale e una futura norma consuetudinaria per la protezione delle persone costrette a partire per problematiche ambientali. Un approccio basato sui diritti umani potrebbe promuovere un'interpretazione progressiva degli strumenti per la protezione dei diritti umani posizionando i diritti degli individui al centro del dibattito sul diritto ambientale. Potrebbe altresì aiutare a ribaltare la logica binaria cui si accennava, promuovendo la giustizia climatica internazionale, proteggendo i più vulnerabili e offrendo una piattaforma per le comunità più colpite dal cambiamento climatico.

Daniele Lo Cascio

EDUCARE AL PATRIMONIO IMMATERIALE: IL CIBO COME MEDIATORE CULTURALE*

ABSTRACT

Il problema del diritto al cibo inteso come il diritto all'autodeterminazione alimentare nasce con il mescolarsi dei popoli e di riflesso delle loro differenti culture e religioni. Tale problema si manifesta ogni qual volta un gruppo omogeneo all'interno di un contesto culturale o religioso, dipende a sua volta, per l'approvvigionamento alimentare, da un altro gruppo omogeneo di cultura o religione diverso. Carceri, scuole, mense pubbliche o private, ospedali, aerei, sono tutti luoghi in cui la possibilità di avere cibo differente, se inizialmente si è configurata come mera attenzione culturale dal carattere anche discrezionale, oggi si configura sempre più come diritto acquisito di tali collettività eterogenee, che devono potersi vedere riconosciuto tale «diritto al cibo» quale completamento dei diritti della persona.

The problem of the right to food, understood as the right to food self-determination arises with the mixing of peoples and consequently of their different cultures and religions. This problem arises, whenever a homogeneous group, within a cultural or religious context, depends in turn, for food supply, on another homogeneous group of different culture or religion. Prisons, schools, public or private canteens, hospitals, airplanes, are all places where the possibility of having a different food, if initially configured as mere cultural attention with a discretionary nature, today is increasingly considered as an acquired right of these heterogeneous communities, which must see this "right to food" recognized as a completion of the rights of the person.

PAROLE CHIAVE

Diritto alimentare – pluralismo alimentare – tutela della diversità alimentare

Food Law – Food Pluralism – Protection of Food Diversity

SOMMARIO: 1. Autodeterminazione alimentare, origini culturali e religiose. – 2. Profili giuridici di tutela. – 3. Conclusioni.

1. La valenza del cibo e della gastronomia va al di là del semplice piacere sensoriale, del mero edonismo del gusto. Il cibo si configura oggi come fattore dalla straordinaria trasversalità, se una volta appariva solo come strumento di sussistenza, nelle società del XXI secolo va identificato come fattore chiave di crescita, di socialità ed anche di mediazione. Il primo a rilevare l'aspetto sociale del cibo fu Anthelme Brillat-Savarin, celebre politico e gastronomo francese il quale dopo aver scritto alcuni

trattati giuridici, nell'opera *Fisiologia del gusto*, pubblicata in forma anonima nel 1825, iniziò a mettere in secondo piano l'aspetto edonistico del cibo a vantaggio di quello sociale¹. Il filosofo Ludwig Andreas Feuerbach, nel celebre aforisma «l'uomo è ciò che mangia»², volle esprimere come l'alimentazione sia alla base di una società. Questo è sicuramente vero ma per apprezzarne il punto di vista culturale e sociologico bisogna collocarsi in una prospettiva diversa, praticamente inversa. La nostra alimentazione riflette le nostre culture perché ogni società è soggetta alle vicissitudini della storia. Ogni conquista, battaglia o rivoluzione, cambia completamente l'assetto di un paese in termini di approvvigionamenti, trasporti, relazioni con altri paesi, e di fatto va a delineare in modo del tutto peculiare la dieta di ciascun paese. Per questo forse è più vera l'affermazione «mangiamo quello che siamo»³, affermazione che esprime in sintesi come in una traiettoria temporale di lungo periodo ogni popolo in tema di alimentazione sia espressione della storia e della cultura di cui esso è portatore. Il cibo è elemento chiave di mediazione culturale perché punto di incontro tra culture diverse, oggetto di conoscenza e scambio reciproco, oggi espressione di una valenza culturale anch'essa meritevole di tutela giuridica.

È infatti da osservare che i soggetti che appartengono a dei gruppi sociali ben definiti e caratterizzati da un certo tipo di alimentazione per via di un particolare credo alimentare o religioso, sono meritevoli di tutela perché portatori di diritti personalissimi che nelle società democratiche devono essere garantiti. Per questo è importante innanzitutto iniziare a studiare una nuova disciplina che si è fatta strada progressivamente nella storiografia che è la storia dell'alimentazione per comprendere come la storia, quella fatta di guerre, conquiste, scoperte, abbia dato forma alle diverse culture influenzando l'alimentazione delle diverse società di cui facciamo parte. Capire questo ci fornirà la chiave per entrare nelle diverse culture.

La storia dell'alimentazione nasce ed affianca la storia dell'uomo stesso, essa infatti ha come sua prima fonte gli scavi archeologici, che rivelano cosa mangiavano i nostri antenati. L'*Homo sapiens* mangiava in modo diverso a seconda della zona in cui viveva. Quelli che popolavano le coste mangiavano ad esempio pesce e molluschi come le ostriche. Nel mare dell'attuale New York sono state ritrovate montagne di ostriche consumate dai primitivi abitanti. Nelle zone interne sempre per il fabbisogno proteico ci si alimentava oltre che di carne anche di lumache o insetti, una eredità culturale che è stata tramandata sino ad oggi, potendola rinvenire ancora in Africa tropicale, Tailandia, Cambogia o in Messico in piatti tipici della cucina preispanica che

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

¹ J.A. Brillat-Savarin, *Fisiologia del gusto, o Meditazioni di gastronomia trascendente*, tr. it., Slow Food, Bra 2021.

² Cfr. L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, tr. it., introduzione a cura di Andrea Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino 2017; R. Pettoello, *Ludwig Feuerbach, «L'uomo è ciò che mangia»*, in *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), vol. 72, n. 4, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 681-696.

³ J.M. Mulet, *Comemos lo que somos, Como la cultura y la sociedad han modificado la comida*, Editorial Planeta, Barcelona 2023, p. 14.

contengono insetti, piatti di grande popolarità come i *tacos de chapulines* (*Sphenarium purpurascens*, una specie di piccoli grilli) o gli *escamoles*, uova di formica dalla tessitura gelatinosa e dal sapore di acido formico (da cui il nome) che risalgono all'età degli Aztechi, e che per la laboriosità della ricerca e del raccolto equivalgono ancora oggi ad un piatto d'élite⁴. Un'altra specialità preispanica sono i *gusanos de maguey* (*Aegiale hesperiaris*) insetti che vivono nell'agave, pianta che si utilizza per la distillazione del mezcal. Il resto dell'apporto proteico veniva dalla caccia, lo si evince dai resti di ossa ritrovati. Gli uomini primitivi erano inizialmente intolleranti al lattosio finché quando iniziarono a consumare il latte per motivi di sopravvivenza, si produsse una mutazione genetica che rese l'*Homo sapiens sapiens* capace di digerire il lattosio. Non tutti noi però siamo capaci di farlo, per grandi linee lo sono gli europei, gli africani e gli arabi ma non i nativi americani e gli asiatici. Per questo ancora oggi nella cucina asiatica non si utilizzano per niente derivati del latte, essendo molti asiatici intolleranti rispetto ad altre parti del mondo. Giungendo a epoche più recenti è da sottolineare l'influsso che il credo religioso ha avuto sull'alimentazione di talune popolazioni oggi numericamente rilevanti del Medio Oriente: in particolare la religione ebraica trasformò in norme le abitudini alimentari. La maggior parte delle norme che regolano il cibo ebraico sono raccolte nei capitoli 11 e 17 del Levitico, il terzo libro della Bibbia. Si tratta in realtà di una raccolta di norme la cui *ratio* è essenzialmente di carattere sanitario o economico, forgiate nel tempo da una collettività che viveva su di un territorio arido e dalle scarse risorse e che oggi classifichiamo con la parola *kosher*⁵, che indica appunto l'insieme delle regole religiose che governano la nutrizione degli ebrei osservanti.

In esse si stabilisce cosa può essere mangiato e il modo in cui si deve sacrificare un animale; questi ultimi, infatti, devono essere completamente dissanguati, perché vi è l'idea della vita associata al sangue che proibisce di mangiare qualcosa che ancora lo contenga.

In tre diversi punti della Bibbia (Esodo 23,19; Esodo 34,26; Deuteronomio 14,21) si dice chiaramente: «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre». Questa norma, oggi, viene letta come proibizione di mescolare prodotti lattiero-caseari con carne. Per questo, nei McDonald's in Israele, gli hamburger sono senza formaggio, a meno che non lo si richieda. La ragione di questa norma è la stessa del divieto del maiale, cioè evitare di sacrificare un animale da piccolo per consentire invece di sfruttarlo per tutta la sua vita. Per quanto riguarda il pesce, solo sono ammessi i pesci che nuotano con pinne ed hanno squame, il che porta ad escludere i frutti di mare, i molluschi. Anche in questo caso si può intuire un motivo di salute pubblica. Tutti i molluschi bivalve sono infatti dei filtri che accumulano qualsiasi contaminante presente

⁴ J.M. Mulet, *Comemos lo que somos*, cit., p. 47.

⁵ Cfr. J. Lever and J. Fischer, *Kosher and halal business compliance*, Routledge, London 2019; cfr. P. Lerner, A.M. Rabello, *The Prohibition of Ritual Slaughtering (Kosher Shechita and Halal) and Freedom of Religion of Minorities*, in *Journal of Law and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

in acqua. Se aggiungiamo la difficile conservazione in un clima arido di un prodotto che si può consumare solo a poche ore dalla pesca, riconosciamo una proibizione a scopo sanitario. I pesci senza squame come anguille, i gronchi, le murene si potevano confondere con dei serpenti, animali tabù in quell'epoca; da qui il rifiuto di mangiarli.

A differenza dei musulmani, gli ebrei possono bere bevande alcoliche, qualora realizzate nel pieno rispetto delle norme *kosher*. Il vino, per essere considerato *kosher*, deve essere elaborato solo da ebrei e le uve non possono essere schiacciate con i piedi. La birra è invece idonea a un ebreo se contiene solo gli elementi tradizionali (il malto d'orzo o di grano, l'acqua, il lievito e il luppolo); qualora invece dovesse contenere anche altri ingredienti, ha bisogno della certificazione *kosher*. Il concetto di purezza comprende anche i recipienti che si utilizzano per cucinare, perché possono contaminare l'alimento. Se andiamo a cena con un ebreo in un posto che non offre cibo *kosher* probabilmente ordinerà dei vegetali crudi come delle insalate, oppure del pesce al cartoccio o al sale. Perché per i vegetali non ci sono restrizioni e il pesce con squame oltre a non avere bisogno di nessuna forma specifica di sacrificio va cucinato in modo che rimanga avvolto e gli si possa togliere facilmente la pelle, questo per non fargli avere un diretto contatto con il recipiente e renderlo idoneo al consumo. Una regola molto importante riguarda la macellazione degli animali che deve essere fatta secondo un certo rituale consistente nel taglio preciso della trachea e dell'esofago con una lama molto affilata, fatto da un professionista che deve avere una condotta irreprensibile e conforme ai precetti religiosi. Questa ritualità vuol dare un senso alla morte di un animale a vantaggio dell'uomo. Nell'attualità le certificazioni *kosher* comportano attività economiche che muovono migliaia di milioni, costituendo una delle principali fonti di entrate per le congregazioni di ebrei. Lo stesso dicasi per le certificazioni *halal*⁶ ("lecito") del mondo islamico. Negli Stati Uniti, verso la fine degli anni '80, molte aziende avevano già predisposto la somministrazione di cibi *kosher* per le comunità ebraiche, con fruizione anche per i musulmani disposti ad adattare le proprie esigenze. A partire dal 2000 si è poi iniziato a sviluppare un mercato alimentare *halal*. In Europa, i Paesi con maggior uso delle certificazioni *halal* e *kosher* sono la Francia, il Regno Unito e la Russia. Oltre alle modalità di macellazione *halal*, l'Islam a tavola raccomanda di menzionare il nome di Allah prima di avviare la consumazione e alla conclusione del pasto, di usare la mano destra per mangiare, di non eccedere a tavola, di seguire le regole del Ramadan, di vietare il vino e tutte le bevande che presentano poteri inebrianti, nonché l'utilizzo di droghe e sostanze stupefacenti. Norme create in un contesto di vari millenni orsono ancora oggi identificano e condizionano l'alimentazione di 1.570 milioni di musulmani e 14,7 milioni di ebrei. Più semplici da seguire sono le regole religiose cattoliche che prevedono in base al Can. 1251 «l'astinenza dalle carni o da altro cibo, secondo le disposizioni della Conferenza

⁶ Cfr. E. Toselli, *Kosher, halāl, bio. Regole e mercati*, FrancoAngeli, Milano 2018; Ead., *Le diversità convergenti: guida alle certificazioni alimentari kasher, halāl e di produzione biologica*, FrancoAngeli, Milano 2015.

Episcopale, in tutti e singoli i venerdì dell'anno, eccetto che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità; l'astinenza e il digiuno, invece, il mercoledì delle Ceneri e il venerdì della Passione e Morte del Signore Nostro Gesù Cristo». Nella religione buddista il cibo è visto non solo come strumento di sostentamento ma anche come un canale privilegiato di comunione con il divino. Alla percezione del Nirvana e alla purificazione dei sensi si perviene attraverso l'alimentazione che tradizionalmente è vegetariana, perché mangiare carne è un'azione violenta che va contro il precetto del rispetto della vita in tutte le sue forme, per questo il divieto di uccidere qualsiasi essere vivente è tassativo. Tuttavia il vegetarianesimo non è un'imposizione ma una libera scelta che quanto più è praticata più aiuta l'anima nel risveglio e nel progresso spirituale. Per questo i codici buddisti prescrivono un solo pasto al giorno, con il divieto di consumare altri cibi e bevande, tranne acqua dopo mezzogiorno. I codici alimentari induisti impongono invece una dieta strettamente vegetariana quale obbligo giuridico religioso e in applicazione del principio di non violenza. L'uso della carne è consentito solo se prima del consumo sia stato offerto agli dei o agli antenati o se sia stata prescritta a fini terapeutici. È proibito anche il consumo di uova e di vegetali come aglio e cipolla perché fonte di contaminazione. La società è divisa in caste, quella superiore applica il vegetarianesimo più stretto. La prima regola alimentare vuole che il cibo lecito sia consumato all'aperto dopo averlo offerto alla divinità, sono vietati bevande alcoliche, tè e caffè. Una breve disanima questa per comprendere come abitudini alimentari di gruppi omogenei di persone, costruite e stratificate nel tempo in base a circostanze storiche, esigenze sanitarie, o credenze rappresentino uno straordinario segno identitario che osserviamo ancora oggi quando molte comunità di emigranti continuano a riunirsi preparando piatti tradizionali del proprio Paese, come riaffermazione delle proprie origini.

2. Sotto l'aspetto giuridico, il cibo ha una duplice valenza: è qualificabile infatti come diritto soggettivo quando lo si consideri nell'ottica delle libertà fondamentali (direttamente o indirettamente tutelato dagli ordinamenti dei diversi Paesi) o come interesse legittimo nella misura in cui si consideri fondamentale l'azione di un altro soggetto affinché quel diritto soggettivo possa essere fruito (è il caso delle mense scolastiche, ospedaliere e carcerarie). In questi termini va misurata la tutela accordata dagli Stati e la relativa fruibilità di tali diritti da parte delle persone appartenenti ai diversi gruppi culturali. La tutela della libertà religiosa alimentare⁷ si inquadra come appendice dei diritti fondamentali dell'uomo. Iniziando una disanima di un livello normativo sovranazionale appare norma fondamentale l'art. 25 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* che riconosce il cibo come diritto umano fondamentale: «1. Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il

⁷ Cfr. A. Iacovino, *Libertà religiosa alimentare e tutela giuridica della diversità*, in *Diritto e religioni*, vol. 2, Pellegrini, Cosenza 2021, pp. 267-312.

benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari».

In ambito europeo vi è invece l'art. 9 della *Convenzione Europea dei Diritti dell'uomo* (CEDU) in tema di "Libertà di pensiero, di coscienza e di religione":

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo e la libertà di manifestare la propria religione o credo individualmente o collettivamente, sia in pubblico che in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

Più concretamente, il Regolamento n. 1099 del 2009 dell'Unione Europea, a proposito di pratiche religiose legate al tema dell'alimentazione, ha normato il tema della macellazione rituale, riconoscendo agli Stati membri un ampio margine di discrezionalità e ammettendo una specifica deroga per le uccisioni rituali religiose.

Nel nostro ordinamento gli articoli 2, 19 e 21 della Costituzione della Repubblica Italiana riconoscono e garantiscono i diritti inviolabili dell'uomo, il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, e quello di manifestare liberamente il proprio pensiero. Quanto a normazione specifica di dettaglio la legge n.439 del 1978 in attuazione della Direttiva 74/577/CEE del Consiglio, del 18 novembre 1974, relativa allo stordimento degli animali prima della macellazione dispone che possono essere autorizzati speciali metodi di macellazione, in osservanza di riti religiosi, previa autorizzazione con decreto del Ministro della sanità, di concerto col Ministro dell'Interno. Successivamente il D.M. 11 giugno 1980⁸ ha disposto l'autorizzazione alla macellazione degli animali, secondo i riti religiosi ebraico e islamico, senza preventivo stordimento, da parte delle rispettive comunità.

A livello giurisprudenziale invece, la Cassazione del 2013⁹, accoglieva la denuncia di un detenuto convinto che l'esser gli impedito l'ingresso di un maestro buddista zen e di non mangiare carne in carcere¹⁰ fosse una violazione dei suoi diritti. La decisione si fondava sull'art. 8 della Costituzione in base al quale «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge» e sull'art. 19 che sancisce la libertà di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, inquadrando così il diritto alla libertà religiosa come un diritto soggettivo complesso.

In una successiva e più recente sentenza il Tribunale di Bologna¹¹ ha fatto un passo avanti nella tutela dei diritti, in particolare dei vegani¹² accogliendo il ricorso proposto da una docente di scuola primaria che chiedeva il riconoscimento del diritto di poter fruire di un servizio mensa strutturato in modo da poter soddisfare le esigenze

⁸ Pubblicato nella Gazz.Uff. del 20 giugno 1980, n. 168.

⁹ Corte Costituzionale, 7 giugno 2013, sentenza n. 135/13.

¹⁰ Cfr. G. Blando. «Quando tutto il resto è scomparso». *Sulla libertà religiosa alimentare in carcere*, in *Diritto e religioni*, vol. 2, Pellegrini, Cosenza 2021, pp. 144-162.

¹¹ Tribunale di Bologna, sent. n. 2359/2020 del 09/04/2020.

¹² Cfr. F. Colombo, *Oltre il pluralismo religioso. Il veganesimo come convincimento di coscienza*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<https://www.statoechiese.it>), n. 18, 2020.

alimentari connesse con la dieta vegana, seguita in conformità con le sue credenze etico religiose. La docente riteneva di subire una discriminazione, in considerazione del fatto che nell'erogazione dei pasti scolastici esistessero già diete differenziate su base religiosa, e perfino sulla base di mere scelte alimentari, come per i vegetariani. Proprio sull'assimilazione della scelta vegana alle scelte religiose, o filosofiche, ha fatto perno il ricorso, invocando l'applicazione della normativa antidiscriminatoria, anche se la stessa non contempla esplicitamente, tra i motivi di discriminazione rilevanti, la scelta vegana. Il giudice, accogliendo questa impostazione, ha ritenuto che «il regime alimentare vegano appare determinato da convinzioni di natura filosofica e/o religiosa che appaiono meritevoli di tutela nell'ambito di ampio riconoscimento del diritto alla libertà di pensiero riconosciuto dalla Costituzione italiana (art. 21)». È questa una sentenza innovativa proprio per l'assimilazione della scelta vegana alle scelte filosofiche e religiose.

3. Il presente contributo rappresenta solo l'inizio di un complesso lavoro di ricerca. Come si è cercato di illustrare, senza pretesa di essere esaustivi, la giurisprudenza ha iniziato a prendere posizione sia livello nazionale che europeo in tema di diritti legati all'alimentazione. Laddove si vada a considerare la libertà religiosa o culturale alimentare come interesse legittimo, scaturiscono obblighi positivi per gli Stati che devono oggi garantire alle minoranze culturali l'accesso a particolari alimenti o prodotti secondo specifici mezzi di preparazione e somministrazione. La verifica dell'effettività della tutela di tali diritti ha un ambito di indagine che abbraccia più ambiti, quello carcerario, quello dei centri di accoglienza, quello sanitario e quello scolastico¹³. Per tutti giova ricordare che il Comitato nazionale per la bioetica ha stabilito un principio cardine in un parere in tema di «Alimentazione differenziata e interculturalità. Orientamenti bioetici», approvato il 17 marzo 2006, stabilendo che «una persona non deve mai essere posta di fronte all'alternativa tra il cibarsi e il violare le proprie convinzioni religiose o filosofiche». Tale principio deve essere apprezzato come la corretta chiave di lettura per inquadrare il problema della libertà religiosa alimentare legato alle convinzioni religiose o culturali. Il cibo è uno straordinario elemento di mediazione per le sue caratteristiche intrinseche che riverberano culture ma allo stesso tempo diritti. L'art. 11 del D.P.R. n. 230 del 2000 «Regolamento recante norme sull'ordinamento penitenziario» dispone che la formulazione delle tabelle del vitto deve tener conto, per quanto è possibile, delle prescrizioni proprie delle diverse fedi religiose. Siamo solo all'inizio di una estesa indagine volta a verificare che portata che ha oggi questa norma nelle diverse carceri italiane perché la discrezionalità che si cela dietro quel «per quanto possibile» è così grande da poter far soccombere il diritto di alimentarsi secondo il proprio credo. Il D.P.R. del 13 maggio 2005, relativo alla

¹³ C. Del Bò, *Le regole alimentari religiose e i menù delle mense scolastiche: una sfida per la laicità?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<https://www.statoechiese.it>), n. 1, 2009.

politica dell'immigrazione e degli stranieri nel territorio dello Stato, per il triennio 2004-2006 ribadiva l'importanza della mediazione culturale e dei Consigli territoriali per l'immigrazione – previsti dall'art. 3 del T.U. quali sedi locali di analisi e confronto delle problematiche degli immigrati e di riferimento per tutti i soggetti che agiscono ai fini dell'integrazione degli stranieri sul nostro territorio. Nel 2009 è stato anche firmato un accordo tra la Regione Lombardia e la comunità ebraica per il servizio di assistenza religiosa nelle strutture sanitarie di ricovero e cura, al fine di poter usufruire del servizio pasti *kosher*. Sono, questi, piccoli ma importanti semi di mediazione che rivelano la volontà di mettersi in ascolto dell'altro per addivenire ad una civile convivenza. Sicuramente la sfida per le società negli anni a venire è arrivare a una pedagogia dell'alimentazione che deve essere prima istituzionale per poi arrivare ad essere affettiva nel sociale attraverso la mediazione dando vita ad una società che possa dirsi inclusiva, pluralista, interculturale e soprattutto democratica.

Rosatilde Margiotta

DONNE MIGRANTI SI RACCONTANO.
LA NARRAZIONE DI SÉ COME FORMAZIONE*

ABSTRACT

Il presente contributo intende evidenziare come la narrazione autobiografica delle donne migranti possa considerarsi come itinerario formativo. Tali narrazioni offrono la possibilità di incontrare mondi e realtà differenti e favoriscono un'educazione al confronto con l'alterità e allo scambio interculturale. Dalla ricerca condotta sulle narrazioni autobiografiche sono stati delineati i primi tratti di una pedagogia della scrittura migrante.

This contribution aims to highlight how the autobiographical narratives of migrant women can be considered as an educational itinerary. Autobiographies of migrant women offer the possibility of encountering different worlds and realities and foster education in confrontation with otherness and intercultural exchange. From the research conducted on autobiographical narratives, the first traits of a pedagogy of migrant writing were outlined.

PAROLE CHIAVE

Autobiografia – migrazioni – educazione interculturale

Autobiography – Migration – Intercultural Pedagogy

SOMMARIO: 1. Raccontare l'altrove: la scrittura come itinerario di formazione. – 2. (Segue:) La tela di Penelope: la scrittura autobiografica come intreccio e decostruzione. – 3. (Segue:) Lo "sguardo" delle Parche: la narrazione autobiografica tra passato e futuro. – 4. (Segue:) La metamorfosi di Tiresia: il raccontarsi come donna (nel corpo e nella mente). – 5. (Segue:) L'alterità di Medea: l'autobiografia tra identità e differenza. – 6. (Segue:) Il canto delle sirene. lo scrivere di sé come atto individuale e comunitario. – 7. Nelle narrazioni la mediterraneità come pratica di confronto e di contaminazione culturale.

1. Dal mito di Er di Platone all'asino di Buridano di Leibniz, dagli ignavi di Dante agli indifferenti di Gramsci, il pensiero occidentale ha esercitato nel corso dei secoli la sua riflessione sulla capacità di scelta quale componente esistenziale dell'uomo, nelle sue rifrazioni come responsabilità e libertà, indagando i fini e le conseguenze dell'agire umano sullo svolgersi della vita del singolo e della collettività di appartenenza,

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

intrecciando i campi della filosofia, della politica, della teologia, dell'etica. Poter scegliere costituisce per Kierkegaard la determinazione ontologica dell'essere uomo: l'individuo diventa ciò che è in conseguenza alle scelte compiute. Per il filosofo danese l'essere umano si dibatte tra i termini opposti (aut-aut) di possibili infinite scelte, che determinano in lui il sentimento dell'angoscia.

Ogni giorno si compiono scelte, dalle più banali (cosa mangiare, cosa indossare) alle più importanti: quale percorso universitario o quale carriera lavorativa intraprendere. Sulla base di giudizi e criteri, talvolta spinti dalla necessità, prendiamo decisioni che inevitabilmente cambiano il nostro percorso esistenziale.

A latitudini differenti, il ventaglio delle proprie libertà si restringe drammaticamente, così come le opzioni possibili; molto spesso l'alternativa tra la sopravvivenza e la morte impone scelte obbligate, il più delle volte sofferte.

Houda è una giovane donna di vent'anni, ha lasciato il suo paese di origine, il Marocco, all'età di sei anni insieme alla madre e alle sorelle per raggiungere il padre, già arrivato in Italia alla ricerca di un lavoro e migliori condizioni di vita. Ha realizzato la sua autobiografia per un progetto nazionale di conservazione e archiviazione delle storie migranti¹; e decide di utilizzare il verbo «scegliere» come titolo e incipit del suo racconto:

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, solo 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 me².

[...] 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 difesa.

[...] La tua anima è un foglio bianco, l'identità è l'inchiostro che versi per riempirlo³.

Isolato dal testo, attraverso la “punteggiatura bianca” il verbo «scegliere» acquista particolare rilevanza, oltre a riecheggiare in molti termini utilizzati di seguito (scehte, decidere, scelto): è posto volutamente in risalto dall'autrice per esprimere come

¹ Il progetto *DiMMi-Diari Multimediali Migranti* è un concorso annuale indetto dall'Archivio diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano, iniziato nel 2012 e svolto a livello nazionale dal 2017, con il fine di raccogliere le storie di vita di migranti residenti, o anche solo soggiornanti, in tutta la penisola italiana. Come si legge dalla pagina web del Progetto, 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 migratori.

² H. Latrech, *Scegliere*, in Aa.Vv., *Il confine tra noi*, Terre di mezzo Editore, Milano 2020, p. 178.

³ Ivi, p. 180 e p. 182.

l'esperienza migratoria abbia segnato fortemente il suo cammino esistenziale. Nelle autobiografie delle donne migranti si rintracciano i motivi da cui scaturisce la decisione di partire, dalla ricerca di migliori condizioni di vita fino alla fuga da guerre e distruzione, a volte da sole, altre volte con il proprio nucleo familiare⁴: si tratta in ogni caso di scelte che richiedono grandi sacrifici e sofferenze. Scelte molto spesso subite, che cambiano un'intera esistenza. Nel ripercorre su pagina la storia della propria vita, Houda riflette sul peso che la scelta di emigrare dei suoi genitori - in un paese con cultura, lingua, religione e tradizioni diverse - ha avuto e ancora ha sulla costruzione della sua esistenza e del suo processo di crescita.

Attraverso la scrittura si prospettano nuove traiettorie di vita, si dà voce ai propri desideri. È la libertà del foglio bianco: attraverso l'inchiostro, o le parole digitate, si sceglie in piena libertà cosa dire, si afferma la propria volontà di autodeterminarsi; mediante le parole scritte si può costruire e definire la propria identità, cosa si vuole essere; il foglio si configura come spazio di progettualità e di creazione⁵.

Di seguito vengono indicate alcune delle caratteristiche e delle categorie di analisi attraverso cui sono state approfondite la dimensione e la valenza formativa della scrittura autobiografica delle donne migranti, fondamentale strumento di autoriflessione sui processi di cambiamento e di integrazione vissuti come migranti e come donne⁶.

Il lavoro di ricerca, collegando la narrazione femminile al tema delle migrazioni⁷, ha ricostruito i percorsi esistenziali delle protagoniste di circa sessanta racconti autobiografici, tra cui quello della giovane Houda, di donne migranti che oggi attraversano il Mediterraneo per raggiungere nuove destinazioni di vita⁸.

Avvalendosi principalmente di un paradigma di ricerca epistemologico-qualitativo per analizzare i racconti di vita delle donne migranti, è stato effettuato un lavoro di trasposizione di significati, non soltanto sulla base di eventi e fatti, ma rilevando ed evidenziando come le scelte compiute, le intenzioni esplicite e le motivazioni di un

⁴ M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna 2020.

⁵ C. Laneve, *Scrivere tra desiderio e sorpresa. Scala didattica*, La Scuola, Brescia 2016; C. Laneve, *La scrittura come gesto politico. La beauté d'une pratique*, Cafagna Editore, Barletta 2018.

⁶ D. Cherubini, *Nuove cittadine, nuove cittadinanze? Donne migranti e pratiche di partecipazione*, Meltemi, Milano 2018; U. Conti, M.C. Federici (a cura di), *Migrazione, donne, diritti. Orizzonti di pace per il mondo contemporaneo*, Carocci, Roma 2021.

⁷ S. Ulivieri, I. Biemmi (a cura di), *Storie di donne. Autobiografie al femminile e narrazione identitaria*, Guerini, Milano 2011; M. Cuconato, *Pedagogia e letteratura della migrazione. Sguardi sulla scrittura che cura e resiste*, Carocci, Roma 2019.

⁸ I testi analizzati sono autobiografie realizzate nell'ambito del progetto DiMMi-Diari Multimediali Migranti (v. nota 1) e tratte dai volumi, tutti editi da Terre di mezzo, che raccolgono annualmente i racconti finalisti delle singole edizioni annuali. In particolare, tra i cinquantuno racconti pubblicati sono stati selezionati gli scritti di donne provenienti da diverse parti del globo (Africa, paesi balcanici, Sud America, Bangladesh). Alcuni sono brevi appunti, altri lunghi resoconti sotto forma di diario cui sono affidati i ricordi del viaggio, altri ancora flussi di parole. Si tratta di testi "liberi", non essendoci canoni o parametri prefissati, ma che fanno tutti riferimento alla propria esperienza migratoria, e in particolare al viaggio compiuto per giungere nel nostro paese.

soggetto siano legate a un sistema di costrizioni e vincoli, quasi sempre impliciti e strettamente dipendenti da una specifica situazione⁹.

Da questa ricerca condotta sulle autobiografie delle donne migranti è stato possibile tratteggiare le prime linee, i primi appunti per una pedagogia della scrittura migrante (al femminile); tali narrazioni, per lo spessore e la qualità umana che esprimono, possono configurarsi come itinerario di formazione, secondo una duplice direttrice: per colei che raccontando la propria esperienza si narra e si educa; per coloro che, ostili o indifferenti all'altro da sé, avvicinandosi a tali racconti siano spinti alla riflessione, alla revisione delle proprie categorie interpretative della realtà e plausibilmente al cambiamento.

Per delineare le dimensioni formative delle narrazioni di sé delle donne migranti, in modo particolare nella forma scritta, tali racconti sono stati accostati alle vicende di alcune eroine della mitologia o della letteratura: simboli di virtù tradizionali, come Penelope, o archetipi di una femminilità "pericolosa", come le Sirene, tutte rivestono valore di esemplarità, nella loro articolata e mai banale raffigurazione, per rappresentare emblematicamente le categorie antinomiche formative interne alla narrazione autobiografica delle donne migranti, di cui si riporteranno brevi passi esemplificativi.

2. Nel mondo omerico Penelope incarna le virtù ideali della donna greca, dedita alle faccende domestiche, custode e protettrice del focolare domestico, simbolo di una fedeltà incrollabile: il valore eroico della regina di Itaca risiede nella sua capacità di attendere lealmente il ritorno di Ulisse. Noto l'astuto stratagemma della tela da lei escogitato per respingere la corte serrata dei Proci, nella segreta speranza del ritorno di Odisseo. Omero descrive in alcuni versi un'immagine che rimarrà eterna: Penelope intenta di giorno a tessere la sua tela, il lenzuolo funebre per Laerte, che al calare delle tenebre, alla luce delle torce, segretamente nella sua stanza disfaceva, ingannando i pretendenti¹⁰.

La scrittura di sé delle donne migranti si può configurare come la tela di Penelope: la narrazione autobiografica consente di unire e intrecciare i fili della propria esistenza e allo stesso tempo di decostruire "le strutture" della propria storia¹¹.

La scrittura e il ricamo sono usati spesso come metafora l'uno dell'altra. Il loro legame è racchiuso nell'etimologia della parola testo, che deriva dal latino *textum*, con il significato di tessere, e si richiama alla capacità di creare una trama di segni scritti che permettono di dare forma tangibile al proprio pensiero, alle proprie idee, alla

⁹ Cfr. R. Trincherò, *Manuale di ricerca educativa*, Franco Angeli, Milano 2002; T. Iosifides, *Qualitative Methods in Migration Studies. A Critical Realist Perspective*, Routledge, New York 2011; P. Lucisano, A. Salerni, *Metodologia della ricerca in educazione e formazione*, Carocci, Roma 2019.

¹⁰ Omero, *Odissea*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989, vv. 96-105.

¹¹ Cfr. S. Ulivieri (a cura di), *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, ETS, Pisa 2019.

propria narrazione, rispettando e intrecciando rapporti linguistici, grammaticali e semantici, affinché le parole dispiegate sulla pagina acquisiscano senso¹².

Il dispositivo narrativo consente di inserire e collegare esperienze ed eventi in sistemi di relazioni; in questo modo si comprende il senso delle esperienze vissute, provando spesso sollievo nel rievocare i drammi del passato e rimarginando così dolorose ferite dell'anima. Come si evidenzia nella storia di Azzurra, originaria della Nigeria, partita dalla Libia su un'imbarcazione di fortuna e arrivata in Italia il 31 agosto 2016, dopo due giorni di viaggio; anche lei, al pari di altre donne, affida alle parole scritte il suo dolore nel ricostruire un lungo cammino costellato di violenza e sofferenze:

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 e ancora mi sta succedendo. Prendo una penna e un foglio e mi chiedo da dove comincio, 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 pace¹³.

Il racconto, e in modo particolare la scrittura di sé, consente di realizzare uno schema intessuto di eventi e riflessioni definito da Paul Ricoeur "intrigo narrativo"¹⁴; scrivendo di sé ci si lascia guidare dal pensiero narrativo, teorizzato da Bruner in *La fabbrica delle storie*, attraverso cui il soggetto produce inferenze e crea connessioni, individua nessi temporali di causa-effetto negli eventi e nelle esperienze vissute.

Attraverso il racconto autobiografico è possibile dare ordine ai singoli eventi, disporli in una trama complessa e talvolta tortuosa, per trasformarli nella propria storia.

Allo stesso tempo, richiamandosi alle teorie del filosofo francese Jacques Derrida, è possibile applicare alle narrazioni delle donne migranti una funzione di decostruzione per evidenziarne le "strutture" e allo stesso scomporre gli elementi per arrivare alla loro essenza¹⁵.

Le parole scritte aiutano a fare chiarezza nell'ingarbugliato intreccio di pensieri e sentimenti, a mettere ordine in una condizione esistenziale segnata da incertezza e dolore. E in questo ripercorrere, selezionare, intrecciare i pezzi della propria vita, si ha l'opportunità di riflettere, di individuare motivi.

Attraverso la scrittura, chi si racconta fa un bilancio dei propri successi e delle proprie sconfitte, delle difficoltà e degli ostacoli affrontati. Nel narrarsi si mette ordine tra gli eventi e si ricompono il percorso della propria vita, segnata da incontri e

¹² C. Benelli, L. Martini, I. Mavilla, *La ricamatrice di parole. Uno sguardo sulle scritture e sull'esperienza di volontaria in carcere di Athe Gracci*, Mimesis, Sesto San Giovanni-MI 2022.

¹³ Azzurra, *Certi sogni possono non avverarsi mai*, in Aa.Vv., *Parole oltre le frontiere*, cit., p. 24 e p. 49.

¹⁴ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1987, p. 20.

¹⁵ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2022.

opportunità, colte o mancate: è l'occasione di effettuare un esame critico del proprio passato, ma allo stesso tempo di indagare e soffermarsi sul presente.

3. Il filo della narrazione di sé può rivelarsi come lo “stame” delle Parche: è possibile leggere nel racconto delle donne migranti uno stacco tra passato, presente e futuro.

Secondo la mitologia greca, alla nascita di ogni individuo Cloto, la più giovane delle Parche, prelevava una certa quantità di lino, lana, o canapa (pennecchio) e la avvolgeva sulla conocchia, Lachesi, poi, la filava giorno e notte, determinando la durata di vita di ciascuno: quando finiva di tessere, il filo era ineluttabilmente reciso dalle forbici di Atropo, che poneva fine alla vita di quell'essere umano¹⁶. Richiamandosi nuovamente alla metafora del cucito e del ricamo, attività associate da secoli all'operosità femminile¹⁷, queste tre divinità si occupavano dello “stame della vita”: dipanavano e tessevano il destino dell'uomo, decidendone il corso e la fine.

Nelle autobiografie e nei racconti emergono ricordi assopiti, spesso dimenticati o volutamente ignorati, scelte del passato che riverberano i loro effetti sul presente. Virginia Woolf affermava di scrivere «per ritrovare il senso del presente nell'ombra che il passato getta su questa superficie frantumata»¹⁸. Attraverso la scrittura, chi si racconta fa un bilancio dei propri successi e delle proprie sconfitte, delle difficoltà e degli ostacoli affrontati. Così Seydi, che ha approfittato di un contratto di lavoro come ballerina fuori dal suo paese di origine, Cuba, per non fare più ritorno, racconta nella sua autobiografia:

Il tempo ha intrecciato la trama sottile dei miei desideri e delle mie intuizioni attraverso punti e nodi in cui riconosco disegni e decori antichi e nuovi esitanti fili svolazzanti. Sono loro, le persone che ho conosciuto, che hanno dato un senso al mio stare, all'identità che ora ho indosso [...].

Ognuna delle persone che ho incontrato ha dato un significato preciso alle mie scelte e mi ha impercettibilmente modificato. Non mi sono pentita di essermene andata da Cuba, anche se l'isola mi manca ogni giorno di più.

[...] Così cerco di concentrarmi per fare avvenire le cose, perché ogni avvenimento è movimento¹⁹.

¹⁶ Emblematici i versi danteschi del *Purgatorio* che raffigurano le Moire intente a tessere: «[...] Ma perché lei che di e notte fila, / non gli avea tratta ancora la conocchia, / che Cloto impone a ciascuno e compila/ [...]» (Dante, *Divina Commedia*, *Purgatorio*, XXI, vv. 25-27).

¹⁷ C. Hunter, *I fili della vita. Una storia del mondo attraverso la cruna dell'ago*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁸ V. Woolf, *Momenti di essere. Scritti autobiografici*, La Tartaruga, Milano 1977, p. 77.

¹⁹ S. Rodriguez Gutierrez, *Non ti avrei conosciuto*, in Aa.Vv., *Il confine tra di noi*, cit., p. 241.

Ma allo stesso tempo l'autobiografia, nel ripercorrere gli eventi della propria vita, può sollecitare a un atteggiamento generativo e trasformativo. Se la scrittura da una parte ferma con parole, tracciate o digitate, lo scorrere del tempo e dell'esistenza, dall'altra consente di mettere in moto quel processo di individuazione personale in cui far confluire aspirazioni e istanze di cambiamento; raccontare la propria vita permette di ripercorrere la propria storia e allo stesso tempo progettare il proprio avvenire; la funzione emancipatrice della narrazione autobiografica si configura così come una riflessione sul passato ma, soprattutto, come uno strumento per la costruzione del proprio avvenire, attraverso cui immaginare alternative al presente.

4. Il corpo costituisce il luogo primario di elaborazione dell'identità personale; attraverso il corpo il soggetto esiste e agisce nel mondo, struttura con la sua mediazione la conoscenza del sé e della realtà che lo circonda, collegandosi anche a quella risignificazione della corporeità come chiave di ogni possibile accesso al mondo elaborata da Merleau-Ponty²⁰.

Le autobiografie delle donne migranti raccontano di viaggi clandestini condotti sulle rotte del Mediterraneo, ci documentano la violenza e i maltrattamenti subiti e 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:

Dopodiché abbiamo iniziato un lungo viaggio. Quel viaggio era molto duro veramente, mentre viaggiavo ho incontrato molti abusi, violenza continua, fame e aggressioni [...].

Tutto cominciò a scivolarmi via dalla mente, l'unica cosa che vedevo era la me brutalizzata da due uomini per tanto tempo. [...] Ero lacerata, distrutta, brutalmente

abusata. Le parole non possono spiegare il dolore che provo mentre scrivo. Scriverle su questo foglio è come riviverle, mi sembra ieri²¹.

Le differenze che alimentano l'individualità dei soggetti influenzano la prospettiva sulla realtà: ogni essere umano si costituisce come un fascio di diversità multiple e diversificate, «un impasto inspiegabile di universali biologici comuni a tutti, di influssi ambientali e di storie»²², con un riferimento necessario alle differenze di genere.

La narrazione del sé e la scrittura autobiografica non possono non assumere riflessi e sfumature diverse in relazione ai vissuti ed al carattere delle donne che si raccontano rivelando il proprio modo di leggere e interpretare il mondo.

Nelle storie autobiografiche delle donne migranti affiora una particolare prospettiva filtrata dal proprio sentire, dalle proprie percezioni, dalle differenze

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1945.

²¹ F. Mohamed Abdullahi, *Storia di Fatima*, in Aa.Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 74.

²² C. Laneve, *Dall'esistere al vivere. La sfida dell'educazione*, Cafagna editore, Barletta 2021.

culturali, sociali, di genere; allo stesso modo il raccontarsi dell'indovino tebano Tiresia nella contemporanea e attuale interpretazione di Andrea Camilleri, *Conversazione su Tiresia*, consegna una riflessione inedita, intessuta di una duplice sensibilità, maschile e femminile, sulle vicissitudini del personaggio mitologico trasformato in donna per castigo divino²³.

Ognuno nel raccontarsi fa inevitabilmente riferimento alle regole comportamentali e alle caratterizzazioni culturali, ai ruoli e alle aspettative sociali, che delimitano la propria appartenenza a una comunità²⁴. Nelle storie di vita si riversano modi di dire ed espressioni linguistiche, riti e tradizioni, pratiche comunitarie e rappresentazioni, ovvero tutte quelle espressioni culturali con cui inevitabilmente fin da piccoli si impara ad interpretare la realtà ed agire nel mondo.

La narrazione delle donne, in particolare nell'autobiografia, può configurarsi allora come uno strumento per prendere coscienza e liberarsi dalle rappresentazioni culturali e simboliche non scelte, costruite dagli uomini, che hanno costretto per secoli le donne al silenzio, relegandole negli spazi privati delle mura domestiche, catalogandole in un immaginario collettivo che le ha sempre distinte in angeli del focolare o in demoni tentatori, espressione simbolica di virtù o decadimento morale²⁵.

La scrittura di sé consente alle donne di liberarsi dall'imprinting sociale non scelto, dalle stratificazioni e dalle sovrastrutture culturali, sedimentate nel corso del tempo, rendendole consapevoli dei pregiudizi, dei vincoli di una femminilità costruita dagli uomini e delle imposizioni che gravano sull'essere donna²⁶.

5. Nell'Europa contemporanea delle migrazioni i racconti delle migranti, come quello di Medea, divengono espressione di un'alterità assoluta che appare insondabile, contenendo in sé un carattere fortemente identitario ma che si nutre e richiede un necessario confronto con l'alterità²⁷.

Non è vero che siamo tutti uguali sotto il profilo delle identità, al contrario siamo tutti diversi. La narrazione autobiografica si configura come un dispositivo discorsivo per spiegarsi, per conoscersi e per conoscere, e porsi interrogativi di senso. Ma la propria identità si rivela e si costruisce nel rapporto con l'altro. I concetti di alterità e identità sono strettamente correlati poiché si postulano e si giustificano a vicenda formando il nostro essere²⁸. Il soggetto che si narra si costituisce e si differenzia anche attraverso un dialogo dinamico con l'alterità: la costruzione della propria identità, che

²³ A. Camilleri, *Conversazioni su Tiresia*, Sellerio, Palermo 2019.

²⁴ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961; J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma, Bari 2013.

²⁵ E. Becchi, *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

²⁶ A. G. Lopez (a cura di), *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento culturale*, Edizioni ETS, Pisa 2017; S. Ulivieri, *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, Edizioni ETS, Pisa 2019.

²⁷ M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2017.

²⁸ F. Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Feltrinelli, Milano 2020.

si manifesta come espressione di un processo continuo di interazione tra soggetto e ambiente, avviene in un «orizzonte intersoggettivo»²⁹.

Difatti, attraverso il rapporto con l'altro e con il diverso il soggetto riesce a identificarsi come tale, prendendo coscienza della propria diversità e quindi della propria individualità.

Come già detto precedentemente, nelle narrazioni autobiografiche si fa riferimento a quegli aspetti culturali divenuti paradigmi attraverso cui guardare e interpretare il mondo, strutturando così la propria esperienza di vita. Trattati culturali che fanno parte della propria storia, che delimitano le differenze e i confini con la cultura del paese in cui le donne emigrano.

Nahida affida a un lungo scritto la sua storia di migrante: arriva in Italia dal Bangladesh all'età di sei anni, insieme ai genitori e alla sorella, iniziando un difficile processo di adattamento agli usi e alle abitudini di vita del nuovo paese, continuando ad avere nostalgia degli affetti lasciati in patria. Mentre frequenta la scuola media, all'età di circa dieci anni torna a vivere in Bangladesh con i nonni, affrontando un'esperienza migratoria al contrario:

Crescere fuori dal Bangladesh non è stato facile. Ho costantemente «destreggiato» tra i miei due mondi e spesso in disequilibrio in entrambi, non avendo davvero un posto preciso, né dove sono nata né dove sono cresciuta. Oggi direi che: «Io sono troppo bengalese per essere italiana, e troppo italiana per essere bengalese». Sin da bambina, per adattarmi al mio nuovo ambiente italiano, ho trascurato il mio lato bengalese e non so perché, la mia mente e il mio cuore non hanno mai guardato all'indietro³⁰.

Nelle autobiografie, le donne dimostrano come la scrittura possa sostenere il processo di costruzione della propria identità in bilico tra mondi culturali distanti: attraverso la scrittura autobiografica si tenta di individuare punti di riferimento che possano orientare il cammino esistenziale.

Le scritture di sé delle donne migranti testimoniano altresì i pregiudizi, le diffidenze, gli scontri che nascono nei paesi di approdo nell'incontro tra due culture differenti. Numerosi sono gli episodi di discriminazione narrati, causati da stereotipi che, anziché sparire, negli ultimi tempi sembrano riprendere forza.

Racconta Elona, volontaria nel campo profughi di Tall Abbas, in Libano, dall'agosto all'ottobre 2018 e nel 2019, emigrata in Italia dall'Albania con la propria famiglia all'età di dieci anni:

A Salerno come a Roma, era capitato spesso che venissi aggredita, minacciata con la complicità omertosa di passanti e spettatori, o semplicemente apostrofata per strada da uomini convinti che una donna africana deve per forza essere una prostituta. [...] Avevo toccato con mano lì il diktat violento di un mondo occidentale, bianco e non,

²⁹ R. Pagano, A. Schiedi (a cura di), *Identità, pluralità, diversità. Il riconoscimento, ovvero l'essere per l'altro*, "Quaderni del Dipartimento Jonico", 13, 2020, p. 237.

³⁰ Nahida Akhter, *L'identità*, in Aa.Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 227.

che aveva imposto canoni di bellezza e di cultura per secoli, e il tentativo raccapricciante di adeguarvisi in tutti i modi, sotto ogni cielo e latitudine, in una condizione universale di oppressione vissuta all'insegna di complessi di inferiorità cosmici, di inadeguatezze ataviche e di travestimenti osceni³¹.

6. Le sirene sono simbolo di indipendenza, incarnano i timori dell'uomo verso il soggetto femminile e verso il suo oscuro potere³². La seduzione delle sirene deriva non tanto dalla melodiosità del loro canto quanto dalla conoscenza che esso può offrire: "differente" espressione di una visione del mondo, è avvertito come un pericolo, una reale minaccia per la polis, per la comunità e per l'ordine costituito³³.

Come il canto delle sirene³⁴ al tempo stesso esprime spirito di indipendenza ed è segno di esclusione sociale, così la narrazione delle donne migranti, spesso relegate ai margini della società nei paesi occidentali, rappresenta uno strumento di crescita e di riappropriazione della propria identità.

Nella narrazione si esplica la facoltà prettamente umana di raccontare e raccontarsi, ma soprattutto si promuove la "consapevolizzazione di sé e della propria dimensione personale", obiettivo pienamente raggiunto dalle autrici dei testi analizzati; la scelta di raccontarsi e di far conoscere la loro storia testimonia la consapevolezza delle donne migranti che la propria biografia è degna di essere narrata, per l'unicità di ciascuna vicenda e del percorso compiuto.

La parola è indispensabile per manifestare pensieri e opinioni, denunciare soprusi o sopraffazioni, battersi e far riconoscere i propri diritti. Attraverso il linguaggio, facoltà propriamente umana, l'individuo acquisisce la possibilità di incidere sulla realtà, poiché riesce a raccontarla, analizzarla, problematizzarla, assumendosi così l'impegno a trasformarla; la parola plasma il pensiero, conosce il mondo e lo cambia, sollecita interrogativi di senso, «pretesto per chiedersi, una volta di più, il senso [...] dell'esserci»³⁵, induce il soggetto a rendere il proprio vissuto comunicabile e, nel caso della narrazione scritta, anche visibile.

Nelle parole delle migranti contemporanee si percepisce la consapevolezza della propria trasformazione in soggetto attivo, protagonista e artefice della propria vita, acquisita anche attraverso la scrittura, veicolo di intenti progettuali, sprone a raggiungere nuovi traguardi.

Alla scrittura si possono affidare istanze di cambiamento e progetti, speranze e aspettative di un futuro diverso. Lo racconta Paule, originaria del Camerun, trasferitasi bambina in Francia con tutta la famiglia, poi per lavoro in Italia:

³¹ E. Aliko, *Crinali*, in Aa.Vv., *Basta un vento lieve*, Terre di Mezzo, Milano 2021, pp. 28-27.

³² J. Ellison Sady Doyle, *Il mostruoso femminile. Il patriarcato e la paura delle donne*, Edizioni Tlon, Milano 2021.

³³ M. Beard, *Donne e potere. Per troppo tempo le donne sono state messe a tacere*, Mondadori, Milano 2019.

³⁴ M. Bettini, L. Spina, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2007.

³⁵ C. Laneve, *Manuale di Didattica*, Scholé, Brescia 2019, p. 380.

Siamo creature destinate al cambiamento per quanto sia allo stesso tempo un processo sinonimo di ansia, di dolore, di paura, di stress. Accettare e attuare un cambiamento vuol dire essere disposti a rischiare per stare meglio. È spesso una questione di vita o di morte. È la linea sottile che separa l'eterna vittima da una persona consapevole e padrona della propria vita, chi sceglie da chi subisce dei cambiamenti. Nei cambiamenti, c'è la linfa vitale da cui tutti noi attingiamo ogni volta che la vita ci mette con le spalle al muro costringendoci a scegliere un'altra strada o ad adoperare un altro metodo³⁶.

La narrazione di sé rende il soggetto consapevole delle proprie capacità di sopportazione e di resilienza, che i processi di migrazione contribuiscono, in modi e gradi diversi a seconda del contesto storico e culturale, a far emergere³⁷; inoltre, svolge una funzione di empowerment quando incentiva nel soggetto l'aspirazione alla libertà e il senso responsabilità, amplia le sue possibilità di scelta e sollecita azioni trasformatrici ed emancipatrici, favorendo quindi il raggiungimento degli obiettivi. La valenza pedagogica della narrazione delle donne migranti si dispiega in una duplice funzione: da una parte promuove un percorso di autoformazione e educazione personale; dall'altro arricchisce il nostro patrimonio culturale di storie e di prospettive nuove attraverso cui osservare il fenomeno della migrazione, incentivando un agire del singolo e della comunità sempre più orientato ai valori dell'interculturalità³⁸.

La raccolta e la condivisione dei racconti autobiografici costituiscono altresì occasione e incentivo a considerare le storie dei singoli, in questo caso soggetti fragili e spesso dimenticati, come patrimonio comune, sottolineandone il valore sociale e la capacità di costruire nuove identità comunitarie³⁹. Attraverso progettazioni educative ponderate tali narrazioni possono essere viste come modalità attiva di costruzione di una memoria storica collettiva, sollecitando a riflettere e ad assumere la responsabilità per una solidarietà e una convivenza planetarie.

7. I racconti orali e le autobiografie delle donne migranti narrano di viaggi e peregrinazioni, spesso vere e proprie epopee; parlano di conflitti e scambi culturali, fanno comprendere come le storie personali si intrecciano ai grandi cambiamenti del passato o che stiamo ancora attraversando; rivelano il loro carattere mediterraneo, dal momento che le loro autrici sono donne in transito sulle sue acque.

Il Mediterraneo fin dall'antichità si è configurato come «un insieme di vie marittime e terrestri collegate tra loro, [...] spazio-movimento»⁴⁰ come lo definisce

³⁶ P. R. Yao, *Questo strano mercoledì*, in Aa.Vv., *Il confine tra noi*, cit., p. 163.

³⁷ Cfr. D. Simeone, *Percorso epistemologico*, in G. Mollo, A. Porcarelli, D. Simeone, *Pedagogia sociale*, Editrice La Scuola, Brescia 2014.

³⁸ A. Akkari, M. Radhouane, *Intercultural Approaches to Education. From Theory to Practice*, Springer Nature, Berlino 2022.

³⁹ Cfr. C. Benelli, *Raccontare comunità. La funzione formativa della memoria sociale*, Unicopli, Milano 2020.

⁴⁰ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2017, p. 55.

Braudel: possibilità di contatto tra regioni remote geograficamente ma anche culturalmente.

L'identità dell'area mediterranea, con il suo patrimonio culturale, economico e sociale, si è difatti costituita sullo scambio e sulla circolazione di idee: sulle rotte mediterranee 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 è costituita sulla «vorticosità mutevolezza» delle similitudini e delle contraddizioni che uniscono le diverse etnie, lingue, religioni, culture.

Identità, cultura e incontro sono le parole chiave delle narrazioni delle donne migranti, che descrivono un'umanità in cammino verso una nuova esistenza; il loro viaggio, spesso segnato da sofferenze ed umiliazioni, diventa il simbolo, nel suo svolgersi, del difficile percorso di vita e di formazione che dovranno affrontare in un paese sognato come occasione di riscatto ma comunque percepito come ignoto, straniero⁴¹.

I racconti delle migranti, oltre a configurarsi come pratica di confronto e contaminazione culturale, costituiscono una preziosa occasione per riscoprire e coltivare l'umano che è in noi. Essere umani significa essere consapevoli della compartecipazione di ciascuno ad un destino comune, ricordando il monito di Paulo Freire e di don Lorenzo Milani ad “essere sempre più”, a ritrovare e attestare sempre l'umano in noi, per coltivare la nostra educabilità, la predisposizione innata a trasformarsi e costruirsi sempre meglio, in continuo cammino verso la realizzazione di un orizzonte progettuale⁴².

Narrarsi, allo stesso tempo per chi si narra, e per chi ascolta o legge, in un'ottica interculturale innesca un percorso educativo che apre alla mente nuovi punti di vista e riflessioni, mette in comunicazione con esperienze e mondi “altri”, alimentando il pensiero critico e la capacità di dissenso, tratto principale di un pensiero, come appunto quello meridiano⁴³, fondato su paradigmi culturali e di sviluppo che sappiano coniugare istanze di rinnovamento e recupero di valori del nostro passato. Occorre quindi riferirsi ad un modello di pensiero e di cultura sempre plurale, dinamico e aperto, come sottolinea Riccardo Pagano⁴⁴. Appare oggi quindi sempre più urgente rinnovare questo speciale legame che in passato ha messo in comunicazione continenti e civiltà, popoli, culture, lingue, religioni, esperienze, ideali, per riappropriarsi di quell'identità mediterranea capace in ogni istante di insegnare ad accettare il diverso, arrivando a guardare oltre il momento del conflitto; se questo avverrà, le frontiere e i confini che

⁴¹ M. Tognetti Bordogna, *Donne e percorsi migratori. Per una sociologia delle migrazioni*, FrancoAngeli, Milano 2012.

⁴² Cfr. L. Milani, *Tutte le opere*, Oscar Mondadori Meridiani, Milano 2019; P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, GA Editori, Torino 2022.

⁴³ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 2003.

⁴⁴ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, ELS-Scholè, Brescia 2019.

oggi imponiamo saranno sempre più permeabili; diventerà così evidente che le identità di chi è in viaggio così come di chi dovrebbe accogliere possono trasformarsi, nella virtuosa contaminazione determinata dall'incontro tra culture.

Patrizia Montefusco

IL PRIMO LIBRO DELL'ENEIDE:
UN ESEMPIO DI ACCOGLIENZA E INTEGRAZIONE*

ABSTRACT

È ancora una volta il lascito del mondo antico ad offrire un illustre modello con cui potersi confrontare su questioni di stringente attualità, come le vicende che ogni giorno straziano il Mediterraneo: naufragi e cadaveri dispersi, benevola accoglienza, integrazione o *in extremis* degna sepoltura, la tutela dei diritti umani dinanzi a comportamenti che a volte sembrano violare i principi fondativi della stessa civiltà e dell'umanità in generale.

Il primo libro dell'*Eneide*, che narra dei profughi troiani fuggiti da una patria distrutta, scampati miracolosamente alla furia del mare e naufragati sulle coste africane, insegna che l'accoglienza è un dovere imprescindibile per una società che voglia definirsi tale. Le parole di Didone, che ha patito la stessa condizione di esule e accoglie Enea e i suoi compagni con grande senso di solidale ospitalità, sono un grande monito perché le frontiere si chiudono di fronte agli aggressori, ma non di fronte agli stranieri, pellegrini o naufraghi che siano.

It is once again the legacy of the ancient world that offers an illustrious model with which to confront issues of pressing relevance, such as the events that daily tear the Mediterranean Sea: shipwrecks and lost at sea, reception, integration or in *extremis* dignified burial, the protection of human rights in the face of behavior that sometimes seems to violate the founding principles of civilization itself and humanity in general.

The first book of the *Aeneid*, which tells of the Trojan refugees who fled a destroyed homeland, miraculously escaped the fury of the sea, and were shipwrecked on African shores, teaches that reception an unavoidable duty for a society that wants to call such. Dido's words, who suffered the same condition of exile and welcomes Aeneas and his companions with a great sense of sympathetic hospitality, are a reminder that borders close in the face of aggressors, but not in the face of foreigners, whether pilgrims or shipwrecked.

PAROLE CHIAVE

Eneide primo libro – profughi – accoglienza e integrazione

Aeneid First Book – Refugees – Reception and Integration

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Profughi di ieri e di oggi. – 3. Un esempio di accoglienza e integrazione.

1. Da molto tempo ormai si discute sul valore e il futuro delle discipline

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

classiche¹, sul ruolo e l'“utilità”² che lo studio del greco e del latino possono ancora riservare ad un'epoca, come quella odierna, sempre più affannosamente orientata, grazie alla capillare diffusione delle nuove tecnologie digitali, verso un tipo di comunicazione mediatica circoscritta alla simultaneità e al presente, che produce un accumulo rapido di conoscenze, ma nello stesso tempo rischia di perdere le differenze, le distanze e le gerarchie indebolendo o addirittura cancellando la dimensione del tempo storico, la salvaguardia degli avvenimenti di un passato che può illuminare il mondo contemporaneo nella sua caotica complessità.

Questo non significa assumere un atteggiamento che tenda ad enfatizzare o demonizzare le straordinarie potenzialità delle innovazioni tecnologiche a favore di una rivisitazione celebrativa e nostalgica di un passato ormai lontano.

Significa piuttosto recuperare tutto ciò che di quel passato è transitato nel presente, di quella cosiddetta enciclopedia culturale profondamente legata alla cultura romana in particolare e, attraverso di essa, a quella greca che è alla base del nostro sapere³.

Si pensi per esempio alla lingua italiana che manifesta ad ogni livello una fortissima contiguità con il greco e il latino⁴, a quel complesso di parole con cui ci si esprime nei vari campi del sapere scientifico, tecnologico, giuridico, letterario, artistico e così via⁵. La maggior parte di queste parole hanno la loro origine nel greco o nel latino (tab. 1, tab. 2).

¹ Sull'argomento si vedano, tra i tanti contributi di filologi e studiosi della cultura classica, L. Canfora, *Gli antichi ci riguardano*, il Mulino, Bologna 2014; I. Dionigi, *Il presente non basta. La lezione del latino*, Mondadori, Milano 2016; N. Gardini, *Viva il latino: storie e bellezze di una lingua inutile*, Garzanti, Milano 2016; M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani? L'Italia e la cultura umanistica*, Einaudi, Torino 2017.

² La concezione utilitaristica del sapere ha un carattere decisamente relativo che non tiene conto, come sottolinea molto bene Maurizio Bettini, del fatto che «nel nostro futuro sta un'organizzazione economica e sociale che sempre meno è destinata a fondarsi sulla capacità di manipolare oggetti, e sempre più su quella di manipolare idee. Ecco perché il pensiero critico e la capacità “umanistica” di uscire rapidamente dai propri quadri mentali, per assumerne rapidamente degli altri, diventano sempre più indispensabili. Che anzi il maggior punto di debolezza – di crisi, forse di pericolo – delle nostre società, così tecnologicamente sofisticate, risiede proprio nella rigidità cognitiva e mentale». M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani*, cit., p. 6.

³ Cfr. Ivi, pp. 44-45.

⁴ L'etimo greco contrariamene a quanto avvertito dalla percezione collettiva non riguarda soltanto oscure parole scientifiche, ma ha un impatto molto più ampio nel lessico condiviso dalla cultura occidentale. Sulle modalità, a volte davvero imprevedibili, che hanno portato la matrice greca ad essere ancora presente nell'italiano con cui si parla e si scrive si veda M. Napolitano, *Grecismi*, in G. Antonelli (a cura di), *Le parole dell'italiano*, n. 6, 20 febbraio 2020, RCS MediaGroup, Milano 2020, pp. 19-47.

Sulle ascendenze latine presenti nella lingua italiana, si veda A. Ricci, *Latinismi*, in G. Antonelli (a cura di), *Le parole dell'italiano*, n. 5, 3 febbraio 2020, RCS MediaGroup, Milano 2020, pp. 49-64.

⁵ Cfr. I. Dionigi, *Benedetta parola. La rivincita del tempo*, il Mulino, Bologna 2022, pp. 114-156.

Tab. 1: parole che hanno la loro origine nel greco

• analisi	• <i>análysis</i>
• armonia	• <i>harmonía</i>
• barbaro	• <i>barbáros</i>
• caos	• <i>cháos</i>
• cosmo	• <i>kósmos</i>
• epica	• <i>épos</i>
• mito	• <i>mýthos</i>
• passione	• <i>páthos</i>
• tecnica	• <i>téchnē</i>
• tesi	• <i>thésis</i>

Tab. 2: parole che hanno la loro origine nel latino

• agenda	• <i>agenda</i> , elenco delle cose da fare, gerundivo di <i>agere</i>
• avvocato	• da <i>advocare</i> , chiamare in aiuto
• candidato	• chi per le elezioni indossa la toga <i>candida</i> , bianca
• città	• <i>civitas</i>
• cultura	• da <i>colere</i> , coltivare detto dei campi e della mente
• dignità	• <i>dignitas</i>
• impero	• <i>imperium</i>
• monumento	• da <i>monere</i> , qualcosa che fa ricordare
• padre	• <i>pater</i>
• repubblica	• <i>res publica</i> , la cosa pubblica

Lo stesso vale per numerose espressioni che figurano prepotentemente nell'uso quotidiano come, *curriculum*, *brevi manu*, *forma mentis*, *iter*, *mare magnum*, *post mortem*, ecc.

Recuperare la radice di un termine, ricondurlo al suo significato originario, porre attenzione alle sfumature lessicali, all'etimologia⁶, alle numerose sottigliezze del senso, individuare i diversi livelli di stratificazione nella percezione diacronica e il valore dato ad una determinata parola in contesti culturali diversi, rappresenta, la premessa ineludibile per una assimilazione sempre più consapevole dello strumento linguistico, elemento necessario per interpretare meglio se stessi e comprendere gli altri.

Al di là del linguaggio, però, c'è un'altra forma di patrimonio culturale che non può essere ignorata in quanto tramite linguistico di quella memoria che

⁶ Nella sua interessante riflessione sulla lezione del latino nella società contemporanea, Dionigi sottolinea come «l'etimologia ci mette a parte del significato primo (*étymos*, “vero”, “originario”) della parola e della sua evoluzione: conoscere una parola nella sua etimologia è come conoscere una casa dalle sue fondamenta alle trasformazioni ultime». I. Dionigi, *Il presente non basta*, cit., p. 33.

inevitabilmente ci appartiene: la cospicua mole di testi che vengono da autori come Terenzio, Cesare, Cicerone, Virgilio, Orazio, Seneca e così via, letti e riletti attraverso i secoli e le generazioni. Per questo motivo i testi classici, che veicolano un contenuto di storia, civiltà e pensiero di un mondo lontano, rappresentano una sorta di *fil rouge* che pervade la nostra cultura ininterrottamente. Come osserva Bettini «Tutto ciò, inutile dirlo, crea un flusso continuo di memoria che si propaga spontaneamente all'interno della nostra tradizione»⁷. Senza la memoria del passato non si forma un'identità consapevole che favorisca la comprensione del presente e sviluppi il senso critico e interpretativo degli eventi avviando un confronto interculturale che consenta di individuare le analogie ma anche di interrogarsi sulle differenze, le alterità di un passato che comunque è sempre in grado di dare risposte nuove a problematiche vecchie.

Un classico, come insegna Italo Calvino, «è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire», se interpretato nella giusta ottica può ancora essere guida preziosa per far parlare e riflettere su scenari di un tempo mitico che inevitabilmente restituiscono alla mente dolorosi avvenimenti di una quotidianità a tratti insensibile ai più elementari principi di garanzia e rispetto.

2. L'*Eneide*, classico per antonomasia della letteratura latina, capolavoro epico nuovo e originale nella sua straordinaria densità e complessità, vivificato dalla acutissima sensibilità e psicologia dell'autore, ha ancora molto da insegnare alle nuove generazioni purché non venga letto solo come pura poesia⁸.

Alcune rappresentazioni relative a temi oggi estremamente incalzanti come quelli dell'immigrazione, dell'integrazione e dell'accoglienza, se lette e interpretate entro un orizzonte contemporaneo, nell'oggettiva considerazione delle abissali distanze, possono, in un certo qual modo rispecchiare il presente, sia pure nei modi più vicini alla sensibilità moderna, attraverso uno stimolante confronto tra le strutture mentali e i modelli culturali che emergono, rispetto alle stesse problematiche, dall'esperienza del mondo antico e dalla società contemporanea.

⁷ M. Bettini, *A che servono*, cit., p. 43.

⁸ Sulla questione scrive giustamente Bettini: «Questo significa che per noi l'*Eneide* non costituisce semplicemente un classico della letteratura, ma un grande libro della cultura. E i grandi libri non sono solo letteratura, ma anche idee, modi di pensare, costumi, che scivolando nelle maglie dei versi – specie incantati, come quelli che soltanto Virgilio sapeva scrivere – si insinuano nella mente degli uomini, modificando il loro modo di vedere la vita e di viverla: e così giungono a segnare di sé persino le leggi della città o i giudizi dei tribunali. I grandi libri sono cultura che dura, non mera prosa o poesia». M. Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019, p. 22.

Il primo libro, ad esempio, considerato propedeutico rispetto a tutto il resto dell'opera, vero e proprio paradigma degli eventi narrati, si apre con l'immagine di un profugo debole e incerto, vinto dalla stanchezza e dall'angoscia, costretto ad abbandonare la propria terra martoriata dalla guerra (1, 1-7):

*Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris
Italiam, fato profugus, Laviniaque venit
litora, multum ille et terris iactatus et alto
vi superum saevae memorem Iunonis ob iram;
multa quoque et bello passus, dum conderet urbem,
inferretque deos Latio, genus unde Latinum,
Albanique patres, atque altae moenia Romae.*

Virgilio, seguendo i temi tipici e tradizionali del genere epico, racconta con un'ampia perifrasi le dolorose peregrinazioni, per terra e per mare, di un eroe troiano (*virum*, v. 1)⁹ celebrato per la *pietas* (*insignem pietate*, v. 10)¹⁰, il cui nome, in

⁹ *Vir* esprime prevalentemente «le qualità virili e maschili dell'uomo», cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, tirage de la 4^a édition augmenté d'additions et de correction par J. André, Klincksieck, Paris 2001, p. 738. Nell'ambito dell'*epos* il termine sta ad indicare colui al quale si affidano quelle azioni che richiedono coraggio, grandezza d'animo, intelligenza, lealtà, dignità, tutti valori strettamente collegati alla *virtus*. Nell'*Eneide* il *vir* per eccellenza è Enea, figlio di Anchise e della dea Venere, combattente eroico, destinato, nella narrazione virgiliana, a portare a termine una straordinaria missione provvidenziale; l'eroe troiano sarà costretto ad intraprendere un viaggio fitto di disavventure e dolorosi patimenti, che troverà il suo compimento nella generazione di una nuova stirpe gloriosa, nata dalla fusione armoniosa di Troiani e Latini, dalla cui progenie, di lì a molti anni, sarà edificata una città, quella di Roma, fondatrice di un impero ecumenico, che avrà l'incarico di governare e pacificare tutte le genti in una dimensione universale (6, 851 ss. *tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos*).

Enea-eroe, modello di virtù, al quale è assegnato un destino di grandezza e di gloria, rimane comunque un uomo che pur rassegnandosi davanti all'urgenza della sorte, dimentico di sé e dei propri desideri, avverte in alcuni momenti il dolente e amaro peso di tale rassegnazione; come quando per dare un senso alla sua irrevocabile decisione di lasciare Cartagine, davanti agli umanissimi sfoghi di Didone che tenta in ogni modo di persuaderlo a non partire, racchiude in sé la propria sofferenza e soggiace, suo malgrado, all'ineluttabile volontà del fato (4, 360-361 *desine meque tuis incendere teque querelis; / Italiam non sponte sequor*).

L'appellativo di *vir* è utilizzato da Virgilio anche per designare altri personaggi degni di lode, guerrieri come Turno, Pallante, Latino, Mezenzio. Sull'evoluzione semantica del termine *vir* e il suo rapporto con la *virtus*, cfr. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris 1972, p. 244.

¹⁰ Il *pius Aeneas*, rispettoso del volere divino, è portatore di quei supremi valori religiosi, etici e morali, su cui poggiava la grandezza di Roma e che Augusto si proponeva di restaurare. La *pietas*, un complesso difficilmente definibile di doti umane e sacrali, tipico principio fondante della identità culturale romana fin dall'epoca arcaica, sarà la qualità peculiare di Enea, sicché l'appellativo *pius* lo caratterizzerà nel corso di tutto il poema. Lo stesso Enea così si presenta a un'ignota cacciatrice incontrata nei boschi di Cartagine, in realtà la dea Venere, sua madre, ansiosa per le sorti del figlio e della sua stirpe, che, sollecita e amorevole, accorre in suo aiuto sotto false sembianze (1, 378-379): *sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates classe veho mecum, fama super aethera notus; Italiam quaero patriam*". Sulla *pietas*, valore centrale nell'ideologia del poema, che coinvolge il

aderenza al proemio dell'*Odissea*¹¹, verrà pronunciato solo più avanti al verso 92 (*extemplo Aeneae solvuntur frigore membra*).

Enea, che appare inerte e impotente di fronte alle misteriose e incombenti ragioni della volontà divina, osteggiato dall'ira della crudele Giunone, persecutrice tenace dei troiani che li costringe a subire fatiche e sventure, è descritto in questi primi versi come *profugus*¹², un esule inquieto, sofferente, tormentato dal dubbio, che, raccolti gli affetti più cari, il vecchio padre (trasportato a fatica sulle spalle), il figlioletto Iulio, simboli rispettivamente di un passato che si lega al futuro, pochi superstiti e le effigi degli dèi patri¹³, abbandona la città natale distrutta dalle fiamme e martoriata dalla

comportamento dei personaggi principali, cfr. A. Traina, voce *pietas*, in *Enc. Vir.*, vol. IV, Treccani, Roma 1996.

¹¹ *Od.* 1, 1-2 ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πολίεθρον ἔπερσεν. Al contrario, nell'*Iliade* già al primo verso sono indicati l'argomento del canto e il nome del protagonista (l'ira di Achille), μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος. Come è noto, un'attenta e minuziosa analisi dei rapporti interstatuali tra l'*Eneide* e i poemi omerici è stata oggetto di approfonditi studi da parte della critica, già a partire dai contemporanei di Virgilio. Soprattutto nel primo libro, a partire dal proemio, l'adesione alle forme del contenuto odissiacco è più aperta e costante. Come giustamente mette in evidenza Gennaro D'Ippolito, «più di tre quarti di *E* 1° sono modellati sull'*O.*; nessun libro contiene un numero tanto elevato di corrispondenze: il che non è casuale, ma significa che V. vuol presentarsi all'inizio con estrema chiarezza come *alter Homerus* e insieme indicare al suo destinatario colto un'isotopia – un livello di senso e perciò di lettura – assai interessante, quella che nel rapportarsi continuamente all'eroe dell'*O.* permette di cogliere meglio l'eroe della nuova epica romana». G. D'Ippolito, voce *Odissea*, in *Enc. Vir.*, vol. III, Treccani, Roma 1996, pp. 822-823.

Tra la sterminata bibliografia che analizza i richiami virgiliani a Omero non va certamente dimenticato, G.N. Knauer, *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. Sull'argomento molto utile, anche se datato, A. Barchiesi, *La traccia del modello. Effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Giardini, Pisa 1984. Come sottolinea anche La Penna «tutta l'epica antica fu "omerica", non solo perché Omero era ritenuto l'iniziatore, l'*auctor*, del genere epico, ma anche perché in ogni forma di epica Omero (considerato autore sia dell'*Iliade* sia dell'*Odissea*), fu, in misura e in modi diversi, presente. Anche il poema epico-storico fu, almeno da Ennio in poi, omerizzante». A. La Penna, R. Scarcia, *Virgilio, Eneide, volume primo*, Rizzoli, Milano 2002, p. 29.

¹² Il termine è tradizionalmente usato per indicare Enea e i suoi compagni di sventura, cfr. Sall., *Cat.* 6, 1 *Troiani ... Aenea duce profugi*; Ov. *ars am.* 3, 337 *profugum Aenean*.

¹³ Enea assolve al compito religioso di salvare, e portare nel Lazio (v. 1, 6 *interferretque deos Latio*), le divinità tutelari della famiglia che gli erano state affidate dal fantasma di Ettore nella tragica notte della resa di Troia (vv. 2, 293-295), *sacra suosque tibi commendat Troia penatis; / hos cape fatorum comites, his moenia quaere / magna pererrato statues quae denique ponto*. Si tratta degli stessi *patrii penates* che l'eroe a sua volta consegna al padre Anchise, per non contaminarli con le mani sporche del sangue versato in battaglia (vv. 2, 717-720), *tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis; / me bello e tanto digressum et caede recenti / atrectare nefas, donec me flumine vivo abluero*.

Nei Penati si identifica il simbolo divino della città, e della sua stirpe, ma soprattutto la continuità della sua identità, e la grandezza del suo futuro nella nascita della nuova *civitas romana*. Nella storia di Enea, infatti, la comunità romana ritroverà «non soltanto la prefigurazione e la causa prima di eventi epocali della sua lunga storia, ma anche le cause e i fondamenti della propria civiltà: rituali religiosi, cerimonie civili, pratiche sociali, usanze militari, costumi della vita personale e familiare». M.L. Delvigo, *Virgilio e Servio alla ricerca del mos Romanus*, in A. Garcea, M.K. Lhommé, D. Vallat (éds.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Olms, Hildesheim 2016, p. 353.

violenza degli Achei per andare incontro ad un destino che non conosce (vv. 332-333 *ignari hominunque locorumque / erramus, vento huc vastis et fluctibus acti*).

Enea è un guerriero sconfitto spinto, da una volontà trascendente, imperscrutabile, superiore (*fato*, v. 2), a intraprendere un viaggio per terra e per mare verso l'immensa solitudine di universi sconosciuti, su una via incerta e perigliosa alla ricerca di una nuova sede per sé e per il proprio popolo.

L'eroe troiano, figlio di Anchise, ormai sopraffatto da una guerra disastrosa, totalmente alla mercé di forze che lo superano e lo travolgono, è fiaccato dalla furia del mare.

*Iactatus*¹⁴, dal verbo *iactare*, frequentativo di *iacere*, è l'epiteto fortemente significante che Virgilio sceglie per rendere al meglio l'idea dello "sballottolamento" fisico da una parte all'altra di un corpo ormai spossato in preda alla forza delle onde.

Nel momento in cui, sul mare di Sicilia, prorompe una tempesta devastante e incontrollabile e ogni cosa attorno minaccia una morte imminente¹⁵, si manifesta con maggiore tensione emotiva il profondo scoramento e l'angosciosa sofferenza di un uomo che geme dal più profondo del suo essere e in un ultimo slancio verso l'alto, quasi urlando (*voce* v. 94) la sua accorata protesta verso il destino che gli aveva negato ciò che invece avrebbe desiderato, dà voce al disperato rimpianto di non aver trovato, come i suoi compagni una morte gloriosa, combattendo eroicamente sotto le mura di Troia nell'estrema difesa della città ormai in preda al nemico, guadagnandosi una degna sepoltura e il ricordo delle generazioni future, secondo un consolidato sistema di valori, piuttosto che andare incontro ora a una fine miserevole¹⁶ (1, 88 ss.):

Eripiunt subito nubes caelumque diemque

Per quanto riguarda l'etimologia del nome Cicerone offre due soluzioni, *nat. deor.* 2, 68: *nec longe absunt ab hac vi di Penates, sive a penu ducto nomine (est enim omne quo vescuntur homines penus) sive ab eo quod penitus insident; ex quo etiam penetrales a poetis vocantur*. Tra i tanti, cfr. G. Radke, voce *Penati*, in *Enc. Vir.*, cit., vol. IV, pp. 12-16; G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, Leggende realtà*, IX ed., Rizzoli, Milano 2023.

¹⁴ Lo stesso participio sarà utilizzato da Virgilio al v. 29 in riferimento al popolo troiano, quasi a volere accomunare in un unico destino Enea e i suoi compagni (vv. 29-30): *his accensa super, iactatos aequore toto / Troas, reliquias Danaum atque immitis Achilli*.

¹⁵ Vv. 90-91 *intonuere poli et crebris micat ignibus aether / praesentemque viris intentant omnia mortem*.

¹⁶ Lo scoramento dell'eroe che, come è noto, ricalca da vicino lo stesso stato d'animo di Odisseo in *Od.* 5, 306-307, non è tanto un lamento sulla propria sorte, ma piuttosto il rammarico per una morte ingloriosa, così glossa Servio *ad Aen.* 1, 93, *non propter mortem ingemit, sequitur enim 'o terque quaterque beati', sed propter mortis genus. Grave enim est secundum Homerum perire naufragio, quia anima ignea est et exstingui videtur in mari, id est elemento contrario*. Che la morte per annegamento fosse tra le più temute nel mondo antico è attestato anche da Ovidio che palesa una certa preoccupazione per il naufragio e l'ignobile fine per mare, un pensiero che non si lega alla crudele necessità della morte, ma allo specifico *genus leti*, deplorabile, doloroso e spregevole, *trist.* 1, 2, 51 ss., *nec letum timeo; genus est miserabile leti; / demite naufragium, mors mihi munus erit. Est aliquid, fatove suo ferove cadentem / in solida moriens ponere corpus humo, / et mandare suis / aliqua et sperare sepulcrum / et non aequoreis piscibus esse cibum*.

*Teucrorum ex oculis; ponto nox incubat atra.
 Intonuere poli et crebris micat ignibus aether
 praesentemque viris intentant omnia mortem.
 Extemplo Aeneae solvuntur frigore membra:
 ingemit, et duplicis tendens ad sidera palmas
 talia voce refert: «O terque quaterque beati,
 quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis
 contigit oppetere!»*

L'atteggiamento di Enea, con le palme levate al cielo (*ingemit, et duplicis tendens ad sidera palmas*), che è il gesto proprio del supplice, esprime, come osserva Paratore, «il più integrale sconforto, la più assoluta disperazione»¹⁷. Virgilio apre qui uno squarcio sull'interiorità dell'eroe troiano colto in un momento di intensa umanità (*extemplo Aeneae solvuntur frigore membra*) di fronte alla travolgente furia degli elementi scatenati da Eolo, che asseconda il volere della regina degli dèi¹⁸. La religiosità di Enea, indubitabilmente *pious* perché si affida e si sottomette incondizionatamente alla volontà divina nel corso di tutto il poema, sembra quasi vacillare davanti all'incomprensibilità del volere supremo che minaccia di annientare la continuazione della stirpe troiana. Il senso del dovere verso la propria missione si arresta di fronte al mistero del *fatum*, la *pietas* non salva Enea «o meglio lo salva come portatore di una missione che lo trascende, non come individuo nella sua nostalgia e stanchezza di esule, nei suoi affetti più cari»¹⁹.

Già questi primi quadri narrativi in un certo qual modo richiamano alla mente avvenimenti che quotidianamente risuonano di una forte eco mediatica, pretesto privilegiato per articoli, servizi giornalistici, *talk show* televisivi, a volte al limite del morboso, tragedie umanitarie che si consumano in quello stesso braccio di mare, il canale di Sicilia, che migliaia di secoli fa fu percorso da un gruppo di esuli troiani scampati alla caduta della propria città; chissà quanti profughi contemporanei senza più patria hanno affrontato la stessa rotta, la stessa distesa immensa del mare infido e crudele, pur di fuggire da paesi devastati dalla guerra, dalle carestie, dalle persecuzioni in cerca di un nuovo futuro, una vita più dignitosa per sé e i propri cari.

Quanti novelli Enea, in preda allo sgomento più profondo, spaesati e terrorizzati, ormai sfiniti da viaggi estenuanti su improbabili imbarcazioni, cariche di fuggiaschi, si sono domandati, nel momento in cui stavano per essere inghiottiti dalla furia del mare sconvolto, se non sarebbe stato meglio morire in patria sotto le bombe nemiche, piuttosto che anelare un desiderio di libertà su una terra che forse non sarebbero mai

¹⁷ E. Paratore (a cura di), L. Canali (trad. di), *Virgilio, Eneide*, VI ed., vol. I (Libri I-II), Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2000, p. 142.

¹⁸ Vv. 64 ss.: *ad quem tum Iuno supplex his vocibus usa est: / «Aeole (namque tibi divum pater atque hominum rex / et mulcere dedit fluctus et tollere vento), / gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor Ilium in Italiam portans victosque penatis: / incute vim ventis submersasque obrue puppis, / aut age diversos et dissice corpora ponto [...].*

¹⁹ A. Traina, voce *pietas*, cit., p. 99.

riusciti a toccare.

Quanti non trovano scampo e, dopo aver lottato fino allo stremo delle forze, si arrendono, lasciandosi andare, risucchiati dalla potenza dei gorgi prima di essere giunti all'agognata meta, alla fine del viaggio, salvo poi, una volta cessata la furia del mare, essere restituiti alla terra, miseri e fradici corpi che si confondono con umili oggetti di una quotidianità perduta: una scarpa spaiata, un documento strappato, una bambola rotta.

La storia di Enea è una storia senza tempo, una storia, ancora oggi, straordinariamente attuale; come non riconoscere nelle vicende dell'eroe troiano narrate da Virgilio nel I sec. d.C., senza il pericolo di incorrere in improprie attualizzazioni, le stesse vicende che in questi drammatici giorni coinvolgono migliaia di profughi che si misurano quotidianamente con l'imprevedibilità del mare, dell'ignoto, dell'imprevisto, con la nostalgia e la disperazione, con l'identica e dolorosa accettazione dei fatti, l'identica rassegnazione di chi spera di dare concretezza al desiderio di una esistenza migliore.

Si tratta per lo più di giovani uomini e di giovani donne, a volte anche bambini, che addirittura in molti casi viaggiano soli, coloro che cercano fortuna lontano, animati dalla sola certezza di dover fuggire per poter sopravvivere, consapevoli fin dall'inizio dei rischi cui vanno incontro: la fatica, la fame, le angherie e i soprusi di trafficanti senza scrupoli, la morte in mare; la speranza però è più forte della paura, il desiderio di abbandonare situazioni senza via d'uscita ha la meglio su ogni razionale cautela.

3. La descrizione della tempesta e dei suoi terribili effetti sulla flotta troiana è condotta da Virgilio con tratti di magistrale efficacia in un contesto narrativo basato sulla tecnica dell'iperbole drammatica (1, 102 ss.):

*Talia iactanti stridens Aquilone procella
velum adversa ferit, fluctusque ad sidera tollit.
Franguntur remi; tum prora avertit, et undis
dat latus; insequitur cumulo praeruptus aquae mons.
Hi summo in fluctu pendent; his unda dehiscens
terram inter fluctus aperit; furit aestus harenis.*

Il turbinio dei venti impazziti sconvolge il mare fino agli abissi profondi, ondate altissime si innalzano fino al cielo (*ad sidera tollit*) per poi abbattersi violentemente sulle vele, sui fianchi delle navi in preda alle forze ostili di una natura avversa, assimilata ora a spietati guerrieri che combattono (*ferit* vv. 103 e 115) contro i troiani, ora a individui in preda a una rabbia furiosa²⁰ (*furit* v. 107), ora a mostri voraci (*vorat*

²⁰ A conclusione dell'episodio della tempesta Virgilio paragona, in maniera ancora più esplicita, la violenza della natura a quella della folla in preda ad una violenta rivolta che scaglia pietre e tizzoni (vv. 148-150), *ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio, saevitque animis ignobile*

v. 117).

Le navi della flotta troiana squassate dalla furia dei venti vengono ingoiate dai flutti, tre di loro, bersagliate dal Noto, il vento che spira dal Sud corrispondente all'Austro, si schiantano contro gli scogli, altre tre lo Scirocco le incaglia sui fondali e le circonda a poppa e sui fianchi con un argine di sabbia rendendo impossibile la navigazione, la nave dei Lici, gli alleati asiatici che avevano voluto seguire Enea nella sua ardua impresa, viene investita di poppa da un'ondata ed affonda in un vortice, con il suo carico di uomini e cose (1, 108 ss.):

*Tris Notus abreptas in saxa latentia torquet
(saxa vocant Itali mediis quae in fluctibus aras)
dorsum immane mari summo; tris Euris ab alto
in brevia et Syrtis urguet (miserabile visu),
inliduntque vadis atque aggere cingit harenae.
Unam, quae Lycios fidumque vehebat Orontem,
ipsius ante oculos ingens a vertice pontus
in puppim ferit: excutitur pronusque magister
volvitur in caput; ast illam ter fluctus ibidem
torquet agens circum, et rapidus vorat aequore vortex.
Adparent rari nantes in gurgite vasto,
arma virum, tabulaeque, et Troia gaza per undas.
Iam validam Ilionei navem, iam fortis Achatii,
et qua vectus Abas, et qua grandaevus Aletes,
vicit hiems; laxis laterum compagibus omnes
accipiunt inimicum imbrem, rimisque fatiscunt.*

Tutta la scena riprende i tratti descrittivi²¹ che caratterizzano le rappresentazioni delle violente perturbazioni marine con le tipiche contrapposizioni visivo-uditive: l'oscurità incombente che piomba dal cielo sul mare (vv. 88-89 *eripiunt subito nubes caelumque diemque / Teucrorum ex oculis; ponto nox incubat atra*), il guizzare dei lampi che squarcia le tenebre, il rombo dei tuoni (vv. 90-91 *intonuere poli, et crebris micat ignibus aether, / praesentemque viris intentant omnia mortem*), lo strepitare dei venti, il mugghiare delle onde, lo scricchiolare sinistro degli alberi maestri e il cigolare delle sartie, le voci affannate dei marinai che corrono da una parte all'altra ciascuno adempiendo i propri *officia*, le urla degli uomini scaraventati in mare che tentano faticosamente di salvarsi nuotando in mezzo ai flutti.

Uno spettacolo miserevole di orrore e di morte nella sua drammatica attualità perché anche oggi si vedono spesso gli esiti disastrosi delle stragi in mare, il terrore negli occhi di quei pochi disperati superstiti, abbandonati su gommoni sfondati che riescono a mala pena a scampare all'ineluttabilità di una storia che si ripete,

volgus, / iamque faces et saxa volant — furor arma ministrat. Questa similitudine, come è noto, prende lo spunto da *Il. 2, 144*, dove al contrario è il tumulto di una assemblea ad essere paragonato ai flutti del mare.

²¹ La tempesta è un *topos* epico già a partire da Omero, cfr. *Od. 5, 282 ss.*

nell'ormai "globalizzazione dell'indifferenza"²².

Tutte le tempeste prima o poi si esauriscono e volgono al termine, nel racconto virgiliano è l'intervento provvidenziale di Nettuno che pacifica all'improvviso la furia del mare (1, 153 ss.):

*Sic cunctus pelagi cecidit fragor, aequora postquam
prospiciens genitor caeloque invectus aperto
flectit equos, curruque volans dat lora secundo.*

Enea insieme ad altri naufraghi fiaccati dalla furia del mare, riesce, contrariamente ad ogni aspettativa, a raggiungere la costa su un litorale sconosciuto; la tempesta ha infatti deviato le navi dalla rotta principale, facendole approdare sulle spiagge africane, in una profonda insenatura (1, 170 ss.):

*Huc septem Aeneas collectis navibus omni
ex numero subit; ac magno telluris amore
egressi optata potiuntur Troes harena,
et sale tabentis artus in litore ponunt.*

I naufraghi, ancora in preda alla tensione per la lotta e il tremendo tumulto, finalmente toccano la terraferma simbolo di protezione e di salvezza, la nuova terra tanto sognata, desiderata, agognata, sensazione ben nota anche agli odierni migranti che esausti, col corpo fradicio di acqua salata, si abbandonano all'abbraccio salvifico della sabbia animati da un forte sentimento di aspettazione fiduciosa nel futuro, dopo aver tanto combattuto e sofferto.

In un primo momento lo sbarco di Enea e di tutti i suoi compagni sulle coste libiche viene percepito dai Cartaginesi, impegnati nell'erigere le opere della nascente città di Cartagine²³, come una pericolosa minaccia, salvo poi essere accolti dalla regina Didone come *hospes*, ovvero come ospiti di riguardo cui tributare tutti gli onori.

Gli esuli, i fuggiaschi non sono nemici o invasori che vanno ricacciati o respinti in nome di una identità culturale che va preservata e protetta²⁴. Lo straniero, sia pure

²² Parole forti pronunciate da Papa Francesco durante l'omelia nel viaggio pastorale a Lampedusa dell'8 luglio 2013.

²³ 1, 423 ss., *instant ardentis Tyrii pars ducere muros, / molirique arcem et manibus subvolvere saxa, / pars optare locum tecto et concludere sulco. / [Iura magistratusque legunt sanctumque senatum;] / hic portus alii effodiunt; hic alta theatris / fundamenta locant alii, immanisque columnas / rupibus excidunt, scaenis decora alta futuris.*

²⁴ Nella monografia che Ceserani dedica interamente alla figura dello straniero, lo studioso mette in evidenza come «tanto più le comunità umane sono omogenee, compatte, chiuse in sé, consapevoli di una propria identità specifica, tanto più respingono gli stranieri confinandoli nella loro diversità e accentuandone i tratti differenzianti. Ma anche: tanto più le comunità umane si sentono deboli e indifese e minacciate nella propria sicurezza e identità, tanto più le figure degli stranieri vengono caricate di valori negativi, caratterizzate attraverso tratti culturali semplificatori e rigidi, trasformate in stereotipi». R. Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma, Bari 1998, pp.7-8.

nella sua oggettiva diversità, va compreso in un orizzonte di senso comune, al di là di ogni barriera di odio o pregiudizio.

Le parole che Ilioneo rivolge a Didone sono, in questo senso molto significative e profondamente attuali (1, 522 ss.):

*O Regina, novam cui condere Iuppiter urbem
iustitiaque dedit gentis frenare superbas,
Troes te miseri, ventis maria omnia vecti,
oramus, prohibe infandos a navibus ignis,
parce pio generi, et propius res aspice nostras.
Non nos aut ferro Libycos populare Penatis
venimus, aut raptas ad litora vertere praedas;
non ea vis animo, nec tanta superbia victis.*

Il discorso del vecchio Ilioneo, strutturato con grande abilità retorica, è un messaggio di solidarietà e di pace, un invito all'accoglienza di un popolo ormai sconfitto, che ha alle spalle la tragedia di una città distrutta, senza più certezze sul domani, spinto alla deriva dalla violenza del mare; un popolo di naufraghi che ha molto sofferto e ora chiede soltanto il rispetto dei buoni costumi, del volere degli e delle leggi che regolano l'*hospitium*²⁵.

Ecco ancora le parole di Ilioneo (1, 539 ss.):

*Quod genus hoc hominum? Quaeve hunc tam barbara morem
permittit patria? Hospitio prohibemur harenae;
bella cient, primaque vetant consistere terra.
Si genus humanum et mortalia temnitis arma
at sperate deos memores fandi atque nefandi.*

Domande straordinariamente attuali quelle di Ilioneo, maturate nell'esperienza storica di ogni comunità. Come può considerarsi civile un popolo che minaccia di ricacciare in mare dei disgraziati appena scampati da un pericoloso naufragio; un popolo che vive l'altro solo come elemento destabilizzante nell'ordine sociale, che disturba una realtà già definita; un popolo totalmente incapace di "umana" ospitalità.

Risuona in questi versi tutta l'indignazione verso chi non tiene in alcun conto l'*humanum genus* negando l'*hospitium* ai naufraghi, atto empio che offende la divinità memore di ciò che è giusto e di ciò che è iniquo.

Didone, contrariamente alle dure parole dell'anziano portavoce dei profughi troiani, risponde con zelo ospitale e amichevole cordialità, segno tangibile della sua *humanitas* (1, 561 ss.):

²⁵ Questo istituto, come è noto, rappresentava una delle forme di ospitalità più antiche con cui i capi delle *gentes* accoglievano lo straniero rispettandone la sacralità. La tradizione annalistica pone l'*hospitium* in età arcaica (Liv. 1, 45, 2; 5, 50, 3), come altri rapporti del genere la sua tutela era di ordine religioso, divinità antiche, come *Sancus* e *Dius fidius*, sacralizzavano i trattati che erano sanciti dalla stretta della mano destra (Liv. 30, 13, 8).

*Tum breviter Dido, voltum demissa, profatur:
Solvite corde metum, Teuceri, secludite curas.
Res dura et regni novitas me talia cogunt
moliri, et late finis custode tueri.*

La piena e solidale accoglienza della regina nasce anche dalla condivisione di un comune destino di sofferenza e di sventura, anche lei profuga è giunta insieme ad alcuni fedeli compagni in quel luogo per dare inizio a una nuova vita, dopo essere stata costretta ad abbandonare Tiro, la sua patria, per sottrarsi alle violente minacce del fratello Pigmalione, che si era impadronito del regno dopo averle ucciso il marito Sicheo.

Didone, con la sensibilità tipica di chi ha dovuto patire dure prove, affanni e dolori²⁶, si dimostra benevola, attenta alle difficoltà, alle pene e alle fragilità degli “altri”, pellegrini, naufraghi o stranieri che fossero, comunque semplicemente individui accomunati da un’unica appartenenza, l’essere uomini che chiedono protezione e ospitalità.

Dando asilo ai profughi troiani, la regina insegna che l’accoglienza è un dovere imprescindibile per una società che voglia definirsi tale, una comunità che sappia rispettare i buoni costumi, l’umanità e la volontà degli dèi.

La regina di Cartagine non solo è disposta ad accogliere i profughi troiani e a fornire loro aiuto nell’eventualità volessero riprendere la navigazione verso l’Italia, ma fa molto di più (vv. 572-574):

*Voltis et his mecum pariter considerare regnis;
urbem quam statuo vestra est, subducite navis;
Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur.*

Il senso di *humanitas* di Didone va ben oltre la semplice ospitalità, propone ad Ilioneo e ai suoi compagni un’accoglienza senza limiti nel suo nuovo regno. Nessuna distinzione sarà fatta tra Tiri e Troiani, godranno tutti dei medesimi diritti.

Tale atteggiamento, specie se misurato sui parametri della cultura condivisa da Virgilio, appare di grande apertura e flessibilità nel rapporto con l’“altro”.

²⁶ 1, 630, *non ignara malis miseris succurrere disco*. È questo uno dei versi più celebri dell’*Eneide* divenuto massima esemplare anche al fuori del suo contesto. Al pari di Enea e dei suoi compagni anche Didone è caratterizzata da una storia di dolore, anche lei esule ha conosciuto in prima persona lo sradicamento violento dalla patria e dagli affetti più cari, ha lungamente percorso il Mediterraneo per approdare infine su una terra ostile, che a mala pena ha accettato la sua presenza e quella del suo popolo. La parola più significativa del verso è sicuramente l’ultima nella quale si concentra tutta la forza dell’incoativo presente *disco* che Virgilio utilizza al posto del perfetto *didici*, ad indicare la volontà di chi è disposto a trarre insegnamenti durativi da ogni esperienza della propria vita. Come sottolinea Bettini, «Didone voleva dire che a soccorrere i disgraziati non si impara mai una volta per tutte, ma si continua a imparare, volta per volta». M. Bettini, *Homo sum*, cit., p. 20.

A Roma, infatti, fin dall'epoca arcaica²⁷, vigevo un ordinamento che regolava l'ospitalità e i diversi gradi di integrazione, ma concedere lo *status civitatis* costituiva un grande privilegio concesso a pochi²⁸.

La storia di Enea, storia di un uomo che fugge dalle avversità e dagli orrori e dopo un lungo peregrinare crede finalmente di poter approdare su una terra ospitale dove dare inizio ad una nuova esistenza, narrazione di un mito che in un certo qual modo rappresenta la realtà, tragico simbolo del nostro presente, fa emergere in maniera evidente l'impellente necessità di una cultura integrata che salvaguardi incontri e mescolanze, nel pieno rispetto della diversità tra popolazioni e comunità estranee ma non per questo ostili.

In questa prospettiva l'arrivo di tanti disperati sulle rive del Mediterraneo, «diventato oggi il cimitero più grande d'Europa»²⁹, obbliga a riflettere sulle nostre disposizioni culturali, sociali e politiche all'accoglienza, all'assimilazione e alla convivenza meditando anche sulla narrazione di un passato lontano nel tempo e nello

²⁷ Già in questa epoca, intrisa di storia e leggenda, è possibile osservare un graduale processo di inclusione e assimilazione, un impulso naturale verso l'accoglienza e l'integrazione, orientato ad assorbire usanze e forme di culto provenienti da culture differenti (Liv. 1, 7, 3. *sacra dis aliis Albano ritu, Graeco Herculi, ut ab Evandro instituta erant, facit*. Come osserva acutamente Calore, «fin dal suo nascere, Roma fu segnata da una spinta aggregante che non principiava da un singolo centro territoriale e che amalgamò in un abitare insieme 'sinettico' comunità di etnie simili (es. latine) ed eterogenee (es. sabine)», A. Calore, «Cittadinanze» nell'antica Roma. *L'età regia*, vol. I, Giappichelli, Torino 2018, p. 33. A cominciare dal racconto della fondazione di Roma è evidente, dunque, il carattere "aperto" dell'originario assetto giuridico-religioso e la rilevanza dello straniero all'interno della comunità romana. Questa caratteristica, di cui i romani erano pienamente consapevoli, è ricordata, come scontata consuetudine, nel famoso discorso, riportato da Livio, che il tribuno Gaio Canuleio avrebbe pronunciato in Senato in difesa del riconoscimento dei diritti della plebe (4, 3, 10-16): *En unquam creditis fando auditum esse, Numam Pompilium, non modo non patricium sed ne civem quidem Romanum, ex Sabino agro accitum, populi iussu, patribus auctoribus Romae regnasse? L. deinde Tarquinius, non Romanae modo sed ne Italicae quidem gentis, Demarati Corinthii filium, incolam ab Tarquiniis, vivis liberis Anci, regem factum? Ser. Tullium post hunc, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva, ingenio, virtute regnum tenuisse? Quid enim de T. Tatius Sabino dicam, quem ipse Romulus, parens urbis, in societatem regni accepit? Ergo dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus, crevit imperium Romanum. Paeniteat nunc vos plebei consulis, cum maiores nostri advenas reges non fastidierint, et ne regibus quidem exactis clausa urbs fuerit peregrinae virtuti? Claudiam certe gentem post reges exactos ex Sabinis non in civitatem modo accepimus sed etiam in patriciorum numerum. Ex peregrinone patricius, deinde consul fiat, civis Romanus si sit ex plebe, praecisa consulatus spes erit?*

²⁸ In particolare, durante il periodo repubblicano solo una *lex*, intesa in senso lato sia come *lex rogata* o *plebiscitum*, era idonea a conferire la cittadinanza ad uno straniero; si trattava dunque di un provvedimento legislativo *ad hoc* o *ad personam*. Successivamente, con la promulgazione della *Constitutio Antoniniana*, il celebre editto emanato nel 212 da Caracalla, la cittadinanza sarà estesa a tutti gli abitanti dell'Impero, senza più distinzione tra *cives* e *peregrini*. Cfr. D. 1.5.17 (Ulp. 22 ad ed.), *in orbe Romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt*.

²⁹ Sono queste le dure parole di Papa Francesco che, dinanzi alle continue tragedie del Mar Mediterraneo, sollecita a risvegliare le coscienze in nome di una umanità più solidale che abbatta i muri dell'insensibilità e dell'indifferenza.

spazio che si è già interrogato e ha cercato di dare risposte a problematiche che oggi risultano estremamente incalzanti.

Federica Monteleone

MEDITERRANEO: PARADIGMI STORICI PER UNA CULTURA
DELL'ACCOGLIENZA*

ABSTRACT

In un tempo presente caratterizzato dalle grandi ondate migratorie nel bacino euro mediterraneo, l'azione pastorale e sociale dei Padri della Chiesa richiama la sfida di affrontare temi di grande attualità, dall'accoglienza degli ultimi e degli stranieri alla capacità della cura dell'altro, secondo quegli ideali di fraternità, di giustizia e di pace più volte ricordati da papa Francesco. Tutto ciò non può prescindere da un cammino di educazione, da una sfida educativa a cui la *paideia* degli autori cristiani dei primi secoli può offrire importanti elementi di riflessione, paradigmi a cui guardare per il superamento dei confini sociali, culturali ed etnici, che ancora oggi generano tensioni, conflitti e paura sociale.

This period is about the great migratory in the Mediterranean Sea, the pastoral and social action of the Fathers of the Church recalls the challenge of dealing different kind of problems, from welcoming the least and foreigners to taking care of the other, according to the ideals of fraternity, justice and peace mentioned by Pope Francis. It is necessary an education path, an educational challenge to which the *paideia* of the Christian authors of the first centuries gives important elements of reflection, paradigms to look at for overcoming social, cultural and ethnic boundaries, which nowadays generate tensions, conflicts and social fear.

PAROLE CHIAVE

Padri della Chiesa – educazione – straniero

Fathers of the Church – Education – Foreigner

SOMMARIO: 1. Aspettando i barbari lungo un confine senza senso. – 2. L'accoglienza dello straniero nell'insegnamento dei Padri della Chiesa. – 3. La cura dell'Altro come modello politico e educativo. – 4. L'esercizio della volontà: il pensiero di Giovanni Crisostomo.

1. Cosa aspettiamo riuniti in piazza? Oggi devono arrivare i barbari. – Perché tanta inerzia nel Senato? E perché i senatori siedono e non legiferano? Perché oggi arrivano i barbari. Che leggi hanno ormai da fare i senatori? Quando verranno i barbari le

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

faranno loro. – Perché il nostro imperatore si è alzato così di buon'ora e se ne sta seduto sul trono, in posa solenne, presso la porta maggiore della città, con la corona in testa? Perché oggi arrivano i barbari. E l'imperatore è in attesa di ricevere il loro capo. E anzi ha già pronta una pergamena da offrirgli. Là gli ha conferito una serie di titoli e di epiteti. – Perché i nostri due consoli e i pretori sono usciti oggi con le toghe rosse ricamate? Perché portano bracciali tempestati d'ametiste, e anelli pieni di splendidi luccicanti smeraldi? Perché proprio oggi brandire le preziose picche con gli stupendi ceselli d'oro e d'argento? Perché oggi arrivano i barbari: e queste cose fanno colpo sui barbari. – Perché non vengono anche gli ingegnosi oratori a tenere i loro discorsi, a dire la loro, come sempre? Perché oggi arrivano i barbari e loro non hanno voglia di eloquenza e di arringhe. – Perché a un tratto tutta questa apprensione, tutta questa agitazione? Perché si svuotano rapidamente le strade e le piazze e tutti se ne tornano a casa penserosi? Perché si è fatta notte e i barbari non sono comparsi. Anzi qualcuno è venuto dai confini e ha detto che di barbari non ce ne sono più. E adesso cosa sarà di noi senza i barbari? Quella gente, dopo tutto, era una soluzione¹.

Nella piazza principale di una capitale senza nome le massime autorità attendono l'arrivo delle truppe barbariche in atteggiamento remissivo, pronte a consegnarsi agli invasori senza opporre la minima resistenza, ma rendendo loro omaggio. L'imperatore infatti ha una pergamena da offrire al capo dei barbari con «una serie di titoli e di epiteti»; i due consoli e i pretori sono preziosamente vestiti ed ingioiellati per «fare colpo» sugli invasori; gli oratori soltanto si tengono lontani dalla piazza, consapevoli che i barbari «non hanno voglia di eloquenza e di arringhe». Il finale però presenta un deludente e inatteso *aprosdoketon*: i barbari non arrivano, anzi qualcuno ha riferito «che di barbari non ce ne sono più». Ne deriva nei cittadini un terribile smarrimento, un senso di profonda delusione, dato che viene meno la possibile «soluzione» ai loro problemi. Niente salvezza, niente soluzione. Solo il disincanto di una giornata passata ad aspettare.

Nella poesia *Aspettando i barbari* del poeta greco Konstantinos Kavafis i barbari rappresentano l'Altro, che insieme incuriosisce e spaventa, attrae e allontana. Vengono da un luogo ignoto, hanno abitudini differenti, apparentemente rozze, si lasciano ammaliare da gioielli e sontuose vesti del tutto lontane dalle loro tradizioni. Il confine tra l'Io e l'Altro si delinea sempre più netto. La città è lo scenario del mondo conosciuto, delle inossidabili tradizioni, della concretezza; lo spazio che si immagina al di là del confine è l'indefinito, il vago, il mistero che sfugge a qualsiasi spiegazione, nello scarto abissale tra finito e infinito, nella continua ricerca di risposte.

La principale chiave di interpretazione della lirica richiama la decadenza e il crollo finale dell'antico impero romano, quando una civiltà da tempo indebolita da un insieme di fattori economici, politici e sociali, crollava sotto l'azione di popoli e culture diverse. Ma i versi sono anche una metafora della condizione del poeta di Alessandria d'Egitto, del suo animo incline a sperare in soluzioni esterne al suo tormento ed alla sua interiore

¹ K. Kavafis, *Aspettando i barbari*, Crocetti, Milano 2011, p. 21.

incapacità di agire, piuttosto che in una consapevole assunzione di responsabilità e in un'azione decisa e risolutiva.

I barbari sono un'invenzione con cui si immagina di dare senso alla vita consumata nell'attesa di un evento risolutore. In tal senso la lirica è fortemente attuale: la ricerca di un nemico esterno su cui riversare responsabilità e tensioni vede oggi i migranti come stranieri e "barbari sociali", trasformando in una minaccia uomini, donne, bambini che cercano di sfuggire alla guerra e alla povertà². Lo straniero, in particolare il migrante, si trova nella condizione di essere «sospeso in un tempo duplice: non più e non ancora»³, privato della propria identità e spesso ridotto, complice una falsificante informazione di massa, a stereotipo dilagante dell'intera collettività.

L'immagine paradigmatica del mondo contemporaneo è senza dubbio quella di una realtà in cui la migrazione appare come un "fatto sociale totale"⁴, nell'ambito di una metamorfosi geostorica dell'area mediterranea da 'periferia' sociale e culturale dell'Europa a 'frontiera' politica ed economica tra l'Italia e i paesi che si affacciano sulle sue sponde, a 'fronte' di guerra, da ultimo, con l'irruzione del califfato fondamentalista islamico in Libia ed in Egitto⁵.

Nonostante l'ambivalenza del fenomeno migratorio, il riconoscimento di quella che Lévinas definisce «la trascendenza del volto dell'altro»⁶ permette sia di ripensare e ridefinire l'identità in prospettiva multidimensionale, superando dunque l'idea di appartenenza e di confine come dispositivi escludenti, sia di rivedere l'idea di accoglienza e di integrazione in termini di ospitalità, in favore di una identità relazionale, cosmopolita e inclusiva. Una identità che, come scrive Stuart Hall, «vive nella differenza e attraverso la differenza, non nonostante essa»⁷. La vera sfida è quella di ripensare alle migrazioni alla luce di quel nuovo "umanesimo concreto" in cui si iscrive l'orizzonte educativo di papa Francesco, e già richiamato da papa Giovanni Paolo II nell'appello a tutti i popoli della terra a trovarsi uniti, comunicando sulla base della "grammatica etica" che orienta i comportamenti umani⁸.

Nel *Messaggio per la Giornata mondiale del migrante e del rifugiato* papa Giovanni Paolo II aveva sottolineato la necessità di compiere un cammino educativo, passando dal rifiuto istintivo all'accoglienza, e dall'accoglienza all'integrazione

² R. Cipriani, *L'esito sociale e culturale delle migrazioni, tra meticcio e integrazione*, in M. Naro (a cura di), *Ero forestiero e mi avete ospitato. Umanesimo e migrazioni nel Mediterraneo*, Rubbettino, Soveria Mannello 2016, pp. 51-78.

³ V. Cotesta, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*. Laterza, Bari 2002, p.61.

⁴ A. Sayad, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

⁵ B. Sorge, *Periferia, frontiera, fronte: l'umanesimo concreto sulla rotta delle migrazioni mediterranee*, in M. Naro (a cura di), *Ero forestiero e mi avete ospitato. Umanesimo e migrazioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 41-49.

⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990.

⁷ S. Hall, *Cultura, razza, potere*, Ombre Corte, Verona 2015, p. 84.

⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso all'Onu nel 50° della fondazione (5 ottobre 1995)*, n. 3, in *Enchiridion Vaticanum*, 1997, XIV, p. 3235.

sociale e culturale, fino a «promuovere una fecondazione reciproca delle culture tra loro»⁹; nella stessa direzione si muove Jorge Mario Bergoglio che, nella enciclica *Laudato si*, ha ‘lanciato’ «una sfida educativa»¹⁰, da affrontare al fine di delineare un processo formativo adeguato per la nuova condizione umana.

Papa Bergoglio individua le radici del nuovo umanesimo nella “cultura dell’incontro”, che si sostanzia nella concretezza del messaggio evangelico dell’apertura verso l’Altro. Nella sua visione etica ed antropologica l’interesse per il povero costituisce un passaggio fondamentale verso un progetto comune di convivenza civile e per la cura della “casa comune”. La forte esortazione del papa argentino a salvare e ad accogliere profughi e migranti è anche un invito a superare l’individualismo, che costituisce l’ostacolo maggiore per realizzare il cammino dall’accoglienza all’integrazione¹¹. Occorre allora una “teoria della contingenza”, nell’accezione data dal filosofo francese Marion, «il riconoscimento del contatto e il contatto del riconoscersi»¹² – *contigo* come “toccare”, ma anche “essere toccati” – per una “ermeneutica della migrazione” come elemento strutturale costitutivo dell’essere umano¹³. Il riconoscimento accompagna il prendersi cura dell’Altro, secondo la tradizione biblica che ricorda l’incontro di Gesù stesso con i poveri, il suo assimilarsi ai forestieri e agli emarginati, il suo consegnarsi ai nemici.

Nell’orizzonte educativo di Bergoglio l’azione costituisce il vettore lungo il quale si esprime la densità del “fare” umano, partendo dalla “opposizione” polare tra Io e gli Altri ad una “disposizione” dell’Io verso gli Altri, come presupposto per una rinnovata convivenza umana. Si tratta, come sottolinea Vico, di cogliere quell’unità dell’educazione, intenzionalmente sorretta da una pedagogia centrata sull’idea del fine e da quella dell’educare come esperienza d’amore e di impegno per sé e per gli altri¹⁴. Nell’esortazione apostolica *Evangelii gaudium* papa Francesco delinea una pedagogia della missionarietà della Chiesa, centrata sulla “prossimità” come coordinata dell’agire educativo. Da qui emerge la necessità allora di «studiare in profondità il senso del vivere accanto, del vivere condividendo, dell’interagire prendendosi cura dell’altro e delle istituzioni auspicabilmente giuste. Nulla è peggiore della volgarizzazione dell’astratto. Il pregiudizio del clandestino è una delle peggiori forme di astrazione»¹⁵.

⁹ Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2005*, n. 2.

¹⁰ J.M. Bergoglio, *Lettera enciclica Laudato si’ del santo padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 209.

¹¹ J.M. Bergoglio, *La necessità di un’antropologia politica. Un problema pastorale*, in Id., *Non lasciatevi rubare la speranza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 302-305.

¹² J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001, p. 185.

¹³ R. Boccali (a cura di), P. Ricoeur, *Ermeneutica delle migrazioni*, Mimesis, Milano 2013.

¹⁴ G. Vico, *Non lasciatevi rubare la speranza. L’orizzonte educativo di papa Francesco*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, p. 43.

¹⁵ Papa Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e ai fedeli laici sull’annuncio del Vangelo del mondo attuale*, Città del Vaticano, 24 novembre 2013.

Alla “globalizzazione dell’indifferenza” Francesco contrappone la “globalizzazione dei volti”¹⁶. Secondo un disegno pastorale che situa le periferie al centro del mondo, la Chiesa di papa Francesco ha il compito di porsi al “servizio” della società, è una Chiesa «nella quale il governare è un servire e massimo dovere e, al tempo stesso, più sublime titolo d’onore per i Primi è il porsi al servizio costante degli Ultimi»¹⁷. In una società in cui trionfano individualismo e logiche dell’economia, Bergoglio, il papa arrivato “dalla fine del mondo”, il papa “apocalittico”, come lo definisce Cardini¹⁸, propone la via della povertà e della carità come unica soluzione alla “fine della cristianità”, annegata negli aspetti più devastanti della baumaniana modernità solida. Su questa linea anche la politica, che è innanzitutto “una mentalità”, ossia un modo di pensare e di agire, deve essere riconsiderata nella sua dimensione più profonda ed autentica¹⁹. Riprendendo la metafora patristica del mare, cara alla tradizione biblica, nel peregrinare dell’esistenza umana il pontefice ha invitato a “promuovere processi” più che ad “occupare spazi”. Ciò che lega l’individuo-persona a una comunità è l’educazione, la *paideia*, il processo che conduce l’essere umano «alla sua piena umanizzazione»²⁰.

2. L’attuale fenomeno migratorio invita a guardare con rinnovato interesse e sotto una luce nuova la fase dei grandi flussi migratori, aprendo una riflessione non solo sulle forme di una possibile convivenza, ma anche sullo stesso “straniero”, figura ambigua e “specchio di inquietudini”²¹, sin dalla Grecia antica, in cui “barbari” erano, o meglio erano considerati, quei popoli che abitavano le terre circostanti, ma che non parlavano greco, e successivamente, durante il grande impero romano, le popolazioni provenienti dal nord e dall’est dell’Europa²².

Tuttavia nelle lingue indoeuropee il concetto di straniero, strettamente legato a quello di ospite, non fa riferimento né alla nazionalità né alla lingua, ma alla situazione

¹⁶ M. Ambrosini, *La globalizzazione dei volti. Il messaggio sociale di papa Francesco*, in A. Giovagnoli (a cura di), *L’Umanesimo di papa Francesco. Per una cultura dell’incontro*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 63-79.

¹⁷ F. Cardini, *Un uomo di nome Francesco. La proposta cristiana del frate di Assisi e la risposta rivoluzionaria del papa che viene dalla fine del mondo*, Mondadori, Milano 2015, p. 184.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Conferimento del Premio Carlo Magno, Discorso del Santo Padre Francesco, Sala Regia, venerdì 6 maggio 2016, Città del Vaticano.

²⁰ A. Rubini, *Pedagogia e politica. Il contributo della comunicazione per un educare alla cittadinanza responsabile*, Guerini, Milano 2010, p. 46.

²¹ S. Gasparri, C. La Rocca, *Tempi barbarici. L’Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Carocci, Roma 2012, p. 63.

²² Per una visione globale delle migrazioni contemporanee e sulle loro conseguenze sociali e culturali, cfr. R. Cohen, *Migrazioni. Storia illustrata di popoli in movimento*, Giunti Editore, Firenze 2019, pp. 112-215.

giuridica di chi si trova lontano da casa sua ed è accolto da qualcuno del posto²³. Nel latino arcaico la parola che indica lo straniero è “*hostis*”, “colui che prende le armi contro qualcuno”: rappresenta il mondo dell’ostilità, dove l’altro è nemico, reale o potenziale, per cui è necessario proteggersi in un “giardino chiuso” (*hortus*), delimitato da una frontiera e «sorvegliato da guardiani armati»²⁴. Un altro termine che nella lingua latina si riferisce al nemico è “*inimicus*”, il quale però è prevalentemente riferito al “nemico privato e interno”; il “non amico”, indica il sentimento di reciproco rancore che divide due persone.

Nel latino classico i termini “*hospes*” e “*advena*” indicano “colui che viene dal di fuori, colui che non è cittadino del luogo in cui si trova” e lo speculari “*peregrinus*”, “colui che si è allontanato dalla sua patria, che si trova fuori dalla sua città”, perché, secondo la definizione che il vescovo Isidoro di Siviglia dà nelle *Etymologiae* – 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 – giungeva “*de longinqua regione*” e pertanto se ne ignorava la parentela²⁵. Sinonimo è considerato il termine “*alienigena*”, che ha specifico riguardo all’origine o alla nazione ed indica l’appartenente ad una “*gens*” o a una patria differente da quella nella quale vive. Inoltre nelle *Sentenze*, compendio in tre libri della dottrina e dell’etica cristiana, il vescovo di Siviglia ammonisce che non c’è alcuna giustificazione per chi non presta aiuto allo straniero, tutti possono dare un bicchiere di acqua fresca a chi ne ha bisogno, ma qualunque cosa si faccia, egli invita a compierla «con animo buono», per non rattristare chi ha già tanti motivi di afflizione²⁶.

Nel latino bassomedievale il termine più comunemente usato per indicare lo straniero, “*peregrinus*”, viene distinto da “*forensis*”: il primo indica coloro che vanno in pellegrinaggio per motivi devozionali o di penitenza, e per i quali è prevista una normativa specifica, mentre il secondo termine, ricondotto a *foris/foras*, nel senso di “esterno”, “estraneo”, viene usato, in particolar modo nella letteratura giuridica del Trecento e del Quattrocento, per indicare coloro che non godono degli stessi diritti riservati ai cittadini. Per alcune categorie di soggetti, come ebrei, schiavi e mercanti, era prevista una legislazione speciale, così come per alcune categorie concepite come *extra ordinem* anche sotto il profilo antropologico (folli, malfattori, eretici, dissidenti), e lo stesso discorso vale per il cosiddetto diritto di albinaggio, riferito al diritto gravante

²³ A. Calore, *Hostis: straniero, ospite, nemico. Un’ambiguità per l’interazione*, in A.A. Cossi (a cura di), *Ai margini della civitas. Figure giuridiche dell’altro tra Medioevo e futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, pp. 47-59.

²⁴ C. Monge, *Una semantica dell’ospitalità*, in M. Dal Corso, *Teologia dell’ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019, p. 33.

²⁵ W.M. Lindsay (a cura di), *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxford 1911, II, liber XIII.

²⁶ Isidoro di Siviglia, *Le sentenze*, 3,60, 14,16, in L. Cremaschi, «Non dimenticate l’ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Milano 2022, pp. 231-232.

sui beni degli stranieri, che morivano senza discendenti (*albinagium* da *albanus*, “straniero”, in francese *aubain*, da “alibi”, “straniero”, colui che non aveva parenti nell’attuale sede, avendo abbandonato il suo *domicilium*, che era il luogo in cui presumibilmente si trovavano i suoi beni)²⁷.

Si può dunque constatare dalla metamorfosi dei lemmi, che abbiamo richiamato, una sostanziale e più o meno costante compresenza di resistenze identitarie e segni di apertura; lo stesso termine “*hostis*” deriva dal verbo *hostire*, “pareggiare”. Lo straniero è mio nemico proprio in quanto ha dignità di “pari” ed è degno di essere affrontato; con il nemico, come scrive Lentano, «si combatte una guerra “giusta”»²⁸. L’eterogeneità è assunta come aspettativa di riconoscimento fra pari²⁹. Non è un caso che la storiografia tedesca abbia sostituito la categoria di “invasioni barbariche”, influenzata dal nazionalismo ottocentesco, introducendo il concetto di *Völkerwanderungen*, cioè di “migrazione dei popoli”³⁰, un processo che obbliga la *Romanitas*, ovvero tutti i territori dove si erano radicate le istituzioni e la civiltà romana, a confrontarsi con un “diverso”.

Prima di trasformarsi in coloro che avrebbero destabilizzato l’Impero d’Occidente, la maggior parte dei soldati e degli ufficiali dei reparti ausiliari dell’esercito erano stati in parte romanizzati. A partire dall’età di Marco Aurelio, l’immigrazione volontaria, o sotto forma di deportazioni forzate di gruppi di barbari, si tradusse per l’Impero romano in un esperimento di “ingegneria sociale”³¹, attraverso il quale garantire la coltivazione dei latifondi nelle aree spopolate dalla guerra e dalle epidemie di vaiolo e l’arruolamento nei reparti dell’esercito. Sebbene, come rileva Goffart, la presenza dei barbari risultò «un esperimento sfuggito di mano»³², le migrazioni innescarono processi aggregativi e acculturativi non solo nel contatto con l’Impero, ma anche tra gli stessi gruppi barbari, con la loro conseguente evoluzione interna, che portò all’emergere di quelli che Pohl definisce «popoli in divenire»³³, gruppi di popolazioni dall’identità fluida, non entità biologicamente definite entro i concetti di ‘razza’ o di ‘nazione’³⁴.

Il motivo della cristianizzazione dei barbari e la loro conseguente “umanizzazione” diviene un punto centrale della riflessione dei Padri della Chiesa, che si proponevano

²⁷ S. Vinci, *The legal status of foreigners in Europe between medieval and modern ages*, in *Revista Aequitas. Estudios sobre historia, derecho e instituciones*, n. 2, 2012, pp. 45-54.

²⁸ M. Lentano, *Straniero*, Inschibbolet Editore, Roma 2021, p. 33.

²⁹ F. Pompeo, *Multiculturalismo: società di tutti o di ciascuno?*, in Id. (a cura di), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell’identità*, Meltemi, Roma 2007, pp. 9-77, particul. pp. 9-10.

³⁰ Cfr. W. Pohl, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Kohlhammer, Stuttgart 2002.

³¹ A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell’impero romano*, Laterza, Roma 2010, p. 25.

³² W. Goffart, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 35; Id., *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006; G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

³³ W. Pohl, *Le origini etniche dell’Europa. Barbari e Romani tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2000, pp. 2, 5-8.

³⁴ A.D. Smith, *Le origini culturali delle nazioni*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 33 sg.

di stigmatizzare la corruzione dell'Impero, assicurando la sopravvivenza di quei valori che l'Impero sembrava aver travolto nel proprio processo di destrutturazione.

Gregorio di Nazianzo, uno dei grandi Padri cappadoci, che tiene corrispondenza con i figli di immigrati diventati generali dell'esercito romano, nell'epistola in cui elogia il goto Modario, afferma come la diversità tra Romano e Barbaro «sia nel corpo, non nell'anima, come sia nella distanza dei luoghi, non nei costumi e nelle scelte»³⁵. L'educazione poteva dunque trasformare un barbaro in un romano; il processo di assimilazione iniziava quando il barbaro diveniva soldato dell'Impero³⁶.

Gregorio viene prima ordinato presbitero della diocesi di Nazianzo e poi vescovo di Sasima, sede che in realtà non raggiungerà mai. Amico fedele di Basilio di Cesarea, dopo la morte di questi ne diverrà uno dei più fedeli eredi. Inviato a guidare la piccola comunità di Costantinopoli rimasta fedele al credo di Nicea, sarà uno dei protagonisti del Concilio di Calcedonia del 381. Oltre ad una nutrita corrispondenza, di lui ci sono giunti 44 discorsi, alcuni teologici, altri incentrati su feste liturgiche o circostanze personali, e una vasta opera poetica. Gregorio predica contro l'ingiusta ricchezza, esorta ad avere cura dei poveri e degli stranieri, ricordando che «il Signore è vissuto da straniero»³⁷. Porta come esempio la sorella Gorgonia che, «offrendo una bella e generosa accoglienza» ai poveri, «accolse spesso Cristo nel gran numero di quelli cui faceva il bene»³⁸. La comune natura umana apre all'accoglienza di ogni altro essere umano, soprattutto di chi soffre la lontananza dalla propria terra, di chi è vittima «della crudeltà di chi detiene il potere, della prepotenza dei governanti, della disumanità, di chi sfrutta la condizione di miseria di uomini e donne poveri e inermi»³⁹.

Nel 410 d.C. il sacco di Roma provoca la caduta del mito della inviolabilità della città eterna. Tuttavia Agostino di Ippona e Paolo Orosio, suo discepolo e collaboratore, riferiscono dell'atteggiamento moderato del capo barbaro, Alarico, nei confronti dei luoghi di culto, quando i Goti si impadroniscono della città saccheggiandola per tre giorni⁴⁰. Al di là della percezione di instabilità e di insicurezza provocata dal tragico evento, questo re barbarico non si comporta come un “distruttore di civiltà”⁴¹. Il poeta

³⁵ A. Conte (a cura di), Gregorio di Nazianzo, *Epistole*, Città Nuova, Roma 2017, ep. n. 136.

³⁶ L. Di Paola, *I «Barbari» nel tardoantico. Modalità e forme di assimilazione reciproca con i Romani*, in C. Lorenzi, M. Navarra (a cura di), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, pp. 65-80.

³⁷ Gregorio di Nazianzo, *Discorsi*, n. 14, 5-6, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., p. 100-101.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ M. Ghilardi, *Il sacco alariciano di Roma tra mito e realtà*, in M. Ghilardi, G. Pilara (a cura di), *I barbari che presero Roma. Il sacco del 410 e le sue conseguenze*, Aracne, Roma 2010, pp. 241-253.

⁴¹ G. Roma, *Intorno al mito di Alarico*, in *Mediaeval Sophia*, 17, 2015, pp. 205-219, particul. p. 211.

Rutilio Namaziano, quando parte da Roma nel 415, non descrive macerie, ma una città nel suo pieno splendore, con templi che si stagliano verso l'alto⁴².

Dunque il sacco di Roma potrebbe essere considerato il “*terminus a quo*” di una mutata realtà storica, che comporta la presa di coscienza della presenza dell'Altro. Tutto questo rende necessari degli adattamenti. È interessante notare come nel giro di pochi decenni la categoria dello straniero, che invade e che occupa, venga assunta e metabolizzata nella direzione di un equilibrato compromesso⁴³. Se da una parte per Paolo Orosio l'irruzione di barbari rappresenta una contingenza e quindi una necessità che si deve trasformare in un'opportunità, per Salviano di Marsiglia è occasione per una critica dei costumi religiosi, in cui il barbaro viene investito, per riflesso, da una luce positiva rispetto alla corruzione dei romani cristiani⁴⁴. Nelle sue *Storie*, composte tra il 417 e il 418, Paolo Orosio, pur riprendendo il pensiero di sant'Agostino sui “mali della storia”, in base ai quali il saccheggio di Roma era stato il compimento del castigo divino per i peccati compiuti, riferendosi a quanti avevano attribuito la rovina alla religione cristiana e all'abbandono degli dèi della tradizione, è favorevole ad una politica di apertura, se non di assimilazione, nei riguardi di queste “*gentes externae*”, sotto il segno del Cristianesimo⁴⁵. Il saccheggio di Roma, grazie al rispetto del diritto di asilo delle chiese da parte di Alarico, è addirittura considerato meno devastante dell'incendio provocato da Nerone e delle distruzioni compiute dai Galli molti secoli prima. In Salviano di Marsiglia il discorso diventa ancora più incisivo, laddove attribuisce le migrazioni dei popoli allo stato di degrado civile e morale dei suoi contemporanei, che li rende nettamente “inferiori” ai barbari, e commenta amaramente che non c'era da stupirsi della fuga in massa presso i barbari dei diseredati, i quali cercavano presso di loro un po' di «umanità romana», poiché era impossibile sopportare tra i Romani la «disumanità barbarica», ed era invece preferibile vivere liberi in un'apparenza di prigionia piuttosto che schiavi sotto l'apparenza della libertà⁴⁶. Dunque la prospettiva si è chiaramente ribaltata. Il barbaro che non conosce la vera fede non è peggiore del romano e cristiano che, pur conoscendola, la ignora⁴⁷.

È evidente come dal rifiuto si passi ad una serie di riflessioni, che servono a dare una legittimazione alla presenza dello straniero nell'Europa romanizzata. La categoria

⁴² H.J. Rose, *A handbook of latin literature from the earliest times to death of st. Augustine*, Bolchazy-Carducci Publishers, London 1996, p. 533.

⁴³ L. Coco, *Migrazioni dei popoli nelle parole dei Padri della Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2016, p. 7.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ A. Lippold (a cura di), Paolo Orosio, *Le storie contro i pagani*, Mondadori, Milano 1976, pp. 381-385. Cfr. anche A.H. Wolfram, *L'«Europa meticciosa» dell'alto Medioevo*, 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 IX-XIII)*, Atti della XLVI Settimana di Studio, Trento 15-19 settembre 2003, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni, 69), Bologna 2006, pp. 29-54.

⁴⁶ Salvianus Massiliensis Episcopus, *De gubernatione Dei*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1864, pp. 53, 84.

⁴⁷ *Ibidem*.

dell'Altro diventa in questi scritti l'elemento di congiunzione tra il discorso costruito dalle fonti e il referente rappresentato dalla realtà, che ha al suo centro il paradigma della "storia della salvezza". In un programma che associa al servizio di Dio il servizio verso l'uomo "creato a somiglianza divina", come è espresso in una delle prime fonti della Chiesa, la *Didaché* o *Dottrina dei Dodici Apostoli*, una raccolta di regole comportamentali praticate dalle prime comunità cristiane⁴⁸, gli scritti dei Padri delineano una specifica antropologia etica che riguarda in particolar modo la natura unitaria dell'uomo e la sua dignità, l'uguaglianza e la fraternità di tutti gli uomini. Da ciò scaturisce l'indirizzo della Chiesa ad apprestare difesa e protezione e ad allontanare ogni forma di "ingiusta giustizia"⁴⁹, soprattutto verso coloro che versano in uno stato di 'povertà', condizione che si configura non solo sotto il profilo strettamente economico, ma anche nella prospettiva della mancanza di una tutela sociale nei riguardi di coloro che sono ritenuti, secondo il pensiero cristiano, essenziali alla salvezza dell'anima⁵⁰.

L'apertura al mondo barbarico non fu ovviamente accettata da tutti. L'ostilità verso questi 'diversi' si manifestava talora nell'intolleranza verso quelli che erano gli effetti reciproci di una convivenza sempre più diffusa, come l'aspetto esteriore, l'abbigliamento o l'acconciatura⁵¹. Tuttavia nel processo di *regeneratio*, che non riguardava solo le strutture politiche, ma la stessa natura umana, fu quasi inevitabile elaborare delle 'formule di compromesso' verso un Altro con il quale, sia che lo si interpretasse come espressione del giudizio o della punizione di Dio, sia che venisse considerato come una contingenza storica, bisognava, in ogni caso, confrontarsi.

La riflessione dei Padri della Chiesa sviluppa una precisa "pedagogia cristiana dell'economia" e delle relazioni intersoggettive, in cui appare come valore portante il concetto di *caritas*. Il discorso teologico cristiano si iscrive entro un'etica economica, che stabilisce una fruizione utile dei beni, non tesaurizzante, ma centrata sull'"economia della salvezza", secondo l'imitazione di Cristo. Se consideriamo i testi più significativi riguardanti il tema dell'accoglienza dello straniero nella Chiesa antica, notiamo infatti come questo si sovrappone a quello dell'accoglienza del povero e, dunque, anche al problema della iniqua spartizione delle ricchezze.

⁴⁸ G. Visonà (a cura di), *Didaché. Insegnamento degli Apostoli*, Paoline Libri, Milano 2000.

⁴⁹ P. Siniscalco, *I diritti umani nella storia della cultura. Il pensiero dei Padri antichi e medievali*, in *Convegno del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali in onore di Paolo Barile*, Roma, 16-17 novembre 2000, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001, pp. 91-110.

⁵⁰ M.R. Di Simone, *I migranti nella dottrina giuridica europea dell'età moderna*, in A.C. Amato Mangiameli, L. Daniele, M.R. Di Simone, E. Turco Bulgherini (a cura di), *Immigrazione Marginalizzazione Integrazione*, Atti del Convegno di Studi, Roma, Società Geografica Italiana – Villa Celimontana, 15-16 giugno 2017, Torino 2018, pp. 19-35, particul. pp. 19-22; C. Storti, *Motivi e forme dello straniero in età medievale*, in A.A. Cassi (a cura di), *Ai margini della civitas*, cit., pp.61-77.

⁵¹ F. Conca (a cura di), Procopio, *Storie segrete*, Rizzoli, Milano 1996, pp. 111-116. Cfr. M. Cesa, *Etnografia e geografia nella visione storica di Procopio di Cesarea*, in *Studi Classici e Orientali*, 32, 1983, pp. 189-215.

Illuminante, in proposito, il pensiero di Gregorio di Nazianzo, secondo il quale i ricchi devono dividere i loro beni con i poveri, considerando la propria ricchezza solo come uno strumento per accedere alla felicità eterna e alla salvezza della propria anima; non solo il clero, ma tutti i fedeli che ne abbiano la possibilità, sono esortati a rinunciare al possesso dei beni materiali, utilizzandoli ad esclusivo vantaggio dei bisognosi. Anche nel pensiero di sant’Ambrogio, i beni della Chiesa sono da considerarsi totalmente beni dei poveri. Pertanto, secondo il vescovo di Milano, è da condannare chi in tribunale si accanisce contro una vedova, un viandante o contro gli orfani o chi si impadronisce dei loro beni⁵².

La solidarietà assunta come valore teologale costituisce un principio fondamentale nei testi patristici. Autori come Giustino, Clemente Alessandrino, Cipriano e Giovanni Crisostomo esaltano la comunione dei beni vissuta cristianamente; non prescrivono ai ricchi di rinunciare alle loro ricchezze, ma di farne buon uso, destinandone una parte alle opere di misericordia. Si delinea dunque una figura di “ricco benefico”, che si fa padre dei poveri e amico di quanti necessitano di assistenza. Basilio di Cesarea esorta i ricchi ad aprire le porte dei loro magazzini per distribuire parte dei loro beni ai poveri, spiegando che la ricchezza è come l’acqua che, se attinta con frequenza, sgorga sempre più pura dalla fontana, mentre imputridisce se rimane inutilizzata. Giovanni Crisostomo invita ad essere solidali verso i meno abbienti, affermando che le ricchezze appartengono ad alcuni non perché ne facciano oggetto di vana gloria personale, ma affinché possano acquistare merito nel dividerle con gli altri⁵³.

I Padri esortano i fedeli a praticare la giustizia, la carità e la solidarietà nelle diverse forme possibili seguendo l’esempio di Gesù e degli apostoli, ne fanno oggetto di approfondimento teologico e attenzione pastorale, come emerge dai loro scritti e discorsi oltre che dalla loro stessa azione di governo ecclesiale.

In un’epoca segnata da profonde trasformazioni di ordine politico e sociale, Giovanni Crisostomo esorta i propri uditori al superamento della paura dello straniero, edificando una “spiritualità dell’accoglienza” sul modello della sollecitudine riservata da Abramo ai tre sconosciuti viandanti, che si presentarono alla sua dimora.

In questo contesto l’*Omelia 41 sulla Genesi* del Crisostomo⁵⁴, cioè l’esegesi dell’episodio di Abramo alle querce di Mamre, costituisce non solo un interessante indicatore per ricostruire l’atteggiamento del mondo cristiano nei confronti della presenza degli stranieri, ma si rivela quanto mai attuale, soprattutto nella seconda parte,

⁵² M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 65-72. Cfr. Sant’Ambrogio, *De officiis ministrorum*, I, 144, PL 16, col. 65.

⁵³ R.M. Spiazzi, *Il principio di solidarietà secondo la dottrina sociale della Chiesa*, in *Sanctus Thomas de Aquino doctor hodiernae humanitatis. Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d’Aquino al suo direttore prof. Abelardo Lobato per il suo LXX genetliaco*, Roma 1995, pp. 525-550.

⁵⁴ La traduzione della *Omelia 41 sulla Genesi* di Giovanni Crisostomo è in A. Cristaudo, *L’ospitalità arricchisce chi la pratica. Il ministero dell’accoglienza dello straniero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, pp. 49-76.

che mira a combattere la paura del diverso, riconoscendo la presenza di Cristo «accolto o rifiutato di ogni epoca»⁵⁵.

L'episodio di Abramo, nella omelia del Crisostomo, costituisce l'avvio di una esortazione parenetica al dovere dell'ospitalità⁵⁶. Il discorso ruota attorno ai benefici spirituali e materiali che derivano dalla pratica dell'accoglienza degli stranieri: Abramo, quando vide che tre sconosciuti si apprestavano alla sua tenda, si diede da fare in tutto perché riteneva di stare per catturare una buona preda nella «rete dell'ospitalità»⁵⁷. Dunque la pratica dell'accoglienza è alimentata da un duplice obiettivo, la ricompensa dei beni terreni – come dimostra la promessa della discendenza fatta inaspettatamente dall'ospite ignoto ad Abramo e Sara, ormai avanti negli anni – e il «guadagno spirituale», la «fruizione dei beni eterni»⁵⁸. La sollecitudine dell'ospitalità, per la quale, senza saperlo, Abramo accolse il Signore, «rende più ricco colui che la pratica»⁵⁹. Abramo era talmente desideroso di introdurre i forestieri all'ombra della propria dimora che, nell'ora più calda del giorno, quando cioè è maggiore la sofferenza dei viandanti, egli era solito sedersi all'ingresso della tenda, pronto ad andare incontro a chiunque fosse nel bisogno: non lo trattenevano né la necessità del riposo, né l'età avanzata e, nonostante avesse molti servi alle sue dipendenze, preferiva assolvere in prima persona a tutti i servizi connessi al dovere dell'ospitalità. Le stesse mogli, sull'esempio di Sara, vengono esortate a non provare imbarazzo di fronte alla cura e all'accoglienza degli stranieri.

Abramo rappresenta l'archetipo dell'uomo che si apre all'accoglienza dell'Altro e, nello stesso tempo, anche lui ospite in terra straniera, chiamato a lasciare il suo paese, la casa di suo padre, per partire «senza sapere dove andava»⁶⁰. La *xeniteia*, che non si riduce a un semplice cambiamento di luogo, ma implica un atteggiamento interiore di distacco da tutto ciò che può distogliere dal servizio del Signore proprio da parte di chi riconosce di essere straniero e pellegrino sulla terra, apre alla *philoxenia*, cioè all'amore e alla pratica dell'ospitalità nella sua valenza cristologica.

3. La diffusione del Cristianesimo, che rendeva tutti i popoli cittadini “di quella Roma onde Cristo è romano”⁶¹, aveva contribuito a forgiare l'idea di uguaglianza tra gli esseri umani e segnò, sia pure con modi e tempi diversi, l'inglobamento dei barbari

⁵⁵ Francesco, *Messaggio per la 104ª Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2018*, Città del Vaticano 14 gennaio 2018.

⁵⁶ E. Bianchi, *Fondamenti biblico-teologici dell'accoglienza dello straniero*, in L. D'Ayala Valva, L. Cremaschi, A. Mainardi (a cura di), *Il dono dell'ospitalità*, edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2018, pp. 67-76.

⁵⁷ Giovanni Crisostomo, *Omelia 41 sulla Genesi*, in A. Cristaudo, *L'ospitalità arricchisce chi la pratica. Il ministero dell'accoglienza dello straniero*, cit., p. 50.

⁵⁸ Ivi, p. 72

⁵⁹ Ivi, p. 55.

⁶⁰ *Lettera agli Ebrei*, 11,8.

⁶¹ S. Bellomo, S. Carrai (a cura di), Dante Alighieri, *Purgatorio*, Einaudi, Torino 2019, canto XXXII, p. 102.

all'interno del mondo romano. All'interno di quella che Paolo VI definì la «grande avventura umana»⁶², il Cristianesimo, per natura assoluto e universale, ha saputo accogliere ogni cultura incontrata nel suo procedere dall'antico al nuovo, rivelandosi come «fattore di civilizzazione di primo ordine, per l'elevazione culturale, umana e morale delle persone e dei popoli»⁶³.

Il Cristianesimo intraprese il suo mandato educativo entro le trame della *paideia* classica, fondendo la rivelazione evangelica con l'eredità culturale ellenistica. In una società come quella romana, dove gli ideali repubblicani imponevano al cittadino una partecipazione attiva alla gestione della cosa pubblica, il modello educativo greco, che mirava a formare non solo uomini, ma cittadini consapevoli dei propri doveri, ebbe particolare incidenza, soprattutto tra le classi aristocratiche. Allo stesso tempo con il Cristianesimo irrompe una nuova concezione del mondo e una nuova istanza pedagogica che pone al centro il messaggio evangelico, capace di trasformare comportamenti e strutture sociali. L'amore verso il prossimo è vissuto come “*agape*”, come unità conviviale e spirito di dedizione, che richiama l'aspetto di comunità di cui la rigenerazione interiore, la carità e la solidarietà, la uguaglianza sono i valori portanti.

Il legame tra «*paideia*» e «*politeia*», tra la preparazione individuale del cittadino e la vita pubblica della sua comunità, passa attraverso i concetti di “persona” e di “comunità”, che sono strettamente collegati l'uno all'altro. Secondo Emmanuel Mounier, l'Uomo in quanto tale si realizza solo attraverso la relazione con Dio e con il prossimo. A tale relazione concorrono la coscienza e la responsabilità sociale, conseguenza dell'appartenenza dell'individuo a una comunità⁶⁴.

Determinare parametri educativi, con il fine di rinsaldare i legami tra il singolo e la collettività, implica la costruzione di una politica “dialogica”, in grado di procedere verso la realizzazione di un Bene comune, già presente nella dimensione politica ed educativa di Platone, discepolo di Socrate e fondatore dell'Accademia di Atene. Nella visione platonica il processo educativo riveste una grande importanza: nei dieci libri della *Repubblica* il filosofo presenta la sua idea di Stato, che deve farsi carico dell'educazione dei suoi cittadini, e nel quale ogni individuo può trovare la sua piena realizzazione, seguendo l'idea di Bene, “fonte della luce intellettuale” e paradigma celeste di ogni bene terreno⁶⁵. L'educazione è così investita di una responsabilità sociale, essa deve fornire il pieno sviluppo della personalità nell'individuo e la forma perfetta di società. Da ciò deriva il principio etico fondamentale, in base al quale ciascun individuo dovrebbe dedicare la vita a ciò per cui egli è disposto per natura, vale

⁶² Paolo VI, *Al Comitato Internazionale di Scienze Storiche* - Vaticano 3 giugno 1967, in *Fede e cultura. Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2003, p. 484.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. E. Mounier, *Il personalismo*, Milano 1952.

⁶⁵ Platone, *Repubblica*, Laterza, Bari, Roma 2007, libro II. Cfr. F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 39.

a dire perseguire il Bene, raggiungere ciò che rappresenta il massimo compimento di sé e orientarlo nel servizio verso la società⁶⁶.

La *paideia* platonica ebbe una grande influenza sui modelli educativi successivi, sia nel mondo greco che in quello romano. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele, discepolo di Platone, sviluppa un modello educativo quale mezzo per realizzare il potenziale dell'uomo, che «per natura tende al sapere»⁶⁷, e fargli raggiungere la felicità⁶⁸. Nella riflessione aristotelica il processo educativo si muove nella direzione intellettuale della *sophia*, la vera sapienza, che permette all'uomo di realizzarsi pienamente e di essere felice. Se la *phronesis*, in quanto saggezza pratica, può essere raggiunta da chiunque, la *sophia* è raggiungibile solo da coloro che godono della *scholé*, del tempo libero, che permette la vera cura di sé. Questa concezione evidenzia il legame tra educazione e comunità, in quanto il sapiente non è pensabile al di fuori della comunità, l'uomo come “animale politico” è naturalmente portato alla socializzazione con i suoi simili. L'uomo è anche uomo sociale, inserito in una società e in uno Stato. La dimensione civica dell'agire umano si configura come educazione alle virtù, da avviare già nell'infanzia.

Con la diffusione del Cristianesimo la *paideia* greca viene inglobata negli scritti degli autori cristiani e rapportata all'idea della grande opera educativa svolta dall'azione divina. Nella *Lettera agli Ebrei* Dio viene presentato come un pedagogo che educa i suoi figli attraverso la sofferenza⁶⁹; nella *Lettera ai Corinzi* emerge il valore correttivo dello strumento educativo, volto a salvare l'uomo⁷⁰.

L'immagine di un Cristo pedagogo, artefice e paradigma della *paideia* divina, non recupera solo la tradizione giudaica, ma anche quella greca. La “cultura dell'interiorità”, la “cura di sé” teorizzata da Aristotele come base della vera sapienza, è calata nella tradizione apologetica cristiana dei Padri della Chiesa. Nei loro scritti la “*paideia*” si traduce nel gesto concreto dell'ospitalità e dell'accoglienza dello straniero e trova espressione nell'*imitatio Christi*, unica via per raggiungere la *perfectio*, la trasformazione in senso cristiano dello spirito dell'uomo.

Premessa alla *Bildung* divina tardo-medievale, «nell'unione con Dio prende forma la *paideia* che è contemporaneamente *deificatio* e *aedificatio*. *Deificatio* poiché l'ascesa verso Dio scoprendo la sua sacra immagine nell'intimo dell'uomo è il grado sommo della formazione religiosa; *aedificatio* perché la discesa nel mondo perseguendo la virtù che conduce al bene testimoniato con la *caritas* è la prima premessa dell'educazione cristiana»⁷¹.

⁶⁶ F. Pesci, *Storia delle idee pedagogiche*, Mondadori, Milano 2016, pp. 4-9.

⁶⁷ G. Reale (a cura di), *Aristotele, Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, libro I, cap. 1.

⁶⁸ A. Fermani, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele*, in *Educação e filosofia*, 31 (2017), pp. 187-232.

⁶⁹ *Lettera agli Ebrei* 12, 7-8.

⁷⁰ *Lettera ai Corinzi* 11, 32.

⁷¹ M. Gennari, *Dalla Paideia classica alla Bildung divina*, Bompiani, Firenze 2018, p. 428.

Nelle *Omelië sulla Genesi*, giunte nella traduzione latina di Rufino, Origene, una delle figure più influenti dei primi secoli del Cristianesimo, vissuto tra Alessandria d'Egitto e Cesarea, riprende la scena dell'accoglienza di Abramo, che diventa modello di ospitalità per i cristiani; in particolare, nell'ordine che Abramo dà ai suoi servi di lavare i piedi agli ospiti, il monaco legge la prefigurazione della lavanda dei piedi, in cui Gesù stesso si cinge di un panno e si mette a lavare i piedi dei suoi discepoli⁷². Nella stessa prospettiva vanno collocati gli scritti di san Basilio il Grande.

Nella sua instancabile e fecondissima attività di guida delle comunità cristiane in Cappadocia, il vescovo di Cesarea condannò l'incoerenza dei cristiani che si ritengono tali per la pratica della preghiera e del digiuno, ma «si voltano dall'altra parte»⁷³ se incontrano un povero. Dopo l'esperienza delle tragiche conseguenze della carestia, decise di edificare a Cesarea, come già altri vescovi avevano fatto nelle loro diocesi, un centro per l'accoglienza dei poveri, malati, orfani e stranieri: «a chi facciamo torto se costruiamo case di accoglienza per gli stranieri?»⁷⁴. Basilio si rivolge all'autorità imperiale, ma anche a tutta la comunità cristiana, affinché tutto venga messo in comune, «l'esistenza, l'anima, la concordia, la mensa, una fraternità senza divisioni, un amore privo di ipocrisia che di molti corpi ne faceva uno solo e accordava tra loro le anime»⁷⁵.

Nella *Omelia sull'elemosina* si legge:

Se bussa alla tua porta qualcuno che cerca come provvedere al suo bisogno, non guardarlo con uno sguardo diverso a seconda di chi vedi. Non dire: «questo è un amico, è del mio stesso sangue, mi aveva fatto del bene; quell'altro invece è uno straniero, di un'altra razza, uno sconosciuto». Unica è la natura: è un uomo questo, è un uomo quello. Uno è il bisogno, la miseria è la stessa per tutti e due. Dà al fratello, dà allo straniero: al fratello non voltare le spalle e lo straniero rendilo tuo fratello. Dio vuole che tu offra aiuto a chi è nel bisogno, non che tu faccia distinzioni tra gli uomini. Non vuole che tu dia a chi è della tua razza e che tu scacci lo straniero: tutti sono della stessa razza, tutti sono fratelli, tutti sono figli di un solo Padre⁷⁶.

Al pari del suo predecessore, Gregorio di Nissa predica contro l'ingiusta ricchezza, esorta ad avere cura dei poveri e degli stranieri. Nelle *Omelië* sull'amore per i poveri, ritorna più volte sul tema della realizzazione del Bene attraverso la cura dell'Altro⁷⁷.

⁷² Origene, *Omelië sulla Genesi*, 4, 1-2, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 61-65.

⁷³ Basilio di Cesarea, *Lettere*, n. 94, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 93-94.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Basilio di Cesarea, *Omelia in tempo di fame e di siccità*, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 91-92.

⁷⁶ Basilio di Cesarea, *Omelia sull'elemosina*, n. 5, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., p. 92.

⁷⁷ Gregorio di Nissa, *Omelië sull'amore per i poveri*, n. 2,7, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 108-110.

La ‘cura’ della persona è il primo dovere del politico cristiano. Essa tuttavia non riguarda solo chi amministra la collettività, ma tutti gli individui che la compongono. Perché si possa raggiungere l’apocatastasi, ovvero la purificazione finale che alla fine dei tempi vedrà il bene trionfare definitivamente sul male, è necessario che l’anima progredisca sempre di più nell’ascesi e nella contemplazione di Dio. Tuttavia la divinità interviene solo se accolta con libera scelta⁷⁸.

4. Il fondamento della *paideia* cristiana, la cura dell’Altro e l’attenzione alle sue necessità, sono al centro della dimensione educativa di Giovanni Crisostomo. Nella *omelia sulle statue* – nel 387 gli abitanti di Antiochia fecero una sommossa e abbattono le statue dell’imperatore Teodosio, una offesa gravissima per l’autorità imperiale, il vescovo riuscì a intercedere per la sua città e a salvarla dal castigo⁷⁹ – la salvezza passa attraverso la “didattica correttiva” di Dio e dell’intera comunità cristiana. Come Dio corregge i suoi figli, così i cristiani devono avere la premura di correggere i loro fratelli che sbagliano. L’azione dei fedeli e la loro presenza come esempio e monito per gli altri cittadini conferma l’importanza del legame tra *paideia* e *politeia*, esemplificato dal Crisostomo nella immagine della città come un alveare. L’ape infatti è un animale comunitario, che segue le regole della collettività e si adatta ad esse. Nella dodicesima omelia afferma chiaramente che «l’ape segue il bene»⁸⁰ e invita i suoi ascoltatori ad imitarla. Secondo il modello pedagogico di Giovanni Crisostomo ogni individuo è responsabile per qualcosa e dall’intrecciarsi di queste responsabilità deriva il governo della collettività. La *paideia* non è altro che un processo continuo e costante di miglioramento personale guidato da un modello teorico e perfetto di essere umano⁸¹. Questo aspetto emerge non solo nel trattato sull’educazione dei figli⁸², e dunque dei fedeli, ma anche nel trattato sull’educazione dei sacerdoti⁸³, che dovevano guidare e consigliare i primi in una società sempre più cristianizzata. La *paideia* del sacerdote, nutrito della Scrittura, si rivela funzionale a forgiare una nuova *paideia* sociale che, a sua volta, non può essere scissa dalla *politeia*. In questa ottica il *logos* è uno degli strumenti nella relazione tra sacerdote e

⁷⁸ A. Spira, *Gregorii Nysseni, De anima et resurrectione, Opera dogmatica minora*, pars III, Leiden 2014.

⁷⁹ O. Pasquato, *Giovanni Crisostomo e l’impero romano*, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di studiosi dell’Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 93), Roma 2005, pp. 781-798.

⁸⁰ Giovanni Crisostomo, *De statu homiliae*, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus*, a Paris 1857-1866, 49, 12,6.

⁸¹ A. Nardi, *Le idee antropologiche, morali e pedagogiche in Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare*, in *Vivens Homo*, 1, 1990, pp. 59-78.

⁸² A. Guida, *Sul De inani gloria et de liberis educandis attribuito a Giovanni Crisostomo*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 50 (1978), pp. 241-244.

⁸³ G.F. Saba, *Il dialogo sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo: sintesi tra paideia classica e paideia cristiana*, Dehoniana, Bologna 2013, pp. 25 sg; A. Quacquarelli, *Giovanni Crisostomo, Il sacerdozio*, Città nuova, Roma 1980.

cittadinanza. Nelle omelie del Crisostomo, Paolo, modello di predicazione per il sacerdote, lo diviene anche per i fedeli, che condividono la missione dell'evangelizzazione. Una delle finalità del processo educativo è quello di mettere la temperanza, viatico di ogni altra virtù, a disposizione della collettività, di trasformarla in un "guadagno" di tutti. Se infatti la conoscenza del bene è insita nella natura dell'uomo, egli ha bisogno di *exempla* per praticare una buona condotta⁸⁴.

L'idea di una "pastorale della misericordia" emerge chiaramente dal tema dell'ingiusto accumulo delle ricchezze nelle mani di pochi, che provoca l'impoverimento di molti. Giovanni, detto "Bocca d'oro" per la sua ampia eredità letteraria, esorta a praticare l'ospitalità con ciò che si possiede, anche soltanto una parola di conforto a chi viene umiliato per il solo fatto di vivere in terra straniera: «niente è più agghiacciante di un cristiano che non salva gli altri!»⁸⁵. Aprire la propria casa, preparare «la stanza di Cristo»⁸⁶, accogliere con «un animo gioioso»⁸⁷, equivale a celebrare «il sacramento del fratello»⁸⁸, perché «l'altare, che è il corpo di Cristo, lo puoi vedere ovunque, nei vicoli e nelle piazze, e in ogni momento puoi offrire su di esso il tuo sacrificio»⁸⁹.

Sul piano pedagogico per Crisostomo l'avviamento alla "pietà" deve avvenire sin dalla prima infanzia, prevenendo così l'insorgere del vizio e della vanagloria. L'educazione mira a rendere l'uomo «cittadino dei cieli», *topos* che si ricollega direttamente a quello dell'atleta di Cristo, intriso di valori e di virtù – «la carità fraterna, l'ospitalità, l'elemosina, la mansuetudine, il disprezzo dei beni e della gloria presente»⁹⁰ – caratteri distintivi di un uomo maturo, continuamente teso al proprio miglioramento.

Uno dei contenuti del processo paideutico è dunque la pietà, intesa come

acquisizione dei principi delle virtù etiche e religiose unite al timore di Dio, al senso del dovere e della conoscenza delle cose sacre. Senza pietà non c'è vera educazione; la pietà è la sostanza stessa dell'educazione e il suo fine primordiale. Essa non si presenta come il momento conclusivo dell'impresa educativa, ma ne è il principio e la fine⁹¹.

⁸⁴ G.F. Saba, *Paideia e politeia. Cultura dell'interiorità e buon governo: un insegnamento dai Padri della Chiesa*, Tau editrice, Todi 2021, p. 86.

⁸⁵ Giovanni Crisostomo, *Omelie sugli Atti degli Apostoli*, n. 20,4, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 118-119.

⁸⁶ Giovanni Crisostomo, *Omelie sugli Atti degli Apostoli*, n. 45, 3-4, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 118-120.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Giovanni Crisostomo, *Omelie sulla Seconda lettera ai Corinzi*, n. 20, 2-3, in Cremaschi, «Non dimenticate l'ospitalità». *Antologia dai Padri della Chiesa*, cit., pp. 133-135.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Giovanni Crisostomo, *In Hebraeos homiliae*, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus*, Paris 1857-1866, p. 24, 2.

⁹¹ M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Editrice Campus, Bari 1981, p. 64.

L'ideale pedagogico del Crisostomo si dispiega come un orientamento personale verso la pratica di quelle virtù, come lo spirito di carità, che si espande nell'assistenza e nel bene del prossimo, quale parte di un "umanesimo integrale", teso alla elevazione dell'essere umano⁹². L'educazione è possibile perché l'uomo è dotato di libera volontà, che costituisce la dimensione primaria del processo paideutico, in quanto pone l'essere umano nella condizione di darsi una "forma" e di orientarsi eticamente, come sottolinea l'uso frequente del termine "*rythmizo*", che esprime un "orientamento", un "seguire una meta prefissata". Tale processo inoltre non si limita ad un particolare momento della vita, ma riguarda l'intero arco dell'esistenza; è una educazione permanente, e dai suoi frutti scaturisce la salvezza o la perdizione della persona⁹³.

Educare, secondo Giovanni Crisostomo, è un'arte difficile, ma è anche la più importante e feconda di tutte le attività dell'uomo, perché il suo principale obiettivo è l'anima del fanciullo di cui deve promuoversi, da parte dei padri, il progresso morale, attraverso l'esercizio attivo della volontà. La *paideia* crisostomiana non costituisce un mezzo per raggiungere un traguardo formativo, ma è il fine stesso dell'educazione, l'ideale di perfezione morale, culturale e civile cui l'uomo deve tendere. Si tratta di un processo continuo, mai compiuto, che impegna tutto l'uomo, il quale realizza pienamente se stesso attraverso la relazione con il prossimo.

Il problema educativo si definisce dunque, nella sua finalità, come ricostruzione etica della persona, in prospettiva di una superiore unità, nel mare della vita, sul quale «tutti navighiamo»⁹⁴.

La *paideia* cristiana e gli insegnamenti dei Padri della Chiesa hanno lasciato una grande eredità culturale, nella costruzione di una pedagogia dell'ospitalità, che assegna all'accoglienza un forte valore formativo⁹⁵. Un modello per passare dalla *xenophobía*, dalla paura dello straniero, alla *philoxenía*, all'amore per lo straniero.

Prima di essere la risposta a un'emergenza umanitaria, l'ospitalità è un dono per chi la offre e per chi la riceve. Nell'attuale contesto il riconoscimento dell'alterità è il primo passo per restituire valore ai termini "accoglienza" e "ospitalità", parole che Contini ha definito «logore»⁹⁶, in quanto svuotate del loro significato profondo, a cui non segue un impegno e su cui, oggi, siamo chiamati a ridefinire un'etica pedagogica capace di tradursi in responsabilità sociale e relazionale.

In una prospettiva più ampia si può affermare che i maestri del pensiero antico, traslando entro in confini del Cristianesimo la *paideia* antica, hanno orientato l'animo umano verso ciò che i romani chiamavano la *compassio*, cioè il soffrire con l'Altro,

⁹² M. Gennari, *Dalla Paideia classica alla Bildung divina*, cit., pp. 428-430.

⁹³ O. Sagramola, *Profilo storico della pedagogia cristiana. Momenti. Problemi. Autori*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2009, pp. 35-37.

⁹⁴ Giovanni Crisostomo, *In Johannem homiliae*, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologiae cursus completus*, Paris 1857-1866, p. 59, 3,2.

⁹⁵ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019, pp. 159-163.

⁹⁶ M. Contini, *Elogio dello scarto e della resistenza*, Clueb, Bologna 2009, pp. 20 sg.

ponendosi in un rapporto empatico con il prossimo, sostenendolo nel cammino e, soprattutto, ascoltandolo⁹⁷.

Le parole della poesia di Kavafis, evocate all'inizio di questo saggio, ci lasciano intravedere l'altra faccia della nostra identità, in cui «posizionandosi in spazi sociali non occupati dai membri della comunità ospitante, lo straniero costruisce situazioni e ruoli necessari alla società e al suo funzionamento, diventando così il motore stesso del possibile cambiamento»⁹⁸. In questo processo di trasformazione l'unica possibile "soluzione" si può trovare sul piano della responsabilità morale, nell'etica che ribalta la visione dell'Altro e lo rende prossimo, che lo riconosce come elemento costitutivo delle comunità contemporanee.

⁹⁷ A. Schiedi, *L'altra faccia del Mediterraneo. I viaggi dei migranti, tra latenza, formazione e cambiamento*, in R. Pagano (a cura di), *Il Mediterraneo: culture e civiltà. La "voce del mare". Tòpos di contaminazione*, Quaderni del Dipartimento Jonico, Edizioni DJSGE, Taranto 2022, pp. 136-151, part. p. 147.

⁹⁸ V. Andriani, I. Crespi, *L'appartenenza alle cerchie sociali e la condizione di straniero in George Simmel*, in *Working Papers DiSERF*, n.5, 2011, pp. 74-87.

Marc Ortolani

L'INTÉGRATION DES MIGRANTS À NICE
DURANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE (1789-1792)*

ABSTRACT

Un esempio particolare di migrazione sulle rive del Mediterraneo è quello dei migranti aristocratici che fuggono dalla Rivoluzione francese e si rifugiano a Nizza, in quel tempo città sabauda. Nizza appare innanzitutto come un rifugio sicuro, dove preti e aristocratici sono piuttosto ben accolti, anche se le relazioni politiche che intrattengono turbano la città. Nel 1792, con l'abolizione della monarchia francese, appaiono nuove minacce e, quando Nizza viene invasa dai Francesi, i migranti devono di nuovo fuggire.

A particular example of migration on the shores of the Mediterranean is that of aristocratic migrants fleeing the French Revolution and taking refuge in Nice, at that time a Savoyard city. Nice first appears as a safe haven, where priests and aristocrats are well received, even if their political relations upset the city. In 1792, with the abolition of the French monarchy, new threats appear and, since Nice is invaded by the French, the migrants have to flee again.

MOTS-CLÉS

Migranti – Rivoluzione francese – Nizza

Migrants – French Revolution – Nice

SOMMAIRE : 1. Introduction. – 2. La recherche d'un lieu sûr. – 3. (Suit :) L'arrivée des migrants. – 4. (Suit :) Activités privées et publiques. – 5. L'accroissement du danger. – 6. (Suit :) Nouvelles menaces sur les migrants. – 7. (Suit :) Une fuite désespérée. – 8. Conclusion.

1. Les questions migratoires contemporaines ne doivent pas nous faire oublier que les migrations ont toujours existé, et surtout qu'elles ont adopté des formes extrêmement diverses, fondées à leur tour sur des raisons très variées. Sans prétendre tirer des expériences passées une quelconque leçon ou solution pour résoudre des questions contemporaines, l'histoire offre cependant d'utiles références, des exemples qui, de prime abord, pourraient paraître secondaires, comme le sont les migrations consécutives à la Révolution française.

* Essai révisé selon le système d'évaluation par les pairs.

Lorsque, en 1789, survient la Révolution, Nice fait partie depuis quatre siècles des États de Savoie, précisément depuis 1388¹, et le « contado di Nizza » en partage depuis les vicissitudes, contribuant aussi à l'ascension politique et à l'expansion territoriale du duché².

Le XVIII^e siècle est une période au cours de laquelle la puissance des États de Savoie se renforce, en particulier avec le très long règne de Victor-Amédée II (entre 1675 et 1732)³, qui est d'abord seulement duc de Savoie, pour ensuite obtenir le titre de roi de Piémont-Sardaigne (1720). Victor Amédée est un souverain ambitieux, qui veut accroître son pouvoir mais également l'importance du Piémont en Europe, et qui, par conséquent, tolère difficilement la puissance et l'hégémonie du royaume de France. Cette hostilité entre France et Piémont débouche sur la guerre⁴ et, durant la fin du XVII^e et la première moitié du XVIII^e siècle, trois conflits se succèdent. La première guerre est celle de la Ligue d'Augsbourg, vaste conflit européen qui s'étend sur une dizaine d'années (entre 1688 et 1697). Durant plusieurs années le Pays Niçois est occupé et administré par les Français et Louis XIV s'autoproclame même « comte de Nice »⁵. Après une période de paix, la guerre contre la France reprend au début du XVIII^e siècle, et encore une fois Nice en subit les conséquences. En 1705, la ville est assiégée puis occupée par les Français qui, l'année suivante, détruisent les fortifications. Quoiqu'il en soit, Victor-Amédée parviendra à défaire les Français et à obtenir en 1713 une paix plutôt avantageuse (il obtient en particulier la Sicile qui sera ensuite échangée contre la Sardaigne en 1720 avec, en plus, un titre royal).

En ce qui concerne Nice, le fait d'avoir obtenu la Sicile et juste après la Sardaigne, va avoir d'importantes conséquences, puisque non seulement le Piémont est devenu une puissance européenne, mais il est aussi désormais une puissance maritime⁶ et Nice l'un des deux seuls ports de la partie continentale du royaume⁷. Durant le règne de Charles-Emmanuel III (fils de Victor-Amédée), entre 1730 et 1773, on poursuit la politique antérieure et une diplomatie plutôt incertaine qui voit se succéder des alliances avec les deux grandes puissances européennes que sont la France et l'Autriche ; et lorsqu'éclate la guerre de succession d'Autriche, Nice est à nouveau envahie par les Français en 1744.

¹ R. Cleyet-Michaud *et alii* (a cura di), 1388, *la dédition de Nice à la Savoie*, Publications de la Sorbonne, Paris 1990.

² P. Bianchi, A. Merlotti, *Storia degli Stati sabaudi (1416-1848)*, Morcelliana, Brescia 2017; G. Ferretti (a cura di), *Les États de Savoie, du duché à l'unité d'Italie (1416-1861)*, tr. fr., Garnier, Paris 2019.

³ G. Symcox, *Vittorio Amedeo II: l'assolutismo sabauda 1675-1730*, Società editrice internazionale, Torino 2003.

⁴ P. Bianchi, *Onore e mestiere. Le riforme militari nel Piemonte del Settecento*, Zamorani, Torino 2002.

⁵ P.O. Chaumet, *Louis XIV comte de Nice. Etude politique et institutionnelle*, Serre, Nice 2006.

⁶ A. Ruelle, *Désenclaver le Piémont-Savoie : les aspirations maritimes d'un État montagnard*, in *Rives méditerranéennes*, 2019, pp. 153-171 ; M. Ortolani, G. De Giudici (a cura di), *Les États de Savoie et la mer. Approche institutionnelle*, Convegno di Cagliari 12-13 ottobre 2023 (in corso di stampa).

⁷ AA. Vv., *Le port de Nice*, Acadèmia Nissarda, Nice 2004.

Cela suffit à démontrer que les Français sont pour Nice des ennemis qui franchissent régulièrement la frontière et en occupent souvent le territoire. Malgré cela, Nice continue à croître : l'activité économique augmente avec un port plus ample et la route du col de Tende qui conduit à Turin, désormais presque entièrement carrossable⁸. Ainsi, Nice peut commencer à commercer avec le Nord de l'Europe, l'Orient, et même le continent américain⁹, et évidemment toujours avec la France : en effet, vue la situation géographique de Nice, située pour le Piémont «au-delà des monts», la cité entretient avec la France des rapports économiques, sociaux et culturels. Entre temps, elle connaît également une transformation et la population augmente, même si de manière limitée : à la veille de la Révolution, on compte 23.000 habitants pour la cité et environ 90.000 pour l'ensemble du comté¹⁰. En tous cas, de nouvelles constructions font s'étendre l'assise d'une cité qui se développe et s'embellit. Une telle transformation est aussi nécessaire car, à partir du milieu du XVIII^e siècle, commencent à arriver les premiers étrangers, principalement Anglais qui s'arrêtent à Nice dans leur voyage qui les conduit en Italie dans le cadre de ce qu'ils appelleront le « grand tour »¹¹, et c'est ainsi que naît la vocation touristique de la Riviera niçoise qu'on appellera ensuite Côte d'Azur¹².

Lorsque en 1789 survient la Révolution française, la France ne peut oublier qu'elle a déjà à plusieurs reprises occupé la Savoie et le Pays Niçois, mais il s'agissait jusqu'à présent d'occupations militaires temporaires ; l'incursion suivante, en 1792, précèdera au contraire une véritable annexion territoriale¹³. Pour le moment cependant, la première conséquence de la Révolution est l'arrivée de migrants¹⁴ un peu particuliers puisqu'il s'agit principalement d'aristocrates, d'ecclésiastiques et de militaires qui fuient la France révolutionnaire¹⁵. Ils font partie de la « première vague » d'émigration, une émigration des « élites », à la différence de la deuxième vague, consécutive aux exactions du gouvernement révolutionnaire de Robespierre. Pour ces migrants, Nice

⁸ M. Ortolani, *Les travaux routiers sur le territoire de la communauté de Tende au XVIII^e siècle*, in *Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo*, 2002, pp. 45-81.

⁹ S. Tombaccini-Villefranche, *Nice place commerciale. Marchands et marchandises durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle*, in *Nice historique*, 2017, p. 5.

¹⁰ A. Ruggiero, *La population du comté de Nice de 1693 à 1939*, Serre, Nice 2002.

¹¹ J. Black, *The British abroad. The Grand Tour in the Eighteenth century*, History Press, Stroud 2009; C. De Seta, *L'Italia nello specchio del grand tour*, Rizzoli, Milano 2014.

¹² R. Isnard, *Les Anglais à Nice*, in *Nice historique*, 1985, p. 103.

¹³ P. Gonnet, M. Peronnet, *La Révolution dans les Alpes-Maritimes*, Horvath, Le Coteau 1989 ; AA. VV., *Dal trono all'albero della libertà. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna dall'antico regime all'età rivoluzionaria*, Ministero per i beni culturali, Roma 1991.

¹⁴ On parlera généralement de « migrants » ou bien d'« immigrés » si l'on se place du côté piémontais, pour désigner les étrangers qui pénètrent sur le territoire des États de Savoie et on réservera le terme « émigrés » aux expressions des autorités françaises qui parlent de personnes quittant le territoire national.

¹⁵ L'historiographie de l'émigration révolutionnaire est désormais bien consolidée : K. Rance, *L'historiographie de l'émigration*, in P. Bourdin (a cura di), *Les noblesses françaises dans l'Europe de la Révolution*, PUR, Rennes 2010, pp. 355-368.

est avant tout un lieu sûr où ils pourront trouver refuge, vivre et poursuivre leurs activités, y compris politiques, avant que ne surviennent d'autres menaces qui les contraindront à fuir à nouveau.

2. Toutes les zones périphériques de la France révolutionnaire ont connu une émigration plus ou moins importante, l'Angleterre et l'aire germanique en particulier. Quelles sont les raisons pour lesquelles certains migrants choisissent les États de Savoie, et Nice en particulier ? Avant tout la proximité de la France et la possibilité de continuer à gérer ses propres affaires se trouvant à peu de distance, probablement après les avoir confiées à quelque personne fiable¹⁶. Étant donnée la proximité géographique, certains migrants avaient des parents à Nice et étaient même parfois propriétaires dans la région. Une autre raison est qu'à Nice la langue française n'est pas inconnue et on y trouve divers hôtels et des résidences pouvant être louées. Par ailleurs, vue la localisation de la cité, si la situation venait à empirer, il y aurait toujours la possibilité de fuir vers le Piémont ou la Ligurie. Il existe enfin un dernier argument qui ne laisse pas indifférente l'aristocratie française et qui peut la diriger vers les États de Savoie : ce sont les liens politiques, diplomatiques et matrimoniaux entre les Bourbons de France et le royaume de Sardaigne.

3. Les premiers migrants arrivent à Nice durant l'été 1789 ; d'autres viendront plus tard en plusieurs vagues consécutives aux progrès de la Révolution, à l'évolution de sa législation et également selon la classe sociale à laquelle ils appartiennent (noblesse, clergé...). On connaît aussi précisément leur provenance : généralement le Sud-Est de la France, la Provence, le Dauphiné, le Languedoc, le Comtat Venaissin. Concernant leur origine sociale, ils appartiennent essentiellement à quatre catégories : noblesse, clergé, armée et magistrature.

Les nobles sont les plus connus et les premiers à avoir été victimes de l'agitation de l'été 1789, et ensuite de la législation de la Constituante qui décide d'abolir la noblesse : c'est ainsi qu'arrivent à Nice le maréchal de camp La Tremoille avec toute sa famille, le duc de Rohan et son épouse, la duchesse de Brissac, la maquise de Cabris (née Riqueti de Mirabeau), qui n'est autre que la soeur du célèbre constituant. Viendront ensuite le marquis de Marignage, beau-père de Mirabeau et la comtesse Émilienne Riqueti de Mirabeau, épouse séparée du révolutionnaire depuis huit ans. En tout, on compte environ cent-vingt familles nobles ayant émigré à Nice.

La liste des évêques qui se réfugient à Nice est également bien documentée: on y trouve Monseigneurs Éon de Cély (Apt), l'un des premiers, de Castellane (Toulon), de Suffren (Nevers), de Chabot (Saint-Claude), de Bausset de Roquefort (Fréjus), de Prunières (Grasse), Casoni (légal d'Avignon), Grimaldi (Noyons), de Pontèves (vicaire général à Mâcon)¹⁷... divers ecclésiastiques viennent de Provence ou du Languedoc,

¹⁶ G. Doublet, *L'émigration française à Nice de 1789 à 1792*, in *Nice historique*, 1928, p. 8.

¹⁷ Ivi, pp. 59-60.

comme l'un des témoins de cette émigration, auteur d'un récit en retraçant divers épisodes, l'abbé Gourgon, prêtre du diocèse d'Agde, vicaire à Saint-Louis de Sète¹⁸. De nombreux ecclésiastiques, une foule de prêtres, moines et sœurs, proviennent des diocèses proches de Nice : Riez, Vence, Glandèves, Fréjus, Gap, Aix, Toulon, Marseille, Nîmes, Montpellier¹⁹.

Ces derniers se déplacent vers Nice au fur et à mesure que la législation révolutionnaire relative aux ecclésiastiques devient plus sévère : abolition des privilèges et de la dîme le 5 août 1789, confiscation des biens du clergé (2 novembre 1789), Constitution civile du clergé (12 juillet 1790), suppression des ordres religieux, serment des prêtres (27 novembre 1790). Ceux qui refusent ce serment ou qui se rétractent sont contraints de fuir. Leur nombre augmente encore en avril 1792, 400 ecclésiastiques parvenant à Nice en moins d'un mois selon le décompte du consulat français. Entre avril et septembre 1792, le nombre des ecclésiastiques réfugiés à Nice serait passé de 400 à 1200.

La troisième catégorie de migrants est composée de militaires, en particulier des officiers refusant de porter la cocarde tricolore (rendue obligatoire le 28 mai 1790) ou bien rejant le serment civique (début 1791), refus accentués après la fuite de Louis XVI en juin 1791. Ces militaires viennent des régiments de Provence, du Vexin, de celui des chasseurs des Ardennes, mais ce sont aussi des marins provenant de Monaco²⁰.

La dernière catégorie de migrants est composée de magistrats (beaucoup en provenance du Parlement d'Aix) mais aussi d'artisans, commerçants, plus un groupe qui disparaît de l'historiographie, celui des domestiques accompagnant les nobles, parfois désignés par les Niçois comme étant des « coquins ».

Si l'on peut identifier de nombreux migrants, il est plus difficile de savoir combien ils sont précisément, leur nombre variant en permanence²¹ et également en fonction des témoins et des historiens. Les plus aptes à les comptabiliser sont principalement le consul de France, Le Seurre²², qui informe l'administration provençale de leur présence, ainsi que le commandant général pour le comté de Nice, le marquis de la Planargia²³ qui informe la cour de Turin.

¹⁸ D. Ghiraldi, *L'exode des émigrés niçois, fin septembre 1792, raconté par un témoin oculaire, l'abbé Gourgon*, in *Recherches régionales*, 1994, pp. 3-15.

¹⁹ F. Hildesheimer (a cura di), *Histoire des diocèses de Nice et Monaco*, Beauchèsne, Paris 1984, p. 180.

²⁰ Une liste complète des migrants militaires dans G. Doublet, *L'émigration française à Nice*, cit., p. 137 ss.

²¹ J. Dunne, *Quantifier l'émigration des nobles pendant la Révolution française : problèmes et perspectives*, in J.C. Martin (a cura di), *La Contre-Révolution en Europe : XVIII^e-XIX^e siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, PUR, Rennes 2001, pp. 133-142.

²² P.O. Chaumet, *Un consulat français dans la tourmente révolutionnaire*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 2002, p. 125.

²³ L. Imbert, *La Planargia, commandant général du comté et les émigrés français à Nice en 1790*, in *Nice historique*, 1940, pp. 15-34.

Par exemple, selon d'Anselme, le commandant de l'armée révolutionnaire qui envahira Nice en 1792, les émigrés français sont au nombre de 5.000²⁴ ; 3.000 selon deux témoins, l'abbé Gourgon et le mémorialiste Bonifacy; 2.700 selon les historiens Rance-Bourey et Joseph Combet²⁵. Ces chiffres sont tous exagérés et on s'accorde aujourd'hui, sur la base du décompte du consul de France Le Seurre du mois d'avril 1792²⁶, à considérer que leur nombre se situe entre 1.500 et 2.000 individus²⁷.

Quel que soit le nombre exact des migrants, il faut s'interroger aussi sur la manière dont ils ont été accueillis à Nice, comment ils y ont vécu, quelles ont été leurs activités, publiques et privées.

4. Hormis ceux qui ont des parents à Nice disposés à les héberger, les migrants doivent avant tout trouver un logement correspondant à leur niveau social mais également en fonction des disponibilités. Avec les débuts du tourisme, sont apparus les premiers hôtels, mais on trouve surtout diverses maisons, en dehors du centre médiéval, qui sont mises à disposition des étrangers moyennant des loyers probablement assez élevés. En ce qui concerne les hôtels, le plus important, qui accueille une partie de l'aristocratie, est l'hôtel d'York, situé dans une partie du palais Spitalieri. Les plus riches sont venus avec de nombreux domestiques, leurs carrosses, leur mobilier, dont témoignent les inventaires notariés consécutifs à leur décès. D'autres au contraire n'ont emporté que peu de bagages.

Le clergé profite de l'hospitalité de nombreux couvents de la ville et des alentours, l'évêque de Nice ayant mis à leur disposition un immeuble dont il est propriétaire, où sont installés plus de soixante ecclésiastiques.

Concernant la vie sociale de ces migrants, la plupart vit de manière très discrète, dans une ville où d'ailleurs les divertissements sont pour le moment assez limités. Les archives notariales nous renseignent sur leur vie quotidienne, en particulier les décès, et donc les testaments qui donnent une idée de la richesse des familles. On rencontre également des événements plus heureux²⁸ parmi lesquels, par exemple le mariage d'Émilienne Riqueti (veuve de Mirabeau) avec le lieutenant Onorato Foccardi, fils du comte de Roccasparvera, plus jeune qu'elle de vingt ans et de très récente noblesse. Les ecclésiastiques pour leur part s'insèrent dans la vie locale, profitant des réseaux offerts par le clergé niçois, et participent régulièrement aux cérémonies religieuses, dans une région profondément catholique qui apparaît presque comme un conservatoire

²⁴ P. Canestrier, *La conquête et l'occupation de la ville et du comté de Nice sous la Révolution*, in *Nice historique*, 1931, p. 48.

²⁵ J. Combet, *La Révolution à Nice*, Serre, Nice 1988, p. 8.

²⁶ Archives Nationales, Affaires étrangères, BI 926, lettera del 22 aprile 1792.

²⁷ F. Hildesheimer, *Entre dédition et annexion*, cit., § 20 ; A. Ruggiero (a cura di), *Nouvelle histoire de Nice*, Privat, Toulouse 2006, p. 143; M. Derlange, *L'émigration des Niçois pendant la Révolution*, in *Nice historique*, 1992, p. 180.

²⁸ Mariage ou baptêmes recensés par M.H. Siffre, *La noblesse niçoise et la Révolution française*, in *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, 1973, pp. 69-91.

de traditions en comparaison avec la France, déjà entrée selon les régions dans une phase de déchristianisation²⁹.

En ce qui concerne la vie publique et les activités plus clairement politiques des migrants, il faut rappeler que le roi Victor-Amédée les avait acceptés sous la condition expresse « che non fosse loro permesso di cospirare in terra piemontese ». Cette condition ne sera respectée ni à Turin ni à Nice, comme le confirment différentes sources : le commandant général Planargia, qui craint sans cesse l'agitation politique, et le consul de France Le Seurre, présent à Nice depuis 1769, qui reste fidèle à la France révolutionnaire. Ce dernier informe les migrants de l'évolution de la législation française, mais il observe surtout leurs activités et en réfère aux autorités parisiennes³⁰. Il note en particulier que certains migrants font circuler des informations sur la situation française et d'éventuels projets des révolutionnaires d'envahir Nice. En effet, dès les premiers mois de 1790, les migrants « répandent des rumeurs concernant les révolutionnaires, plèbe assoiffée de sang, sans Dieu, sans foi et sans lois »³¹. Il n'est donc pas surprenant que dans ce « centre d'agitation et de complots »³², les nobles aient « alimenté la peur des Français »³³, souvent décrits comme des « barbares féroces et sanguinaires »³⁴.

L'agitation politique reste cependant limitée à un certain groupe de personnes et varie également selon les moments. Par exemple, la nouvelle de la fuite de Louis XVI, le 21 juin 1791 (nouvelle parvenue à Nice seulement le 2 juillet), provoque de grandes manifestations d'enthousiasme. Le Seurre raconte : « les émigrés ont laissé éclater leur joie [...]. Les domestiques des nobles émigrés se sont comportés avec une violence extrême » : ivrognerie, insultes, comportements scandaleux, voilà comment les aristocrates manifestent leur joie³⁵. Cette agitation se concrétise ensuite par des réunions où l'on complotte ouvertement contre le régime révolutionnaire. Nice est devenue un nid contre-révolutionnaire, comparable selon certains auteurs à un véritable « petit Coblenz » (mais sans princes de sang pour pouvoir incarner la réaction). En même temps, divers « écrits révolutionnaires et séditions », considérés en France

²⁹ Sur la déchristianisation, voir M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Plon, Paris 1973.

³⁰ P.O. Chaumet, *Un consulat français dans la tourmente*, cit., p. 124 (nota 5) e p. 126.

³¹ M. Derlange, *Nice sous la Révolution et l'Empire*, in A. Ruggiero (a cura di), *Nouvelle histoire de Nice*, cit., p. 143 ; M. Bordes (a cura di), *Histoire de Nice et du pays niçois*, Privat, Toulouse 1976, p. 213 ss.

³² « *Les échos des événements révolutionnaires, revus et aggravés par les cercles d'émigrés français, trouvaient des oreilles niçoises effrayées, prêtes à croire à l'arrivée de la soldatesque* » : R. Demeude, *Les émigrés du comté de Nice, 1792-1803*, thèse de doctorat en histoire, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1993, vol. 1, pp. 27-28.

³³ B. Montanucci, *Les émigrés de l'ancien comté de Nice*, mémoire de maîtrise, histoire, Nice 1987, p. 17.

³⁴ G. Blondeau, *La retraite des troupes sardes de Nice en septembre 1792*, in *Nice historique*, 1941, p. 10.

³⁵ L. Imbert, *Correspondance de Leseurre au sujet des émigrés français à Nice 1790-1791*, in *Nice historique*, 1941, p. 186.

comme de véritables « bombes incendiaires », sont distribués dans les rues pour obtenir « le retour à l'ordre ancien ». De leur côté, divers évêques envoient des lettres dans leurs diocèses respectifs pour condamner avant tout les « évêques constitutionnels » nommés à leur place, mais également la Constitution civile du clergé, et inciter les prêtres demeurés en France à refuser le serment, ou bien à se rétracter pour ceux qui se seraient déjà soumis³⁶. Parmi les ecclésiastiques, reconnaît en effet le consul Le Seurre, subsiste un « dangereux foyer » dont émanent des « écrits incendiaires »³⁷.

À côté des serments, des paroles et des écrits, on trouve aussi des actes. Par exemple, les Français, Provençaux de passage, qui osent arborer dans les lieux publics la cocarde tricolore, sont insultés et maltraités. Outre les symboles, court également le bruit de la préparation plus ou moins réaliste d'une action militaire envisagée par les migrants français de Nice contre la Provence, en particulier la place-forte d'Antibes, ou bien contre Monaco, principauté indépendante mais soumise au protectorat français. Mais pour le moment ce ne sont que des menaces. Le 25 mai 1790, Le Seurre rassure son administration : « cette prétendue armée française, composée de milliers d'hommes, prête à entrer en Provence n'existe pas [...]. Il n'y a ni fournitures, ni armes, ni campement, ni troupes, ni argent, ni moyens, ni intentions, ni projets... »³⁸.

Si dans un premier temps les Niçois semblent ne pas réagir face à une telle agitation, peu à peu, à cause de la détérioration du climat politique, du comportement des migrants, et peut-être du manque de certains aliments, les habitants, généralement plutôt accueillants à l'égard des étrangers, s'adressent aux autorités piémontaises pour réclamer le départ de ces « Français insolents ». À dire vrai, même à Turin, et dès 1790, ces migrants ont semblé encombrants à cause de leur « liberté de mœurs, leur attitude orgueilleuse et leurs paroles insolentes », à tel point que le roi lui-même, fatigué de les « porter sur ses épaules », et sans doute désireux de ne pas offusquer le puissant voisin français, a cherché à s'en défaire. À Nice également, dès l'été 1790, le commandant général Planargia, très réservé face à l'agitation des Français, informe le gouvernement piémontais, enfin décidé à « purger les États sardes de tous les Français », et obtient qu'il leur soit donné ordre d'évacuer la ville. On leur propose notamment de se transporter dans des villes plus éloignées de la frontière, où leurs complots sembleront moins provocants et moins dangereux pour l'équilibre des relations franco-sardes; Planargia, satisfait d'avoir été entendu, s'empresse d'exécuter l'ordre, et il écrit: « à peine reçus les ordres du roi, [...] et pour faire comprendre aux familles françaises et autres personnes de cette nation réfugiées à Nice après les troubles répétés subis en France, de devoir quitter cette ville, tant dans leur propre intérêt que celui du pays, je me suis empressé d'informer M. le consul de France »³⁹. Comme il fallait s'y attendre, cette décision provoque diverses réactions jusqu'au sommet de l'État. L'évêque de

³⁶ G. Doublet, *L'émigration française à Nice*, cit., p. 122 e p. 141.

³⁷ Ivi., p. 127.

³⁸ P.O. Chaumet, *Un consulat français dans la tourmente*, cit., p. 127.

³⁹ L. Imbert, *Correspondance de Leseurre au sujet des émigrés français*, cit., p. 21.

Nice écrit à Turin qu'il faudrait exempter de l'exécution de cet ordre « les malades, les femmes en état de grossesse avancée, les allaitantes, les octogénaires, les personnes qui ont pris leurs dispositions pour s'établir dans cette ville, ceux qui vivent chez des frères, sœurs ou parents, et enfin tous ceux qui n'ont pas la possibilité matérielle de fuir ailleurs »⁴⁰. Le Sénateur Mattone di Benevello (déjà vice-intendant et futur intendant général de Nice) proteste également : selon lui, exécuter cette décision porterait « un coup terrible » à la ville « qui tire ses principales ressources de l'affluence des étrangers ». D'ailleurs, ajoute le sénateur, « la majeure partie des familles vit de manière exemplaire [...]. Les séditions sont les Français du peuple qui prêchent les soi-disant liberté, indépendance et égalité qui triomphent dans leur pays »⁴¹. Enfin, on peut ajouter que dans l'entourage du roi, on trouve aussi des défenseurs acharnés des migrants français.

Face à de telles réactions, Planargia insiste encore, expliquant que les migrants français sont à Nice la cause d'un « continuel tourment » et « ceux qui veulent rester sont justement ceux qui devraient partir en premiers ». Mais « le principal avantage qui résulterait du départ des Français serait d'ôter un prétexte aux Marseillais qui travaillent à échauffer l'imagination de toute la Provence contre Nice »⁴²: en effet, il y aurait en France le projet d'attaquer Nice, ville ouverte et faiblement défendue, justement parce qu'elle abrite un grand nombre de nobles, tous présumés ennemis de la Révolution⁴³. De tels arguments, parmi lesquels certains très affûtés, seront cependant ignorés. Le roi a déjà changé d'idée et les migrants français pourront rester à Nice ; mais pour eux, seulement deux ans plus tard, surgira à la frontière un bien plus grand danger.

5. Après la fuite de Louis XVI en juin 1791, et son retour à Paris, où il est désormais prisonnier des révolutionnaires, la tension politique s'est considérablement accrue. Même si le roi accepte de se soumettre, prêtant serment à la Constitution du 3 septembre 1791, base de la monarchie constitutionnelle, son attitude politique accentue les difficultés. Au mois de novembre, de nouvelles lois relatives aux « prêtres réfractaires » et aux émigrés, les déclarent suspects de conspiration et donc passibles de la peine capitale. La déclaration de guerre à l'Autriche (puis à la Prusse) le 20 avril 1792, soulève un certain enthousiasme auprès des ennemis de la Révolution, qui cependant s'atténue rapidement. De nombreux révolutionnaires veulent à présent abolir la monarchie et, durant le printemps et l'été, une nouvelle vague de migrants apeurés quitte la France. Avec la révolution parisienne du 10 août 1792 et la suspension du roi, débute la période dite de la « première terreur » qui culminera avec les « massacres de septembre » (du 2 au 6); le 21 septembre, la monarchie est abolie et on proclame la

⁴⁰ Ivi, pp. 23-24.

⁴¹ Ivi, pp. 24-25.

⁴² Ivi, pp. 25-26.

⁴³ B. Eude, *Quand Nice était un petit Coblenz*, in *Revue des deux mondes*, 1969, pp. 56-89.

République. Les répercussions locales de ces événements ne se font pas attendre et naturellement la menace sur les migrants du Pays Niçois s'accroît.

6. L'arrivée d'une nouvelle vague migratoire, entre mai et août 1792, est le signe d'une menace désormais plus précise : côté piémontais on se prépare désormais à l'invasion⁴⁴ et la destitution du commandant général Planargia, considéré comme trop méfiant à l'égard des migrants et trop conciliant avec le consul français, peut être interprétée comme une victoire des aristocrates et de la contre-révolution.

À la mi-septembre 1792, le ministre de la Guerre français, Servan, donne l'ordre d'envahir le comté de Nice⁴⁵, et le 21 septembre, d'Anselme, commandant de l'armée révolutionnaire en poste en Provence, informe Le Seurre que la rupture des relations diplomatiques est imminente et qu'il doit désormais rentrer en France⁴⁶. D'ailleurs, quelques jours après, l'armée révolutionnaire envahit la Savoie et fait son entrée à Chambéry⁴⁷. À Nice, les autorités piémontaises se préparent à une invasion désormais imminente : le 24 la « caisse royale » quitte Nice pour Turin et le lendemain les sénateurs décident que les archives du Sénat prendront le même chemin⁴⁸. Bientôt la menace se fait plus évidente : le 25, des navires français croisent devant la cité et, deux jours plus tard, d'autres bâtiments sont aperçus au large de Nice et de Villefranche donnant l'impression d'un débarquement imminent. Le 28 une chaloupe se détache d'une escadrille et vient embarquer le consul Le Seurre pour le conduire en France⁴⁹.

Le même jour, le général de Courten, lieutenant général, commandant l'armée piémontaise dans le comté de Nice, tient un conseil de guerre. La situation est alarmante : avec 3275 hommes⁵⁰, quelques milices organisées à la hâte⁵¹ et la « puérile levée de bouclier » de deux-cents immigrés qui ont proposé de combattre, la défense du comté ne sera guère possible⁵². Cette conviction est probablement accentuée par l'arrivée à

⁴⁴ H. Costamagna, *1792 : Un essai de défense du comté de Nice sur le Var et son échec*, in *Nice historique*, 1992, pp. 173-177.

⁴⁵ P. Canestrier, *La conquête et l'occupation de la ville et du comté de Nice sous la Révolution*, in *Nice historique*, 1931, p. 46.

⁴⁶ E. Hildesheimer, *En 1792, l'armée française entre à Nice*, in *Nice historique*, 1992, p. 117.

⁴⁷ Jean Nicolas, *La Révolution française dans les Alpes. Dauphiné et Savoie*, Privat, Toulouse 1989 ; C. Sorrel, C. Townley, *La Savoie, la France et la Révolution. Repères et échos 1789-1799*, Cundéra, Chambéry 1999.

⁴⁸ P. Malausséna, O. Vernier, *Le Sénat de Nice et la Révolution*, in *Nice historique*, 1992, pp. 207-215 ; G. Blondeau, *La retraite des troupes sardes de Nice*, cit., p. 13 ; X. Emmanuel, *Un témoignage officiel sur la conquête du comté de Nice en 1792 et 1793. La correspondance de l'intendant du comté Mattone di Benevello*, in *Nice historique*, 1927, p. 208 ss.

⁴⁹ P.O. Chaumet, *Un consulat français dans la tourmente*, cit., pp. 135-136.

⁵⁰ Sur l'armée piémontaise voir Sabina Loriga, *Soldats. Un laboratoire disciplinaire : l'armée piémontaise au XVIII^e siècle*, tr. fr., Mentha, Venezia 1992.

⁵¹ M. Ortolani, *L'institution des milices pour la défense du comté de Nice 1792-1794*, in M. Ortolani (a cura di), *Guerre et paix dans les États de Savoie (XV^e-XIX^e s.). Approche institutionnelle* (in corso di stampa).

⁵² I. Thaon de Revel, *Mémoires sur la guerre des Alpes*, Bocca, Torino 1871, pp. 3-4.

Nice, par courrier extraordinaire provenant de Turin, de la nouvelle de l'entrée des Français à Chambéry⁵³. Le duc d'Aoste, fils du roi, envoie alors au général de Courten un message alarmant : « Vous serez attaqué par terre et par mer par trente-cinq-mille Français. Sauvez le Piémont coûte que coûte »⁵⁴. À cause du déséquilibre des forces, le chevalier de Courten prend la seule décision possible : pour éviter l'anéantissement de sa petite armée, et ne pas ouvrir aux Français la route du Piémont, il ordonne la retraite⁵⁵. L'ordre attribué à de Courten est un document bien connu pour sa tonalité précipitée et alarmiste et l'interprétation qu'en a faite l'historiographie : « Faire transporter les malades quelque part, faire partir la troupe au plus tôt. Avertir l'évêque, les employés royaux, les officiers du port, les habitants. Leur dire, comme cela est vrai, que c'est l'unique moyen de sauver la ville du pillage, parce-que nous ne pouvons qu'être défaits. Et ceux qui veulent nous suivre en sont les maîtres [...] »⁵⁶.

Pour sa part, le 28 septembre 1792, veille de son entrée à Nice à la tête des troupes françaises, le général d'Anselme, rédige une proclamation destinée à la population : « Peuples du comté de Nice, c'est avec une sensibilité que seuls connaissent les hommes libres [...] que l'armée française entre sur vos terres soumises à l'esclavage et la mésaventure [...]. Un peuple libre vient vous offrir des sentiments d'union et d'amitié. Partout où il voit des hommes, ce sont ses semblables ; il les traite comme des frères. Séparez-vous de vos tyran : ce sont eux que nous venons combattre. La chaumière du pauvre sera le refuge de la paix, nous y verserons la consolation »⁵⁷. Le moins que l'on puisse dire est que cette promesse n'aura pas l'effet escompté sur une population terrorisée par l'arrivée de l'ennemi. La nouvelle étant parvenue que la ville serait pillée par des troupes hors de contrôle, au cours des heures qui précèdent l'invasion, débute l'exode d'une partie de la population civile qui s'engage précipitamment, et sans préparation aucune, sur la route royale en direction du Piémont.

En effet, le 28 septembre 1792, l'arrivée imminente de l'ennemi provoque en même temps le repli stratégique des militaires et le départ massif et précipité de certains Niçois⁵⁸ mais aussi des immigrés français⁵⁹ qui se mêlent aux soldats sur la route de la

⁵³ C. Sorrel, C. Townley, *La Savoie, la France et la Révolution*, cit., pp. 97-100 ; C. Sorrel, *Deux réunions pour un destin français : la Savoie de 1792 à 1860*, in J. Berlioz, O. Poncet (a cura di), *Se donner à la France ?*, cit., pp. 105-121.

⁵⁴ G. Blondeau, *La retraite des troupes sardes*, cit., pp. 8-9 ; E. Hildesheimer, *En 1792, l'armée française entre à Nice*, cit., p. 119.

⁵⁵ A. Ruggiero, *À propos du retrait de Nice des troupes piémontaises en septembre 1792*, in *Recherches régionales*, 2007, p. 78 ss.

⁵⁶ Archives Municipales Breil-sur-Roya déposées aux Archives départementales des Alpes-Maritimes, E069/142 1S2, Ordine di de Courten di abbandonare la città di Nizza, s.d. (probabilmente 28 settembre 1792).

⁵⁷ Archives Municipales Breil-sur-Roya déposées aux Archives départementales des Alpes-Maritimes, E069/142 1S2, Fondo Alziary, « *Manifeste de guerre* », 28 septembre 1792, et Archives départementales des Alpes-Maritimes, Fonds Charles Botton, 143 J 0004.

⁵⁸ M. Derlange, *L'émigration des Niçois pendant la Révolution*, in *Nice historique*, 1992, pp. 197-184.

⁵⁹ D. Ghiraldi, *L'exode des émigrés niçois, fin septembre 1792, raconté par un témoin oculaire*, cit. ; B. Montanucci, *Les émigrés de l'ancien comté de Nice*, cit., p. 13 ss.

vallée de la Roya. Entre résister, prier ou fuir, les immigrés ont opté pour la solution qui leur paraissait préférable.

7. Les premières études consacrées à l'exode des civils et des migrants français insistent sur la terreur qui les saisit au moment d'affronter une épreuve prévisible mais à laquelle personne n'était vraiment préparé. Ignace Thaon de Revel écrit : « les routes étaient encombrées de familles qui fuyaient les horreurs et l'anarchie, emportant le peu qu'elles avaient pu réunir à la hâte, pour vivre un exil auquel elles ne pensaient même pas deux jours plus tôt. On ne peut décrire la désolation de cette population lâchement abandonnée au massacre ou à l'horreur de l'exil et de la misère »⁶⁰. Des années plus tard, Georges Blondeau décrit de la même façon cet « exil déplorable » : « à peine annoncée la retraite des troupes sardes, des magistrats, fonctionnaires, prêtres, marchands, nobles, gens du peuple [...] comme tous les émigrés français prirent la fuite par tous les moyens possibles, mais aussi à pieds. Les routes étaient encombrées de familles bouleversées, se mêlant aux équipages et convois militaires »⁶¹. Ces civils sur la route de l'exode sont Niçois (en particulier des nobles, prêtres et fonctionnaires d'État)⁶², mais également tous les aristocrates et ecclésiastiques français qui partagent le même sort que celui des habitants du lieu. La noblesse en particulier prend la fuite sans exception.

Les conditions dans lesquelles partent les migrants méritent également d'être évoquées. Rappelons à ce propos les paroles du général de Courten annonçant la retraite de l'armée piémontaise : « Ceux qui veulent nous suivre en sont les maîtres... ». Cela signifie que ceux qui choisissent de partir ne pourront compter que sur eux-mêmes et se débrouiller seuls. En d'autres termes, aucune évacuation de civils n'est organisée, ni de la part de l'armée ni de la part de l'administration locale. On assiste donc à la fuite précipitée d'une partie de la population à ses risques et périls et les témoignages donnent l'impression d'un « sauve qui peut » généralisé et d'une grande confusion, en raison, entre autres, de l'impossibilité de trouver des carrosses ou des chevaux, tous réquisitionnés par l'armée.

La dernière question que l'on peut se poser est celle de la destination de ces migrants de septembre 1792. Certains décident de se diriger vers la « Riviera del Genovesato », c'est-à-dire la Ligurie, afin de poursuivre plus ou moins loin en Italie, mais la majorité choisit la route de la vallée de la Roya, en direction du col de Tende, pour rejoindre le Piémont, dans des conditions qui ont été étudiées par ailleurs⁶³. La

⁶⁰ I. Thaon de Revel, *Mémoires sur la guerre des Alpes*, cit., p. 9.

⁶¹ G. Blondeau, *La retraite*, cit., p. 10.

⁶² R. Demeude, *Les émigrés du comté de Nice*, cit., vol. 1, p. 80 ss.

⁶³ M. Ortolani, *Le chemin de l'exode. Les émigrés sur la route de la Roya (fin septembre 1792)*, in *Nice historique*, 2022, pp. 63-80.

majorité pense que cet exode sera temporaire ; pour certains il durera longtemps et beaucoup ne reviendront jamais, grossissant ainsi la diaspora aristocratique⁶⁴.

8. Ce que démontre cette étude, certes limitée dans l'espace et dans le temps, c'est avant tout une forme d'immigration qui présente ses spécificités et pose ses propres problèmes, suscitant des réactions diverses, et qui évoluent avec le temps.

Cependant, même si ces migrants sont évidemment très particuliers, certaines situations, qu'ils provoquent ou auxquelles ils sont mêlés, ne sont pas si différentes des problèmes plus généraux posés par les questions migratoires: le départ pour se mettre à l'abri et trouver un lieu sûr; les dangers du voyage; un accueil problématique et une difficile intégration au tissu social du pays d'accueil; les différends avec la population locale; la nécessité d'évacuer ailleurs les migrants et enfin les difficultés diplomatiques entre États voisins à cause des migrants, problème que l'on rencontre encore à l'époque contemporaine.

⁶⁴ M. Derlange, *Familles de noblesse niçoise et la traversée de la Révolution et de l'Empire*, in *Cahiers de la Méditerranée*, 1997, pp. 176-177.

Riccardo Pagano

IL SUD E IL MEDITERRANEO: UN *CONTINUUM**

ABSTRACT

Il nostro Meridione e il Mediterraneo sono due facce di una stessa medaglia. Se comprendiamo ciò che caratterizza la mediterraneità, sarà più semplice rivolgere uno sguardo meno pregiudizievole al nostro Sud. I caratteri distintivi della mediterraneità appartengono alla tipizzazione del nostro Sud, anzi ne sono parte fondamentale e ineludibile. Di questo forte legame gli economisti e gli attori economici sono pienamente consapevoli, molto più debole è questa consapevolezza in ambito culturale in senso lato (antropologico, storico, pedagogico). È su questo versante che occorre avviare una riflessione per meglio leggere l'eterna "questione meridionale".

Our South and the Mediterranean are two sides of the same coin. If we understand what characterises Mediterraneanity, it will be easier to turn a less prejudiced gaze on our South. The distinctive features of Mediterranean-ness belong to the typicality of our South, indeed they are a fundamental and unavoidable part of it. Economists and economic actors are fully aware of this strong link, much weaker is this awareness in the broader cultural sphere (anthropological, historical, pedagogical). It is on this front that reflection must be undertaken to better interpret the eternal "Southern question".

PAROLE CHIAVE

Mediterraneo – "questione meridionale" – Mediterranean – "Southern Question" –
pedagogia Pedagogogy

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il Sud visto dal Sud. – 3. Quali categorie per ri-leggere il Sud? – 4. Ciò che è del Sud.

1. Partiamo da un assunto paradigmatico: il nostro Meridione e il Mediterraneo sono due facce di una stessa medaglia. Se comprendiamo ciò che caratterizza la mediterraneità, sarà più semplice rivolgere uno sguardo meno pregiudizievole al nostro Sud. I caratteri distintivi della mediterraneità¹ appartengono alla tipizzazione del nostro Sud, anzi ne sono parte fondamentale e ineludibile. Di questo forte legame gli economisti e gli attori economici sono pienamente consapevoli², molto più debole

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

¹ Cfr. R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019.

² Cfr. Srm, Centro Studi sul Mezzogiorno, *il Mediterraneo e l'Economia del Mare*. In particolare, la sezione Web "*Mediterranean observatory*".

è questa consapevolezza in ambito culturale in senso lato (antropologico, storico, pedagogico). È su questo versante che occorre avviare una riflessione per meglio leggere l'eterna "questione meridionale". Ciò che segue non vuole essere una ripresa sul piano storiografico della questione meridionale, si tratta, invece, di sottolineare i valori del Sud alla luce di una mediterraneità riscoperta come comune appartenenza con i popoli che da sempre frequentano le sponde Nord e Sud del *mare nostrum*.

2. Scrive lo storico P. Macry che «a ridosso del 1860 ha preso forma un'immagine patologica del Sud»³, che, senza tema di smentita, possiamo sostenere si è trascinata a lungo nell'immaginario collettivo tant'è che ancora oggi, specialmente in seguito ai fenomeni leghisti e alla cosiddetta questione settentrionale (oggi definita "secessione dei ricchi")⁴, è diffusa la convinzione che i meridionali "è meglio lasciarli perdere".

Sulle origini storiche della questione meridionale e sui meccanismi della sua riproduzione⁵ esiste una ricca e qualificata letteratura che ne ha analizzato fattori strutturali di lunga durata, antropologia delle società mediterranee, opposizione passiva al risorgimento, assenza dalla lotta di resistenza, sviluppo ineguale, effetti perversi dell'intervento straordinario. Sappiamo anche, però, che queste cause spiegano perfino troppo e a tal punto che non permettono di individuare né le specificità né gli spazi attuali per consentire di guardare al Sud in maniera diversa, lontano dalle "patologie" che ne soffocano il ripensamento in senso positivo. Dato per scontato che ormai la critica storica più accreditata è concorde nel sostenere che per il Sud più che di mancata crescita si deve parlare di una crescita distorta e di mancato sviluppo⁶, non possiamo non evidenziare che, malgrado il fallimento delle politiche assistenziali, ieri la Cassa per il Mezzogiorno, la nascita dei poli industriali, oggi scarsi investimenti in infrastrutture materiali e immateriali (è emblematico depotenziamento delle università meridionali), modesto utilizzo dei fondi strutturali europei, politiche miopi rivolte a soddisfare interessi clientelari, poco sostegno all'impresa 4.0 e via dicendo, oggi il Sud si allontana sempre più dal resto dell'Italia. La responsabilità è duplice: politiche nazionaliste nordiste e una classe dirigente meridionale non all'altezza⁷.

³ In «Corriere della Sera», 1° febbraio 2002. Cfr. inoltre: P. Macry, *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo assieme i pezzi*, il Mulino, Bologna 2012.

⁴ Una "secessione dei ricchi", come la definisce una petizione lanciata da G. Viesti su *Change.org*

⁵ Cfr. M. Rossi Doria, *La realtà agricola e il suo divenire*, in Id. *Scritti sul Mezzogiorno*, Einaudi, Torino 1982. Nel saggio l'autore sostiene la tesi dei tre meridionalismi: il primo di G. Fortunato basato sul ragionamento dello scarso valore delle risorse naturali del Sud, il secondo di Salvemini, Dorso e Gramsci concentrato sulla tesi del sistema antagonista dei rapporti sociali nelle campagne e infine il terzo di P. Saraceno fondato sulla moderna teoria dello sviluppo economico che ha additato nell'industrializzazione la via d'uscita della questione meridionale (p. 52).

⁶ Cfr. C. Donolo, *Questioni meridionali*, l'Ancora, Napoli 1999, pp. 10-12.

⁷ Sostiene M. Rossi Doria che ogni analisi sul meridione è avvenuta non tanto in funzione dei suoi reali problemi e delle reali prospettive del suo sviluppo quanto in funzione della generale interpretazione

Il Sud è visto ancora come una “questione” che per essere affrontata necessita di interventi straordinari calati dall’alto (vedi com’è stato per il reddito di cittadinanza). Così facendo si ripropone il dualismo tra un Nord sviluppato e un Sud arretrato e a livello culturale non si fanno molti passi avanti rispetto alle posizioni pregiudiziali manifestate dai “conquistatori” del Sud nel 1860⁸, quali ad esempio un C. Farini che in una lettera indirizzata a Cavour scriveva “amico mio, che paesi sono mai questi, il Molise e Terra di lavoro! Che barbarie! Altro che Italia! Questa è Affrica: i beduini a riscontro di questi cafoni sono fior di virtù civile”⁹ o di un D. Pantaleoni “sciagurate popolazioni senza morale, senza coraggio, senza cognizioni e dotate solo di eccellenti istinti e di un misto di credulità e di astuzia”¹⁰ e l’elenco potrebbe ancora continuare a lungo sino ad arrivare ai nostri giorni. Come uscire dalla pregiudiziale culturale nei confronti del Sud? La risposta non è facile, ma non è neanche impossibile. Occorre, secondo noi, modificare l’approccio interpretativo nei confronti delle problematiche del Sud e per far questo è innanzitutto necessario “ripensare il Sud muovendo dal Sud”, ovvero dalle sue connotazioni geografiche, storiche e culturali. Con questa scelta metodologica non si vogliono affatto ignorare i problemi che affliggono la società meridionale e che le impediscono di avviarsi verso una convivenza democratica degna di questo nome (vedi il fenomeno mafioso e la illegalità diffusa), ma si dà la possibilità di una riflessione che tenta di individuare nelle caratteristiche del meridione potenzialità che, se adeguatamente valorizzate, potrebbero contribuire a far uscire il Sud dalla sua emarginazione, o addirittura potrebbero proporlo come un modello di civiltà alternativo e/o di pari dignità rispetto a quello oggi dominante. La nuova linea interpretativa, già presente in molte pubblicazioni di studiosi meridionali¹¹, spinge a pensare un Sud non ritagliato nella cornice dei pregiudizi,

dell’arretratezza meridionale e della ricerca di una via generale d’uscita, quasi in termini mitici (Cfr. M. Rossi Doria, *Scritti sul mezzogiorno*, cit., p. 52)

⁸ Cfr. C. Petraccone, *Le due civiltà. Settentrionali e meridionali nella storia d’Italia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁹ *La liberazione del Mezzogiorno e la formazione del Regno d’Italia*, carteggio di C. Cavour, 5 voll., Bo 1947-1954, vol. I, Bologna 1949, p. 208, lettera del 27/10/1860.

¹⁰ M. D’Azeglio e D. Pantaleoni, *Carteggio inedito*, a cura di G. Faldella, Torino 1888

¹¹ Cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1996; Id. *Tre modi di vedere il Sud*, il Mulino, Bologna 2009; M. Alcaro, *Sull’identità meridionale*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; G. Goffredo, *Cadmos cerca l’Europa. Il Sud fra il Mediterraneo e l’Europa*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; inoltre si suggerisce la consultazione della rivista *Meridiana* che è la palestra degli intellettuali meridionali che rifiuta l’etichetta di “nuovi meridionalisti” in quanto ritengono che “per leggere il Sud non c’è bisogno di lenti particolari” ma sono sufficienti le categorie analitiche della storiografia con la quale ad esempio si studiano le regioni del Settentrione d’Italia (M. Armiero, *Donzelli: il meridionalismo non serve*, «Corriere del Mezzogiorno» del 24 aprile 2001). Nel dibattito meridionalistico attuale una voce autorevole e dissonante è quella dello storico G. Galasso. Egli sostiene sia in opposizione a F. Cassano che ai “nuovi meridionalisti” della rivista *Meridiana* che per studiare il sud non si deve partire né da suo supposto isolamento né dalla convinzione che esso sia periferico o estraneo all’Europa. «Al contrario», sostiene Galasso, «l’analisi storica mostra che, insieme con quello dell’alterità, vige fra Mezzogiorno ed Europa un profondo rapporto di identità» (G.

degli stereotipi, né degli apologetici, da un lato, né degli apocalittici, dall'altro lato. I primi, gli apologetici, insistono sul rivisitare e apprezzare in maniera acritica l'eredità culturale del meridione (tradizioni popolari, beni culturali ecc.) come se fosse sufficiente preparare una miscela di offerta turistica per risolvere gli endemici problemi della società meridionale, mentre i secondi, gli apocalittici, ritengono il Sud irrecuperabilmente lontano dalla modernizzazione di inizio del terzo millennio.

3. Per avviare una riflessione “nuova” o diversa sul Sud per il Sud occorre innanzitutto liberarsi da alcune scorie culturali che ne impediscono una lettura meno pregiudiziale e, dunque, più obiettiva¹².

Bisogna incominciare a chiedersi che cos'è realmente, oggi, la società meridionale. È veramente il luogo in cui si concentrano tutti i disastri nazionali? E ancora: il Meridione si presenta al terzo millennio alla stessa maniera e con gli stessi ritardi di come si presentava al secolo Novecento?

Gli studi più recenti e qualificati mettono in evidenza che sarebbe un grave errore storico ritenere che il meridione fosse sempre lo stesso, che non avesse subito alcun processo di trasformazione¹³. Tuttavia, anche se cambiano le caratteristiche economiche del mezzogiorno non si modificano affatto le modalità culturali con le quali si affronta la questione meridionale. Resta intatta la retorica meridionalistica che poggia sostanzialmente su due paradigmi entrambi fondati sulla logica meccanicistica causa-effetto: la “diversità” del meridione e la tesi dello sviluppo dualistico. Queste due categorie interpretative, a loro volta, trovano il loro collante nell'idea che il Sud era ed è tuttora un tutto indistinto.

Nel senso comune diffuso, presso la pubblica opinione, ma anche presso saggisti prestigiosi e giornalisti famosi, il Mezzogiorno è visto nella sua interezza come la quintessenza del negativo, il cancro della società italiana. Esso è ancora considerato una patologia irriducibile alle fisiologie moderniste della società contemporanea. Dalla irrecuperabile diversità deriva la tesi del “dualismo meridionale” sostenuta tra fine Ottocento e primi del Novecento del secolo scorso da autorevoli meridionalisti come G. Fortunato e F.S. Nitti e protrattasi, sia pur con sfumature diverse, sino ai giorni nostri. Questa tesi nacque dal convincimento che il Mezzogiorno ha una

Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Argo, Lecce 1997², p.585).

¹² Il libro di P. Aprile, *Terroni*, Piemme, Milano 2010, che pure ha avuto il merito di riprendere la questione del Sud è pur sempre di tipo rivendicazionista (Scrivi Aprile: «*Terroni* è la rivendicazione dell'orgoglio meridionale, oltre che un tentativo di spiegare - in modo appassionato e polemico - come l'Unità d'Italia abbia danneggiato il Sud e quanto sia costata ai suoi abitanti: ridotti, decennio dopo decennio, a italiani di seconda scelta, forza lavoro malsopportata al Nord, presunti pelandroni e certamente similmafiosi nelle loro terre»)

¹³ Cfr. D. Cerosino, C. Donzelli, *Mezzo giorno e mezzo no. Realtà, rappresentazione e tendenze del cambiamento meridionale*, in *Meridiana*, 26/27, 1996, pp. 23-73; G. Bottazzi, *I Sud del Sud. I divari interni al Mezzogiorno e il rovesciamento delle gerarchie spaziali*, in *Meridiana*, 10, 1990, pp.141-181.

diseguaglianza strutturale rispetto al Nord. Per Nitti il tratto caratteristico del Sud sta “nell’assenza di educazione politica, nel contrasto irrisolto tra la morale pubblica e quella privata, la sua tendenza ad esprimere un che di antisociale”¹⁴: paradossalmente il dualismo, nato per sostenere la rivendicazione meridionalistica, si è trasformato in fonte per l’argomentazione opposta, cioè di un insormontabile divisione strutturale tra il Sud e il Nord d’Italia.

Per i meridionalisti sia la diversità sia il dualismo erano giustificati alla luce di un’ipotesi di sviluppo della società meridionale di tipo emulativo. Il meridione si doveva mettere al passo del Nord seguendone i modelli di sviluppo della cui validità nessuno osava dubitare. Ma oggi che la modernità intesa unilateralmente come affermazione della società industriale è profondamente in crisi, è ancora giusto ritenere che la cultura meridionale con i suoi ritmi, i suoi miti, le sue abitudini, sia anti-moderna, statica, fuori dal tempo? O la diversità meridionale deve essere invece ritenuta una risorsa da apprezzare e valorizzare a tal punto da proporsi come un modello alternativo a quello dominante in cui trionfa il dio capitale, il mercato e le sue regole che impongono una condotta di vita stressata e disumanizzante?

Ecco qual è, a nostro parere, il nocciolo della questione. Per pensare il Sud dal Sud è necessario superare l’idea che esista un solo criterio di modernità, un solo modello di società: il modello Nord americano, della modernizzazione competitiva, dove trionfa il mercato, la globalizzazione, la macdonaldizzazione degli usi e dei consumi. Il pensiero meridionalistico attuale deve riflettere sul Sud *iuxta propria principia*. Si deve partire dalla considerazione che il Sud non è la forma imperfetta del Nord, ma è altro dal Nord. Che esso non è il territorio del non ancora, dell’inespresso, del diventerà, ma è già, anzi lo è da sempre, luogo di civiltà, di cultura altra rispetto al Nord. Ciò non vuol dire affatto non voler riconoscere i difetti del Sud per rifugiarsi in autocelebrazioni consolatorie e mistificanti che trasformano i vizi in virtù e che favoriscono revanscismi sanfedisti e/o nostalgie borboniche o neoborboniche¹⁵.

Si tratta soltanto di cambiare la prospettiva con la quale si guarda il Sud: anziché analizzarlo dalle sue patologie, si terranno presenti i suoi elementi di civiltà e di cultura che da sempre lo caratterizzano.

4. Che la diversità del Sud non debba essere considerata né come uno *slogan* da sfruttare a fini turistici né come un qualcosa di cui vergognarsi e quindi da annullare, da cancellare, ma come una risorsa sulla quale ricostruire e valorizzare la società meridionale presente e futura, è una convinzione sempre più diffusa nella letteratura

¹⁴ F.S. Nitti, *Nord e Sud* (1900), cit. in R. Villari (a cura di), *Il Sud nella storia d’Italia. Antologia della questione meridionale*, Laterza, Bari 1978, p. 276.

¹⁵ L’orgoglio di essere meridionali viene espresso dal Movimento neoborbonico. Vedi www.neoborbonici.it

meridionalistica che, a partire dagli anni Novanta del Novecento, ha trovato nuova linfa nella nascita del “pensiero meridiano” di F. Cassano e nella rivista *Meridiana*.

Da queste pubblicazioni è iniziata la riflessione sulla ricerca di una identità meridionale autonoma e consapevole di essere il frutto in positivo di una lunga e degnissima tradizione che ha nella mediterraneità il suo punto di forza. Su queste basi si è potuta rivendicare la diversità del Sud come valore da contrapporre come alterità positiva al Nord. Ciò richiede però la maturazione da parte della classe dirigente meridionale e dell’opinione pubblica in generale, di una coscienza meridionalistica che non è data, ma è da costruire. Sarebbe meglio dire che si tratta di una nuova coscienza meridionalistica che deve subentrare a quella storicamente affermata dal Risorgimento in poi, la quale riteneva che il Sud per emanciparsi dovesse in un certo qual modo tradire sé stesso e accettare modelli di sviluppo tipicamente settentrionali. Si è trattato di una forma di suicidio che ha distrutto i valori del Sud, li ha ritenuti fuori tempo, non in linea con la modernità. Ripartire dal Sud, dunque, ma per non accettare che cosa del Nord e perché?

È notorio che la società settentrionale (il Nord Italia, il Nord Europa e il Nord America) ha impostato il proprio sviluppo e il proprio modello di vita sulla modernizzazione capitalistica e sulla civiltà industriale¹⁶. Nelle “società evolute” i ritmi di lavoro e la esigenza di produrre sempre di più per rispondere alle richieste del mercato hanno impoverito le relazioni sociali, la solidarietà e l’amicizia lasciando il posto alla concorrenza e alla rivalità. La mancanza di tempo, l’edonismo fine a sé stesso, l’egoismo, la ricerca disperata del successo sono così diventati i tratti comuni di una società (quella settentrionale in maniera attiva e quella meridionale in maniera passiva) che ha progressivamente disumanizzato l’uomo. Il fenomeno rischia di assumere proporzioni impensate oggi che l’economia finanziaria, subentrando al processo produttivo industriale, tende ad essere autoreferenziale e sganciata da tutti i vincoli che la legano alla società. Di fronte a questa minaccia di virtualizzazione delle relazioni sociali si avverte sempre più la necessità di recuperare il legame familiare, la parentela, l’amicizia, il rispetto delle tradizioni, il tempo libero da dedicare alla passeggiata con gli amici e via dicendo, tutte cose che sino ad ora hanno costituito i “vizi”, i tratti negativi della società meridionale in quanto ritenuti responsabili della insufficiente formazione di un *ethos* civile delle popolazioni meridionali. Che poi fossero questi “vizi” ad ostacolare la formazione della coscienza civica è tutto da dimostrare. Ma al di là di queste sottili disquisizioni di natura storiografica, ciò che risulta interessante ai fini del nostro discorso è che oggi in questa società così globalizzata, ma al tempo stesso fortemente frammentata, si sente la necessità di recuperare quei valori dell’umano che rappresentano le radici, le costanti della società del Sud.

¹⁶ Sulla crisi del “paradigma evolutivo” che ha guidato lo sviluppo capitalistico dell’Occidente, cfr. P. Bevilacqua, *Riformare il Sud*, in *Meridiana*, 31, 1998, e Id., *La storia dell’economia oltre l’economia*, in P. Ciocca, G. Toniolo (a cura di), *Storia economica d’Italia*, vol. I, Laterza, Roma, Bari 2002.

Su questa strada stiamo in buona compagnia. Pensatori del calibro di un J. Derrida, di un R. Barthes, di un M. Foucault, di un E. Lévinas hanno da tempo sostenuto che nella società postmoderna in cui la globalizzazione produce nuove inclusioni e nuove marginalità occorre recuperare il concetto di identità per tanti versi usurato, ma per tanti altri ritornato di grande attualità. Il richiamo all'identità non deve far pensare a tentazioni nostalgiche né tantomeno all'aggressività dei movimenti neo-nazionalistici come quello leghista diffuso di più al Nord, ma non meno pericoloso nelle sue derive sudiste¹⁷.

Diciamo che si deve adoperare la nostalgia non come un punto di riferimento teorico, ma come un sentimento costruttivo dal quale muovere per ritrovare le atmosfere, i profumi, le sensazioni di quel Sud mediterraneo i cui valori forti vogliamo riaffermare per uscire dalla forza di gravità del presente e per ipotizzare un futuro diverso, più a misura d'uomo.

Nel cinema, nella narrativa, nell'associazionismo il Sud manifesta una eccezionale vitalità e lentamente emerge una soggettività meridionale che parte dalla convinzione di avere molte cose da dire. Anche la scuola del Sud s'impone come una scuola creativa, fattiva, produttiva, una scuola che vuole essere coautrice del cambiamento del Sud attraverso l'azione educativa nei confronti delle nuove generazioni.

Il presente contributo alla luce di queste consapevolezze di meridionalità positiva è un invito a individuare quali possano essere i valori guida che il Sud può indicare alla società contemporanea affinché li faccia propri, li inserisca tra gli obiettivi dell'educazione dei futuri cittadini, non solo del Sud ma dell'intera Italia.

Sembrerà paradossale, ma questi valori si annidano in quelle manifestazioni sociali che sempre sono state presentate come disvalori, come infamia del mondo civile. Si pensi ad esempio al familismo, alla religiosità un po'paganeggiante, alla lentezza dei ritmi lavorativi, a quella sorta di fatalismo che accompagna l'agire di tutti i giorni, al lavoro inteso come fatica, come peso insopportabile, alla cultura del dono identificata con il favore, la raccomandazione, e questo solo per citare i luoghi comuni più diffusi.

È bene precisare che non ci sfugge affatto che la realtà meridionale presenta tutti gli aspetti negativi di cui è accusata, però, dopo la lezione di F. Braudel, confondere ciò che appartiene alla fragilità e alla contingenza dell'*événementielle* della storia con le caratteristiche di lunga durata che appartengono alle strutture sociali, è un errore interpretativo gravissimo. Come ha ben evidenziato il grande storico francese nei suoi

¹⁷ Sostiene R. Bodei che le armi del racconto fondativo delle esperienze collettive, il *mythos*, «possono essere utilizzate per dividere una parte della nazione dall'altra da cui ci si vuole separare» (*Il noi diviso*, Einaudi, Torino 1998, p. 153).

studi sul Mediterraneo¹⁸ l'etnografia, l'antropologia, la demografia, la geografia concorrono a far emergere quelle strutture culturali che connotano le identità collettive e che perdurano nel tempo ben oltre gli avvenimenti. Se questo criterio storiografico lo applicassimo allo studio del meridione d'Italia sarebbe possibile rintracciare quegli aspetti di lunga durata tipici del Sud che nel corso dei secoli hanno dovuto convivere con gli avvenimenti storici. Pertanto, le caratteristiche del Sud, se prese nella loro atemporalità e, quindi, oltre la corruzione del tempo storicizzato, possono essere assunte come modelli strutturali di una civiltà diversa da quella del Nord, altrettanto dignitosa e di pari valenza culturale. Ed è questa la sfida che ci attende come studiosi e ricercatori meridionali.

¹⁸ Cfr. F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1953), cit.; Id., *Memorie del Mediterraneo*, tr. it., Bompiani, Milano 1998; Id., *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, cit.

Rémi Pellet

LES SOCIÉTÉS EUROPÉENNES DOIVENT ÊTRE « INCLUSIVES » MAIS
L'HOSPITALITÉ NE PEUT Y ÊTRE « INCONDITIONNELLE ». RÉFLEXIONS
JURIDIQUES SUR LES THÈSES DE JACQUES DERRIDA*

ABSTRACT

Jacques Derrida a conceptualisé l'opposition entre la conception kantienne de l'hospitalité et la notion d'« une hospitalité inconditionnellement ouverte à l'arrivant ». Cette question de l'hospitalité se trouve aussi au cœur de la réflexion de Derrida sur l'Europe. Le présent article essaie de comprendre comment l'Europe, telle que Derrida la conçoit, devrait appliquer le principe d'une hospitalité inconditionnelle.

Jacques Derrida proposed a conceptual framework opposing Kant's idea of hospitality and the notion of a «hospitality that is unconditionally open to what arrives at the borders». It is this very issue of hospitality that lies at the heart of Derrida's thinking on Europe. This article attempts to understand how Europe, as understood by Derrida, should apply the principle of unconditional hospitality.

MOTS-CLÉS

Hospitalité – inconditionnalité – européanité

Hospitality – Unconditionality – Europeanness

SOMMAIRE : 1. Introduction. – 2. Le risque du « cheval de Troie ». – 3. Le juge constitutionnel français et le « délit d'hospitalité ». 4. – Les juges européens et le devoir d'hospitalité. 5 – Quelle hospitalité pour l'islam en Europe ? – 6. L'autre « théophore ». – 7. Sur « une note un peu autobiographique » de Derrida.

1. Dans ses textes précités¹, Derrida glose souvent sur les principes juridiques fondamentaux² et notamment le droit d'asile, en se référant principalement aux thèses

* Essai révisé selon le système d'évaluation par les pairs.

¹ Voir R. Pellet, *L'Université et l'hospitalité européennes doivent-elles être sans condition ? Les conditions de la participation des universités européennes à la « construction d'une société inclusive »*, en cours de publication dans le volume *Culture, creatività, società inclusive: verso un modello mediterraneo per la sostenibilità interculturale nel territorio jonico*, sous la direction de Adriana Schiedi (tabedizioni, Roma 2024).

² « *Le questionnement déconstructif est de part en part un questionnement sur le droit et sur la justice. Un questionnement sur les fondements du droit, de la morale et de la politique* » ; « Le droit n'est pas la

d'Emmanuel Kant sur le droit cosmopolitique. Le philosophe de Königsberg a posé le principe d'un « droit de visite » et de ne pas « être traité en ennemi » ainsi que le droit de « se proposer comme membre de la société » à l'entrée de laquelle on se présente. Selon Derrida, « Kant est du côté des droits de l'hospitalité, c'est-à-dire de l'«hospitalité conditionnelle» », car pour lui « on ne peut recevoir l'autre, lui accorder un droit de visite ou de résidence, qu'à la condition que l'autre soit paisible, pacifique, qu'il se tienne bien, etc. »³. Derrida propose une conception bien plus radicale de l'hospitalité, qu'il définit ainsi : « La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit ; non qu'elle condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable »⁴. Autrement dit, le droit d'hospitalité doit être défendu comme une loi morale non écrite contre les lois positives qui limitent l'accès des étrangers au territoire d'un État. L'hospitalité « inconditionnelle » ou « absolue » est un idéal qui ne sera jamais atteint par le droit : « le passage au droit, à la politique et au tiers constitue, d'une certaine manière, une sorte de chute ». Pour Derrida, la justice est ce qui « excède » le droit, est irréductible au droit, est incalculable »⁵. Malgré ses références fréquentes à Lévinas, il n'est pas certain que la philosophie derridienne lui soit fidèle mais c'est aux spécialistes d'en juger. Pour un juriste, il convient de savoir quel emploi il est possible de faire de ces considérations abstraites, d'une grande banalité (comme chacun sait « l'idéal n'est pas de ce monde »...).

2. Étymologiquement le mot « hôte » est caractérisé par une amphibologie « au carré », puisque, d'une part, le terme originel « *hostis* » en latin signifie l'hôte, au sens de l'accueilli, mais aussi l'ennemi⁶, et, d'autre part, il peut désigner, au moins en

justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle. » ; « mais si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste mais on aurait tort de dire que la décision a été juste. Tout simplement parce qu'il n'y a pas eu, dans ce cas, de décision. » : J. Derrida, *Force de loi : le "fondement mythique" de l'autorité*, Galilée, Paris 1994, pp. 22, 38, 50 [les italiques sont de mon fait, R.P.].

³ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1 (*Séminaire (1995-1996)*), Seuil, Paris 2021, p. 182.

⁴ J. Derrida et A. Dufourmantelle (1997), *De l'hospitalité*, Calman-Lévy, Paris 1997, p. 29 ; J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, cit., pp. 120-121.

⁵ P.-Y. Quiviger, *Derrida : de la philosophie au droit*, dans *Cités*, 30, 2007, pp. 41-52.

⁶ Derrida rappelle également que si le spécialiste du vocabulaire indo-européen, Émile Benveniste, « rapproche *hospes* de *hostis*, l'hôte de l'ennemi » il écrit aussi qu'« un *hostis* n'est pas un étranger en général. À la différence du *peregrinus* qui habite hors des limites du territoire, *hostis* est "l'étranger en

français, aussi bien la personne qui donne l'hospitalité que celle qui en bénéficie. Cela illustre bien le possible retournement de l'hospitalité en hostilité. Lucide, J. Derrida rappelle qu'« il ne faut pas ignorer l'objection de bon sens qu'on ne peut manquer de faire à l'idée ou au mouvement de cette hospitalité absolue. C'est que, comme l'autre, comme celle qui se protège dans les limites du droit et du devoir, de la dette donc, et du cercle de l'échange, du don et du contre-don, comme cette hospitalité courante et économique, l'hospitalité absolue dont je parle à l'instant *risque de s'inverser en son contraire*, de créer une situation où personne ne reçoit personne ni ne donne rien, surtout pas une place déterminable, à personne d'identifiable. *Cette hospitalité absolue peut donc ouvrir un espace sauvage de violence pure* qui lui ferait perdre jusqu'à son sens, son apparaître, sa phénoménalité d'hospitalité [...]. *Nous ne devons pas ignorer ce risque, ni donc mépriser ceux qui veulent établir les contre-feux ou les garde-fous contre cette folie de l'hospitalité absolue* »⁷.

Derrida reconnaît que « le fait d'accueillir l'hôte peut devenir un piège ou, inversement, où *l'hôte, modèle cheval de Troie, s'introduit dans la place de l'ennemi, dans le dedans, comme un stratagème*. Le stratagème peut être du côté de l'hôte accueillant ou de l'hôte accueilli ». Le philosophe en conclut qu'il n'est pas question « de demander l'ouverture immédiatement inconditionnelle des frontières »⁸. Cependant, pour lui, le risque d'accueillir un ennemi ne doit pas conduire à renoncer à l'hospitalité : « ce que je crois que nous ne pouvons pas ne pas tenter de penser, de penser et de vivre, et d'endurer, c'est *que la possibilité de l'inversion, donc de la perversion, doit rester ouverte* dans les deux cas pour qu'une hospitalité soit possible »⁹. Autrement dit, le risque inhérent à l'hospitalité ne doit pas conduire à remettre en cause le principe de l'accueil car « on peut devenir virtuellement xénophobe pour protéger ou prétendre protéger sa propre hospitalité, le propre chez-soi qui rend possible sa propre hospitalité »¹⁰.

Jacques Derrida insiste sur ce qui distingue selon lui les devoirs d'hospitalité et de solidarité, ce dernier impliquant « non seulement la cohérence ou la cohésion sociale mais, et du même coup, la réciprocité. Être solidaire signifie que tous les éléments d'un ensemble - d'un ensemble social, un ensemble national, un ensemble international, les travailleurs solidaires avec les travailleurs, les citoyens du monde solidaires avec les citoyens du monde, etc.-, que tous les éléments d'un ensemble sont en rapport de symétrie et de réciprocité. De ce point de vue-là, la logique de la solidarité n'est pas la logique de l'hospitalité. L'hospitalité inconditionnelle, le cas de l'hospitalité

tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains' » : J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, cit., p. 71.

⁷ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1., cit., pp. 87-88 (les italiques sont de mon fait, R.P.).

⁸ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 2 (*Séminaire (1996-1997)*), Seuil, Paris 2022, pp. 255-256.

⁹ J. Derrida, *Hospitalité*, cit., pp. 87-88.

¹⁰ J. Derrida J. et A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, cit., p. 53.

inconditionnelle suppose la dissymétrie, l'hétéronomie ». De là, il faudrait conclure que l'hospitalité ne concerne pas les immigrés qui viennent chercher du travail : « la politique de l'immigration, finalement, malgré la proximité, n'est pas une question d'hospitalité dès lors qu'il s'agit de travailleurs. L'hospitalité n'est pas offerte à des gens qui viennent travailler. Le travail n'appartient pas au monde de l'hospitalité »¹¹. Mais s'il n'a pas revendiqué la suppression des frontières, « immédiatement » (cfr. *supra*), Jacques Derrida a milité pour la régularisation des « sans papiers », c'est-à-dire des étrangers qui résident en France depuis de longues années de façon irrégulière. Il est intervenu dans le débat politique français contre des réformes qui avaient pour but de contrôler l'accès au territoire français des personnes non européennes¹². Du fait de sa notoriété et de son autorité intellectuelle, ses prises de position en faveur d'un « cosmopolitisme »¹³ radical et pour l'aide aux étrangers en situation irrégulière ont été relayées par les médias et ont eu un grand retentissement public, pas seulement dans les universités. Son combat contre le « délit d'hospitalité » a été évoqué récemment¹⁴ à l'occasion d'un recours devant le juge constitutionnel français.

3. Dans sa décision n° 2018-717/718 QPC du 6 juillet 2018, le Conseil constitutionnel a jugé, pour la première fois, que la fraternité est un principe à valeur constitutionnelle. Il s'est fondé pour cela sur le fait que l'article 2 de la Constitution dispose que « La devise de la République est Liberté, Égalité, *Fraternité* » et que la Constitution se réfère également, dans son préambule et dans son article 72-3, à l'« idéal commun de liberté, d'égalité et de *fraternité* »¹⁵. Et, sur cette base, le juge constitutionnel a censuré une disposition législative au motif qu'elle réprimait « toute aide apportée à la circulation de l'étranger en situation irrégulière, *y compris si elle constitue l'accessoire de l'aide au séjour de l'étranger et si elle est motivée par un but humanitaire* », le législateur n'ayant ainsi « pas assuré une conciliation équilibrée entre le principe de fraternité et l'objectif de valeur constitutionnelle de sauvegarde de l'ordre public » (considérants 12 et 13). Même si le Conseil constitutionnel a rappelé que, selon sa jurisprudence constante, « aucun principe non plus qu'aucune règle de valeur constitutionnelle n'assure aux étrangers des droits de caractère général et absolu d'accès

¹¹ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 2, cit., pp. 259 et 317.

¹² Cfr. par ex. J. Derrida, *Quand j'ai entendu l'expression "délict d'hospitalité"...*, dans *Plein droit* (Ligue des droits de l'homme), 34, avril 1997 : ce texte est la transcription d'une intervention faite le 21 décembre 1996 au théâtre des Amandiers de Nanterre qui « accueillait une soirée de solidarité avec les sans-papiers organisée par le collectif des Hauts-de-Seine et la coordination nationale des sans-papiers ».

¹³ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, Paris 1997, en partie reproduit en Annexe I de Id., *Hospitalité*, vol. 1, cit., pp. 325-343.

¹⁴ Cfr. par ex. *Ce que Jacques Derrida pensait du "délict d'hospitalité" en 1996*, dans *Le Monde*, 19 janvier 2018 ; J. Derrida, *Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité*, propos recueillis par Dominique Dhombres, dans *Le Monde*, 2 décembre 1997.

¹⁵ Sur l'histoire de ce concept juridique, cfr. M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français : le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, LGDJ, Paris 1993.

et de séjour sur le territoire national » et, qu'« en outre, l'objectif de lutte contre l'immigration irrégulière participe de la sauvegarde de l'ordre public, qui constitue un objectif de valeur constitutionnelle », il n'en demeure pas moins que la consécration de l'immunité pénale en cas d'aide à la circulation d'étrangers en situation irrégulière sur le territoire français « constitue, pour les contempteurs du “délit de solidarité” [ou « délit d'hospitalité » dans la phraséologie derridienne], une victoire d'autant plus notable que si cette aide ne fait en effet pas nécessairement naître une situation illicite, elle est cependant susceptible dans certains cas d'en favoriser la cristallisation dans le temps »¹⁶. Le Conseil constitutionnel a jugé que seule peut être réprimée « l'aide au séjour irrégulier *dans un but autre qu'humanitaire* » (considérant 20). Autrement dit, l'aide accordée à un étranger en situation irrégulière n'est pas répréhensible si elle est dispensée dans un but exclusivement humanitaire.

4. La jurisprudence des juridictions européennes consacre également une conception permissive de « l'hospitalité » dans les pays de l'Union européenne. Conseiller d'État honoraire et ancien secrétaire général du Conseil constitutionnel, Jean-Éric Schoettl fait le constat suivant : outre la jurisprudence des cours suprêmes qui ne permet aux États de s'opposer à un regroupement familial qu'« au cas par cas et au sens strict de la notion d'ordre public », « en matière d'accueil des demandeurs d'asile, la CEDH condamne la reconduite d'une embarcation interceptée en mer à son pays de provenance, même dans le cadre d'un accord bilatéral assurant la sécurité des intéressés (CEDH, GC, 23 février 2012, *Hirsi Jamaa et autres c. Italie*, req. n° 27765/09). L'examen doit se faire au cas par cas, dans le pays de destination. La Cour de justice de l'Union européenne ajoute que le placement en rétention du demandeur doit être exceptionnel. Les motifs d'ordre public pour lesquels ce placement est possible “supposent, en tout état de cause, l'existence, en dehors du trouble pour l'ordre social que constitue toute infraction à la loi, d'une menace réelle, actuelle et suffisamment grave, affectant un intérêt fondamental de la société”. L'idée de “hot spots” fermés est donc condamnée par cette jurisprudence. Tout demandeur doit pouvoir se déplacer librement tant que son dossier n'est pas clos. S'il est débouté, il ne sera reconduit dans son pays d'origine que dans de rares cas, soit parce qu'il s'est évanoui dans la nature, soit parce que ses autorités nationales ne coopèrent pas à son retour, soit parce que ce retour le met en danger, ce qui, juridiquement, interdit la mesure d'éloignement. En matière d'entrées irrégulières sur le territoire de l'Union européenne, la Cour de justice de l'Union européenne regarde les contrôles de police dans la bande de 20 km en deçà d'une frontière intérieure à l'espace Schengen comme un détournement des règles de Schengen, contraire au principe de libre circulation des personnes (CJUE, 22 juin 2010, aff. C-188/10, *Aziz Melki*). Cette jurisprudence a

¹⁶ J. Roux, *Le Conseil constitutionnel et le bon samaritain. Noblesse et limites du principe constitutionnel de fraternité*, AJDA, 2018, pp. 1781 et s.

conduit à reporter la charge du contrôle sur les seuls États membres présentant une frontière extérieure, avec les difficultés que l'on sait en Grèce et en Italie. En matière d'éloignement des étrangers en situation irrégulière, la Cour de justice de l'Union européenne écarte tout traitement pénal de l'irrégularité du séjour, qu'il s'agisse du placement en garde à vue (CJUE, 6 déc. 2011, C-329/11, *Alexandre Achughbabain c/ Préfet du Val de Marne*) ou des peines d'emprisonnement (CJUE, 28 avril 2011, aff. C-61/11 PPU, *Hassen El Dridi, alias Soufi Karim*) »¹⁷.

Il est permis de s'interroger sur la pertinence de cette politique jurisprudentielle alors que les États de l'Union européenne semblent avoir perdu la maîtrise de l'immigration, c'est-à-dire des conditions d'accès à leur territoire, ce qui représente une atteinte à leur souveraineté qui n'est pas sans danger, puisque l'augmentation considérable du nombre de musulmans en Europe a coïncidé avec la montée de l'islamisme. Depuis l'échec du « printemps arabe » les pays européens voient arriver sur leurs côtes une importante immigration musulmane qui, pour partie, fuit les guerres conduites par des tyrans, et, pour une autre partie, cherche à s'installer dans des pays économiquement développés tout en revendiquant son droit à conserver ses coutumes religieuses, prosélytisme compris, alors que certains principes islamiques sont contraires à la conception européenne des droits de l'homme. Or, en France, ce sujet ne peut être abordé sans risque d'être suspecté de racisme, de voir sa carrière professionnelle barrée, spécialement à l'université, voire d'être désigné à la vindicte publique¹⁸.

5. Comme l'a écrit Pierre Manent, « par ceux qui décident de ce que nous avons le droit de dire et de penser, l'islam n'est pas considéré comme une association, ou une communauté. Il n'est pas considéré comme une réalité sociale du tout. Il n'est pas considéré pour lui-même. Il doit être accueilli sans réserve ni question afin de vérifier que l'Europe est bien vide de toute substance commune, nationale ou religieuse »¹⁹. Et, précisément, Marc Crépon a bien montré que les thèses de Derrida sur l'hospitalité se comprennent à la lumière de ce qu'est pour lui le propre de l'Europe, à savoir « un espace qui défait les appartenances »²⁰. Ainsi faudrait-il « se faire les gardiens d'une idée de l'Europe, d'une différence de l'Europe, *mais* d'une Europe qui consiste précisément à ne pas se fermer sur sa propre identité et à s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle, vers l'autre cap ou le cap de l'autre, voire, et c'est peut-être

¹⁷ J.-E. Schoettl, *Terrorisme, islamisme, immigration : un droit hermétique à la volonté populaire ?*, dans *Le Figaro*, 21 oct. 2020, en ligne. Du même auteur voir Id., *La démocratie au péril des prétoires. De l'État de droit au gouvernement des juges*, Gallimard, Paris 2022.

¹⁸ Cfr. les réactions à la publication du remarquable ouvrage de F. Bergeaud-Blackler, *Le frérisme et ses réseaux, l'enquête*, préface de Gilles Kepel, Odile Jacob, Paris 2023 ; *Pourquoi nous soutenons l'anthropologue Florence Bergeaud-Blackler*, dans *Le Point*, 30 mars 2023.

¹⁹ P. Manent, *Situation de la France*, Desclée de Brouwer, Paris 2015, p. 102.

²⁰ M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris 2006, p. 199.

tout autre chose, l'autre *du* cap qui serait l'au-delà de cette tradition moderne, une autre structure de bord, un autre rivage. Répondre fidèlement *de* cette mémoire et donc répondre à cette double injonction, cela devra-t-il consister à répéter ou à rompre, à continuer ou à s'opposer ? Ou bien à tenter d'*inventer un autre geste*, un long geste en vérité qui suppose la mémoire précisément pour assigner l'identité depuis l'altérité, depuis l'autre cap et l'autre du cap, depuis un tout autre bord ? »²¹. En quelque sorte, le propre de l'Europe selon Derrida est d'avoir une identité qui se fait et se défait dans son rapport à « ce qui n'est pas elle », ce que Marc Crépon résume ainsi²² : l'Europe « ne se distingue pas par une “origine” ou des “racines” auxquelles elle devrait la place qu'elle a prise dans le monde, quelque nom et quelque forme qu'on donne à ces hypothétiques racines et origine. Elle est devenue ce qu'elle est par un double mouvement, d'une part d'échanges et de circulation entre ces parties constitutives, d'autre part de sortie hors d'elle-même »²³.

Même si Derrida a exprimé sa méfiance à l'endroit de la théorie habermassienne de « l'agir communicationnel »²⁴, sa conception de l'Europe n'est guère éloignée de celle d'Habermas qui, en défendant pour l'Europe un « patriotisme constitutionnel », ne fait jamais que promouvoir « un multiculturalisme de type “libéral”, ouvrant les frontières à tout étranger qui souhaite immigrer – Habermas parle d'un “droit à l'immigration” et d'un “droit à l'intégration” –, mais qui exige de celui-ci une “acculturation” à la “culture politique commune” du pays d'accueil, et qui culmine dans l'“utopie réaliste” d'un “État cosmopolitique”, où chaque “citoyen mondial” est assuré de pouvoir bénéficier d'un “droit cosmopolitique efficacement institutionnalisé” »²⁵. Mais cette conception de ce que devrait être l'hospitalité européenne se heurte à une réalité cruelle : la volonté de musulmans de persévérer dans leur être culturel et cultuel, qui s'avère contraire et même hostile aux principes constitutifs de la culture européenne. Dans un article remarquable, Panagiotis Christias a fait observer que « le sujet économique universel porteur des droits humains fut assassiné à Charlie Hebdo et au Bataclan²⁶. Le sujet qui est accueilli a un *visage*, une

²¹ J. Derrida, *L'Autre cap*, Minuit, Paris 1991, p. 33. Les italiques sont de l'auteur, J.D.

²² D'autres auteurs font une interprétation moins radicale des propos de Derrida sur l'Europe : cfr. H. Touboul, *Entre république et démocratie : politique de Derrida*, dans *Le Télémaque*, Éditions Presses universitaires de Caen (n°19), Caen 2001, pp. 67-77 : « L'Europe n'exclut nullement le lien à sa communauté historique de base, lien qui n'est jamais plus grand que lorsqu'il passe par un regard éloigné, le seul qui rapproche ».

²³ M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, cit., p. 13.

²⁴ J. Derrida, *L'Autre cap*, cit., p. 55.

²⁵ D. Goeldel, « *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (I)*, dans *Recherches germaniques*, 48, 2018, pp. 69-94.

²⁶ L'auteur fait référence aux attaques terroristes islamistes perpétrées en France contre le journal satirique Charlie Hebdo, dont la rédaction fut décimée, et la salle de spectacle du Bataclan où 90 personnes furent tuées. D'autres attentats islamistes furent commis le 13 novembre 2015 faisant au total 130 morts et 413 blessés hospitalisés, dont 99 en situation d'urgence absolue.

identité et une idéologie déterminées, celles de l'islam politique ; au même moment, le sujet qui accueille, l'*Européen*, est un sujet en perdition »²⁷.

6. Derrida se moquait lui des Français qui ne comprennent pas que l'immigré « ne vient pas seulement avec sa famille et sa langue, il vient avec son dieu et sa maison comporte des lieux consacrés, des lieux sacrés, et c'est le lieu de certains rites. On sait que ça dérange, il y a des gens que ça dérange en France qu'on se livre à tel ou tel sacrifice, que, tout d'un coup, le [*sic*] HLM de telle banlieue devienne un endroit où on égorge un mouton²⁸, ou bien un lieu où on construit des mosquées » alors qu'« accueillir l'autre, c'est l'accueillir aussi, sinon comme un dieu, du moins comme quelqu'un qui est théophile, si l'on peut dire, qui porte du divin avec soi, et d'une certaine manière, sans vouloir confessionnaliser la problématique, il est difficile de penser l'hospitalité sans religion, sans hospitalité au divin »²⁹. Dans ce texte Derrida faisait bien entendu référence implicitement à l'Islam. Or, il est indispensable de prendre au sérieux les risques liés à ce que le président de la République française, Emmanuel Macron, a très justement qualifié de « séparatisme islamique »³⁰, lequel ne peut pas être considéré comme la perversion d'un « vrai » islam, qui serait par nature « irénique »³¹.

À ce sujet, dans un précédent article, j'avais cité Ali Mezghani, professeur de droit privé à la faculté de Tunis et à l'université Panthéon-Sorbonne, qui soulignait que « le système de droit musulman est personnaliste, il suit le musulman comme son ombre là où il se trouve » et que certains musulmans dans les pays occidentaux « ne peuvent accepter l'application à leur statut personnel de la loi civile laïque »³². Dans le même sens, parmi d'autres spécialistes, il faut mentionner Marie-Thérèse Urvoy qui rappelle qu'« introduite en territoire d'infidélité, la *Umma* [la communauté des musulmans] exige de conserver son mode de vie, ses réflexes et ses rituels. Elle bénéficie des fractures occidentales et les exploite amplement pour développer un communautarisme conquérant. Celui-ci prospère sur une terre fertile baignée de démocratie post-

²⁷ P. Christias, *De l'accueil de l'autre : de Derrida à Manent*, dans A. Inglebert-Frydman et L. Pourtau (dir.), *L'insertion des réfugiés en France. Situations et interventions (2015-2020)*, CNRS Éditions, Paris 2020, pp. 23-36.

²⁸ Derrida vivait-il, lui, à côté d'égorgeurs de moutons ? Il est permis d'en douter...

²⁹ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, cit., p. 185.

³⁰ Discours du 2 octobre 2020 : « Le problème, c'est le séparatisme islamiste. Ce projet conscient, théorisé, politico-religieux, qui se concrétise par des écarts répétés avec les valeurs de la République, qui se traduit souvent par la constitution d'une contre-société et dont les manifestations sont la déscolarisation des enfants, le développement de pratiques sportives, culturelles communautarisées qui sont le prétexte à l'enseignement de principes qui ne sont pas conformes aux lois de la République ».

³¹ Comme le soutient le pape François qui prétend que « ce n'est pas juste et ce n'est pas vrai d'associer l'islam à la violence », de sorte qu'il faudrait rechercher les causes du terrorisme dans les injustices sociales et dans le culte de l'argent (Agence Reuters, 1er août 2016).

³² A. Mezghani, *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, Paris 2011, p. 217.

coloniale, anticolonialiste, individualiste, offrant l'écosystème idéal au développement des minorités tyranniques agissant en réunion », sachant que « le premier devoir du plus modéré au plus violent des membres de la *Umma* est de défendre l'islam et d'oeuvrer pour sa conquête du monde »³³. Cette réalité est aujourd'hui refoulée par les élites européennes et il convient de comprendre les raisons d'un tel aveuglement volontaire³⁴.

Dans l'ouvrage précité *L'autre cap*, Derrida défend le devoir d'ouvrir l'Europe « sur ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais l'Europe », « d'accueillir l'étranger », de reconnaître « que la démocratie reste à penser et à venir », de respecter « la différence, l'idiome, la minorité, la singularité en même temps que le droit formel, le désir de traduction, l'accord et l'univocité, la loi de la majorité, l'opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie »³⁵. Dans un autre texte Jacques Derrida en vient à ce type d'affirmation dont on appréciera la vacuité : « [le pôle absolu de l'hospitalité inconditionnelle est] le lieu depuis lequel sont dictées des urgences immédiates et concrètes. La tâche politique reste alors de trouver la meilleure transaction "législative", les meilleures conditions "juridiques" pour faire que, dans une situation donnée, l'éthique de l'hospitalité ne soit pas violée dans son principe – et soit respectée le mieux possible [...] Il faut tout faire, justement, pour que les lois de l'hospitalité s'inscrivent dans le droit positif. [...] Le thème de l'hospitalité concentre aujourd'hui en lui les urgences les plus concrètes, et les plus propres à articuler l'éthique sur le politique »³⁶. Le politologue qui cite ce texte critique gentiment « la rapidité avec laquelle [Derrida] traite du politique et du juridique », le fait « qu'il ne travaille pas plus au repérage de ces innovations, progrès, inventions », en se contentant de « rappeler la philosophie là où, en fait, personne ne l'avait oubliée »³⁷. En d'autres termes, Derrida est incapable de traduire en droit positif, de façon concrète, l'idéal d'hospitalité qu'il défend. Pour expliquer cette impasse il est peut-être opportun de partir d'un élément d'histoire du droit de la nationalité et de la citoyenneté que mentionne Derrida en indiquant qu'il le concerne directement.

³³ M-Th. Urvoy, *Islam et islamisme. Frères ennemis ou frères siamois ?*, Éditions Artège, Paris 2021, pp. 105 et s. Cfr. ég. *Civilisation islamique : l'aveuglement occidental. Un entretien avec Marie-Thérèse Urvoy* par Frédéric Saint Clair, dans *Revue politique et parlementaire*, 24 janvier 2023, en ligne.

³⁴ À titre d'exemple caricatural, voir le livre d'un journaliste, E. Plenel, *Pour les musulmans*, La Découverte, Paris 2016, et son commentaire brillant et dévastateur par M. Onfray, *Pleneliser*, dans *Revue des deux mondes*, oct. 2018, pp. 43-53 : « Edwy Plenel a écrit un livre intitulé "Pour les musulmans" dans lequel, fort étrangement, on ne trouve pas les mots "Coran", "Mahomet", "hadith", "charia", "Prophète". On n'y trouve aucune référence à une sourate ou à un verset, deux autres mots qui, d'ailleurs, ne figurent pas non plus dans l'ouvrage. Étrange *opus*... »

³⁵ J. Derrida, *L'Autre cap*, cit., pp. 75-77.

³⁶ J. Derrida, *Non pas l'utopie, l'im-possible* (*Die Zeit*, 5 mars 1998), dans J. Derrida, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris 2011, pp. 361-363.

³⁷ B. Boudou, *Politique de l'hospitalité. Une généalogie conceptuelle*, CNRS Éditions, Paris 2017, pp. 207-208.

7. Dans son séminaire sur l'hospitalité, Derrida ne traite que superficiellement de l'islam et c'est toujours en termes positifs. Tout en avouant « les limites de [sa] compétence en ce qui concerne la culture islamique, le Coran, la culture arabo-islamique de l'hospitalité », il se risque « à évoquer certains traits de cette culture de l'hospitalité, grande culture de l'hospitalité »³⁸, après avoir critiqué le statut discriminatoire réservé aux musulmans du temps de l'Algérie française³⁹. À ce sujet Derrida indique qu'il aurait aimé « donner une note un peu autobiographique à [ses propos] » sur « l'histoire de la citoyenneté en Algérie », qu'il résume en mentionnant qu'il s'agissait d'un système qui n'offrait aux musulmans « l'hospitalité dans la citoyenneté française [qu'] à la condition qu'ils renoncent, selon un schéma qui nous est maintenant familier, à ce qu'ils considéraient leur culture ». Derrida évoque aussi le fait que le décret Crémieux de 1870 avait conféré la citoyenneté aux juifs d'Algérie mais que ce statut fut ensuite aboli par le régime de Vichy, de sorte que lui-même se retrouva alors, avec les autres « Juifs indigènes », exclu de l'école et privé de la citoyenneté française comme les musulmans.

Cependant, à aucun moment Derrida n'évoque le statut de *dhimmi* qui avait été imposé aux juifs avant la conquête française. Comment expliquer l'oubli d'un système islamique qui n'avait pas été moins discriminatoire à l'endroit des juifs et des chrétiens que celui que la France imposa ensuite aux musulmans le temps de sa présence en Algérie ?⁴⁰ Pour l'historien Pierre Vermeren, la naissance et le succès de la théorie de la déconstruction s'expliquent par l'expérience traumatisante des « guerres coloniales » pour une génération d'intellectuels : « cette pensée conçue et portée par les hommes d'une même génération, liés par l'Algérie ou l'Afrique du Nord française, à un moment précis de l'histoire – le débouclage de l'histoire impériale et coloniale européenne –, et dans un contexte apocalyptique de la fin des empires et de débâcle politique, morale, humaine et intellectuelle, a été forgée au feu de cette expérience historique. La réduire à cela serait certainement stupide. Mais l'en exonérer le serait tout autant »⁴¹.

Mais dans le cas de Derrida il faut sans doute aller plus loin et adopter l'hypothèse avancée par Bruno Chaouat, professeur de littérature française aux États-Unis, qui

³⁸ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 2, cit., p. 251.

³⁹ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, cit., p. 168.

⁴⁰ Je me permets d'indiquer l'article que j'ai consacré à ce sujet : R. Pellet, *Nationalité et exclusion de la citoyenneté : l'indigène et le dhimmi*, dans B. Bertrand, S. Cassella, C. Rapaport (dir.), *La nationalité au carrefour des droits*, PUR, Rennes 2019, pp. 69-88.

⁴¹ P. Vermeren, *Aux origines du poststructuralisme (The French Theory), l'effondrement sanglant et traumatique des utopies coloniales françaises en Algérie*, dans E. Hénin, X.-L. Salvador, P.-H. Tavoillot (dir.), *Après la déconstruction. L'Université au défi des nouvelles idéologies*, Éd. Odile Jacob, Paris 2023, pp. 45-51.

rapproche le livre *La statue de sel* d'Albert Memmi⁴² de l'ouvrage de Derrida *Le monolinguisme de l'autre*⁴³ – publié en 1996, à la même époque donc que se tenait le séminaire sur l'hospitalité – les deux œuvres exprimant une même histoire : « s'il est exclu par le colonisateur, le "Juif-Arabe" est colonisé à l'intérieur du monde arabe jusqu'à la colonisation française, où il devient malgré lui ou de son plein gré colonisateur. Tout se passe en effet comme si la colonisation française venait décoloniser passivement un "Juif-Arabe" séculairement *dhimmi*⁴⁴ mais en l'attelant bon gré mal gré à la locomotive coloniale. Cependant, perçu comme colonisant par les colonisés arabes⁴⁵, le Juif arabe n'est pas pour autant accueilli comme l'un des leurs par les colons français » ; ainsi, « Albert Memmi, comme Jacques Derrida, appartient à la fois à la culture maghrébine et française, et à aucune des deux. Il se situe donc, en tant que "Juif-Arabe", dans un dehors interne à deux cultures. S'il appartient à deux cultures, africaine et européenne, sa judéité, loin d'en accomplir la synthèse, le coupe de cette double appartenance. Le signe juif unit moins qu'il ne tranche, trait de désunion entre "l'Orient" et "l'Occident" »⁴⁶.

Malgré cette expérience historique ou à cause d'elle, Derrida et tant d'autres intellectuels ont ignoré les risques qu'ils prenaient en militant pour une hospitalité ouverte à une immigration musulmane de masse en Europe. Parce qu'ils ne peuvent pas s'avouer qu'ils en sont en partie responsables, les disciples de Derrida n'acceptent pas de regarder en face cette réalité : en Europe, alors que l'anti-judaïsme chrétien pluri-séculaire est devenu marginal, les juifs sont aujourd'hui victimes de l'anti-judaïsme musulman traditionnel, souvent dissimulé derrière un anti-sionisme virulent, revendiqué au nom du « progressisme »⁴⁷. Les injustices de la colonisation et les crimes du régime de Vichy ont traumatisé plusieurs générations d'intellectuels qui, en réaction, ont exprimé un ressentiment inextinguible à l'égard de la nation française, une « haine de soi »⁴⁸ qui les a aveuglés également sur la réalité de la « culture arabo-islamique de l'hospitalité », pour reprendre la formule de Derrida. Ils ont légitimé

⁴² A. Memmi, *La statue de sel*, Gallimard, Paris 1966 [édition revue et corrigée du texte publié d'abord en 1953].

⁴³ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris 1996.

⁴⁴ « Le statut des non musulmans en terre d'Islam est connu sous le nom de *dhimmi* (protégé, toléré) et sera vraisemblablement vécu comme une *diminution* ontologique par les Juifs du Proche-Orient et du Maghreb ».

⁴⁵ « Albert Memmi témoignera de l'éviction des Juifs du gouvernement tunisien au moment de l'indépendance : "Ainsi, dès l'indépendance du pays, les partis communistes nord-africains ont purement et simplement écarté leurs dirigeants juifs pour les remplacer par des musulmans..." », *La Terre intérieure. Entretiens avec Victor Malka* (1976), Gallimard, p. 191 ».

⁴⁶ B. Chaouat, *Impasse : entre Albert Memmi et Jacques Derrida*, dans *Le Coq-héron*, 184, 2006, pp. 88-99.

⁴⁷ Cfr. A. Finkielkraut, *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Gallimard, Paris 2003.

⁴⁸ Pour reprendre la traduction française d'un ouvrage fameux : Th. Lessing, *La Haine de soi ou le refus d'être juif*, Berg international, Paris 2011 (titre originel du livre paru en 1930 : *Der jüdische Selbsthaß*).

l'idéologie « indigéniste » selon laquelle la France poursuit sa politique coloniale aux dépens des immigrés musulmans qu'elle accueille⁴⁹. Ces idéologues « déconstructeurs » ont ainsi contribué à créer les conditions de l'anomie actuelle par leur « immigrationnisme » militant, pour reprendre le terme créé par le regretté Paul Yonnet, lequel paya sa lucidité d'une véritable mise à mort sociale⁵⁰.

⁴⁹ Dans mon article précité *Nationalité et exclusion de la citoyenneté : l'indigène et le dhimmi*, j'avais rappelé les textes « indigénistes » du philosophe marxiste Étienne Balibar mais Franck Laurent a raison de souligner qu'auparavant « dans *Portrait du décolonisé*, Memmi [avait tenté] d'assimiler à cette relation [celle du colonisateur et du colonisé] celle de l'immigré et du national du pays d'accueil, ce qu'il nomme le "nouveau duo" formé par l'ex-colonisé et l'ex-colonisateur » alors que ce parallèle est « très artificiel » car il est douteux « qu'on puisse sérieusement assimiler, autrement qu'à des fins polémiques, la relation majoritaire / minoritaire et la relation coloniale : principalement parce que ces relations n'ont pas la même force identifiante, du moins pas à l'échelle d'une société entière » : F. Laurent, « *La question identitaire dans les "portraits" d'Albert Memmi : Portrait du colonisateur et Portrait du colonisé* ; Portrait du décolonisé, dans J. Tolan, H. El Annabi, B. Lebdai, F. Laurent, G. Frause (éds.), *Enjeux identitaires en mutation. Europe et bassin méditerranéen*, Peter Lang, Berne (Suisse) 2014, pp. 147-155.

⁵⁰ P. Yonnet, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, Gallimard, Paris 1993 (remarquable ouvrage, réédité en 2022 aux éditions L'Artilleur avec une préface de Marcel Gauchet et une postface d'Éric Conan).

Francesco Perchinunno

IL MEDITERRANEO TRA APORIE E ANTINOMIE.
RILIEVI COSTITUZIONALI SULL'EFFETTIVITÀ DEL DIRITTO DI ASILO*

ABSTRACT

Il fenomeno migratorio che ha interessato l'area mediterranea e l'intera Europa ha contribuito a sollecitare l'attenzione dell'opinione pubblica sulla situazione dei richiedenti asilo, costringendo lo stesso legislatore a farsene maggiormente carico essendo in gioco diritti fondamentali e di principi di rilevanza costituzionale che interessano le relazioni internazionali tra Stati ed aspetti essenziali della nostra civiltà giuridica. L'assenza di una legislazione organica e immediatamente precettiva ha generato difficoltà di carattere esegetico e messo in luce alcune criticità anche in relazione ai profili costituzionali connessi al principio di solidarietà.

The migratory phenomenon that has affected the Mediterranean area and the whole of Europe has contributed to soliciting the attention of public opinion on the situation of asylum seekers, forcing the legislator himself to take greater charge of it since fundamental rights and principles of relevance are at stake constitutional law affecting international relations between States and essential aspects of our legal civilization. The absence of an organic and immediately preceptive legislation has generated difficulties of an exegetical nature and has highlighted some critical issues also in relation to the constitutional profiles connected to the principle of solidarity.

PAROLE CHIAVE

Diritto di asilo – attuazione costituzionale – principio di solidarietà

Right of Asylum – Constitutional Implementation – Principle of Solidarity

SOMMARIO: 1. Premessa e inquadramento del tema. – 2. I molteplici aspetti del fenomeno migratorio nell'area mediterranea. – 3. Il quadro normativo tra aporie e antinomie. – 4. Il diritto di asilo: tutela ed effettività costituzionale. – 5. Stato e comunità alla prova di solidarietà. Considerazioni conclusive.

1. Il rapporto che caratterizza il nostro Paese e il mare Mediterraneo è antico e profondo, ed affonda le sue radici nella storia. L'Italia, una delle tre grandi penisole del Mediterraneo occupando la posizione centrale, si trova esattamente al centro del bacino del Mediterraneo, dividendo il mare in due parti ben distinte e fungendo da vero e proprio spartiacque. L'aspetto geografico ha inciso indubbiamente, ma non è stato mai

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

l'unico elemento determinante nella crescita e trasformazione dei rapporti con gli altri popoli e nella creazione di distinte fasi di "osmosi etnica".

Il Mare Mediterraneo costituisce uno scenario molto complesso e policentrico nell'ambito del quale il profilo geografico non può essere dissociato da altri e i suoi confini appaiono da sempre indefiniti, sia nello spazio, che nel tempo. Il *mare nostrum* – denominazione attribuita dagli antichi romani al mar Mediterraneo – ha visto il fiorire di culture, arti, religioni e filosofie e, da sempre, è stato luogo e fucina di apertura e dialogo¹.

L'emergenza migratoria sembra aver bruscamente sospeso questo processo socio-culturale, trasformando il mar Mediterraneo in un luogo di naufragio, di morte e di annientamento di ogni identità. Purtroppo, questa più recente trasformazione involutiva e le criticità in essa racchiuse potrebbe però ancora assumere una rilevanza fondamentale per la promozione del pluralismo e delle diversità culturali e il Mediterraneo potrebbe tornare ad essere lo spazio geografico dialettico di riflessione umana, l'incrocio di percorsi e prospettive diversificate tra loro².

All'orizzonte, sembra delinearsi l'esigenza di riconoscere una nuova identità multiculturale che non può prescindere dalla promozione dell'incontro con l'Altro, nella consapevolezza che solo il dialogo rende aperta la società alla ricomposizione delle differenze culturali, nel rispetto delle peculiarità di ogni cultura. Se l'alterità è dunque una dimensione della realtà da cui non si può prescindere, poiché fondante da sempre i processi di identificazione e riconoscimento, è d'obbligo una riflessione sul concetto di "differenza" – non più solo spazio di conflitto e di recriminazioni – ma

¹ Il Mediterraneo è il Mare tra le terre. È il Mare dai molti nomi: "Mare Nostrum" per i Romani, "Mar Bianco" per i Turchi, "Grande Mare" per gli Ebrei, "Mare di Mezzo" per i Tedeschi, "Grande Verde" per gli antichi egizi. Per gli Arabi è sincreticamente il "Mar Bianco di mezzo". Una pluralità di definizioni che ci fa capire quanto sia complessa la storia del luogo dove Europa, Africa e Asia si incontrano. L'Italia ne è consapevole e si è sempre avvicinata a questa regione con grande rispetto, come testimoniano i contenuti delle attività e delle politiche che sta portando avanti in una pluralità di settori: sicurezza; migrazioni; economia; energia; cultura, scienza e Cooperazione allo Sviluppo.

² L'auspicio è che cresca il fermento di iniziative culturali che sappiano raccogliere una delle più importanti sfide del nostro tempo. È il caso del progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N. (Horizon Europe Seeds), creato (Responsabile scientifico Prof.ssa Adriana Schiedi) con l'obiettivo di «affrontare l'emergenza migratoria nel Mediterraneo alla luce del "principio responsabilità", incrociando la prospettiva dell'inclusione con l'esigenza della sostenibilità. Tra i suoi obiettivi programmatici e le sue strategie attuative – in linea con i più rilevanti indirizzi di critica culturale della contemporaneità (dalla rilettura dell'orientalismo di Edward Said al pensiero meridiano di Franco Cassano e alla pedagogia mediterranea di Riccardo Pagano) – il progetto intende valorizzare la molteplicità dei punti di vista, la ricchezza sprigionata dall'incontro, la dignità di un pensiero/azione autonomi. Il percorso culturale muove dalla necessità di recuperare il ruolo centrale alla categoria di "mediterraneità", anima dei processi sociali, economici e culturali per l'oggi e per il domani, intesi secondo la duplice accezione dell'appartenenza (a una terra, a una tradizione, a un mondo) e dell'emancipazione (dai pregiudizi, dagli stereotipi, dai localismi)».

valida base su cui fondare una cultura della tolleranza e del rispetto alla luce dei flussi migratori che sembrano non arrestarsi nel bacino del Mediterraneo³.

2. Il tema dell'accoglienza e dell'integrazione, in seno al processo di protezione dello straniero e in linea con il dettato normativo costituzionale e sovranazionale si offre, poi, come occasione per dare integrale attuazione al principio di solidarietà e di eguaglianza sostanziale.

L'attuale crisi umanitaria lungo le rotte mediterranee incarna «uno dei paradossi più evidenti del diritto costituzionale attuale», cioè l'assenza di strumenti che permettano alla persona straniera che nel suo Paese si veda impedito «l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione», di raggiungere regolarmente e senza rischi per la propria vita il territorio del nostro Stato per chiedere il diritto d'asilo ex art. 10, comma 3 Cost.; una strada, quella dell'asilo, cui aspirano però anche coloro che cercano orizzonti economici meno disagiati, più che la fuga dalla negazione delle libertà⁴.

Pur volendo delimitare lo spazio di disamina ai confini nazionali, non appare revocabile in dubbio che il fenomeno migratorio e i molteplici aspetti ad esso correlato siano temi di interesse europeo, pur se in Europa si stenta ancora a prendere coscienza della reale dimensione di questa sfida, ostinandosi a credere che l'instabilità del Mediterraneo sia un'emergenza temporanea o, nella migliore delle ipotesi, una questione di competenza dei soli Stati rivieraschi.

L'approccio peggiore che allontana pur complesse soluzioni è pensare di risolvere con azioni autarchiche o costruendo muri; ogni scelta che diverge da un'ottica di condivisione e di interventi sinergici rimette in discussione i valori su cui è nata l'Unione Europea, stridendo fortemente con la nostra identità culturale e la nostra coesione politica e sociale.

Il Mediterraneo, con le sue crisi e le sue opportunità, deve diventare la nuova missione storica dell'Unione Europea: la sua priorità strategica, un luogo di scelta e visione. Del resto, come aveva affermato Aldo Moro, “nessuno è chiamato a scegliere tra l'essere in Europa e essere nel Mediterraneo, poiché l'Europa intera è nel Mediterraneo”⁵.

³ Così E. Mangone, *Il Mediterraneo come spazio di frizione: le pratiche di accoglienza dal «lavoro d'aiuto» al «lavoro sociale»*, in *Educazione Interculturale*, vol. 16, n. 1, maggio 2018, p. 2 ss.

⁴ Sul punto, la pregevole analisi di C. Siccardi, *I diritti costituzionali dei migranti in viaggio. Sulle rotte del Mediterraneo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021, con puntuale recensione di G. Maestri, in *Democrazia e Sicurezza*, n. 3, 2021.

⁵ Tra i numerosi consessi, se n'è discusso a Taranto l'8 maggio 2021 nel corso della conferenza “*Dal mondo antico, passo dopo passo...verso l'identità europea*”, presso il Liceo Archita. Nell'occasione, è stato ricordato che il 9 maggio, Festa dell'Europa, coincide con la drammatica scomparsa del grande statista Aldo Moro, allievo illustre del medesimo Liceo ionico. Sia consentito evidenziare che il sottoscritto ha avuto modo di illustrare, nel corso della conferenza, il pensiero di Moro, convinto sostenitore dell'Europa come spazio di pace e prosperità e difensore strenuo dell'integrazione europea, come emerge dai verbali dei lavori dell'Assemblea costituente.

Il fenomeno migratorio ha assunto ormai una natura strutturale e di lungo periodo che rende necessaria un'assunzione di responsabilità condivisa nella gestione dei flussi e il nostro Paese è attivamente impegnato nel rafforzamento della cooperazione in materia migratoria con i Paesi di origine e transito dei flussi⁶. La cooperazione allo sviluppo è parte integrante della politica estera italiana e l'impegno del nostro Paese si iscrive nell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite, con l'obiettivo strategico di favorire lo "sviluppo sostenibile" dei Paesi dove si operano interventi, per mezzo di aiuti umanitari, agricoltura e sicurezza alimentare, istruzione, formazione e cultura, sanità, governance, lotta alle disuguaglianze, migrazioni e sviluppo.

Per affrontare questo tema, è noto a tutti, occorre prendere in esame varie e complesse chiavi di lettura: storiche, giuridiche, economiche, statistico-demografiche, geopolitiche e ovviamente etiche e sociali. La disamina richiede un confronto tra dimensioni diverse che l'immaginario comune considera contrapposte, ma che meriterebbero una lettura congiunta: identità, comunità e accoglienza; pluralità e unità; solidarietà, legalità e sicurezza; interesse nazionale e coesione sovranazionale.

Per evidenti ragioni di sintesi, il presente contributo proverà ad offrire un *focus* sui profili giuridici interessati e le implicazioni correlate, delimitando lo spazio di trattazione alla tutela normativa offerta dal nostro ordinamento, con particolare riguardo alle garanzie assicurate dalla Carta costituzionale ed ai profili attuativi ad essa sottesi.

Al di là dalle diverse letture relative al fenomeno migratorio, il quadro normativo in tema di immigrazione e politiche di asilo in Italia è da sempre stato materia controversa, tale da non riuscire a delinearci in modo univoco e lungimirante.

3. Il quadro normativo prende le mosse dalle linee generali delle politiche pubbliche in materia di immigrazione fissate nel nostro Paese dalla legge n. 40/1998 (cosiddetta "Legge Turco-Napolitano"), successivamente consolidate nel decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286 (Testo unico sull'immigrazione e sulla condizione dello straniero). Numerose le modifiche che sono state apportate sino alla legge 189/2002 (la cosiddetta "Legge Bossi-Fini") e, da ultimo, quelle disposte dal decreto-legge n. 113 del 2018 (convertito con modificazioni dalla L. 1° dicembre 2018, n. 132), provvedimenti che hanno modificato il testo unico, pur non alterandone l'impianto complessivo⁷.

Il testo unico ha operato un intervento in entrambi gli ambiti principali del diritto dell'immigrazione: il diritto dell'immigrazione, in senso stretto, che concerne la gestione nel suo complesso del fenomeno migratorio (definizione di regole di ingresso, di soggiorno, di controllo, di stabilizzazione dei migranti ed anche la repressione delle

⁶ Sul punto, cfr. I. Caruso, A. Sciaudone, *I flussi migratori. Le migrazioni nell'area mediterranea*, in P. Malanima (a cura di), *Rapporto sulle Economie del Mediterraneo*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 41 ss.

⁷ Norme regolamentari, di attuazione del testo unico, sono contenute nel D.P.R. 31 agosto 1999, n. 394, come modificato dal D.P.R. 18 ottobre 2004, n. 334, emanato in attuazione della Legge 189/2002.

violazioni a tali regole) e il diritto dell'integrazione, che riguarda l'estensione ai migranti, in misura più o meno ampia, dei diritti propri dei cittadini (diritti civili, sociali, politici). I principi fondamentali posti a fondamento del testo unico sono essenzialmente tre: la programmazione dei flussi migratori⁸ e il contrasto all'immigrazione clandestina⁹ (per quanto riguarda il diritto dell'immigrazione); la concessione di una ampia serie di diritti volti all'integrazione degli stranieri regolari (con riguardo al diritto dell'integrazione)¹⁰.

⁸ In Italia l'immigrazione dei cittadini stranieri non appartenenti all'Unione europea è regolata secondo il principio della programmazione dei flussi ed ogni anno il Governo, sulla base della necessità di manodopera interna, stabilisce il numero di stranieri che possono entrare nel nostro Paese per motivi di lavoro. In particolare, esiste un documento programmatico triennale e un decreto annuale sui flussi. Il primo elaborato dal Governo ogni tre anni contiene un'analisi del fenomeno migratorio e uno studio degli scenari futuri; gli interventi che lo Stato italiano intende attuare in materia di immigrazione; le linee generali per la definizione dei flussi d'ingresso; le misure di carattere economico e sociale per favorire l'integrazione degli stranieri regolari. Il decreto sui flussi, adottato entro il 30 novembre di ciascun anno, è lo strumento attuativo del documento programmatico, con cui il Governo stabilisce ogni anno, sulla base delle indicazioni contenute nel documento programmatico triennale e dei dati sull'effettiva richiesta di lavoro da parte delle realtà locali, elaborati da un'anagrafe informatizzata tenuta dal Ministero del lavoro, le quote massime di stranieri da ammettere in Italia per motivi di lavoro. Qualora non sia possibile emanare il decreto (per esempio in assenza del documento programmatico triennale) il Presidente del Consiglio può adottare un decreto transitorio. Il decreto-legge 145/2013 ha liberalizzato l'ingresso degli studenti residenti all'estero con la soppressione del contingentamento del numero dei visti per motivi di studio rilasciati ogni anno. Ha, inoltre, previsto altre misure per agevolare l'ingresso e la permanenza di ricercatori e di lavoratori qualificati provenienti da Paesi terzi.

⁹ Quanto al secondo principio su cui si fonda la disciplina dell'immigrazione, quello del contrasto all'immigrazione clandestina, anzitutto va precisato che l'ingresso e il soggiorno illegale nel territorio nazionale è considerato un reato punibile con una ammenda o con l'espulsione. Gli strumenti che l'ordinamento predispone per il contrasto all'immigrazione clandestina sono numerosi e vanno dalla repressione del reato di favoreggiamento all'immigrazione clandestina, al respingimento alla frontiera, dall'espulsione come misura di sicurezza per stranieri condannati per gravi reati, all'espulsione come sanzione sostitutiva. Il principale di essi può tuttavia considerarsi l'espulsione amministrativa. Molto severe sono le disposizioni volte a reprimere il reato di favoreggiamento all'immigrazione clandestina, punito con la reclusione fino a quindici anni (pene poi aumentate in presenza di circostanze aggravanti, quali l'avviamento alla prostituzione). Merita menzione, poi, la ridefinizione dei reati di riduzione in schiavitù e di tratta di persone operata dalla Legge 228/2003. Nei casi in cui l'espulsione non può essere immediata, gli stranieri devono essere trattenuti presso appositi centri di permanenza per i rimpatri (i cd. CPR, ove occorre assicurare la necessaria assistenza ed il pieno rispetto della sua dignità) istituiti dal D.L. 13/2017 in sostituzione dei centri di identificazione ed espulsione (i CIE, che a loro volta avevano sostituito i centri di permanenza temporanea ed assistenza – CPTA), per il tempo strettamente necessario alla loro identificazione ed espulsione. Uno degli strumenti di contrasto all'immigrazione clandestina è stato la stipulazione, da parte del Governo italiano, di una serie di accordi bilaterali in materia di immigrazione (di recente è stato convertito in legge il decreto-legge n. 113 del 2018, intervenuto sulla normativa vigente in materia). Si tratta, innanzitutto, degli accordi di riammissione degli stranieri irregolari, previsti dal testo unico sull'immigrazione, volti ad ottenere la collaborazione delle autorità del Paese straniero nelle operazioni di rimpatrio dei migranti non regolari, espulsi dall'Italia o respinti al momento dell'attraversamento della frontiera.

¹⁰ In ordine al terzo dei tre principi ispiratori della legislazione vigente - l'integrazione degli stranieri regolari - il nostro ordinamento garantisce una ampia tutela dei diritti degli stranieri e promuove l'accoglienza e l'integrazione degli immigrati. Agli stranieri sono garantiti, alla stregua dei cittadini italiani, i diritti fondamentali di libertà ed eguaglianza fissati dalla prima parte della nostra Costituzione.

Il testo unico non interviene in materia di “diritto di asilo” la cui disciplina, in passato contenuta nel decreto-legge 416/1989 (la cosiddetta “Legge Martelli”), ha avuto una regolamentazione dettagliata ad opera di provvedimenti che hanno recepito la normativa comunitaria. La condizione giuridica degli stranieri cittadini di stati membri dell’Unione europea è stata disciplinata con il decreto legislativo 30/2007 sempre di derivazione comunitaria (dir. 2004/38/CE).

Il già menzionato D.L. n.113/2018 ha trasformato la disciplina legislativa della protezione degli stranieri per motivi umanitari, con la soppressione quale istituto generale e la conservazione solo di singole tipologie, tra cui la protezione “speciale” riconducibile a ragioni umanitarie¹¹. Inoltre, è stata modificata la tipologia di soggetti

Tra questi, espressamente destinato agli stranieri, il diritto di asilo (art. 10 della Cost.). Con leggi ordinarie, poi, sono stati fissati contenuti e limiti della possibilità degli stranieri di godere dei diritti propri dei cittadini e dall’altro a promuovere l’accoglienza e l’integrazione degli immigrati, tra cui la concessione della cittadinanza (per naturalizzazione, per nascita o per matrimonio) e il diritto alla difesa in giudizio (art. 17 testo unico). Altre misure di protezione dalla discriminazione razziale si rinvennero nella legge n.654/1975 di ratifica della Convenzione di New York del 1966 contro il razzismo e nel precitato Testo unico che da una definizione puntuale degli atti di discriminazione (art. 43) e disciplina l’azione di sede civile contro tali atti (art. 44); altre disposizioni del testo unico (artt. 28-33) prendono in esame le forme di garanzia del diritto all’unità familiare e al ricongiungimento familiare, riconosciuto agli stranieri regolarmente soggiornanti, e di tutela dei minori, il cui prioritario interesse deve sorreggere tutti i provvedimenti amministrativi e giurisdizionali in materia di diritto all’unità familiare. Anche il diritto alla salute è oggetto di tutela, si pensi all’ ampia assistenza sanitaria a tutti gli stranieri, compresi coloro che non sono in regola con le norme relative all’ingresso e al soggiorno (artt. 34-36); parimenti, il diritto allo studio è garantito dal testo unico (art. 38, 39 e 39-bis), unitamente ai servizi abitativi e di assistenza sociale per stranieri (artt. 40-41) con la previsione di centri di accoglienza destinati ad ospitare stranieri regolarmente soggiornanti e impossibilitati, temporaneamente, a provvedere autonomamente alle proprie esigenze abitative e di sussistenza. L’art. 41 del testo unico estende a favore degli stranieri in possesso del permesso di soggiorno (di durata non inferiore a un anno) o del permesso di soggiorno di lungo periodo anche l’accesso ai servizi socio-assistenziali organizzati sul territorio. Quanto ai diritti politici, va segnalata la Convenzione sulla partecipazione degli stranieri alla vita pubblica a livello locale fatta a Strasburgo nel 1992 tra i Paesi membri del Consiglio d’Europa (ratificata dall’Italia con legge 203/1994) con la quale vengono garantiti agli stranieri residenti nei Paesi aderenti una serie di diritti. La Convenzione ha previsto il riconoscimento agli stranieri, alle stesse condizioni previste per i cittadini, delle libertà di espressione, di riunione e di associazione, ivi compresa quella di costituire sindacati e affiliarsi ad essi, riconoscendo il diritto alle collettività locali che hanno nei loro rispettivi territori un numero significativo di residenti stranieri, di creare organi consultivi volti a rappresentare i residenti stranieri a livello locale, ai quali deve essere data la possibilità di discutere sui problemi di loro interesse per il tramite di rappresentanti eletti o nominati da gruppi associati.

¹¹ Sulla riforma sono intervenuti dapprima gli Ermellini (Cass. civ., I sez., sentenza 19 febbraio 2019, n. 4890), chiarendo che la normativa introdotta con il D.L.113/2018, nella parte in cui ha modificato la preesistente disciplina del permesso di soggiorno per motivi umanitari, sostituendola con la previsione di casi speciali di permessi di soggiorno “non trova applicazione in relazione alle domande di riconoscimento di un permesso di soggiorno per motivi umanitari proposte prima dell’entrata in vigore della nuova legge”. In tale ipotesi, all’accertamento della sussistenza dei presupposti per il riconoscimento del permesso di soggiorno per motivi umanitari sulla base dei presupposti esistenti prima dell’entrata in vigore del D.L. n. 113 del 2018, fa seguito il rilascio da parte del Questore di un permesso di soggiorno contrassegnato dalla dicitura “casi speciali” e soggetto alla disciplina e all’efficacia temporale prevista dal citato decreto-legge. Successivamente, il giudice delle leggi (Corte cost. sentenza n.194/2019) ha dichiarato inammissibili le questioni di legittimità costituzionale degli

beneficiari e le modalità di accesso al sistema (denominato SIPROIMI), riservando i servizi di accoglienza degli enti locali ai titolari di protezione internazionale e ai minori stranieri non accompagnati, escludendo invece dalla possibilità di usufruire dei relativi servizi i soggetti richiedenti la protezione internazionale.

Successivamente, il Decreto-Legge n. 130 del 2020 ha reintrodotto la possibilità di accoglienza nel sistema (ridenominato sistema di accoglienza e integrazione “SAI”) dei richiedenti la protezione internazionale e ampliato l’accesso, nei limiti dei posti disponibili, ai titolari di specifiche categorie di permessi di soggiorno previste dal Testo unico dell’immigrazione, i quali non accedano a sistemi di protezione specificamente dedicati, nonché ai neo-maggiorenni affidati ai servizi sociali in prosieguo amministrativo¹².

Per quanto concerne gli istituti di protezione degli stranieri, il D.L. n.130 del 2020 ha previsto che la possibilità di rifiutare o revocare il permesso di soggiorno incontra un limite nel “rispetto degli obblighi costituzionali o internazionali dello Stato italiano”, stabilendo, altresì la necessità di assicurare nei centri adeguati standard igienico-sanitari ed abitativi, idonee misure di prevenzione, controllo e vigilanza, accoglienza materiale, assistenza sanitaria, assistenza sociale e psicologica, mediazione linguistico-culturale, somministrazione di corsi di lingua italiana e servizi di orientamento legale e al territorio.

artt.1, 12 e 13 del decreto-legge n.113/2018, convertito, con modificazioni, dalla legge n. 132/2018, promosse da alcune Regioni, a giudizio delle quali (tra altre ragioni) la sostituzione di un permesso di soggiorno di carattere generale con alcune fattispecie tipizzate avrebbe determinato “una restrizione dell’ambito di applicazione della protezione per motivi umanitari”, con conseguente violazione di numerosi parametri costituzionali, europei e internazionali, nonché con ricadute, sia pure indirette, sulle competenze concorrenti e residuali delle Regioni. La Corte ha evidenziato che il decreto-legge n. 113 non ha inciso sulla protezione dovuta in base a obblighi europei e internazionali, trattandosi di intervento legislativo - incidente sulle qualifiche che danno titolo ai permessi di soggiorno sul territorio nazionale - che costituisce esercizio di competenze legislative esclusive dello Stato, ai sensi dell’art. 117, secondo comma, Cost. (in particolare, competenze in materia di «immigrazione», ex art. 117, secondo comma, lettera b), e «diritto di asilo», ex art. 117, secondo comma, lettera a)). La Corte ha poi evidenziato che “l’effettiva portata dei nuovi permessi speciali potrà essere valutata solo in fase applicativa, nell’ambito della prassi amministrativa e giurisprudenziale che andrà formandosi, in relazione alle esigenze dei casi concreti e alle singole fattispecie che via via si presenteranno. [...] l’interpretazione e l’applicazione dei nuovi istituti, in sede sia amministrativa che giudiziale, sono necessariamente tenute al rigoroso rispetto della Costituzione e dei vincoli internazionali”.

¹² La protezione per motivi umanitari non trova la sua fonte diretta in atti dell’Unione europea ma è un istituto riconducibile a previsioni dell’ordinamento interno italiano. Il diritto dell’UE, infatti, prevede la possibilità - non l’obbligo - per gli Stati membri di ampliare l’ambito delle forme di protezione tipiche (status di rifugiato e protezione sussidiaria) sino ad estenderlo ai motivi “umanitari”, “caritatevoli” o “di altra natura”, rilasciando un permesso di soggiorno autonomo o altra autorizzazione che conferisca il diritto di soggiornare a un cittadino di un Paese terzo il cui soggiorno sia irregolare (articolo 6, par. 4, della direttiva 115/2008/UE). Pertanto, mentre lo status di rifugiato e la protezione sussidiaria sono accordati, in osservanza di obblighi europei ed internazionali, il primo per proteggere la persona da atti di persecuzione, la seconda per evitare che questa possa subire un grave danno. La protezione umanitaria è rimessa, invece, in larga misura, alla discrezionalità dei singoli Stati, per rispondere ad esigenze umanitarie, caritatevoli o di altra natura”.

Nell'ambito delle politiche di accoglienza, le modifiche introdotte dapprima con il D.L. 113/2018 e successivamente con il D.L. 130/2020 hanno inciso solo marginalmente sulle condizioni di accoglienza dei minori. Si segnala che il D.L. 113/2018 ha disposto che, al compimento della maggiore età, i neo-maggiorenni richiedenti asilo rimangono nei centri di seconda accoglienza dei comuni (SAI) fino alla definizione della domanda di protezione internazionale.

In ordine alla tutela dei “minori stranieri non accompagnati”, le Camere hanno intensificato l'opera di attuazione della legge organica sui minori stranieri presenti in Italia (L. n. 47/2017) che ha modificato la normativa in materia, con l'obiettivo di rafforzare le tutele nei confronti dei minori e garantire un'applicazione uniforme delle norme per l'accoglienza su tutto il territorio nazionale.

Nel quadro della situazione di emergenza legata agli eventi bellici in corso in Ucraina, al fine di assicurare soccorso ed assistenza alla popolazione ucraina, il Parlamento ha approvato una serie di misure volte ad organizzare le modalità di accoglienza dei profughi sul territorio italiano e a stanziare le necessarie risorse finalizzate alle attività di assistenza nei confronti dei minori non accompagnati (MSNA) provenienti dall'Ucraina, provvedendo all'adozione il 25 marzo 2022 di un “Piano minori stranieri non accompagnati”. Con la successiva decretazione d'urgenza si è stabilito che i cittadini ucraini, a decorrere dall'inizio del conflitto, possono essere accolti, sia nell'ambito delle strutture territoriali del Sistema di accoglienza e integrazione (SAI), che nei centri governativi di prima accoglienza e nei centri di accoglienza temporanea (CAS).

4. In generale, la normativa italiana in tema di condizione giuridica dello straniero, riassuntivamente richiamata nel paragrafo precedente, è ispirata alla riaffermazione dei diritti fondamentali e inviolabili della persona umana (art. 2 Cost.), tra i quali sono compresi i diritti civili, familiari, sociali e alcune forme di partecipazione politica di natura consultiva degli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia.

L'apparato normativo appare strutturato in modo da favorire l'integrazione degli stranieri con l'obiettivo di estendere, in loro favore, la portata applicativa e l'efficacia del principio di eguaglianza enunciato nell'articolo 3 della Carta costituzionale.

I diritti fondamentali dello straniero appartengono all'essenza di qualsiasi Stato e al suo fondamentale ruolo nella tutela della persona; ogni Stato, infatti, ha tra i suoi elementi costitutivi il popolo, formato dalle persone che hanno la cittadinanza di quello Stato, la quale delinea sia un legame di appartenenza allo Stato stesso, sia uno *status*, cioè un insieme di diritti e di doveri che caratterizzano i cittadini rispetto ai non cittadini e disciplinano l'ammissione dei non cittadini al proprio territorio e il loro trattamento.

Ogni ordinamento giuridico ispirato ai principi della forma di Stato democratico-sociale e al principio personalista – che finalizza tutti i pubblici poteri alla tutela e allo sviluppo della persona umana – tutela una serie di diritti inviolabili dello straniero, in quanto persona umana, al pari del cittadino.

In premessa si è detto del controllo sui flussi migratori, quale fattore necessario per calibrare ogni intervento legislativo, purtuttavia, il dato che viene presentato periodicamente non è sempre chiaro e univoco, così incidendo nel corretto approccio alla problematica ed alimentando «uno dei paradossi più evidenti del diritto costituzionale attuale», cioè l'assenza di strumenti che permettano alla persona straniera che nel suo Paese si veda impedito «l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione», di raggiungere regolarmente e senza rischi per la propria vita il territorio del nostro Stato per chiedere il diritto d'asilo ispirato all'art. 10, comma 3 della Costituzione¹³.

Il diritto di asilo è il diritto di protezione che una persona perseguitata nel proprio Paese d'origine può richiedere presso un'altra nazione o autorità¹⁴. Riconosciuto quale diritto fondamentale dell'uomo, è riconosciuto dall'articolo 10, comma 3, della Costituzione allo straniero al quale sia impedito nel suo Paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche (garantite dalla Costituzione italiana), secondo le condizioni stabilite dalla legge. La riserva di legge affermata dal citato terzo comma dell'articolo 10 Cost. per il diritto all'asilo dello straniero non è stata seguita, ad oggi, da una specifica legge attuativa, nonostante l'apporto esegetico alla norma offerto in sede giurisprudenziale, teso all'affermazione del carattere precettivo e della conseguente

¹³ Si v., in tal senso, C. Siccardi, *I diritti costituzionali dei migranti in viaggio. Sulle rotte del Mediterraneo*, cit.

¹⁴ Anticamente con il termine "asilo" si indicava un luogo impossibile da violare, ossia un luogo sacro. In origine per asilo si intendeva un'istituzione religiosa, infatti i templi greci, considerati inviolabili, costituivano dei luoghi in cui rifugiarsi per proteggersi dai vari pericoli dell'epoca. In concetto di asilo, originariamente, veniva esplicito in due differenti nozioni, a seconda che venisse concesso nel territorio dello Stato di accoglienza, parlando dunque di asilo territoriale, o fuori, parlando invece di asilo extraterritoriale e, in quest'ultimo caso, a seconda che il luogo fosse ad esempio un'ambasciata, una nave, o la sede di una organizzazione internazionale. Negli ordinamenti europei la tendenza a riconoscere ufficialmente il diritto di asilo è stata manifestata nelle loro carte costituzionali (Spagna, Portogallo, Germania e Italia). Con l'approvazione dei trattati internazionali, l'istituto dell'asilo ha poi acquisito pieno riconoscimento comunitario, trovando un suo inquadramento giuridico e concretizzando un primo passo verso la realizzazione di una politica sopranazionale in tema di immigrazione e asilo. A seguito dell'incremento del numero di rifugiati in cerca di protezione internazionale, gli Stati europei avviano dunque un processo di legislazione collettiva in materia di asilo, ai fini della creazione di un Sistema Comune Europeo di Asilo che si occupa di dare protezione e assistenza a coloro che fuggono dalle guerre e dalle persecuzioni di ogni genere. Con gli attacchi terroristici e l'aumento del fenomeno dell'immigrazione clandestina, le posizioni degli Stati membri dell'Unione Europea, in materia di immigrazione e asilo, si irrigidiscono notevolmente, e l'attenzione si concentra sul contrasto agli sbarchi illegali, la lotta al terrorismo e sulla necessità di una più efficace collaborazione tra gli Stati membri nel controllo delle frontiere esterne. La Commissione Europea, allo scopo, predispone una strategia riferita al diritto di asilo, volta ad esporre i passi da seguire al fine di un sistema comune di tutela, soprattutto in seguito all'approvazione di trattati internazionali. La politica europea si occupa, tra l'altro, in maniera diffusa di controlli alle frontiere, asilo ed immigrazione. Il concetto di protezione internazionale si esplica nelle tre componenti dell'asilo europeo, della protezione sussidiaria e della protezione temporanea. Tali tre forme di protezione hanno come scopo primario quello di permettere a coloro che necessitano di una protezione internazionale di vedersi riconosciuto lo status riferito alla propria situazione specifica.

immediata operatività della disposizione costituzionale che delinea chiaramente la fattispecie che fa sorgere, a favore dello straniero, il diritto di asilo¹⁵.

A dare impulso ad una maggiore articolazione della disciplina normativa interna è stata l'incidenza delle disposizioni comunitarie. L'asilo, infatti, nelle sue varie articolazioni, figura tra le materie di competenza dell'Unione europea che vi persegue una "politica comune", mediante un "sistema europeo comune di asilo" (art. 78 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea)¹⁶. Il fondamento giuridico del sistema europeo di asilo è nell'art. 78 del Trattato di Lisbona, ma anche in altre disposizioni del Trattato che hanno delineato le politiche relative ai controlli alle frontiere, all'asilo e all'immigrazione¹⁷.

Sotto il profilo delle competenze, spetta all'U.E. – per quanto riguarda la migrazione legale – la competenza di definire le condizioni di ingresso e soggiorno dei cittadini di Paesi terzi che entrano e soggiornano legalmente in uno degli Stati membri, anche a fini di ricongiungimento familiare. Gli Stati membri conservano la facoltà di stabilire i volumi di ammissione per le persone provenienti da Paesi terzi in cerca di lavoro. Da punto di vista dell'integrazione, l'Unione può fornire incentivi e sostegno a favore di misure già adottate dagli Stati membri al fine di promuovere l'integrazione di

¹⁵ L'istituto del diritto di asilo non coincide con quello del riconoscimento dello status di rifugiato in ordine al quale, per ottenere accoglienza in altro Paese, non è sufficiente che nel Paese di origine siano generalmente represses le libertà fondamentali, ma occorre che il singolo richiedente abbia subito specifici atti di persecuzione. Il riconoscimento dello status di rifugiato è entrato nel nostro ordinamento con l'adesione alla Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 (ratificata con la legge 722/1954) ed è regolato essenzialmente da fonti di rango UE. Il rifugiato è dunque un cittadino straniero il quale, per il timore fondato di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o opinione politica, si trova fuori dal territorio del Paese di cui ha la cittadinanza e non può o, a causa di tale timore, non vuole avvalersi della protezione di tale Paese. Può trattarsi anche di un apolide che si trova fuori dal territorio nel quale aveva precedentemente la dimora abituale per le stesse ragioni e non può o non vuole farvi ritorno. Il nostro Paese ha avuto a lungo una disciplina limitata al riconoscimento dello status di rifugiato. La Convenzione di Dublino del 15 giugno 1990 è intervenuta sulla determinazione dello Stato competente per l'esame di una domanda di asilo presentata in uno degli Stati membri della Comunità europea (ratificata dalla legge n. 523 del 1992).

¹⁶ Il trattato sul funzionamento dell'Unione europea (in acronimo TFUE), da ultimo modificato dall'articolo 2 del trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007 e ratificato dall'Italia con legge 2 agosto 2008, n. 130. Il primo comma dell'accennato art. 78 recita: «L'Unione sviluppa una politica comune in materia di asilo, di protezione sussidiaria e di protezione temporanea, volta a offrire uno status appropriato a qualsiasi cittadino di un Paese terzo che necessita di protezione internazionale e a garantire il rispetto del principio di non respingimento. Detta politica deve essere conforme alla convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e al protocollo del 31 gennaio 1967 relativi allo status dei rifugiati, e agli altri trattati pertinenti...».

¹⁷ Il Trattato ha infatti disciplinato nel capo 2 (Politiche relative ai controlli alle frontiere, all'asilo e all'immigrazione) la gestione delle frontiere esterne (articolo 77) e la politica comune dell'immigrazione, «intesa ad assicurare, in ogni fase, la gestione efficace dei flussi migratori, l'equo trattamento dei cittadini dei Paesi terzi regolarmente soggiornanti negli Stati membri e la prevenzione e il contrasto rafforzato dell'immigrazione illegale e della tratta degli esseri umani» (articolo 79). L'articolo 80 del Trattato, infine, prevede che le politiche dell'Unione relative ai controlli alle frontiere, all'asilo, all'immigrazione, «sono governate dal principio di solidarietà e di equa ripartizione della responsabilità tra gli Stati membri, anche sul piano finanziario».

cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente nel Paese; tuttavia, non è prevista alcuna armonizzazione degli ordinamenti e delle regolamentazioni degli Stati membri.

Molteplici gli aspetti della tutela multilivello del diritto alla protezione dello straniero. La farraginoso e disorganica legislazione rivela come il diritto di asilo e della protezione dello straniero costituiscano un mare burrascoso, come il Mediterraneo che è stato teatro di guerre sanguinose nei secoli passati e che oggi è spesso luogo di frequenti e inaccettabili tragedie, a tutti note.

SI tratta di accadimenti che non si accettano e che risultano inspiegabili sotto ogni profilo, a maggior ragione se si pensa ai principi e alle norme di rango costituzionale e sovranazionale che formano il tessuto di tutela e che dovrebbero garantire la necessaria protezione e gestione dei flussi migratori. Non sorgono dubbi circa l'immediata coerenza del quadro normativo posto a fondamento di siffatta tutela. Purtroppo, *punctum crucis* della presente disamina, la portata applicativa dell'art. 10, co. 3, della Costituzione e la sua concreta effettività, costituiscono la nota dolente su cui ci si interroga diffusamente¹⁸. Tale norma, infatti, acclusa tra i principi fondamentali della Carta costituzionale, colloca il diritto di asilo in una posizione di preminenza, al pari degli altri diritti fondamentali della persona, pur considerando il necessario e costante lavoro di bilanciamento con gli altri diritti e interessi.

Come accennato in precedenza, la riserva di legge inserita nel citato terzo comma dell'articolo 10 Cost., afferente al diritto all'asilo dello straniero, è rimasta, ad oggi, lettera morta, priva di una specifica legge attuativa, tanto da essere inquadrata tra le norme costituzionali rimaste più a lungo inattuato. Il lavoro esegetico in ordine all'art.10, comma 3, della Costituzione, innegabilmente, non è stato portato a compimento e la carenza di effettività della norma in esame è comprovata dall'evoluzione normativa e dalle scelte politico-amministrative che evidenziano ancor'oggi significative zone d'ombra e lacune di tutela¹⁹.

Purtuttavia, la previsione all'interno della Carta costituzionale di una tutela esplicita del diritto di asilo rappresenta un ineludibile strumento di "resistenza costituzionale", a fronte di sempre possibili arretramenti nella tutela dei diritti fondamentali che il processo di integrazione europea - e l'ordinamento interno stesso - dovessero comportare²⁰.

Il quadro normativo vigente, sia a livello interno che sovranazionale presenta ancora numerose incoerenze e lacune e appare contrassegnato da indubbia

¹⁸ Si v. P. Costa, *Costituzione Italiana: articolo 10*, Carocci, Roma 2018, pp. 66 ss.

¹⁹ Cfr., sul punto, l'analitica disamina offerta da L. Minniti, *La Costituzione italiana come limite alla regressione e spinta al rafforzamento della protezione dello straniero in Europa*, in *Questione giustizia*, 2, 2018, all'interno della rivista speciale dedicata al tema *L'ospite straniero. La protezione internazionale nel sistema multilivello di tutela dei diritti fondamentali*.

²⁰ Ivi, p. 7 ss.; M. Benvenuti, *La forma dell'acqua. Il diritto di asilo costituzionale tra attuazione, applicazione e attualità*, in *Questione giustizia*, cit., p. 25 ss.

disorganicità²¹. Non di rado, l'apporto più immediato ed efficace è stato offerto dalle Corti giurisdizionali, quelle europee e la Corte di cassazione, nel tentativo di offrire una traccia significativa al giudice del merito, costretto a confrontarsi spesso con situazioni di non agevole soluzione (casi di conflitti, persecuzioni, minacce e violenza di genere)²².

L'opera esegetica e di adeguamento costante dei diritti umani in tema di migrazione e diritto d'asilo è sempre stata ispirata alla tutela offerta nel richiamato art. 10, comma 3 in base alla quale «Lo straniero, al quale sia impedito nel suo Paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica secondo le condizioni stabilite dalla legge»²³.

Aporie e antinomie hanno purtroppo contrassegnato il tortuoso percorso attuativo dell'art. 10, comma 3, Cost., il cui terreno esegetico e applicativo è stato, in misura prevalente, quello delle aule di giustizia più che il Parlamento, come attestato dai tratti particolarmente dagli interventi normativi spesso disorganici e frammentari. Il tema è di tutta evidenza non delimitato all'effettiva tutela e al destino degli stranieri impediti nell'effettivo esercizio delle libertà democratiche nei Paesi d'origine, ma genera complessi problemi interpretativi prima, e attuativi, poi. Si pensi alla scissione che si era generata in dottrina in ordine alla natura giuridica della norma in esame e al suo carattere precettivo o programmatico, i cui effetti sono, in un caso, l'immediata e diretta applicabilità della situazione giuridica soggettiva, qualificabile come diritto di asilo costituzionale o, nell'altro caso, l'esigenza di una normativa di dettaglio che conferisca attuazione al principio costituzionale²⁴.

²¹ P. Bonetti, *I profili generali della normativa italiana sugli stranieri dal 1998*, in *Diritto degli stranieri*, a cura di B. Nascimbene, Milano 2004, pp. 19 ss.; M.A. Gliatta, *La garanzia costituzionale del diritto di asilo e il sistema di tutela europeo dei richiedenti protezione internazionale: quando l'integrazione non funziona*, in *FOCUS – Human Rights*, dic. 2017 (www.federalismi.it).

²² Cfr. E. Xhanari, *Brevi riflessioni in tema di sostanziale disconoscimento del diritto costituzionale d'asilo nella recente giurisprudenza di legittimità*, in *Forum di Quaderni costituzionali*, 2014, p. 4 ss.

²³ All'espresso riconoscimento del diritto d'asilo che figura nella nostra Costituzione (art. 10, comma 3), fa seguito la quasi coeva Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni unite il 10 dicembre 1948 (art. 14) e la successiva Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951, relativa allo status di rifugiato, sino alla più recente tutela apprestata dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (art. 18), in conformità alle statuizioni rese nella medesima Convenzione del 1951 e al protocollo del 31 gennaio 1967.

²⁴ Il tema è ripreso con estrema puntualità e chiarezza da M. Benvenuti, *La forma dell'acqua*, cit., p. 15 ss., richiamando, da un lato, il contributo esegetico di V. Crisafulli, *In tema di incolato dell'apolide*, in *Il Foro amministrativo*, 1957, pt. I.4, p. 12, e di C. Esposito, *Asilo (diritto di) - d) Diritto costituzionale*, 1958; dall'altro, la consolidata giurisprudenza amministrativa (sul punto riportando la più recente disamina dell'apporto giurisprudenziale svolta da M. Nocelli, *Il diritto dell'immigrazione davanti al giudice amministrativo*, in *Federalismi.it*, 2018, fasc. V, pp. 32 ss.) tesa ad inquadrare l'art. 10, co. 3, Cost., come una "norma programmatica"; nonché, per ulteriori riferimenti bibliografici, M. Benvenuti, *Il diritto di asilo nell'ordinamento costituzionale italiano*, Padova 2007, pp. 214 ss.; Id., *Asilo (diritto di) - II) Diritto costituzionale*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma 2007, vol. III, p. 4 ss.; G. Pizzolante, *Diritto di asilo e nuove esigenze di protezione internazionale nell'Unione europea*, Bari 2012, pp. 122

La scelta operata dai Padri costituenti, con chiarezza e rigore lessicale e in forte dissonanza rispetto all'epoca pregressa, è stata contrassegnata da una netta apertura all'ordinamento internazionale e alla protezione universale dei diritti umani, anche nelle ipotesi di violazione generata da altri Stati.

Come già accennato, la normativa italiana in tema di condizione giuridica dello straniero è ispirata alla riaffermazione dei diritti fondamentali della persona umana (articolo 2 Cost.) – tra cui i diritti civili, familiari, sociali e alcune forme di partecipazione politica di natura consultiva degli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia – ed è volta ad estenderne l'efficacia del principio di eguaglianza enunciato nell'articolo 3 della Costituzione. Il diritto alla protezione dello straniero è legato a doppio filo al principio di solidarietà e di eguaglianza sostanziale e ne costituisce elemento indefettibile di attuazione; oggi, tuttavia, appare necessario riaffermare il diritto di asilo di matrice costituzionale, se si considera che i presupposti per il riconoscimento del diritto di asilo, previsti dalla legislazione ordinaria ed in gran parte di matrice eurounitaria, appaiono frammentari, disorganici, in alcuni casi contraddittori e, in tal senso, difformi dalla cornice prevista dall'art. 10 Cost. Prova né l'oggettiva difficoltà per l'Unione Europea di dare concreta attuazione ai principi previsti nelle proprie fonti, sia primarie, sia derivate ed ogni ostacolo all'ingresso nel territorio del nostro Stato e della U.E. comporta, per il titolare del diritto di asilo, una evidente violazione degli art. 10 Cost. e 18 della Carta dell'Unione Europea

Tra gli interrogativi e i dubbi che sono emersi vi è quello della “tenuta costituzionale” del principio in esame, se cioè il diritto costituzionale alla protezione dello straniero possa essere oggetto di bilanciamento con altre esigenze nazionali, per esempio quelle del contenimento dei flussi migratori; se cioè, possa essere oggetto di valutazione esclusivamente nella forma e modalità della protezione offerta, ad esempio circa la durata della protezione o il livello dei diritti riconosciuti («secondo le condizioni stabilite dalla legge», come recita l'art. 10, comma 3, Cost.), o anche nella sua derogabilità. Il diritto è chiamato ad esprimere appieno la funzione civilizzatrice che gli è propria e grandi sono, pertanto, le responsabilità sociali e morali di chi al diritto deve dare attuazione.

5. Nel dibattito pubblico è stata riaffermata la centralità dell'art. 80 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea, nella parte in cui dispone che le politiche relative ai controlli delle frontiere, all'asilo e all'immigrazione devono essere “governate dal principio di solidarietà e di equa ripartizione della responsabilità tra gli Stati membri,

ss.; E. Cavasino, *Il diritto d'asilo nell'ordinamento italiano*, in *La tutela dei diritti umani in Europa*, a cura di A. Caligiuri *et al.*, Padova 2010, pp. 325 ss.; F. Mastromartino, *Il diritto d'asilo*, Torino 2012, p. 180; L. Grasso, *L'asilo costituzionale in Europa*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 2013, pp. 772 ss.; R. Finocchi Ghersi, *Il diritto di asilo in Italia e in Europa*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 2011, pp. 917 ss.

anche sul piano finanziario”²⁵. In linea con le già indicate criticità va evidenziata, a tutt’oggi, l’assenza di un meccanismo di redistribuzione tra gli Stati membri di quote obbligatorie di richiedenti asilo basate su indicatori oggettivi, circostanza che rivela un’asimmetria in termini di distribuzione degli oneri derivanti dalla gestione delle domande di asilo tra i Paesi membri dell’UE.

Manifestazioni di solidarietà tra i Paesi membri dell’UE nella gestione dei flussi migratori, si apprezzano con riguardo all’istituzione del “meccanismo di ricollocazione di emergenza” in seguito alla “crisi dei rifugiati” nel 2015, pur trattandosi di misure straordinarie messe in pratica in situazioni emergenziali che non hanno la finalità di riformare l’attuale regolamentazione e di trovare un equilibrio tra solidarietà e responsabilità²⁶.

L’auspicio, sul punto, è quello di una riforma dell’attuale sistema di asilo mediante l’introduzione di misure che favoriscano la cooperazione tra gli Stati membri e la condivisione della responsabilità; occorre introdurre adeguati correttivi agli attuali meccanismi di attribuzione della responsabilità, in nome di una solidarietà tra gli Stati membri dell’UE, in materia accoglienza, più volte affermata dai Paesi di primo arrivo dei flussi di richiedenti asilo²⁷.

Gli Stati e le comunità sono oggi, più che mai, alla prova di solidarietà.

²⁵ Per un’accurata e compiuta disamina del principio di solidarietà, nella natura giuridica, nei profili applicativi e sue declinazioni nelle fonti internazionali e dell’Unione europea, si rinvia a G. Morgese, *La solidarietà tra gli Stati membri dell’Unione europea in materia di immigrazione e asilo*, Cacucci, Bari 2018, pp. 5 ss. e 63 ss.

²⁶ A seguito della richiesta di sostegno all’U.E. formulata nel 2015 da Italia e Grecia per gestire gli elevati flussi di richiedenti asilo la Commissione Europea ha adottato un “meccanismo di ricollocazione di emergenza” della durata di due anni con lo scopo di ricollocare 120.000 richiedenti asilo dall’Italia e dalla Grecia nel territorio degli altri Stati membri al fine di aiutare tali Paesi ad affrontare una situazione di emergenza caratterizzata dall’afflusso improvviso di cittadini di Paesi terzi nel loro territorio. Alcuni Paesi purtroppo si opposero alla quota obbligatoria, ritenendola una violazione della sovranità nazionale, altri, non rispettarono la loro quota di ricollocazioni, decretando il fallimento delle misure di ricollocazione obbligatoria.

²⁷ Il 23 settembre 2020, la Commissione Europea ha proposto il “nuovo Patto europeo sull’immigrazione e l’asilo”, il più recente piano strategico per lo sviluppo della politica europea in materia di immigrazione e asilo nei prossimi anni. Il “nuovo Patto”, come dichiarato dalla Commissione “riconosce che nessuno Stato membro dovrebbe accollarsi una responsabilità sproporzionata e che tutti gli Stati membri dovrebbero contribuire alla solidarietà su base costante”. L’obiettivo è “di garantire un’equa ripartizione della responsabilità attraverso un nuovo meccanismo di solidarietà affinché l’equità diventi parte integrante del sistema di asilo dell’UE”. La riforma, purtroppo, al momento non ha ancora trovato applicazione, anche se, il Parlamento Europeo e cinque Presidenze del Consiglio a rotazione hanno sottoscritto un accordo con il quale si sono impegnati a collaborare per adottare la riforma in materia di migrazione e asilo prima delle elezioni europee del 2024. La dichiarazione di solidarietà concordata il 22 giugno 2022 prevede un meccanismo volontario e temporaneo per un anno, che investe ventuno tra Stati membri e Stati terzi associati nell’adozione di una dichiarazione di solidarietà, recante un meccanismo di contribuzione solidale volontaria, sotto forma di ricollocazione o di altri tipi di apporti, in particolare contributi finanziari. Sul punto, G. Morgese, *La solidarietà tra Stati membri dell’Unione europea nel nuovo Patto sulla migrazione e l’asilo*, in AA.VV., *Annali AISDUE*, vol. II, 2021, p. 435 ss.

La perfetta coesione del principio di solidarietà con il principio personalista propaga i propri effetti nella dignità della persona umana, nell'eguaglianza sostanziale tra le persone, valori fondanti un modello costituzionale di Repubblica. Il quadro di principi e valori costituzionali, dunque, evidenzia una fitta tessitura delle relazioni e dei rapporti che legano gli uni, agli altri e allo stesso tempo lega il principio solidarista ai principi di eguaglianza e pari dignità sociale. Le criticità constatate nel quadro degli interventi rivolti alla popolazione immigrata e alle persone che vivono in condizioni di precarietà e marginalità sociale devono indurre, tempestivamente, ad attente e proficue riflessioni.

La prossimità si colloca tra i bisogni che qualificano il livello di civiltà e di progresso di un gruppo sociale, esigenza relazionale che si estrinseca nella propensione a sentire, anche come propri, i problemi del prossimo. Nell'ampia cornice della prossimità, di solito, si registra la convergenza di una pluralità di attori con un comune denominatore posto nel riconoscimento dall'alterità, imprescindibile elemento costitutivo che trova frequenti piani di intersecazione con il concetto di solidarietà.

La tendenza sociale e relazionale che caratterizza l'individuo, per natura, costituisce uno dei profili più caratterizzanti lo spirito innovativo che ha alimentato la stesura definitiva dell'apparato valoriale costituzionale, sviluppando le proprie radici nell'affermazione del principio della centralità della persona, nel passaggio dalla concezione stato-centrica a quella personalista, perfezionatosi con l'obbligo di reciproca solidarietà economica e spirituale (art. 2 Cost.) e in quel principio solidarista che, a sua volta, con la sua ampia e connaturata portata polisemica, si è irradiato nei principi fondamentali, conformando il tessuto connettivo dell'intero ordinamento²⁸.

La dottrina ha profuso grande impegno nell'obiettivo di ricostruire i fondamenti teorici del principio solidaristico e le sue specificazioni nel testo costituzionale, in quella logica di stretta connessione tra personalismo e solidarietà e nel tentativo di realizzare un'integrazione più profonda tra le persone e gli Stati²⁹.

²⁸ Il principio solidaristico ha trovato una prima forma di elaborazione nel corso della Rivoluzione francese mediante la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 e nel motto ufficiale rappresentato dal trinomio Liberté, Égalité, Fraternité. Il principio giuridico solidarista rappresenta il frutto di un percorso elaborato e complesso che muovendo dal piano religioso e filosofico è passato a quello politico e giuridico, come valore presente in tutti gli ambiti della convivenza umana che ha profondamente ispirato i lavori dell'Assemblea costituente. Un'ampia ricostruzione in L. Carlassarre, *Solidarietà: un progetto politico*, in *Costituzionalismo.it*, fasc. n. 1, 2016, I, pp. 43-67. L'A., riflettendo sul significato di solidarietà e sulla necessità di riaffermare il principio prescrittivo su cui si fonda l'intero sistema repubblicano, perviene alla tesi di fondo che la solidarietà non debba essere neutralizzata, per evitare che la dignità e l'uguaglianza, principi attraverso i quali la solidarietà deve essere letta, siano privati del proprio fondamento. Occorre riaffermare tenacemente il valore normativo vincolante del principio in esame, perché è su di esso, e sui principi strettamente connessi, che si regge il sistema costituzionale repubblicano che senza il quale si sgretolerebbe, perderebbe senso, coerenza e vigore.

²⁹ *Ex multis*, F. Giuffrè, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Milano 2002; Id., voce *Solidarietà*, in *Dizionario di Diritto Pubblico*, a cura di S. Cassese, Milano 2006; S. Galeotti, *Il valore della solidarietà*, in *Diritto e società*, 1996, vol. I, pp. 1-24; volendo, *Sanità di "prossimità" e principio di solidarietà nella gestione pandemica*, in *Queste Istituzioni*, n. 2, 2021, pp. 79 ss.; Id., *Principio di*

La questione migratoria chiama in causa la nostra capacità di programmare il futuro delle nostre società, comprendendo e governando la profondità di trasformazioni cui saremo comunque, inevitabilmente soggetti; non dobbiamo temere le contaminazioni, poiché la nostra identità, quella in cui ci riconosciamo è il risultato di un confronto continuo e fecondo fra noi stessi, il tempo e gli altri. Essa è stata forgiata, nel tempo, anche dal confronto con l'alterità.

Il Mediterraneo dovrà tornare ad essere un Mare nel quale le civiltà non si scontrano, ma si riconoscono, si rispettano, si contaminano; un luogo in cui le diversità non sono contrapposizioni ma declinazioni della nostra comune identità mediterranea e, in definitiva, della nostra incancellabile e preziosa umanità.

Il 3 ottobre 2013, in un naufragio al largo dell'isola di Lampedusa, persero la vita 368 persone, tra bambini, donne e uomini che cercavano di raggiungere l'Europa nel disperato tentativo di trovare riparo e sicurezza. Dal 2016 quella data è diventata la Giornata della Memoria e dell'Accoglienza (L. n. 45/2016), istituita per ricordare e commemorare tutte le vittime dell'immigrazione e promuovere iniziative di sensibilizzazione e solidarietà. Ma da quel giorno, più di 25.000 migranti e rifugiati hanno perso la vita nel Mediterraneo!

Non c'è tempo, occorre, e in fretta, rinsaldare lo spirito di solidarietà nel complesso percorso di ricerca dei livelli imprescindibili di tutela della dignità dell'uomo e del principio solidaristico, così intensamente invocati dai Costituenti, affinché la comunità possa ritrovarsi in un forte afflato solidale; l'emergenza migratoria dovrà risvegliare le coscienze riportando il concetto sacro di "vita" entro un perimetro meno limitato ed egoistico, imperniato uniformemente sulla tutela dei diritti assoluti e dei doveri inderogabili di cooperazione e reciproco sostegno.

La sfida è ardua, «la posta in gioco è alta: una vita diversa per tutti nella società solidale sognata dai Costituenti»³⁰. La nostra comunità deve tornare a guardare il *mare nostrum* e il prossimo, con una prospettiva diversa.

solidarietà e tutela della salute nell'era Covid-19, in R. Pagano, A. Schiedi (a cura di), *Identità, pluralità, diversità. Il riconoscimento, ovvero l'essere per l'altro* ("Quaderni del Dipartimento Jonico", n. 13), Taranto 2020, pp. 278 ss.

³⁰ Così L. Carlassarre, *Solidarietà: un progetto politico*, cit., p. 67.

Marianna Pignata

UNA TRAGEDIA DIMENTICATA DELL'EMIGRAZIONE ITALIANA:
L'ULTIMO VIAGGIO DELL'UTOPIA TRA SPERANZE INFRANTE E DIRITTI
NEGATI*

ABSTRACT

Il saggio è uno studio sull'evoluzione della legislazione italiana in materia di emigrazione tra il XIX e il XX secolo. Dopo un'analisi storico-giuridica di una legislazione che, alla fine dell'Ottocento, non sapeva affrontare adeguatamente un fenomeno migratorio molto complesso e variegato, riformata poi in epoca giolittiana, fino al Testo Unico del 1919 volto a riordinare e rivedere l'intera disciplina sull'emigrazione, l'Autrice si sofferma su un tassello storico dimenticato: il naufragio della nave Utopia che portò alla morte di molti emigranti meridionali.

The essay is a study on the evolution of Italian emigration legislation between the 19th and 20th centuries. After a historical-legal analysis of a legislation that, at the end of the 19th century, did not know how to adequately deal with a very complex and varied migratory phenomenon, which was then reformed in the Giolitti era, up to the Consolidated Text of 1919 aimed at reorganising and reviewing the entire discipline on emigration, the author dwells on a forgotten piece of history: the shipwreck of the Utopia that led to the deaths of many southern emigrants.

PAROLE CHIAVE

Legislazione italiana in materia di emigrazione – emigranti italiani – naufragio dell'*Utopia*

Italian Emigration Legislation – Italian Emigrants – Shipwreck of the *Utopia*

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Dalle *Commissioni arbitrali dell'emigrazione* al *Codice dell'emigrazione*. – 3. Il naufragio dell'*Utopia* (17 marzo 1891).

Partono 'e bastimente
pe' terre assaje luntane
Cántano a buordo:
só' Napulitane!
Cantano pe' tramente
'o golfo già scumpare,
e 'a luna, 'a miez'ò mare,
nu poco 'e Napule
lle fa vedé.

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

1. Il canto di sospirata evocazione memoriale della patria terra lontana non poteva essere meglio rappresentato che dalla straziante canzone napoletana del primo Novecento¹. Quando la lingua italiana nel mondo era quella dei librettisti d'opera, la canzonetta era universalmente quella napoletana e «la lingua di Napoli, attraverso la mediazione melodica, diventava l'*humus* dei sentimenti nostalgici, il fenomeno nostrano dell'emigrazione verso le Americhe era uno dei caratteri distintivi del paesaggio storico e geografico dell'Italia unita che stava cambiando. Il sentimento di paura e di smarrimento, gli occhi rivolti all'ignoto, al tempo stesso inferno e paradiso di immaginazione, il viaggio come navigazione estrema, sono il retaggio di chi parte in cerca di un'altra terra, di chi affronta il pericolo portando nella sua *veste di cuscino*, la federa, i pochi poveri panni di una vita che si chiude ad un semplice rudere, ad una contrada, e sono anche la sindrome di storie di emigranti»² che saranno narrate, cercando di muoversi su più piani: innanzitutto, partendo dall'analisi storico-giuridica di una normativa che, sul finire dell'Ottocento, non seppe adeguatamente affrontare un fenomeno migratorio assai complesso e vario³, poi riformata in età giolittiana⁴, fino a giungere al testo unico del 1919 finalizzato a riordinare e rivedere tutta la disciplina sull'emigrazione⁵; a seguire, soffermandosi su una tessera storica del naufragio di una nave, nella quale morirono 576 vite umane e tanti furono i dispersi, vite di emigranti, le cui speranze si inabissarono in una notte senza stelle. Era il 17 marzo 1891 e la nave della speranza si chiamava *Utopia*⁶.

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

¹ La canzone citata è *Santa Lucia luntana* di G.E. Gaeta, noto come E.A. Mario (Napoli, 1884 –1961). Cfr. R. Meloncelli, voce *Gaeta, Giovanni Ermete*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 51, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 1998.

² G. Castrillo, *Prefazione*, in S.A. Veccia, *Storia di emigranti*, Edizioni Associazione Storica del Medio Volturno, Piedimonte Matese 2011, p. 9.

³ «Una normativa che si rivelò fin dall'inizio incompleta e inefficace, per molti aspetti superficiale ed erronea, probabilmente proprio a causa del fatto che, per far fronte a una situazione divenuta ormai emergenziale, era stata emanata senza la dovuta ponderazione», cfr. La prima legge la n. 5866 del 1888, poi integrata da due regolamenti risalenti, rispettivamente, al 1889 e 1892. Le criticità della normativa sull'emigrazione, com'è noto, sono quanto mai dibattute in dottrina, con approcci interpretativi i più disparati. Si rimanda alla vasta bibliografia e anche per ulteriori riferimenti, fra tutti, a D. Freda, *La regolamentazione dell'emigrazione in Italia tra Otto e Novecento: una ricerca in corso*, in *Historia et Ius*, 6, 2014, paper 9, p. 6.

⁴ Cfr. Legge n. 23 del 1901 – poi integrata da successive disposizioni, vale a dire la Legge n. 1075 del 1913 e il Decreto n. 1379 del 1918.

⁵ Cfr. Testo unico n. 2205 del 1919. Sull'evoluzione della normativa in tema di emigrazione, si rinvia a P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, Donzelli Editorie, Roma 2001.

⁶ Sulla storia e i dettagli della nave *Utopia*, peculiare lo studio e particolareggiata la raccolta di fonti di S.A. Veccia, *Storia di emigranti*, cit.. E ancora: P. Mafodda, *Utopia: il naufragio tra cronaca e storia 17 marzo 1891*, 2ª edizione, Volturina Edizioni, Isernia 2022.

Ma prima di raccontare questa storia, che è la storia di 813 emigranti italiani di cui 661 uomini, 85 donne e 67 bambini, il 95% proveniente dal Sud dell'Italia⁷ che partivano con il desiderio di trovare fortuna, pur mantenendo un *sentimento di provvisorietà*, vale a dire la consapevolezza di dover permanere per lunghi periodi in paesi poco 'ospitanti' (per usare un termine eufemistico), seppure alimentata dall'anelito di ritornare nelle case costruite nei loro paesi, ecco che si ritiene opportuno ritornare sul dato storico-giuridico che rammenta come la prima legge sull'emigrazione, venti anni dopo la circolare Menabrea⁸ e pochi anni prima della tragedia della nave *Utopia*, la n. 5866 del 1888, si configurava come:

una restrittiva legge di ordine pubblico, "di polizia", finalizzata all'esercizio del controllo da parte dell'autorità di Pubblica Sicurezza sul fenomeno migratorio, e alla repressione degli abusi commessi ai danni degli emigranti, ma che trascurava completamente la ragione per la quale essa era stata emanata: la tutela dei soggetti che espatriavano, dal momento della partenza a quello dell'arrivo a destinazione⁹.

2. La Legge 5866 del 1888 era una norma che, sul piano formale, appariva 'senza lacune', perché sinteticamente: sanciva la libertà di emigrare per tutti i cittadini (salvi i limiti previsti per le donne coniugate, per le quali era necessaria l'autorizzazione del marito, e per i militari, i quali dovevano essere previamente autorizzati dal Ministro della Guerra)¹⁰, disciplinava l'attività degli agenti di emigrazione¹¹, regolamentava minuziosamente il contratto di trasporto¹², comminava pene severe per gli agenti che avessero trasgredito le disposizioni in essa contenute¹³, istituiva, in ogni capoluogo di provincia, le Commissioni arbitrali per la risoluzione delle controversie tra emigranti e vettori¹⁴. Insomma, fu una legge che, sul piano formale, appariva perfetta se non fosse stato per quel 'vizio di origine':

⁷ Cfr. G.A. Stella, *Odissee. Italiani sulle rotte del sogno e del dolore*, Rizzoli, Milano 2004.

⁸ Sulla Circolare Menabrea, primo di una serie di provvedimenti amministrativi finalizzati al controllo e alla repressione dei flussi migratori attraverso il richiamo di preesistenti leggi di polizia o di disposizioni contenute nel codice della marina mercantile, emanata il 18 gennaio del 1868 a seguito della presentazione in Parlamento dei primi allarmanti dati sugli espatri, si rinvia a D. Freda, "Trafficienti di carne umana". *Gli agenti di emigrazione all'alba del XX secolo*, in *Historia et Ius*, 8, 2015, paper 17, pp. 3-5.

⁹ D. Freda, *La regolamentazione dell'emigrazione*, cit., p. 6.

¹⁰ Art. 1, Legge 30 dicembre 1888, n. 5866.

¹¹ Art. 2, Legge 30 dicembre 1888, n. 5866.

¹² Art. 12, Legge 30 dicembre 1888, n. 5866.

¹³ «È punito con l'arresto da uno a sei mesi, e colla multa da cinquecento a cinquemila lire chiunque senza patente o licenza a fini di lucro procuri o fornisca trasporto agli emigranti, o intervenga mediatore di contratti tra gli emigranti e chi li trasporta, o faccia arruolamenti per l'emigrazione»: la violazione delle disposizioni previste dalla legge avrebbe comportato il ritiro della patente. Ivi, art. 18. La patente sarebbe stata ritirata all'agente anche in caso di procurato imbarco a latitanti, evasi, o «minori destinati a mestieri girovaghi». Ivi, art. 5. Cfr. D. Freda, *ivi*, p. 7.

¹⁴ R. Sori, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna 1979, ha evidenziato come l'attività di tali Commissioni fosse nella prassi irrilevante: tra il 1890 e il 1895

si mostrò scarsamente interessata alla tutela dei soggetti intenzionati ad espatriare: nonostante l'esistenza delle disposizioni esaminate, essa non definiva in alcun modo la figura dell'emigrante e non si occupava minimamente dei suoi bisogni effettivi, tanto durante il viaggio a bordo dei piroscafi, compiuto in condizioni assai degradanti, quanto dopo lo sbarco nei Paesi di destinazione, in cui l'espatriato, abbandonato a se stesso, finiva col diventare facile e ghiotta preda degli speculatori locali¹⁵.

Bisognerà attendere l'età giolittiana con la sua ventata di riforme e la sua legge n. 23 del 1901 – poi integrata da successive disposizioni (del 1913 e il decreto del 1918), fino a giungere al testo unico del 1919 (che seppe rivedere tutta la disciplina sull'emigrazione) –, per constatare un concreto tentativo di regolamentazione organica del fenomeno migratorio e, nel contempo, di 'protezione' nei confronti degli emigranti ed affermazione dei loro diritti¹⁶. La norma, peraltro, istituiva anche una serie di organismi atti a rendere tale tutela effettiva. Un esempio per tutti: pur sancendo la libertà di emigrare, il Ministro degli Esteri aveva la facoltà di «sospendere l'emigrazione verso una determinata regione per motivi d'ordine pubblico o per grave pericolo di vita, di pregiudizio alla libertà, e di rischio per gli averi dell'emigrante»¹⁷. Inoltre, venne previsto all'emigrante l'obbligo di passaporto che definiva la sua 'categoria' rispetto ad altre 'categorie' di viaggiatori, consentendogli così di 'usufruire' di servizi a tutela dell'emigrazione¹⁸. Ebbene, tutte furono innovative disposizioni che però non ebbero facile attuazione per l'inadeguatezza dei mezzi economici a disposizione, unita al ridottissimo numero di personale demandato a svolgere le funzioni previste dalla legge, nonché per la difficoltà – da parte del Commissariato Generale – di coordinamento delle attività da essa previste e di regolamentazione di una materia inevitabilmente frammentata tra numerosi organi dell'amministrazione statale (specie tra Ministero degli Esteri e degli Interni)¹⁹. E ancora: la controversa

furono infatti registrati soltanto quattro giudizi, p. 308. Sulle Commissioni arbitrali, da ultimo, il bel lavoro di A.M. Di Stefano, «*Non potete impedirle, dovete regolarla*». *Giustizia ed emigrazione in Italia: l'esperienza delle Commissioni arbitrali provinciali per l'emigrazione (1901-1913)*, in Collana di Studi di Storia del diritto medievale e moderno – Monografie 4, Historia et Ius, 2020.

¹⁵ Cfr. E. Tripi Romano, *Crestomazia critica della legge 30 dicembre 1888 sulla emigrazione e del suo regolamento esecutivo*, Stabilimento tipografico dei Fratelli Tornese, Napoli 1893, p. 5.

¹⁶ Cfr. Commissariato Generale dell'Emigrazione, *Legislazione italiana dell'emigrazione. Raccolta coordinata di tutte le vigenti norme legislative e regolamentari, con note, riferimenti ed indici*, Edizioni del Commissariato Generale dell'Emigrazione, Roma 1926. A tal riguardo: «Dalle fonti parlamentari si evince che un aspetto interessante e anche molto delicato era quello relativo agli speciali organi giurisdizionali introdotti con il preciso intento di garantire "maggiore tutela e protezione" ad una categoria socialmente debole, quale era quella dei migranti italiani», cfr. A.M. Di Stefano, «*Non potete impedirle, dovete regolarla*», cit., p. 11

¹⁷ Art. 1, Legge 31 gennaio 1901, n. 23.

¹⁸ Art. 13, Legge 31 gennaio 1901, n. 23.

¹⁹ «Tale norma costituiva l'esito di un lungo e travagliato dibattito avente ad oggetto il fenomeno migratorio in Italia: la polemica sull'emigrazione, iniziata negli anni Sessanta dell'Ottocento, sviluppatasi con i primi episodi di espatri di massa e protrattasi fino agli inizi del XX secolo, avrebbe

funzione dell'agente di emigrazione – che era stato, fin dall'inizio dei flussi migratori nell'Italia postunitaria, una figura tanto centrale quanto 'discussa' nel reclutamento degli emigranti e nell'organizzazione dei viaggi di espatrio – rappresentò uno dei maggiori motivi di diffidenza degli stessi emigranti nei confronti di alcuni dei nuovi istituti introdotti dalla legge, una diffidenza 'giustificata'²⁰ che rese le sue disposizioni difficili da applicare, limitandone notevolmente gli effetti positivi²¹.

Eppure, nonostante molte delle sue previsioni rimanessero lettera morta, la legge n. 23 del 1901 – proprio per l'approccio diverso nei confronti del fenomeno migratorio – rappresentò una svolta rispetto ai provvedimenti emanati anteriormente (inclusa la legge del 1888) in una congiuntura temporale di 'maturità del fenomeno', nel corso della quale si ebbe un aumento del numero delle partenze (complessivamente circa 9 milioni di espatri)²². Peraltro, la legge fu modificata, corretta e integrata da ulteriori provvedimenti normativi: tra i principali, la già citata legge n. 1075 del 1913 che ebbe il merito di inasprire le sanzioni penali a carico dei contravventori e, soprattutto, il Testo Unico n. 2205 del 1919 che avrebbe rivisto, riordinato e raccolto tutta la disciplina in materia di emigrazione, dando luogo a un vero e proprio "Codice dell'emigrazione" che:

riaffermando ancora una volta la libertà di emigrazione, avrebbe definito più precisamente la figura dell'emigrante, reso più favorevoli ai soggetti che intendevano espatriare le norme del contratto di lavoro e di quello di trasporto, rafforzato i poteri del Commissariato Generale e dei funzionari dell'emigrazione (ora pienamente equiparati agli ufficiali di Polizia Giudiziaria)²³.

trovato negli agenti di emigrazione il capro espiatorio del complesso e doloroso problema migratorio», cfr. D. Freda, *Trafficienti di carne umana*, cit., p. 1.

²⁰ «Molte le speculazioni e gli abusi di agenti, subagenti e incaricati senza scrupoli ai danni degli emigranti, i quali, preda di un crescente numero di intermediari, venivano assai spesso truffati in ordine al prezzo dei noli, ai tempi di attesa per la partenza, a quelli di durata del viaggio, alla data di arrivo, ai luoghi di destinazione e alle condizioni dei piroscafi», cfr. D. Freda, *ivi*, pp.2-3.

²¹ «Gli emigranti generalmente preferivano affidarsi a società filantropiche o di mutuo soccorso, alle quali potevano comunque essere accordati sussidi dal Ministro degli Esteri su proposta del Commissariato Generale», cfr. D. Freda, *La regolamentazione dell'emigrazione*, cit., p. 9. Per il mutualismo italiano si rinvia a L. Tomassini, *Mutual Benefit Societies in Italy, 1861 – 1922*, in M. van der Linden (Ed.), *Social Security Mutualism. The comparative History of Mutual Benefit Societies*, Peter Lang, Bern 1996, pp. 225-271, parzialmente riprodotto in L. Tomassini, *Il Mutualismo nell'Italia liberale (1861 – 1922)*, in *Le società di Mutuo Soccorso italiane e i loro archivi, Ministero per i beni e le attività culturali. Ufficio per i beni archivistici*, Ministero per i beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1999, pp. 15–53.

²² F. Mastroberti, *Gli inizi del Novecento giuridico in Italia: aspetti e problemi*, in A. De Martino (a cura di), *Saggi e ricerche sul Novecento giuridico*, Giappichelli editore, Torino 2014, p. 15.

²³ D. Freda, *La regolamentazione dell'emigrazione*, cit., p. 14.

Ma è pur vero che si era giunti ormai alla prima guerra mondiale, alcuni paesi (*in primis* gli Stati Uniti)²⁴ ostacolavano l'afflusso di emigranti, seguì la crisi degli anni Trenta: tutte contingenze che esaurirono la c.d. “grande emigrazione”, soprattutto della popolazione del Sud Italia²⁵, il cui fenomeno rappresentò la più triste parentesi sulle contraddizioni di quella libertà di espatrio, di fatto sottoposta al controllo della pubblica autorità e subordinata al prevalente interesse pubblico²⁶.

3. Ma ora è al Sud che si vuole ritornare, a quella storia ‘dimenticata’ di emigranti, a quel triste fatto di cronaca del 17 marzo 1891 (tre anni dopo il 1888, la prima legge sull’emigrazione) che vide centinaia di vittime dell’*Utopia*: una nave il cui nome ‘parlante’ è così evidente e suggestivo, ed il cui destino si può dunque arricchire di una valenza in più proprio per la forza evocativa del nome.

La storia comincia dieci giorni prima del naufragio ed è la storia di un viaggio breve ma intenso perché intriso di aspettative, speranze di uomini e donne in fuga dalla povertà dei loro paesi di origine e alla ricerca di un lavoro dignitoso. Era il 7 marzo 1891, quando la nave *Utopia*, un piroscafo gigantesco costruito nel 1874 da una società di navigazione inglese di proprietà degli armatori Enderson di Glasgow²⁷, salpò da Trieste diretta a New York, facendo scalo il 12 marzo a Napoli per imbarcare irpini, abruzzesi, lucani, e campani²⁸, in tutto 813 persone, alla volta della ‘terra della speranza’. In quello stesso giorno la nave riprese il mare verso Gibilterra. Nel tardo pomeriggio di martedì 17 marzo, il piroscafo, superata Punta Europa, giunse davanti alla baia di Gibilterra durante una burrasca e mentre i poveri passeggeri erano rintanati e addossati gli uni agli altri, il buio calò sulla baia. Sebbene le altre navi avevano occupato tutta la rada (prime fra tutte le grandi corazzate, le navi d’appoggio e caccia di scorta della compagnia militare britannica), l’*Utopia*:

²⁴ Sull’assistenza legale agli emigranti italiani negli Stati Uniti si veda A.M. Di Stefano, *Legislazioni statali, pronunce giudiziarie e iniziative diplomatiche per la tutela dei migranti italiani negli Stati Uniti tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento: una ricerca in corso*, in *Historia et Ius*, 16, 2019, paper 9 [www.historiaetius.eu], pp. 1-42.

²⁵ Per una lettura approfondita sul fenomeno che colpì le popolazioni del Sud, cfr. S. Mazzone (a cura di), *Narrare le migrazioni tra diritto, politica, economia*, Bonanno, Acireale-Roma 2018.

²⁶ Michele Pifferi, in un suggestivo saggio, ha spiegato magnificamente come l’affermazione della libertà di emigrare da parte della legge (tanto del 1888 che del 1901) si inscrivesse nell’ambito del problematico e contraddittorio rapporto tra potere politico e individuo in età liberale e corrispondesse, in realtà, a un ambito di libertà “negata”. Cfr. M. Pifferi, *Ius peregrinandi e contraddizione dell’età liberale. Qualche riflessione sulla “falsa” libertà di migrare in Italia e negli Usa*, in M. Meccarelli, P. Palchetti, C. Sotis (a cura di), *Ius peregrinandi. Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum, Macerata 2012.

²⁷ *Lloyd’ Register of British and Foreign Shipping*, Cox and Wyman printers, London 1889.

²⁸ Sui dettagli degli ospiti della nave, si rinvia alla bibliografia raccolta nel volume di S. A. Vecchia, *Storia di emigranti*, cit.

che si avanzava a mezzo vapore virò per iscarsare un altro piroscavo e andò a percuotere con il potente sperone dell'Anson che fece un enorme foro nel bel mezzo della nave. La corazzata inglese era infatti dotata, a prua, di un micidiale ed enorme punteruolo che stava immerso sotto il pelo dell'acqua. Il poderoso rostro di questa grande nave da battaglia, a doppia elica, squarciò in profondità lo scafo del piroscavo, che andò quindi alla deriva, in balia della corrente, finchè cinque minuti dopo l'impatto, l'acqua imbarcata iniziò a farlo affondare.

Il racconto continua con descrizioni di scene catastrofiche dove scialuppe avevano difficoltà, per le onde alte e violente, di avvicinarsi al relitto e riportando resoconti dei giornali dell'epoca:

avvennero cose selvagge. Un canotto svedese era già pieno di naufraghi quando altri tentavano di salire ma picchiati in testa dai primi per timore che il canotto non reggesse il peso.

Ed ancora:

Una donna, mentre la nave naufragava, veniva afferrata da un ufficiale inglese che si slanciò per salvarla. Essa si svincolò ricordandosi del suo bambino rimasto sulla nave. Quando tornò con esso, il canotto inglese non poté più avvicinarsi e la madre ed il figlio affondarono...La tempesta era così violenta che i corpi si sfracellavano sugli scogli²⁹.

Il bilancio fu terrificante: 576 annegati, 250 superstiti, tanti dispersi.

Era il 17 marzo 1891 quando quel viaggio si interruppe e con il naufragio dell'*Utopia*, naufragarono aspettative, speranze di uomini e donne in fuga dalla povertà dei loro paesi di origine e alla ricerca di un lavoro dignitoso.

Per giorni il mare continuò a restituire corpi con racconti che suscitarono particolare commozione:

sulla spiaggia il cadavere di una donna che teneva al suo fianco un bambino di circa due anni con le braccia in posizione tale che si vedeva come ella lo avesse portato al collo in lotta contro l'inesorabile oceano. Si durò fatica a staccare il bimbo dal collo della donna; la povera creaturina aveva le manine avvinghiate al corpo della madre³⁰.

E si potrebbe continuare a narrare ancora, perché tante sono le testimonianze che sul momento, e nei giorni a seguire, vennero raccolte, testimonianze di sopravvissuti che assistettero alle laceranti grida di dolore di disperati, grida coperte, dopo poco, dall'indifferenza e dalla beffa, perché l'immane tragedia fu semplicemente derubricata

²⁹ Cfr. G.A. Stella, *Odissee*, cit., che riprende il racconto tratto dal settimanale *L'Illustrazione Popolare. Giornale per le famiglie*, p. 229, Milano, 12 aprile 1891.

³⁰ Tra le molte pubblicazioni, per la dovizia di notizie, si veda M. Valentini, *Il naufragio dell'Utopia. Il Titanic degli abruzzesi dimenticati - 17 marzo 1891*, Tabula Fati, Chieti 2013.

come ‘causale incidente’ in mare determinata da ‘imperizia’ del personale di bordo e da un’ ‘errata manovra’ della nave *Utopia*³¹.

Il processo colpì soprattutto le vittime del naufragio, anziché il responsabile della tragedia, perché dopo qualche giorno dall’arresto, al Capitano McKeague – accusato di condotta impropria e di negligenza dei suoi doveri nel pilotare il piroscafo affondato – venne subito concessa la libertà provvisoria in seguito al pagamento di una cauzione di 480 sterline.

Il 23 marzo si riunì, per la prima volta, la corte del Tribunale marittimo presieduta dal comandante del porto di Gibilterra, Charles Cavendish Boyle, supportato dai comandanti delle navi da guerra in rada e da personale civile del Governatorato, che presero atto delle testimonianze del comandante e dei suoi ufficiali sopravvissuti al naufragio, insieme anche ad altri ufficiali delle navi da battaglia che avevano occupato la rada.

Il 24 marzo la Corte emise il verdetto: il comandante McKeague fu ritenuto “responsabile di un grave errore di giudizio a causa del quale la sua nave è affondata e c’è stata la perdita di vite umane”, perché non aveva ben valutato la presenza di altre navi all’interno del porto e aveva ordinato una manovra errata facendo disincagliare la sua nave dal rostro di prua della corazzata *Anson*.

Il giorno seguente (era il 25 marzo) la Corte del Tribunale marittimo di Gibilterra tornò a riunirsi nuovamente per ascoltare altri due testimoni (si trattava di due passeggeri italiani che non aggiunsero nulla di nuovo alla ricostruzione dei fatti) e le osservazioni della difesa. Dopo essersi riuniti in consiglio, i membri della corte decisero che rimaneva valida la sentenza emessa il giorno precedente e ritennero, altresì non necessario, ritirare il brevetto di comandante a John McKeague³².

Insomma, dopo solo due giorni di processo:

il comandante se la cavò con una ramanzina: per il Giurì della marina inglese era colpevole solo di grave errore di valutazione. Anche i fratelli Henderson, gli armatori, riuscirono, con lunghe azioni legali, a resistere alle richieste di indennizzo e di pagare risarcimenti per i danni causati dall’immane tragedia³³.

E cosa rimase di quella *Utopia*? Rimase un relitto abbandonato qualche mese nella baia, per poi essere rimosso (perché pericoloso, in quanto lasciato all’imboccatura del

³¹ Si rinvia a D. Paiano, *Utopia: il naufragio della speranza*, Edizioni del Rosone, Foggia 2017.

³² Per una rilettura del processo al Comandante McKeague, cfr. <http://www.terzaclasse.it/downloads/gibilterra.pdf>, che riporta gli atti processuali del Tribunale marittimo di Gibilterra. Le notizie sono in Board of Trade 1891: *Board of Trade Wreck Report for 'Utopia' and Anson (HMS)*, n. 4276, pp. 1–5.

³³ Cfr. G.A. Stella, *Odissee*, cit. Per la lettura dettagliata della causa vinta dagli armatori Henderson, si rinvia alla *Difesa dei signori Henderson armatori contro i danneggiati del naufragio dell’«UTOPIA» presso il Tribunale di Napoli* (1895), R. Tipografia Francesco Giannini & figli, Napoli.

porto) e trasportato in Scozia, riparato poi in tempi record per continuare a trasportare migranti per altri nove anni fino al 1900³⁴.

All'interno di quel relitto, decine di poveri resti anch'essi passeggeri di terza classe, i più numerosi allocati appena al di sopra delle stive, nel ventre oscuro della nave, che affrontarono il tempo del viaggio prevalentemente in spazi ridottissimi ed in condizioni igieniche estremamente precarie³⁵.

Era il 1891.

1901, legge n. 23. Relazione Luzzatti-Pantano, ed è proprio con questa Relazione che si vuole chiudere la pagina di un racconto storico-giuridico sul tema dell'emigrazione che meriterebbe spazi d'indagine ben più ampi, proprio con le suggestive riflessioni di Luzzatti che sembrano oggi 'provocatorie' in un'attualità che vive ancora il fenomeno migratorio come fenomeno emergenziale, una vera e propria piaga sociale sebbene non tocchi più gli italiani:

Ciò che si deve cercare è la tutela della inviolabilità della persona dell'emigrante, oggi esposta a tante offese e tanti patimenti. Sinora, e troppo spesso, l'emigrante fu un mezzo, uno strumento per arricchire quelli che si trovarono a contatto con lui, col pretesto di rendergli un servizio; l'unico fine, o il principale, fu la produzione del nolo col trasporto di questa merce umana; si calpestarono tante volte i precetti della legge e della pietà, per ottenere il maggiore beneficio degli agenti, dei subagenti, dei vettori, col massimo disagio per l'emigrante³⁶.

³⁴ Cfr. <http://www.terzaclasse.it/downloads/strand.pdf> si raccolgono le notizie del recupero del piroscifo. Il documento fu pubblicato dalla rivista *The Strand Magazine*, n. 19, volume 4, nel luglio del 1892.

³⁵ Cfr. G. Palumbo, *A 130 anni dal naufragio del piroscifo "Utopia"*, in <https://volerelaluna.it/migrazioni/2021/03/17/a-130-anni-dal-naufragio-del-piroscifo-utopia/>.

³⁶ La citazione è tratta dalla *Relazione (Luzzatti, Pantano) della Commissione della Camera dei Deputati al disegno di legge sull'emigrazione* concordato sui progetti del Ministro degli Esteri (Visconti-Venosta) e dei deputati Pantano, Garavetti ed altri, in *Atti Parlamentari, Legislatura XXI, Sessione 1900*, stampato 44-B, All. 2; il testo della relazione è integralmente riprodotto nel volume, dal quale si cita, di A. Rabbeno, *Manuale dell'Emigrazione. Storia, statistica, relazioni, discussioni, testo delle leggi regolamenti e giurisprudenza. Vademecum per gli emigranti, vettori, municipi e funzionari tutti dell'emigrazione*, G. Barbera, Firenze 1901, pp. 76-119. Cfr. A.M. Di Stefano, «Non potete impedirle, dovete regolarla», cit.

Filomena Pisconti

LA VICENDA RIACE E LA CRIMINALIZZAZIONE DELLA SOLIDARIETÀ.
STORIA DI UN MODELLO DI CULTURA DELLE DIVERSITÀ*

ABSTRACT

Dopo il ritrovamento dei celebri bronzi nel 1972 a circa duecento metri dalla costa, il piccolo Comune calabrese di Riace è caduto sotto i riflettori mediatici per la vicenda di cronaca giudiziaria che ha coinvolto il sindaco Domenico Lucano, che, sin dal 2004, realizzava progetti finalizzati a costruire un modello di integrazione interculturale (noti come “Modello Riace”).

La condanna del sindaco, a seguito del noto processo “Xenia”, minaccia il modello di solidarietà attiva sperimentato a Riace e, in generale, i principi fondanti dello Stato costituzionale italiano.

After the discovery of the famous bronzes in 1972 two hundred meters off the coast, the small Calabrian country of Riace was known for the "Riace Model", a positive example of policy management migratory.

Since 2004, the mayor Domenico Lucano has been carrying out a series of projects aimed to build a model of intercultural integration.

The condemnation of the mayor, following the known “Xenia” trial, threatens the model of active solidarity experimented in Riace’ country and the fundamental principles of the Italian Constitutional State.

PAROLE CHIAVE

Accoglienza – criminalizzazione – solidarietà

Hospitality – Criminalization – Solidarity

SOMMARIO: 1. Il processo a Domenico Lucano: storia di una cronaca giudiziaria che tenta di criminalizzare la solidarietà. – 2. Il Modello “Riace” come modello di cultura delle diversità. – 3. Quale futuro per il Modello “Riace”?

1. Così Mario Ricca descriveva l’esperienza di Riace:

A Riace, in Calabria, si sta tentando niente meno *che* di naturalizzare la globalizzazione, di cavalcarla e addomesticarla, piegandola e controllandone gli effetti per soddisfare (anche) esigenze locali. Un’impresa inedita. Una storia vera, che accade adesso. Una vicenda straordinaria che, in un tempo costellato di rigurgiti xenofobi, riesce invece a far sposare sviluppo e immigrazione nel segno

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

dell'ospitalità, dell'impegno umanitario e della competenza interculturale. Ce n'è abbastanza per "rimanere increduli"¹.

Il "Modello Riace" è stato uno dei primi progetti di accoglienza e integrazione sociale dei migranti in Italia ed esempio concreto di come i flussi migratori possano concorrere attivamente allo sviluppo locale dei paesi ospitanti.

Per anni Riace è stato modello ispiratore sia dello SPRAR nazionale (Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati) – istituito con legge n. 189 del 2002 – sia della legge regionale calabrese 12 giugno 2009 n. 18, che promuove un «sistema regionale integrato di accoglienza e sostiene azioni indirizzate all'inserimento socio-lavorativo di rifugiati, richiedenti asilo e titolari di misure di protezione sussidiaria o umanitaria» (art. 1 co. 2).

Il 30 settembre 2021 il tribunale di Locri condannava il sindaco Domenico Lucano e altre 17 persone per una serie di reati commessi nella gestione dei progetti di accoglienza, riguardanti migranti e richiedenti asilo.

La vicenda giudiziaria di Riace si colloca in un contesto politico ben preciso: quello dell'approvazione, innanzitutto, del decreto-legge n. 113 del 2018 che sottrae i richiedenti asilo all'inserimento del sistema SPRAR, destinato ai soli titolari di qualche forma di protezione. I richiedenti, nei lunghi mesi che precedono la definizione del loro *status*, vengono ospitati all'interno dei grandi Centri di accoglienza straordinari (CAS)².

L'ulteriore precisazione di contesto riguarda i recenti tentativi della magistratura penale di estendere la applicazione della fattispecie di favoreggiamento dell'immigrazione irregolare di cui all'art. 12 TUIM non più solo alle condotte delle organizzazioni criminali che gestiscono il traffico di esseri umani, ma anche per criminalizzare condotte di aiuto ai migranti irregolari mosse da esclusive finalità umanitarie.

¹ M. Ricca, *Riace il futuro è presente. Naturalizzare "il globale" tra immigrazione e sviluppo interculturale*, Dedalo, Bari, 2010, p. 5.

² Per un commento al decreto cfr. A. Algostino, *Il decreto "sicurezza e immigrazione" (decreto-legge n. 113 del 2018): estinzione del diritto di asilo, repressione del dissenso e disuguaglianza*, in *Costituzionalismo.it*, 2, 2018, p.138: «In primo luogo, è previsto che lo SPRAR (Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati) tuteli unicamente i titolari di protezione internazionale e i minori non accompagnati, mentre i richiedenti asilo possono trovare accoglienza solo negli attuali centri governativi di prima accoglienza e nei centri di accoglienza straordinaria (CAS). Già allo stato attuale il sistema di accoglienza conosce limiti notevoli e una cronica sproporzione fra possibilità di tutela e numero delle persone aventi diritto alla tutela, ma narra di "best practices", che hanno il loro punto di forza nella diffusione sul territorio, il c.d. modello Riace del sindaco Domenico Lucano».

Sul decreto, cfr., inoltre, a titolo esemplificativo, G. Mentasti, *Decreto-sicurezza: i profili penalistici*, in *Dir. pen. cont.*, 25 ottobre 2018; N. Tomeo, *I presupposti costituzionali per l'approvazione del decreto-legge n. 113/2018*, in *Immigrazione.it*, CCCXXIII, 2018; E. Cavasino, *Diritti, sicurezza, solidarietà e responsabilità nella protezione della persona migrante*, in *Federalismi.it.*, 3, 2018, L. Masera, *La crimmigration nel Decreto Salvini*, in *Leg. pen.*, 24 luglio 2019.

È doverosa questa precisazione, non fosse altro che l'accusa aveva ricostruito a carico di Lucano l'ipotesi del favoreggiamento dell'immigrazione clandestina, per aver progettato nel 2017 di far ottenere la cittadinanza italiana a una donna nigeriana sprovvista di regolare permesso di soggiorno attraverso un matrimonio combinato, mai celebratosi; al pari dei procedimenti aperti nei confronti delle ONG che svolgono attività di soccorso in mare, la vicenda Riace viene qualificata come ulteriore tentativo di quella che comunemente è definita "criminalizzazione della solidarietà"^{3 4}.

Così, proprio nella materia dei soccorsi in mare, tale prassi ha trovato ampio accoglimento, evocando spesso l'espressione di *délit de solidarité*⁵, «un ossimoro

³Per riflessioni sul fenomeno della criminalizzazione della solidarietà, cfr. F.V. Paleologo, *Criminalizzazione della solidarietà e strategie di abbandono in mare*, in www.a-dif.org, 30 settembre 2021.

In particolare, cfr., sulla vicenda di Lucano, C. Caprioglio, F. Ferri, L. Gennari, *La colpa di Lucano: una lettura della condanna oltre la criminalizzazione della solidarietà*, in *Studi sulla questione criminale*, consultabile al link <https://wp.me/p7JYW5-16J>, 11 ottobre 2021: «Ma è davvero la solidarietà verso i migranti la colpa di Lucano? È la sua "umanità" ad averlo esposto alla criminalizzazione? A un primo sguardo sembrerebbe di sì. In fine dei conti, Lucano è stata una delle figure istituzionali più in vista, per dieci anni al centro dell'immaginario dell'Italia solidale, anche fuori i confini nazionali. E al contempo, la condanna di Lucano appare senz'altro sul prodotto dell'attuale stagione politica, in cui puntiformi pratiche solidali sono state colpite dall'azione combinata dell'autorità, delle forze di polizia e degli attori istituzionali (...) La colpa di Lucano – e delle altre persone condannate – risiede forse nell'aver sperimentato forme di accoglienza in controtendenza con le caratteristiche dominanti delle politiche migratorie in Italia. Il *modello Riace* segna uno scarto con la tradizione consolidata dell'accoglienza: relazioni non disciplinanti tra operatori e accolti, strutture ricettive funzionali alla costruzione di relazioni tra migranti e autoctoni, partecipazione diffusa e un'esperienza istituzionale orientata alla sperimentazione sociale».

⁴ Per uno sguardo alla letteratura straniera cfr. E. Guild, P. Minderhoud, (a cura di), *Immigration and Criminal Law in the European Union. The Legal Measures and Social Consequences of Criminal Law in Member States on Trafficking and Smuggling in Human Beings*, Martinus Nijhoff Publishers, 2006; V. Mitsilegas, *The Criminalisation of Migration in Europe. Challenges for Human Rights and the Rule of Law*, Springer, 2015; Id., *The Normative Foundations of the Criminalization of Human Smuggling: Exploring the Fault Lines between European and International Law*, in *New Journal of European Criminal Law*, 10, 2019, pp. 68-85; Id., *The Criminalisation of Migration in the Law of the European Union. Challenging the Preventive Paradigm*, in A.a.V.v., *Controlling Immigration Through Criminal Law. European and Comparative Perspectives on "Crimmigration"*, G.L. Gatta, V. Mitsilegas, S. Zirulia (a cura di), Bloomsbury Publishing, 2021, pp. 25-45; D. Melossi, *The Connections between Migration, Crime and Punishment. Historical and Sociological Questions*, in A.a.V.v., *Controlling Immigration Through Criminal Law. European and Comparative Perspectives on "Crimmigration"*, G.L. Gatta, V. Mitsilegas, S. Zirulia (a cura di), Bloomsbury Publishing, 2021, pp. 81-100.

⁵ L'espressione compare già in un rapporto pubblicato nel 2009 dall' *Observatoire pour la protection des défenseurs des droits de l'Homme* intitolato *Délit de solidarité: Stigmatisation, répression et intimidation des défenseurs des droits des migrants*, consultabile sul sito www.fidh.org/IMG/pdf/obsfra11062009.pdf, 15 settembre 2020.

indifendibile in uno Stato di diritto»⁶, che interessa a ben vedere un più ampio ventaglio di attività a contenuto umanitario⁷.

Le vicende giudiziarie di Domenico Lucano iniziano a partire dal 2016, a seguito di indagini effettuate da ispettori della prefettura di Reggio Calabria che ravvisavano irregolarità amministrative nella gestione dei progetti di accoglienza.

Da un lato, l'allora ministro dell'Interno Minniti sospese l'erogazione dei fondi al Comune e, dall'altro, presero avvio le indagini della Guardia di Finanza nell'ambito della operazione cosiddetta "Xenia", che si conclusero dopo ben due anni con l'arresto di Lucano con l'accusa di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina e di illeciti nell'affidamento diretto del servizio di raccolta dei rifiuti urbani a due cooperative locali che impiegano migranti.

Nonostante le iniziali richieste della procura prevedessero ben quattordici capi di imputazione, il GIP di Locri, con ordinanza del 26 settembre 2018, riconobbe i gravi indizi di colpevolezza solo per due delle accuse (appunto, favoreggiamento dell'immigrazione clandestina e irregolarità nell'affidamento degli appalti per la raccolta dei rifiuti) ritenendo le altre accuse della Procura congetturali, sfornite dei requisiti di chiarezza, univocità e concordanza⁸.

⁶ M.R. Donnarumma, *Le "délit de solidarité", un oxymore indéfendable dans un État de droit*, in *Revue française de droit constitutionnel*, 17, 2019, p. 45 ss.

Cfr. Id., «*Le délit de solidarité. Un caso italiano*», in *Diritto penale e uomo*, 10, 2021, p. 1: «La previsione de facto di un tale reato nella legislazione francese, in contrasto con la stessa normativa europea ed internazionale che richiede, come elemento costitutivo (sine qua non) dell'infrazione penale, l'aver ottenuto «un vantaggio finanziario o un altro vantaggio materiale», è stata ridimensionata dal Consiglio costituzionale francese, con la decisione 2018-717/718 QPC, in nome del "*principe de fraternité*" e del fine umanitario. Di qui l'interesse, di fronte alla recente condanna (30 settembre 2021) dell'ex sindaco di Riace a tredici anni e due mesi di carcere, a riesaminare la problematica alla luce della vicenda francese e delle normative e raccomandazioni europee ed internazionali, onde meglio valutarne la portata. Ciò anche se formalmente, nel dispositivo della sentenza sul caso Lucano, non figura l'accusa di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina».

Cfr., anche, A.M. Lecis Cocco Ortu, *Principio di fraternità e aiuto umanitario ai migranti irregolari: dal Conseil constitutionnel un'importante pronuncia sul "reato di solidarietà"*, in *Diritti comparati*, 30 luglio 2018; C. Chassang, *La fin du délit de solidarité à la française?*, in *Dir., imm. e citt.*, 3, 2019.

⁷ Sul fondamento normativo del *délit de solidarité* si pronuncerà, per la prima volta, la Corte di Giustizia dell'UE, a seguito di ordinanza di rimessione del 17 luglio 2023 del tribunale di Bologna, a proposito del rinvio pregiudiziale ex art. 267 TFUE sulla compatibilità della disciplina europea recante gli obblighi di incriminazione del favoreggiamento dell'immigrazione irregolare (direttiva 2002/90/CE e decisione quadro 2002/946/GAI, c.d. *Facilitators package*), nonché dell'art. 12 TUIM, che ne rappresenta la trasposizione italiana. L'ordinanza è consultabile al seguente sito: <https://www.sistemapenale.it/it/notizie/rimessa-alla-corte-di-justizia-dellunione-europea-una-questione-pregiudiziale-sulla-criminalizzazione-del-favoreggiamento-dellingresso-irregolare-di-stranieri>, 31 luglio 2023.

⁸ Trib. Locri, ord. 26 settembre 2018, p. 29: «Ad aggravare gli effetti di tale marchiatura inesattezza è poi la circostanza che gran parte delle conclusioni cui giungono gli inquirenti appaiono o indimostrabili, perché allo stato poggianti su elementi inutilizzabili in quanto ricavati dall'escussione a sommarie informazioni di soggetti che avrebbero dovuto essere invece sentiti con le garanzie previste dagli artt. 64 e 65 cod. proc. pen. (ad esempio, xxxxx yyyy, xxxxx yyyy e xxxxx yyyy), o presuntive e congetturali».

Il GIP di Locri aveva inizialmente applicato a Lucano la misura cautelare degli arresti domiciliari, misure poi sostituite dal tribunale del riesame di Reggio Calabria, il 16 ottobre 2018, rispettivamente, con il divieto di dimora e l'obbligo di presentarsi presso un ufficio di polizia giudiziaria.

La vicenda cautelare approdava poi in Cassazione: quanto alla posizione di Lucano, la Corte, il 26 febbraio 2019, annullava l'ordinanza cautelare, con riguardo al profilo della sussistenza di gravi indizi del reato di turbata libertà del procedimento di scelta del contraente e quello circa la effettiva consistenza e intensità delle esigenze cautelari.

Intanto l'11 aprile 2019 Lucano venne rinviato a giudizio con altri 26 indagati.

Dopo ulteriori avvisi di garanzia e lo svolgimento di altre vicende cautelari⁹, sotto l'aspetto amministrativo, il Consiglio di Stato, il 7 giugno 2020, annullava il provvedimento con cui il Ministero dell'Interno, Matteo Salvini, nel 2018 aveva escluso la città dallo SPRAR¹⁰.

La sentenza di condanna del tribunale di Locri fu molto severa: pur assolto da alcune imputazioni, Lucano venne condannato in ventuno capi d'accusa alla pena complessiva di tredici anni e due mesi di reclusione, né vennero riconosciute attenuanti¹¹; gli venne, inoltre, comminata la pena accessoria dell'interdizione dai

⁹ Per un articolata ricostruzione della vicenda e un primo commento sulla sentenza cfr. G. Mentasti, *Caso Lucano: guida alla lettura del dispositivo della sentenza di primo grado*, in *Sist. pen.*, 8 dicembre 2021.

¹⁰ Cfr. L. Masera, Sez. Editoriale, in *Dir. imm. e citt.*, 3, 2018, p. IX: «Come giustificare la scelta radicale di escludere dal sistema SPRAR un'esperienza che negli anni ha conseguito risultati importanti – non solo per gli stranieri coinvolti nei progetti, ma anche per i cittadini italiani che hanno potuto approfittare della rinascita di un borgo altrimenti avviato verso un progressivo spopolamento –, se non nell'ottica di contrastare l'idea di fondo che l'integrazione è possibile e può essere foriera di benefici per tutti, e non solo per gli stranieri?».

¹¹ Per riflessioni sulla sentenza cfr. A. Natale, *Alcune riflessioni sparse a partire dalla cd. vicenda Lucano*, in *Quest. giust.*, 18 ottobre 2021: «A proposito del mancato riconoscimento delle attenuanti di cui gli art. 62 n. 1, l'autore afferma che «La legge, nell'evocare i motivi di particolare valore morale o sociale e nell'imporre – tra i parametri che debbono guidare la discrezionalità giudiziale nella commisurazione della pena – di valutare anche i motivi a delinquere non autorizza, dunque, alcuna “noncuranza introspettiva”. E, anzi, impone al giudice di valutare anche tale aspetto che, inevitabilmente, implica anche la valutazione e ponderazione dell'universo dei tanto temuti valori».

Cfr., inoltre, L. Ferrajoli, *Diritti umani, diritto disumano*, in *Quest. giust.*, 25 ottobre 2021: «Ebbene, è chiaro che la comprensione del contesto, delle concrete circostanze, delle ragioni singolari del fatto comporta sempre, anzi impone, un atteggiamento di indulgenza a favore dei soggetti più deboli, che più di tutti sono titolari di diritti fondamentali lesi o insoddisfatti. I codici penali prevedono attenuanti e aggravanti per meglio connotare ciascun fatto sottoposto al giudizio. Per esempio, l'articolo 62, n. 1 del nostro codice penale prevede l'attenuante consistente nell'“aver agito per motivi di particolare valore morale o sociale”: circostanza indubitabile nei comportamenti di Mimmo Lucano ma clamorosamente ignorata dalla sentenza dei giudici di Locri. Questa sentenza, con la sua insensata durezza, ci fa dunque comprendere l'assoluta inderogabilità della dimensione equitativa di ogni giudizio, che nessun insieme di circostanze attenuanti o aggravanti è sufficiente a sostituire, essendo essa legata all'infinità dei connotati fattuali dei diversi fatti, ciascuno dei quali, ripeto, è irripetibilmente diverso da qualunque altro, ed impone al giudice il dovere e la responsabilità di conoscerne e valutarne l'intera complessità e singolarità alla luce dei valori costituzionali».

pubblici uffici per cinque anni, la condanna al pagamento di una somma di oltre un milione e mezzo di euro (a titolo di confisca per equivalente) e al risarcimento del danno causato alla Società italiana autori e editori e del Ministero dell'Interno. Al momento in cui si scrive, il procedimento è in fase di appello.

Nel primo gruppo dei reati contestati a Lucano vi è quello di associazione a delinquere allo scopo di commettere altri delitti, tra cui quello di truffa aggravata per il conseguimento di erogazioni pubbliche, di truffa aggravata dal danno di rilevante gravità e dell'abuso di poteri, di falsità ideologica in atto pubblico commessa da pubblico ufficiale e di peculato. Nel secondo gruppo, invece, vengono contestate diverse falsità ideologiche e l'abuso d'ufficio. Il reato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina, invece, non venne provato e per questo (come per altri reati) Lucano è stato assolto.

Durante il dibattimento l'accusa non era riuscita, tuttavia, a provare l'esistenza di un movente lucroso, di un vantaggio patrimoniale e argomentava nel senso che il vantaggio dell'ex primo cittadino non fosse di natura economica ma politico-clientelare; così «a questo fine, l'accusa ha puntato il dito sulle misure di *welfare* locale in cui sono state investite le "economie", distratte dai fondi pubblici destinati ad accoglienza e integrazione, nell'intento di condizionare il voto a sostegno di Lucano»¹².

Secondo il collegio giudicante si sarebbe riscontrata una deviazione privatistica delle risorse «che pure erano destinate a favore di quelle persone più deboli, del cui benessere e della cui integrazione, però, nessuno si interessava più, se non in forma residuale e strumentale, dal momento che un maggior numero di stranieri avrebbe comportato un aumento degli importi che lo Stato avrebbe corrisposto, così alimentando gli appetiti di cui poteva fare incetta di quelle somme senza alcuna forma di pudore»¹³.

Nessun movente patrimoniale che si è tradotto in un lucro personale, ma un interesse politico personale, quello di «recuperare più voti possibili per la prosecuzione della sua carriera di amministratore e di politico di rango, così trasformando la sua autentica passione umanitaria in un manifesto di pura facciata»¹⁴.

¹² G. Procacci, *Cronaca di una condanna annunciata. Report dal processo di Locri*, in A.a.V.v., *Processo alla solidarietà. La giustizia e il caso Riace*, G. Procacci, D. Rizzuti, F.V. Paleologo (a cura di), Castelvecchi, Roma 2023, p. 80.

¹³ Cfr. F.V. Paleologo, *Dalla sentenza di condanna alla requisitoria*, in A.a.V.v., *Processo alla solidarietà*, cit., p. 147. «Ancora una volta in questo passaggio argomentativo emerge la funzione performativa della sentenza del tribunale di Locri, nella quale si dà per scontata, anche se non se ne fornisce prova, una "incetta" di fondi pubblici a scopi che si presumono privatistici, mentre si cancella del tutto la realtà del buon finanziamento del sistema di accoglienza Riace (...)».

¹⁴ Trib. Locri, sent. 30 settembre 2021, p. 197.

Numerose le voci critiche verso il verdetto del tribunale: su tutte, il filosofo del diritto Luigi Ferrajoli definiva la sentenza “scandalosa” e “frutto di settarismo giudiziario”¹⁵.

Una condanna politica, «modellata sul cosiddetto “diritto penale del nemico”¹⁶, in contrasto con la regola dell’imparzialità che è la prima regola deontologica dei magistrati [...] frutto di fraintendimenti e di interpretazioni distorte»¹⁷ ¹⁸; una critica dura, che non tiene conto delle affermazioni del Collegio, nella parte motiva in cui dichiara di essersi espresso «senza l’uso di lenti deformanti, e, soprattutto, senza compiere fughe in avanti (realizzate nel tentativo di prescindere dalla piattaforma probatoria, cercando di ignorarla, in nome di una presunta persecuzione di natura politica, che si dimostrerà essere del tutto insussistente»¹⁹.

2. Erano molteplici le attività che venivano realizzate a Riace: l’assegnazione in comodato d’uso ai richiedenti asilo delle case abbandonate presenti nel Comune, l’investimento dei fondi governativi stanziati per l’accoglienza in borse lavoro o la cogestione di attività commerciali dagli stessi richiedenti insieme ai cittadini del paese.

Insomma, Riace era stata per anni un laboratorio di *best practices*. In particolare, le borse lavoro sono «essenziali a quell’idea che è la chiave di volta del modello Riace, che fa del lavoro di integrazione degli stranieri un’opportunità di sviluppo locale²⁰ per

¹⁵ Il discorso di L. Ferrajoli è consultabile al seguente link: <https://destradipopolo.net/intervista-al-prof-univ-luigi-ferrajoli-ex-magistrato-la-condanna-di-mimmo-lucano-e-scandalosa-frutto-di-settarismo-giudiziario/>.

¹⁶ Per riflessioni sulla teoria del diritto penale del nemico, cfr., a titolo esemplificativo, G. Fiandaca, *Diritto penale del nemico. Una teorizzazione da evitare, una realtà da non rimuovere*, in *Delitto politico e delitto penale del nemico*, R. Orlandi, A. Gamberini (a cura di), Monduzzi, 2007; F. Mantovani, *Il diritto penale del nemico, il diritto penale dell’amico, il nemico del diritto penale e l’amico del diritto penale*, in *Riv. it., dir. proc. pen.*, 2/3, 2007.

¹⁷ L. Ferrajoli, *Prologo*, in *Processo alla solidarietà*, cit., p. 6.

¹⁸ Cfr. F.V. Paleologo, *Le tante Riace della sentenza di Locri*, in <https://www.a-dif.org/2022/06/18/le-tante-riace-della-sentenza-di-locri/>, 18 giugno 2022: «Nella Riace dei giudici, “accoglienza è stata un comodo paravento per lucrosi affari privati” di soggetti mossi da “avidità personale, da furbizia e logica smaccatamente predatoria (...) Insomma, c’è a detta di tutti uno iato, uno scarto inaudito fra la Riace descritta dal tribunale e quella dell’accoglienza, che le motivazioni non riescono a spiegare, né a risolvere. Il tribunale ci prova, tenta di risolverlo in modo sommario come “il tradimento degli ideali di accoglienza e solidarietà che seppure all’inizio erano stati mirabilmente attuati in quel Comune, erano stati tuttavia successivamente soffocati da una sfrenata sete di visibilità politica da parte del Lucano medesimo”. Ma questa è una affermazione, non una prova; anzi, è proprio quello che andrebbe provato, che quegli ideali siano stati effettivamente traditi».

¹⁹ Trib. Locri sent., 30 settembre 2021, p. 60.

²⁰ Cfr. P.D. Zavaglia, *Bronzi che vanno migranti che vengono. Introduzione allo studio dell’accoglienza dei rifugiati come pratica di autorappresentazione identitaria. Il caso di Riace*, in *Humanities*, 2, 2012, p. 134: «Se l’esaltazione delle “radici” con annesso bagaglio di “tradizioni” è spesso all’origine dei fenomeni di “chiusura” delle comunità verso l’esterno, a Riace il recupero della cultura locale è andato invece sviluppandosi in simbiosi col progetto di accoglienza (dunque apertura) ai rifugiati. Un simile processo rappresenta un evidente controtendenza rispetto agli effetti normalmente prodotti da simili operazioni di “recupero” delle proprie tradizioni».

rivitalizzare una comunità che si stava spegnendo e creare un'alternativa all'emigrazione, in particolare per i giovani»²¹.

Le idee di integrazione e accoglienza sviluppate nel progetto nascono nel 1998, quando una barca di profughi curdi approdò sulle coste di Riace; tale situazione ingenerò nel sindaco del paese un senso di profondo impegno civico e morale di integrazione dei sopraggiunti, finalizzato, in particolare, a far riattivare attività artigianali, agricole e imprenditoriali. «È stato il vento» è parte di un'espressione utilizzata da Lucano quando, allo sbarco dei curdi sulla spiaggia di Riace, disse proprio «è stato il vento che ha spinto un veliero carico di curdi sulla spiaggia di Riace»²².

Gli elementi di integrazione e condivisione hanno determinato la virtuosità del modello: Riace è, infatti, un esempio di vita partecipata e condivisa allo sviluppo locale²³. I protagonisti del modello Riace si attivano per costruire un modello che ha fatto del processo di integrazione e di solidarietà i principi cardine di una vera cittadinanza attiva.

Il modello Riace, dunque, mira a smantellare situazioni di marginalità sociale nei confronti di chi non appartiene a categorie dominanti e a costruire una idea di lavoro educativo, «non intorno ai bisogni individuali o alle emergenze sociali, ma intorno al rapporto che le persone hanno con la propria (o altrui) situazione sociale ed

²¹ G. Procacci, *Cronaca di una condanna annunciata*, in *Processo alla solidarietà*, cit., p. 19.

²² Cfr. C. Sasso, *Il vento soffia ancora*, consultabile sul sito <https://volerelaluna.it/territori/2019/01/18/riace-il-vento-soffia-ancora/>, 18 gennaio 2019.

²³ Cfr. A. Versace, *Le nuove frontiere nell'educazione interculturale: il Modello Riace*, in *Quaderni di intercultura*, XI, 2019, p. 297: «La “filosofia” alla base del “Modello Riace” rispecchia, per certi versi, il pensiero di John Dewey sul concetto di democrazia. Per il Nostro, infatti, la “democrazia” è qualcosa di più di una forma di governo. È prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata». Gli elementi di partecipazione, di vita comunitaria, di associazione sono infatti rintracciabili nell'*integrazione diffusa*, garantita da circa settanta mediatori culturali – che si origina da forme di accoglienza generativa e trasformativa –, nella *moneta virtuale* – ovvero una moneta virtuale che sostituisce il denaro fino all'arrivo dei fondi – per far fronte al ritardo dei finanziamenti, nell'*impiego degli immigrati* presso botteghe commerciali ormai in disuso – da qui sono nate officine di ceramica, laboratori per la preparazione di conserve alimentari, lavorazione del latte e del pane, un vecchio frantoio è stato ristrutturato – nelle *scuole* – viene finanziato un asilo dalla Regione Calabria, che ospiterà 30 bambini di nazionalità diverse mentre altre scuole chiudono per mancanza di studenti e, tale iniziativa, dà anche lavoro a quattordici operatori – nell'*albergo diffuso* – si interviene su case abbandonate da emigranti e con il loro consenso, grazie a un mutuo erogato dalla Banca Etica, si fanno i lavori essenziali nelle case e si ospitano turisti solidali provenienti da ogni parte del mondo – nella creazione di un *ambulatorio* – con un pediatra e un ginecologo che svolgono le loro funzioni in maniera gratuita – e nella realizzazione della *fattoria didattica* – autoctoni e alloctoni lavorano assieme al terra e allevano gli animali con metodi equi e sostenibili».

Sul tema dell'educazione interculturale cfr. A. Portera, *Manuale di pedagogia interculturale. Risposte educative nella società globale*, Laterza, Bari-Roma 2020.

esistenziale»²⁴. È esempio emblematico di modello di “educazione interculturale”, di apertura alla/e diversità, di uguaglianza delle opportunità e di coesione sociale²⁵.

Tale identificazione consente di percepire il processo di integrazione come partecipazione a una società che da monoculturale diventa multiculturale, che permette di con-vivere negli stessi spazi con l’altro, di abbattere le frontiere dei pregiudizi e degli stereotipi che tendono a creare situazioni di marginalità ed esclusione e di accogliere nuove frontiere in cui la relazione con l’altro, il co-esistere con l’altro (diverso) rappresenta valorizzazione della appartenenza alla specie umana.

A Riace l’accoglienza alimenta un circolo virtuoso sia dal punto di vista economico-sociale che umano, in un contesto nazionale incapace di andare oltre l’idea di emergenza-migranti.

Il rispetto dei confini e delle diversità, il riconoscimento dell’alterità culturale hanno permesso il loro superamento, così che persone arrivate da ogni dove perdessero gradualmente l’etichetta “migrante”²⁶.

3. Il modello Riace è una nuova frontiera, dove l’interazione tra soggetti “uguali”, migranti e locali, è espressione dell’esperienza di profonda compartecipazione umana. Il modello Riace abbandona quell’idea di straniero «nemico immaginario della società», «deviante», «che si oppone all’ordine sociale», «non conforme alle aspettative della società riguardo al ruolo che dovrebbe essere svolto dall’individuo», «che rifiuta di riconoscere mete culturali» e che «non è conforme alle mete sociali»²⁷.

È l’effetto del *labelling approach* che finisce per plasmare la società moderna in una scacchiera a due colori, il bianco, “la persona” e il nero, “la non persona”, che diventa, quest’ultimo, «il nemico pubblico ideale per ogni tipo di rivendicazione di identità nazionale, locale o settoriale»²⁸.

L’approccio punitivo verso il fenomeno migratorio è dovuto all’inquadramento della (im)migrazione come questione di sicurezza e ordine pubblico di un paese, come inarrestabile emergenza di sbarchi e di invasioni.

La pervasiva retorica dell’emergenza viene spesso strumentalizzata per diffondere e affermare una visione sovranista e nazionalistica delle politiche migratorie, che rafforza i sentimenti xenofobi e razzisti delle moderne società civili.

²⁴ C. Palmieri, *Agire l’inclusione sociale: condizioni di possibilità e limiti del lavoro educativo*, in *Dir., citt., incl.*, S. Polenghi, M. Fiorucci, L. Agostinetto (a cura di), Pensa Multimedia, 2018, p. 136.

²⁵ M. Fiorucci, *Educatori e mediatori culturali: elementi per la formazione interculturale degli educatori in Pedagogia oggi*, 2, 2017, p. 76-78.

²⁶ Cfr. G. Cordova, *Oltre il rancore. L’utopia di Riace per una comunità di sentimento*, in *Dialoghi mediterranei*, 34, 2018.

²⁷ G. Alesci, *(In)-sicurezza e immigrazione. La “colpevolizzazione” dello straniero nel diritto dell’emergenza*, in *Arch. pen.*, 3, 2018, p. 12-13.

²⁸ Su questi concetti si fonda l’uguaglianza tra immigrazione e criminalità; cfr. M. Barbagli, *Immigrazione e sicurezza in Italia*, Il Mulino, Bologna 2008; S. Ardita, *Il nesso tra immigrazione e criminalità nel dibattito su giustizia e sicurezza*, in *Cass. pen.*, 5, 48, 2008.

L'idea di una migrazione quale fattore di sviluppo nazionale – sviluppatasi a Riace – è affermata nell'obiettivo 10, target 7 Agenda ONU 2030 nonché precisata in modo articolato nel *Global Compact for Migration for Safe, Orderly and Regular Migration*²⁹, adottato nel dicembre 2018, che riconosce all'UE un ruolo strategico nel promuovere un dibattito sull'immigrazione “sostenibile”.

Gli obiettivi dell'Agenda, invitando i paesi a facilitare la migrazione e la mobilità delle persone in modo ordinato, sicuro, regolare e responsabile, sottolineano l'importanza dell'integrazione sociale ed economica tra popolazioni locali e migranti e del contributo, per la realizzazione di uno sviluppo sostenibile («*contribution of migrants and migration to sustainable development*»), dei migranti all'interno della società ospitante.

L'attuazione di azioni concrete e condivise per ridurre forme di disparità e di discriminazione e che rendano i migranti membri attivi della società rappresenta il nucleo fondante del valore identitario della solidarietà europea³⁰.

L'obiettivo di creare società accoglienti e soprattutto integrate e sostenibili, secondo un approccio di *triple win*, riconosce l'importanza dell'intero ciclo migratorio per i paesi di destinazione, per quelli di origine e per il soggetto migrante.

Prima di raggiungere questo obiettivo, bisogna “personalizzare” il migrante; è stato questo il punto di forza del modello Riace, vero modello di accoglienza e inclusione sociale sostenibile, che da qualche anno viene studiato a livello internazionale come pratica esemplare di inclusione sociale.

Una lettura costituzionalmente orientata del modello di Riace impone quel riferimento necessario all'art. 2 della costituzione, per cui «La repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo che nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento di doveri di solidarietà politica, economica e sociale»³¹. Realizzare la solidarietà vuol dire aver agito con responsabilità: l'attivazione di processi sociali volti a valorizzare la diversità culturale

²⁹ Sul *Global compact* cfr. <https://www.iom.int/global-compact-migration>.

³⁰ Cfr. G. Procacci, *Cronaca di una condanna annunciata*, in *Processo alla solidarietà*, cit., p. 35: «Diciamo che l'esperienza di Riace, proprio per la sua “diversità”, mette in evidenza delle carenze di *sistema* nell'organizzazione dell'accoglienza in Italia. La solidarietà alla Lucano ha voluto dire un'azione pubblica che si è prefissa di andare oltre quelle carenze, e per questo ha anche sfidato il potere della legge, richiamandolo al principio superiore del rispetto dei diritti delle persone. Forse non ha rispettato tutte le regole, ma perché ha cercato di avvicinare la legge alla solidarietà costituzionale».

³¹ Cfr. R.F. Greco, *La differenza come risorsa nel modello di accoglienza ed inclusione sociale di Riace. Il paradigma costituzionale della solidarietà come strumento di riconoscimento e valorizzazione della diversità culturale, La differenza come risorsa*, Atti del Workshop 2018, O. Gelo, A. Iscini, T. Mannarini, S. Siciliano (a cura di), Università del Salento, p. 107: «Da questo punto di vista, le citate iniziative messe a punto a Riace possono essere interpretate come il portato di un'azione collettiva di esercizio di doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale, e, sempre in quest'ottica, le stesse sembrano volgere a favore dell'obbiettivo principale di questo scritto: dimostrare che la diversità culturale può rappresentare. Una risorsa e il paradigma della solidarietà quel meta-principio attraverso il quale valorizzarla».

non può prescindere, infatti, da un senso comune e condiviso di responsabilità collettiva, come consapevolezza e rispetto dei diritti altrui, inviolabili e insopprimibili.

È l'essere umano vivente ad aprirsi ad una serie di relazioni che «costruiscono l'autorità e l'ordinamento nella direzione della pace e della giustizia»³².

Queste riflessioni, dunque, inducono a ritenere che il sistema di Riace andrebbe valorizzato per ripensare e gestire il fenomeno dell'accoglienza³³: avere accolto persone in fuga dalle guerre, dai drammi dell'umanità, dalla miseria, dai campi di internamento, dalle persecuzioni e dalle violenze fa di Riace l'opera pubblica più grande che si poteva pensare e realizzare³⁴.

Il “perché” Riace è diventato un simbolo non solo per l'Italia ma per l'intera Europa è così spiegato dallo stesso Lucano: «Perché Riace non è una teoria, è una storia vera. Fatta di persone, uomini, donne, bambini. Di persone che hanno cercato di creare una comunità globale e che hanno dimostrato che la convivenza tra esseri umani che provengono da luoghi diversi e con diverse etnie e religioni è possibile. E che insieme è meglio».

Il “Modello Riace”, insomma, ha fatto dell'accoglienza un fattore di sviluppo e di riscatto, avvertendo «come un bisogno ineliminabile il riferimento a principi che consentano di sottrarsi alla contingenza e alla nuda logica del potere, riscoprendo una radice profonda della solidarietà come segnale di non aggressione tra gli uomini»³⁵.

³² Cfr. L.R. Perfetti, *Sul valore normativo della persona. Appunti su Aldo Moro giurista nel quarantennale dell'omicidio*, in *Persona e Amministrazione*, 1, 2018, p. 225-237.

³³ Cfr. P.D. Zavaglia, *Bronzi che vanno migranti che vengono*, cit., 146: «Possiamo analizzare il progetto di accoglienza come pratica auto-rappresentativa, strettamente connessa ad una ideale seconda fondazione del borgo caratterizzata dalla costruzione politico-mediatica di una nuova identità ricavata dalla revisione della propria storia e della propria cultura. L'originalità dell'operazione di Riace nasce da un paradosso: se è ormai accertato come la località sia un prodotto storico frutto di un processo di ibridazione, a Riace è lo stesso processo di ibridazione ad essere utilizzato come strumento di riaffermazione di una supposta identità locale essenzializzata».

³⁴ Cfr. L. Tussi., F. Cracolici, *Riace. Musica per l'umanità. Con intervista a Mimmo Lucano*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2019: «Se oggi qualcuno mi dicesse, dopo tanti anni, qual è l'opera pubblica più importante, qual è il motivo per cui le persone arrivano e sono attratte da quest'idea che sta dietro a questo luogo Riace, io dico non esiste un'opera pubblica che si può vedere con gli occhi, non esiste un momento, un qualche cosa di materiale, ma l'opera pubblica più grande è qualcosa che non si vede, è immateriale. Però, io dico, avere accolto persone in fuga dalle guerre, dai drammi dell'umanità, dalla miseria in un periodo in cui nel mondo vengono proposte le soluzioni finali dei lager, dei campi di internamento, dell'odio razziale e fascista, allora questa di Riace è davvero l'opera pubblica più grande che si poteva realizzare».

³⁵ S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Bari 2014, p. 3.

Marco Sammarco

CULTURA MEDITERRANEA, SALUTE GLOBALE,
PSICO-FISIO-PEDAGOGIA E SPORT*

ABSTRACT

La storia del Mediterraneo è incrocio di culture e forgia di saperi. Icco di Taranto è stato un precursore dell'approccio olistico al benessere psicofisico ed è il primo medico sportivo di cui si ha traccia. Avicenna, Rita Levi Montalcini, Giulio Tononi, Immacolata De Vivo sono alcuni dei personaggi che hanno aperto nuove frontiere alle neuroscienze. Proprio in virtù del progresso delle evidenze scientifiche, gli enti governativi hanno dovuto prenderne atto e varare programmi come quelli dell'OMS su *One Health* o dell'ONU per la Agenda 2030 dello Sviluppo Sostenibile. Il rispetto dell'essere umano e del pianeta diviene la capacità di tenere in fattiva considerazione tutte le implicazioni che emergono dalla conoscenza sempre più approfondita che abbiamo della natura e dell'uomo. Infine, l'eredità di Icco è salva e si realizza nell'approccio olistico di medicina, psicologia e pedagogia applicate allo sport, in considerazione dell'obiettivo dignità dell'ambiente globale e della natura umana.

The history of the Mediterranean is a crossroads of cultures and a forge of knowledge. Icco of Taranto was a forerunner of the holistic approach to psychophysical wellbeing and is the first sports physician of whom there are traces. Avicenna, Rita Levi Montalcini, Giulio Tononi, Immacolata De Vivo are some of the figures who have opened up new frontiers in neuroscience. Precisely because of the progress of scientific evidence, government bodies have had to take note of it and launch programs such as those of the WHO on *One Health* or the UN for the 2030 Agenda for Sustainable Development. Respect for the human being and the planet becomes the ability to take into active consideration all the implications that emerge from the ever-deeper knowledge we have of nature and man. Finally, Icco's legacy is saved and realised in the holistic approach of medicine, psychology and pedagogy applied to sport, in consideration of the global environment and the human nature.

PAROLE CHIAVE

Approccio olistico – neuroscienze – sviluppo sostenibile

Holistic approach – Neuroscience – Sustainable Development

SOMMARIO: 1. L'eredità di Sparta. – 2. La salute globale nella programmazione governativa planetaria. – 3. Il "rinascimento" della visione olistica, le neuroscienze e il rapporto tra essere umano, salute, ambiente globale, mondo animale e vegetale. – 4. "Sport plus", i valori aggiunti dello sport al benessere globale, allo sviluppo, alla pace. – 5. Formare il nuovo mondo anche attraverso la Psico-Fisio-Pedagogia dello Sport.

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

1. Ogni cultura ambisce salute, sapere e potere, non necessariamente in quest'ordine. I mezzi utilizzati hanno fini che spaziano dai più nobili dei beni ai mali più estremi, a seconda che si faccia buono o cattivo uso delle conoscenze, della coscienza e della forza fisica.

A Sparta, il giovane guerriero iniziava l'allenamento di corpo e mente quando si avvicinava al compimento degli otto anni.

Parte della preparazione riguardava il senso di appartenenza gruppale e l'eguaglianza tra i membri del gruppo. Questa parità era sancita dal mantello, uguale per tutti, il solo indumento che il giovane spartano riceveva per un intero anno. Egli camminava scalzo, per temprare ulteriormente la propria resistenza.

Nella scuola spartana si insegnava lettura, scrittura, musica, attività fisica, lotta, combattimento, identità e parità gruppale anche attraverso gli sport di squadra, nell'intuizione che musica e sport incentivassero l'attenzione, la concentrazione e l'apprendimento, come in effetti molte evidenze delle neuroscienze hanno oggi ampiamente confermato^{1 2}.

Le donne spartane partecipavano attivamente all'acquisizione culturale e alle attività fisiche e allo sport ed erano le uniche a poter partecipare ai giochi olimpici.

Si praticava anche la danza emulativa dei movimenti di guerra, avendo intuito come l'attività immaginativa e simulativa fossero ottime strategie di preparazione anticipatoria della meta. Anche in questo caso le neuroscienze offrono le loro conferme con l'individuazione funzionale di strutture centrali quali nucleo caudato, putamen e neuroni specchio^{3 4} nell'automazione di schemi di pensiero e comportamento, di apprendimento per imitazione, di trasformazione dell'intenzione in azione e di empatia, fondamentali anche per ottimizzare le esigenze di prestazione atletica e bellica dell'epoca.

Tale allenamento psicofisico rendeva il guerriero spartano in grado di fronteggiabile quanto da altri era ritenuto impossibile.

A ridosso del passo delle Termopili che conduceva a Sparta, nel 480 AEV c'erano attendibilmente, secondo lo storico Holland⁵, centosettantamila persiani. Plutarco riporta che qualcuno disse al re Leonida «I voli delle frecce persiane oscureranno il Sole stesso», e che il re, rivolto ai suoi trecento spartani, rispose: «Perciò sarà piacevole per noi combattere all'ombra»⁶.

¹ G. Wulf, *Attentional focus and motor learning: a review of 15 years*, in *International Review of Sport and Exercise Psychology*, 6, 2013, p. 77-104.

² K. Steenstrup, N.T. Haumann, B. Kleber, C. Camarasa, P. Vuust, B. Petersen, *Imagine, Sing, Play - Combined Mental, Vocal and Physical Practice Improves Musical Performance*, in *Frontiers in Psychology*, 12, 757052, 2021.

³ G. Rizzolatti., C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

⁴ G. Rizzolatti, *Specchi nel cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

⁵ T. Holland, *Persian Fire: The First World Empire and the Battle for the West*, Anchor Books, New York 2007.

⁶ C. Santaniello (a cura di), *Plutarco. I detti dei lacedemoni*, D'Auria Editore, Napoli 1995.

In sintonia con il clima inclusivo della dimensione multietnica e multiculturale che è sempre più la realtà in cui viviamo, nel citare l'anno della Battaglia delle Termopili si è qui usata la dicitura "480 A.E.V."

Nell'attuale ottica cosmopolita, riteniamo opportuno adottare, in scienza e coscienza, convenzioni che rispettino quanto più possibile le diverse culture che si incontrano in ambito accademico e educativo o nel lavoro, nello sport, nella sanità e in ogni altra relazione della vita quotidiana.

A riguardo è opportuno specificare che "rispetto" è un concetto relativo. Non è passiva sottomissione, ma è un agire tenendo sempre in considerazione tutto ciò che riguarda qualcuno o qualcosa. La medesima persona, a seconda della propria formazione e personalità, avrà un atteggiamento di rispetto ben differente se dovesse trovarsi, ad esempio, di fronte a Hitler o al Mahatma Gandhi.

Tenendo in rispetto, quindi in considerazione, tutto ciò che riguarda quanto possa favorire inclusione e accoglienza, risulta utile usare terminologie le quali, anziché differenze di religione, evocano valori più neutrali.

Nella datazione, un criterio meno "evocativo" dal punto di vista religioso è quello creato a chiusura di una prefazione da Giovanni Keplero⁷, per indicare con "era volgare" (EV) l'era in cui viviamo. Da qui deriva l'uso di "ante era volgare" (AEV) per contraddistinguere il periodo antecedente l'anno 0. Nonostante l'anno 0 abbia lo stesso riferimento della datazione gregoriana, il termine "volgare" ne supera l'inquadramento religioso. Infatti, nell'accezione etimologica latina, "volgare" indica qualcosa che è di riferimento per tutto il popolo, quindi per tutta la popolazione o collettività umana⁸.

Tornando a Sparta, inclusione, rispetto e flussi migratori sono in varia misura e in diversi modi correlati agli eventi, mitici o storici, che portarono alla nascita di Taranto.

Più realmente e storicamente attendibile del mito che farebbe risalire la fondazione di Taranto a Taras, figlio di Poseidone, è quello più recente che attribuisce l'edificazione della città a Falanto. Tra le più note fonti di tale ipotesi tra mito e storia, vi sono quelle classiche delle narrazioni contenute nella *Geografia* dello storico e geografo greco Strabone e nella *Politica* di Aristotele.

Vi era un conseguenziale calo demografico dovuto al lungo impegno dei guerrieri spartani nelle battaglie messeniche. Attorno ai possedimenti di Sparta vi erano gli insediamenti dei "perieci" (da *perí*, attorno, e *oikos*, casa). Venivano considerati liberi,

⁷ J. Keplero, *Eclogae Chronicae*, Ioannis Bringeri, Francoforte 1615.

⁸ L'adozione di questo criterio è stato per noi indispensabile, visto l'impegno formativo che, come ITEP, Istituto di Tecniche Evolutive della Persona, e CMS, Centro di Medicina dello Sport di Taranto, (associato alla FMSI, Federazione Medico Sportiva Italiana e al CONI e sede dell'AMSD, Associazione Medico Sportiva Dilettantistica che è organo distrettuale della FMSI), abbiamo avviato per preparare professionisti e popolazione ad accogliere la realtà di atleti e pubblico multiculturale che giungerà a Taranto per i XX Giochi del Mediterraneo del 2026.

ma al contempo erano alle dipendenze amministrative di Sparta con obbligo di adempiere al servizio militare sotto di essa.

Durante le guerre contro i Messeni, ai perieci potrebbe essere stato concesso di unirsi alle donne spartane per sopperire al calo delle nascite. Oppure, con lo stesso intento, potrebbero essere stati gli spartani o i perieci stessi a unirsi invece con donne della classe degli iloti, i servi della gleba di Sparta. Nell'una o nell'altra ipotesi, tali nati presero il nome di "parteni" (dal greco *parthénos*, vergine, fanciulla). Non gli era riconosciuto alcun diritto politico oltre quello di non poter essere messi a morte, come invece poteva essere fatto a carico degli iloti. Così, forse a seguito di una sommossa o semplicemente della richiesta non accolta di ottenere maggiori diritti, i parteni vennero probabilmente condannati a lasciare i territori spartani, o decisero forse essi stessi di partire, oppure fuggirono alla ricerca di un luogo dove vivere con migliore dignità.

Falanto potrebbe essere nato figlio di Arato, nobile spartano con diretta discendenza da Eracle, o potrebbe essere stato uno dei parteni, o addirittura un'invenzione mitologica. Nel primo caso avrebbe assunto il ruolo di ecista, attribuitogli dalla madrepatria Sparta per condurre i parteni nella fondazione della nuova colonia. Come erano soliti fare gli ecisti, prima di intraprendere l'esodo, Falanto si sarebbe rivolto a un Oracolo, nel suo caso a quello di Delfi, che gli avrebbe concesso di occupare la penisola di Saturo e di conquistare un territorio dei vicini Iapigi, per costruirvi la sua città quando avrebbe visto piovere da un cielo senza nuvole.

Realizzato l'insediamento su Saturo, Falanto non sarebbe riuscito a impossessarsi del territorio ambito. Un dì, affranto, si sarebbe accasciato in grembo alla moglie Etra (dal greco *áithra*, etere). Ella, condividendo il dolore del marito, avrebbe preso a piangere lasciando cadere le proprie lacrime come pioggia su di lui. A quel punto Falanto avrebbe inteso che s'era avverato il presagio oracolare e avrebbe occupato i territori dove venne fondata Taranto, tradizionalmente nel 706 AEV.

Quindi, a seconda di quali fossero i reali natali di Falanto, Taranto sarebbe una colonia fondata da un ecista spartano a capo di esuli parteni (che per l'esattezza sarebbe la sola mai esistita), oppure una colonia di parteni.

A Taranto, coevo di Leonida, visse Icco, medico, atleta e rettore del ginnasio della città, uno dei più importanti dell'epoca. Icco venne citato da autori classici quali Giamblico, Pausania (probabilmente fratello minore di Leonida e quasi certamente tutore di Plistarco, figlio di Leonida), Claudio Eliano, Platone. Alla sua impostazione medica, psicologica e pedagogica si rifà, nel Rinascimento, Girolamo Mercuriale nel celebre *De arte gymnastica*, testo ripresentato in un doppio volume con traduzione italiana in occasione delle olimpiadi di Roma del 1960⁹.

Icco creò una dieta variata e più appropriata alle performance atletiche, di cui faceva parte quella che divenne nota come "cena di Icco" (*Ikkou deipnon* in greco o in latino *Icci coena*). La sua proposta alimentare sostituì il "kandaulos", un monopiatto

⁹ G. Mercuriale, *De arte gymnastica*, ILTE, Torino 1960.

iperproteico di brodo e bollito di manzo grasso arricchito con pane sbriciolato, formaggio caprino e semi di anice. Prima di Icco, il *kandaulos* era una pietanza molto diffusa tra gli atleti.

In sintonia con la Scuola Pitagorica, Icco studiò e correlò tra loro la sfera biologica e l'armonia tra corpo, mente, morale, alimentazione, attività sessuale, esercizio fisico e atletico. Nel suo impegno sociale, professionale e atletico, fu quindi molto attento a indagare e ottimizzare il rapporto tra medicina, patologia, salute, benessere, bellezza e importanza dell'educazione.

2. A circa duemilacinquecento anni di distanza, il 22 luglio 1946 i valori che furono di riferimento per Icco vengono ripresentati nei principi introduttivi della Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, la quale sancisce che «per la felicità dei popoli, la salute non è semplice assenza di malattia, ma lo stato di completo benessere fisico, mentale e sociale»¹⁰.

Purtroppo, per taluni sanitari tale presupposto è rimasto teorico. Nella pratica si è continuato a trattare spesso la malattia e non la persona che ne è affetta, dividendo e separando nettamente gli approcci medici, psicologici e sociali a sfavore del malato.

L'intento statutario dell'OMS, il principale ente internazionale di promulgazione e coordinamento degli interventi preventivi e clinici, è stato ignorato o addirittura invisibile dagli "organicisti puri". Sebbene l'unità psicofisica dell'essere umano sia indissolubile, come era considerata nel mondo classico e lo è ancora, ad esempio, nella tradizione ayurvedica o nella medicina araba rimasta fedele ad Avicenna (ritenuto uno dei padri di tutta la moderna medicina, con interessi in neuropsichiatria, psicofisiologia e psicosomatica¹¹), tale unità è stata a volte ignorata quasi fosse inesistente, considerando solo l'approccio al malessere che affligge il paziente. In tal caso il malato è visto come il mero portatore di una malattia che è l'unica cosa da esaminare, proprio come di frequente taluni concentrano lo sguardo e l'attenzione su un pacco appena ricevuto o su un qualunque cibo o oggetto acquistato, senza mai soffermarsi a considerare le innumerevoli vite e storie di tutte le persone e creature che hanno contribuito a far sì che quel pacco giungesse nelle sue mani o quel cibo alla propria bocca.

Nell'ottica di considerazione globale delle relazioni uomo/pianeta, nascono diversi programmi governativi. Uno, varato dall'ONU, è intitolato "Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile"¹², il cui preambolo recita: «Quest'Agenda è un programma d'azione per le persone, il pianeta e la prosperità. Essa persegue inoltre il rafforzamento della pace universale in una maggiore libertà. Riconosciamo che sradicare la povertà in tutte le sue forme e dimensioni, inclusa la povertà estrema, è la più grande sfida globale e un requisito indispensabile per lo sviluppo sostenibile».

¹⁰ <https://apps.who.int/gb/gov/assets/constitution-en.pdf>

¹¹ I.B. Syed, *Islamic Medicine: 1000 years ahead of its times*, in *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine*, 2, 2002, pp. 2-9.

¹² <https://unric.org/it/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/Agenda-2030-Onu-italia.pdf>

Il fine generale potrebbe apparire tanto nobile quanto utopistico, ma il perseguire l'utopia ha spesso apportato grandi miglioramenti alla vita umana. Nello stesso clima, il documento prosegue: «Siamo decisi a liberare la razza umana dalla tirannia della povertà e vogliamo curare e salvaguardare il nostro pianeta. Siamo determinati a fare i passi audaci e trasformativi che sono urgentemente necessari per portare il mondo sulla strada della sostenibilità e della resilienza. Nell'intraprendere questo viaggio collettivo, promettiamo che nessuno verrà trascurato».

Degli obiettivi specifici dell'Agenda, tutti bellissimi e importantissimi, ne evidenzieremo alcuni. Il 3 vuole «assicurare la salute e il benessere per tutti e per tutte le età» e il 4 è finalizzato a «fornire un'educazione di qualità, equa ed inclusiva, e opportunità di apprendimento per tutti, delle donne e dei giovani, degli individui e delle comunità, così come per gli obiettivi in materia di inclusione sociale, educazione e sanità». Ci sono poi quelli più connessi all'ambiente, quali l'11, per «rendere le città e gli insediamenti umani inclusivi, sicuri, duraturi e sostenibili»; il 12, finalizzato a «garantire modelli sostenibili di produzione e di consumo»; il 13 per «promuovere azioni, a tutti i livelli, per combattere il cambiamento climatico; il 14, che mira a «conservare e utilizzare in modo durevole gli oceani, i mari e le risorse marine per uno sviluppo sostenibile» e il 15, con lo scopo di «proteggere, ripristinare e favorire un uso sostenibile dell'ecosistema terrestre», con esplicito riferimento alle foreste.

Vi è poi il programma *One Health*, realizzato dall'OMS con «l'Organizzazione per l'Alimentazione e l'Agricoltura, l'Organizzazione Mondiale per la Salute Animale e il Programma delle Nazioni Unite per l'Ambiente. Le 4 organizzazioni lavorano insieme per promuovere risposte multisettoriali alle minacce per la salute pubblica che hanno origine nell'interfaccia animale-uomo-ambiente e per fornire consulenza tecnica su come ridurre questi rischi»¹³.

Per i Centers for Disease Control and Prevention, «One Health è un approccio collaborativo, multisettoriale e transdisciplinare, che opera a livello locale, regionale, nazionale e globale, con l'obiettivo di raggiungere risultati ottimali per la salute riconoscendo l'interconnessione tra persone, animali, piante e il loro ambiente condiviso»¹⁴,

Nei confronti di *One Health*, l'Istituto Superiore di Sanità utilizza esplicitamente il concetto di olistico: «La visione olistica One Health, ossia un modello sanitario basato sull'integrazione di discipline diverse, è antica e al contempo attuale. Si basa sul riconoscimento che la salute umana, la salute animale e la salute dell'ecosistema siano legate indissolubilmente».

L'ISS scende nel dettaglio: *One Health* «è riconosciuta ufficialmente dal Ministero della Salute italiano, dalla Commissione Europea e da tutte le organizzazioni internazionali quale strategia rilevante in tutti i settori che beneficiano della

¹³ <https://www.who.int/europe/initiatives/one-health>

¹⁴ <https://www.cdc.gov/onehealth/index.html>

collaborazione tra diverse discipline (medici, veterinari, ambientalisti, economisti, sociologi etc.)». Quanto sia difficile rientrare in un approccio veramente globale e rispettoso delle interazioni interdisciplinari è ciò che traspare nel precedente contenuto tra parentesi. Così, nell'approccio "olistico" dell'ISS, rientrano nel più generico "etc" le figure di psicologi e pedagogisti a cui competono mente, educazione e cultura, le quali sono proprio i presupposti di come strutturare nuovi adeguati atteggiamenti cognitivi, emozionali, motivazionali e comportamenti a livello sanitario, ambientale e socio-economico-politico.

Nonostante tale *défaillance*, l'ISS prosegue: «La One Health è un approccio ideale per raggiungere la salute globale perché affronta i bisogni delle popolazioni più vulnerabili sulla base dell'intima relazione tra la loro salute, la salute dei loro animali e l'ambiente in cui vivono, considerando l'ampio spettro di determinanti che da questa relazione emerge»¹⁵.

3. L'umanità è quindi a una svolta epocale eclatante, e un approccio realmente e pienamente olistico può fare la differenza dell'epilogo che ci attende.

Studiando le correlazioni tra le componenti organiche, quelle mentali e quelle relazionali con l'ambiente sociale, animale, vegetale, geologico, idrografico e atmosferico, lo sviluppo delle neuroscienze ha portato a una sempre più ampia interazione interdisciplinare nell'impegno per la prevenzione e la cura del malessere, con la conseguente incentivazione del benessere fisico e biopsicologico.

Siamo in quello che potremmo definire un "rinascimento" della visione olistica, in cui l'alveo mediterraneo è attivo come attore-regista di questa rivoluzione culturale. A tale realtà appartiene una grande madre delle neuroscienze, Rita Levi Montalcini, tra i cui compagni d'università ci furono altre due eminenti figure dell'approccio globale all'essere umano, Salvatore Luria e Renato Dulbecco.

Come la storia ricorda, la cultura mediterranea è sempre stata influenzata da buona parte del resto del Mondo, e ha propagato in esso i propri saperi.

Così Rita, dopo aver lavorato clandestinamente dal 1943 come medico con la resistenza e poi con le truppe Alleate, nel 1947 si recò a continuare i suoi studi in America, grazie ai quali, tra il 1951 e il 1954, giunse a individuare l'NGF, "nerve growth factor" o fattore di crescita dei neuroni. Trent'anni dopo tornò in Italia e nel 1986, per la scoperta dell'NGF e per il suo impegno in ambito delle neuroscienze, le venne riconosciuto con Stanley Cohen il Premio Nobel per la Medicina e la Fisiologia.

Per Rita era naturale vedere la sperimentazione scientifica come fondamentale fattore di crescita sociale. Fu in tale ottica che creò la Fondazione "Il futuro ai giovani" per sostenere le nuove leve nella ricerca in ambito delle neuroscienze, oltre a un centro di ricerche in Roma con analoghi interessi.

¹⁵ <https://www.iss.it/one-health>

Emblematico del suo approccio olistico all'essere umano è il suo seguente pensiero: «Tutti dicono che il cervello sia l'organo più complesso del corpo umano, da medico potrei anche acconsentire. Ma come donna vi assicuro che non vi è niente di più complesso del cuore. Ancora oggi non si conoscono i suoi meccanismi. Nei ragionamenti del cervello c'è logica, nei ragionamenti del cuore ci sono le emozioni».

Con lo scorrere degli anni, da un punto di vista medico le neuroscienze hanno continuato a riportare sempre più numerose evidenze a favore dei positivi effetti neurologici e psicologici di un vero approccio olistico, mentre si sono riscontrati vantaggi anche con l'uso di tecniche tradizionali quali yoga, meditazione, *thai chi*, al fine di conseguire un'armonia corpo-mente-ambiente simile al concetto di *dharmā*¹⁶.

Il più famoso e diffuso di tali approcci è la “mindfulness” (pienezza mentale), creata da Kabat-Zinn¹⁷, docente del celeberrimo MIT, Massachusetts Institute of Technology, di Cambridge dove ha fondato la “Stress Reduction Clinic” e il “Center for Mindfulness in Medicine, Health Care and Society” presso la University of Massachusetts Medical School. Il suo metodo di rafforzamento della coscienza è ampiamente utilizzato in evoluzione personale, psicologia positiva, psicologia del lavoro, psicoterapia, preparazione mentale nello sport e preparazione militare.

Tra gli altri, la scienziata Immacolata De Vivo, di origine italiana, docente di Medicina alla Harvard Medical School e professoressa di Epidemiologia alla Harvard School of Public Health, lavora in tale ambito.

Nel primo volume della sua trilogia scritta con il biologo naturalista Daniel Lumera¹⁸, l'autrice fa riferimento alle evidenze mediche volte a strutturare strategie quotidiane per il benessere, dedicate sia ai professionisti sanitari, sia ai pazienti e a tutti quelli che sono interessati a fare prevenzione primaria e non solo clinica.

De Vivo ricorda in merito che «secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità, la felicità è una delle componenti fondamentali della salute umana e chiama in causa una grande varietà di discipline, dalla medicina all'economia, dalla psicologia alle neuroscienze fino alla biologia evolutiva, tutte impegnate nell'identificare gli elementi che concorrono a determinare la felicità o l'infelicità in un individuo».

De Vivo prosegue mettendo in evidenza gli aspetti di nocimento e quelli benefici che sono presenti nel rapporto tra stress, malattie e aspettativa di vita. Richiama l'attenzione sulle evidenze, emerse nelle neuroscienze, inerenti ai correlati tra ottimismo, pessimismo, dinamiche intrapsichiche e salute psicofisica. Torna a sottolineare la minaccia planetaria dell'obesità e i vantaggi di una sana alimentazione in cui rientra la dieta mediterranea. Evidenzia gli effetti salutari, fisici, cerebrali e

¹⁶ La legge che regola sia l'ordine naturale sia le modalità esistenziali per essere in sintonia con l'ordine naturale stesso in cui convivono equilibrio ed evoluzione.

¹⁷J. Kabat-Zinn, *Vivere momento per momento. Come usare la saggezza del corpo per sconfiggere lo stress, il dolore, l'ansia e la malattia*, Corbaccio, Milano 2016.

¹⁸ I. De Vivo, D. Lumera, *Biologia della gentilezza. Le 6 scelte quotidiane per salute, benessere e longevità*, Mondadori, Milano 2020.

psichici, legati all'attività sportiva, al rilassamento, alla meditazione, alla musica, al linguaggio.

Gli autori annotano inoltre come, da undici studi sulla materia nel 2005 si sia passati a duecentosedici nel lasso tra il 2013 e il 2015, con un ulteriore costante crescente aumento della ricerca per addurre sempre più ampie evidenze scientifiche sull'importanza della gentilezza, della compassione, della meditazione. A titolo esemplificativo, i vantaggi evidenziati sono a favore di allungamento dei telomeri, prevenzione di malattie croniche quali quelle neurologiche, riduzione di ansia, stress e processi infiammatori, sindrome del colon irritabile, psoriasi, fibromialgia, disturbo da stress post traumatico, depressione. A risultare validi, seppure con differenti intensità, sono tanto lo yoga e i metodi di meditazione tradizionali qual è lo zen, quanto versioni rinnovate come *mindfulness*, *Loving-Kindness Meditation*, *Compassion Meditation*, *Kirtan Kriya*, *Breath Awareness*, *Gratitude Meditation*.

In sintonia con i valori della consapevolezza, della compassione e del dharma, Daniel Lumera, coautore con la De Vivo del testo citato, è ideatore del metodo "My Life Design", un disegno consapevole della propria vita personale, professionale, sociale. È fondatore dell'*International Kindness Movement*, finalizzato alla promozione di gentilezza, pace e cooperazione a livello globale, e della Giornata Internazionale del Perdono, per il quale in tre edizioni, ha riceduto la Medaglia del Presidente della Repubblica Italiana.

Per Lumera le relazioni sono anche un mezzo attraverso cui fare esperienza di quella tipologia dell'amore che si basa su una dimensione mentale di piacere nello stare insieme e sull'aiuto e sostegno reciproco nella realizzazione degli obiettivi esistenziali.

Nel terzo volume della trilogia degli stessi autori¹⁹ vengono approfonditi gli argomenti trattati nei primi due, aggiornati con ulteriori tecniche pratiche e riferimenti alla letteratura scientifica più recente, dove Lumera illustra un modello di salute integrato che fa riferimento a cinque ambiti:

1. biologia, che include anamnesi, alimentazione, attività fisica, ritmi sonno/veglia, uso di farmaci;
2. psicologia, con le dinamiche caratteriali ed emotive, mentalità, gestione dello stress, rapporto con il passato e il futuro;
3. sociologia, con le relazioni familiari, di coppia, amicali, lavorative, comunitarie, e ambiente socioeconomico e culturale;
4. ambiente, in riferimento alla qualità dei luoghi e dell'aria dove si vive e si lavora, al tempo trascorso a contatto con la natura e con il verde urbano;

¹⁹ D. Lumera, I. De Vivo, *Ecologia interiore. Come liberarsi da ciò che inquina la mente, il corpo e il pianeta per una vita sana e felice*, Mondadori, Milano 2022.

5. spirituale ed esistenziale, quindi il valore che si attribuisce alla vita, il tipo di impegno che si profonde nell'esistenza, la pratica di tecniche per la consapevolezza, l'impegno nel dharma come un'umana tendenza che può esprimersi validamente in modo laico o attraverso prassi mistico-religiose.

Tutti i cinque punti rinviano a un rapporto di sintonia con l'ordine naturale, quindi anche con il mondo animale e vegetale.

Il collegamento sociale dell'uomo con il mondo animale e vegetale è antico e palese. Ne sono esempi la caccia e la raccolta, la domesticazione del cane avvenuta almeno ventimila anni prima della domesticazione delle piante e, attualmente, il rapporto con gli animali da compagnia caratterizza la vita quotidiana di molte persone. Anche in questo settore le neuroscienze adducono numerosi studi riguardo all'intelligenza e sensibilità degli animali²⁰, e molte persone ne fanno constatazione quotidiana diretta con gli animali da compagnia. Di contro, per quanto riguarda intelligenza e sensibilità delle piante, la posizione dell'uomo comune è spesso più superficiale, come verso creature insensibili o di secondo piano nella gerarchia della vita. Eppure, sono alla base della nostra alimentazione, di quella delle creature animali di cui ci nutriamo, dell'ossigenazione dell'atmosfera, dell'esistenza di molti ecosistemi e sono il contesto di vita di numerose civiltà indigene.

Così, ancora una volta, proprio le neuroscienze hanno finalmente chiarito molte cose in merito al mondo vegetale. Il LINV, Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale, nasce nel 2005 grazie ai finanziamenti dell'Ente Cassa di Risparmio di Firenze. LINV fa parte dell'Università di Firenze e si trova nel campus scientifico di Sesto Fiorentino. È stato fondato da Stefano Mancuso, docente di Arboricoltura Generale ed Etologia Vegetale.

«Le piante sono organismi dinamici e altamente sensibili che si nutrono attivamente e in modo competitivo per risorse limitate, sia sopra che sottoterra; calcolano accuratamente le proprie condizioni, utilizzano sofisticate analisi costi-benefici e intraprendono azioni definite per mitigare e controllare diversi insulti ambientali». Similmente all'uomo, «le piante sono capaci di un raffinato riconoscimento del sé e del non sé e hanno un comportamento territoriale. Questa nuova visione vede le piante come organismi di elaborazione delle informazioni con una comunicazione complessa tra ogni singolo individuo»²¹.

I lavori dell'equipe di Mancuso sono giunti a dimostrazioni tanto singolari quanto evidenti: «L'interesse scientifico per i movimenti delle piante, la sensibilità e la possibile intelligenza è stato continuamente documentato dalla fine del 1800. Gli studi sui segnali delle piante coprono diversi livelli dell'organizzazione della pianta, partendo dal livello della comunicazione tra singole molecole fino alla comunicazione

²⁰ L.N. Irwin, L. Chittka, E. Jablonka, J. Mallatt, *Editorial: Comparative animal consciousness*, in *Frontiers in Systems Neuroscience*, 16, 2022.

²¹ <http://www.linv.org/about-us/>

con intere comunità ecologiche». Poiché dal XX secolo le tendenze della biologia mirano a spiegare l'estrema complicatezza dei fenomeni biologici con gli effetti di singole molecole, e «questo processo continuerà in futuro, dobbiamo anche integrare la valanga di dati ottenuti utilizzando approcci *system-based* (basati sul sistema). [...] Le piante hanno un sistema sensoriale molto ben organizzato, che permette loro di esplorare in modo efficiente l'ambiente e reagire rapidamente a potenziali circostanze pericolose. Sotto e fuori dalla terra, le piante sono consapevoli dello spazio che le circonda». Anche tale reattività, similmente a quanto accade nell'uomo e negli animali, «è necessaria per fornire le azioni appropriate in risposta agli stimoli ambientali. Le piante hanno memoria, sono in grado di apprendere, di risolvere problemi e di prendere decisioni. Siamo fermamente convinti che tutti i comportamenti osservati nelle piante, che assomigliano molto ad apprendimento, memoria, processo decisionale e intelligenza osservati negli animali, meritano di essere chiamati con gli stessi termini». Mancuso, nel suo impegno di coniugare le neuroscienze all'etologia vegetale, conclude quindi riassumendo che «1) le piante sono intelligenti 2) l'intelligenza è una qualità della vita e 3) il cervello non è un prerequisito per l'intelligenza»²².

A testimonianza dell'autorevolezza planetaria delle ricerche e delle evidenze prodotte dal Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale, tra i suoi partners, oltre al CNR, Centro Nazionale della Ricerca, vi sono:

- IZMB – University of Bonn – Research Centre – Germany
- LINV @ Kitakyushu – University of Kitakyushu Research Centre – Japan
- Chinese Academy of Sciences – Research Centre – China
- Université Paris Diderot- Research Centre – France
- Imperial College – Research Centre – UK
- University of Tasmania – Research Centre – Australia
- Centre for Evolutionary Biology – Research Centre – Australia
- University of Fribourg – Research Centre – Switzerland
- Center for Micro-BioRobotics IIT – Research Centre – Italy
- Università degli Studi di Torino – Accademia – Italy
- University of Southampton – Accademia – UK
- Institute for Bioengineering of Catalonia (IBEC) – Research Centre, Spain

²² http://www.linv.org/wp-content/uploads/2014/10/brochure_linv.pdf

- Laboratory of Intelligent Systems EPFL – Research Centre, Switzerland
- Institute for Advanced Studies IMT – Research Centre – Italy
- The Society of Plant Signalling and Behaviour – Society – US
- Pnat – SME – Italy
- WLAB – SME – Italy
- Advantic Sistemas y Servicios – SME – Spain

Le evidenze di tali acquisizioni dell'etologia vegetale sono certamente più recenti di quelle dell'etologia animale, ma entrambe continuano a dare un eccezionale contributo allo studio della coscienza e del comportamento della flora e della fauna, offrendo interessantissime analogie comparative con la coscienza e il comportamento umano.

Le neuroscienze partecipano a questi progressi compiendo passi importanti in merito, indagando la coscienza in tutto il mondo vivente, scoprendo realtà biologiche in sintonia con antiche credenze e intuizioni. In una rivisitazione scientifica del pansichismo, l'eminente neurofisiologo Christof Koch, ritenuto da molti il più importante neuroscienziato impegnato nello studio della coscienza, e lo psichiatra e neuroscienziato Giulio Tononi, ricercatore italiano negli Stati Uniti, asseriscono la presenza di livelli di coscienza in ogni creatura vivente²³.

I correlati sono consequenziali. Per quanto si sviluppino lungo un'infinita gamma d'intensità, dove c'è coscienza ci sono intelligenza e comunicazione con l'ambiente. Questo implicherebbe anche capacità empatiche.

Tali realtà ed evidenze riguardo alla presenza della coscienza nelle creature viventi non prevedono assolutamente come sola conseguenza il diventare vegan. In natura tutte le creature si nutrono di altre creature. Tra le cose che invece devono essere riviste profondamente vi è, ad esempio, l'abominio di qualunque forma di allevamento intensivo in cui animali concepiti artificialmente vengono tenuti lontano dalla natura per tutto l'arco della loro esistenza in cui vengono in vari modi forzati a nutrirsi per aumentare quanto più rapidamente possibile il proprio peso, per giungere in catene di macellazione mentre assistono all'agonia dei loro simili, con palesi risposte di stress da angoscia di morte e intense sofferenze. Tutto questo nonostante ormai esistano allevamenti più vicini alla natura e forme di macellazione che riducono al minimo il dolore degli animali. Anche l'allevamento e la macellazione *halal* e *kosher*, rispettivamente delle culture araba ed ebraica, sono molto più rispettosi degli animali. La vita lontano dalla natura fa addirittura credere a molti che procurarsi il cibo con la caccia sia una pratica crudele e inammissibile, sebbene in genere privi rapidamente

²³ G. Tononi, C. Koch, *Consciousness: here, there and everywhere?* In *Philosophical Transactions of the Royal Society - Biological Sciences*, B 370, 2015.

della vita una creatura che è vissuta libera per tutta la sua esistenza, come accade nel ciclo naturale di tutte le prede di animali carnivori. Poiché stiamo trattando di educazione, culture e coscienza, e la coscienza si sviluppa con la consapevolezza raggiunta attraverso l'informazione che è tanto più incisiva quando più numerosi sono i sensi coinvolti²⁴, riportiamo in nota tre video, dal meno cruento al più cruento, per meglio comprendere quali sono alcune situazioni animali che *One Health* e Agenda 2030 devono ridimensionare, si auspica, fino a cancellarle dal pianeta²⁵.

Per quanto riguarda ancora il rapporto tra salute e mondo vegetale, da oltre quarant'anni se ne studiano gli effetti terapeutici. Una review sistematica riporta come «gli studi abbiano scoperto che gli ambienti urbani hanno un impatto negativo sulla salute fisica e mentale. Ciò è dovuto a fattori di stress urbani come l'aumento dei livelli di rumore, i tassi di criminalità più elevati e l'inquinamento dilagante. Inoltre, vivere in un ambiente dominato dagli edifici aumenta i livelli di stress». In ragione di questo è nata la *forest therapy*, terapia forestale, una tecnica antistress a basso costo in grado «di migliorare il benessere fisico e mentale. Il concetto di terapia forestale è stato sviluppato per la prima volta dall'Agenzia forestale giapponese nel 1982 [...]. Questi studi di solito si concentrano sugli effetti della *forest therapy* sulla salute umana, dal punto di vista fisiologico e psicosociale, ma ci sono anche studi sul suo potenziale nel trattamento di malattie specifiche come l'ipertensione e la depressione.» La review conclude «che la terapia forestale svolge un ruolo importante nella medicina preventiva e nella gestione dello stress per tutte le fasce d'età. Tuttavia, per massimizzare i suoi benefici, la terapia forestale dovrebbe essere praticata regolarmente»²⁶.

4. Sono quindi numerose le forze intellettuali e le evidenze scientifiche a spingere verso la consapevolezza delle omissioni e degli errori del passato e delle modalità per correggerli, a favore di un maggiore benessere per l'intera realtà planetaria, e questo finalmente influisce in modo sensibile anche sui propositi e sugli intenti governativi.

A favore di tutti questi nobili intenti, l'attività fisica ha un ruolo determinante. Riprendendo l'Agenda 2030 dell'ONU, il comma 37 cita: «Anche lo sport è un attore importante per lo sviluppo sostenibile. Riconosciamo il crescente contributo dello sport per la realizzazione dello sviluppo e della pace attraverso la promozione di tolleranza e rispetto e attraverso i contributi per l'emancipazione delle donne e dei giovani, degli individui e delle comunità, così come per gli obiettivi in materia di inclusione sociale, educazione e sanità».

²⁴ B.E. Stein, T.R. Stanford, B.A. Rowland, *Multisensory Integration and the Society for Neuroscience: Then and Now*, in *Journal of Neuroscience*, 40(1), 2020, pp. 3-11.

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6939490/>

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=YdNZOI2aKFY> (servizio video su allevamenti e macellazione)

<https://www.youtube.com/watch?v=2jj8armwpw4> (video sul trattamento dei pulcini)

<https://www.youtube.com/watch?v=c4ZiEMRTXSA> (video sul trattamento dei maiali)

²⁶ K.S. Rajoo, D.S. Karam, M.Z. Abdullah, *The physiological and psychosocial effects of forest therapy: A systematic review*, in *Urban Forestry & Urban Greening*, 54, 126744, 2020.

Analoghe sottolineature d'intenti erano già state fatte nel 1978, quando venne stilata la Carta Internazionale per l'Educazione Fisica, l'Attività Fisica e lo Sport in quanto diritti di tutti²⁷.

Torna così in evidenza l'importanza di integrare educazione, sport e salute, a cui si collega il concetto di "Sport-plus", terminologia che raccoglie un insieme di attività in cui lo sport è utilizzato per migliorare la prestazione esistenziale e sociale.

In letteratura rientra nel più ampio alveo dello "Sport-for-Development" (SfD) sport per lo sviluppo, «che indica l'uso dello sport per esercitare un'influenza positiva sulla salute pubblica, sulla socializzazione di bambini, giovani e adulti, sull'inclusione sociale delle persone svantaggiate, sullo sviluppo economico e anche sociale di attività produttive aziendali, come pure di regioni e Stati, oltre che sulla promozione dello scambio interculturale e della risoluzione dei conflitti»²⁸.

Oltre a *sport-plus* e SfD, con svariate sfumature facilmente decifrabili dagli stessi nomi, sono usate espressioni quali "sport for social change, sport-for-health, plus-sport, sport for peace, SfD and peace".

Nelle conclusioni di un dottorato di ricerca, al fine di realizzare un cambiamento sostenibile, Van der Veken²⁹ evidenzia la necessità di programmi per la promozione della salute che siano adeguatamente personalizzati. Questo perché i programmi *Sport-plus* non portano in modo automatico a modificazioni durature del comportamento e della salute. «Gli allenatori SfD devono fare un uso intenzionale delle tecniche di coaching motivazionale, e questo in un ambiente percepito come psicologicamente sicuro dai partecipanti [...] un ambiente di apprendimento esperienziale ideale, che invita i partecipanti a provare, a sviluppare un atteggiamento riflessivo e a diventare motivati a definire e fissare obiettivi personali in materia di salute e a rispettarli» [N.d.R.: con atteggiamento "mindful" (consapevole) per costruire una mindfulness proattiva positiva]. Viene espresso quindi il bisogno di un atteggiamento riflessivo degli allenatori SfD, al fine di stabilire legami emotivi che stimolino spunti di crescita personale e grupppale. Per questo l'allenatore deve possedere transprofessionalità unita ad autenticità e grande capacità di adattarsi al contesto. «Altrettanto importante, [...] è il potenziale di trasformazione sociale insito nei programmi SfD. Se il nostro obiettivo è l'equità nella salute, dovremo spostare l'attenzione dal livello individuale a quello comunitario, cambiare marcia nella progettazione e nella realizzazione di politiche per la salute in generale e rendere transdisciplinare (quindi intersettoriale e partecipativo) il modus operandi standard».

²⁷ https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235409_ita/PDF/235409ita.pdf.multi

²⁸ A. Lyras, J.W. Peachey, *Integrating sport-for-development theory and praxis*, in *Sport Management Review*, 14(4), 2011, p. 311-326 (In K. Van der Veken, *The 'plus' in sport-plus. A step toward social inclusion?*, Faculty of Medicine and Health Sciences for the degree of Doctor in Health Sciences, Ghent 2021).

²⁹ K. Van der Veken, *The 'plus' in sport-plus A step toward social inclusion?*, cit.

Nelle ambiziose dinamiche di *Sport for Peace*, John Sugden³⁰ ha svolto uno studio molto confortante per gli sviluppi che un programma del genere potrebbe avere in un'area calda com'è il Medio Oriente. Ha evidenziato un sensibile incremento di amicizie tra bambini arabi ed ebrei a seguito della loro partecipazione al progetto *Football for Peace*. Di fatto si è venuto a strutturare un circolo "virtuoso" in base al quale chi abbatte i limiti delle proprie preconcepite discriminazioni diventa poi a sua volta promotore di analoghe trasformazioni. Questa è "l'autoefficacia dei fattori di cambiamento".

A tali risultati si è giunti attraverso la strutturazione di un programma e di uno staff che fosse in grado di: a) fornire opportunità di contatto sociale oltre i confini delle rispettive comunità; b) promuovere la comprensione reciproca; c) suscitare nei partecipanti il desiderio e l'impegno alla convivenza pacifica; d) migliorare le abilità e le conoscenze tecniche del calcio.

Per il benessere globale, anche attraverso lo sport, si ripresenta fondamentale la formazione di personale e utenti, la cui qualità dipende anche dalle modalità educative che rientrano nel dominio della pedagogia.

5. Con il progredire dello stato dell'arte, è stato consequenziale che pure la pedagogia rivolgesse più specifica attenzione allo sport e si impegnasse ad approfondire l'importanza di inserire, perfezionare e integrare un atteggiamento scientifico nell'educazione dell'esercizio fisico e dello sport, come della formazione di tutte le figure che orbitano lì dove si fa dall'attività motoria all'agonismo. Tutto questo a favore non solo della quantità dello sport, ma anche degli aspetti salutistico sociali e del numero di persone da coinvolgere in queste attività, pure a livello ricreativo o finalizzato alla prevenzione o al mantenimento di una riconquistata salute. La trasmissione di conoscenze scientifiche in maniera trasversale e interdisciplinare ha reso possibile comprendere l'importanza di un'adeguata attività fisica soprattutto in corrispondenza della diffusione di lavori sedentari e della vita metropolitana, in cui si fa grande uso di mezzi di trasporto pubblici e privati che hanno ridotto notevolmente le due naturali funzioni che sono state alla base dell'evoluzione stessa dell'uomo, cioè la deambulazione e la corsa, da cui si sono nel tempo sviluppate tutte le attività atletiche e sportive.

Una traccia in Italia del rapporto tra psicofisiologia e pedagogia rapportate all'ambito sociale della medicina risale al 1914³¹.

³⁰ J. Sugden, *Anyone for Football for Peace? The challenges of using sport in the service of co-existence in Israel*, in *Soccer & Society*, 9, 3, 2008, pp. 405-415.

³¹ G. De Francesco, *Prolegomeni di fisio-psicologia pedagogica in rapporto alla Medicina Sociale*, La Forza, Napoli 1914.

Della pedagogia sportiva ha poi parlato Pierre de Coubertin nel 1922³², sottolineandone l'importanza del supporto fisico, psicologico e sociale nella strutturazione del profilo personologico dell'essere umano.

Attorno agli scorsi anni '30 nel mondo occidentale aumentò l'interesse per lo yoga e la meditazione. Con un approccio psico-fisio-pedagogico applicato a specifiche attività cognitive e fisiche, e quindi rapportabile in seguito alla preparazione nello sport, la cardiologa francese Thérèse Brosse si recò in India nel 1935. Si impegnò ad esaminare yogi che praticavano lo yoga e la meditazione, al fine di valutarne le risposte a livello del sistema nervoso autonomo attraverso il ritmo cardiaco, il ritmo respiratorio, i tracciati elettrocardiografici. Le sue osservazioni rilevarono effettive variazioni significative di questi parametri^{33 34}. Brosse interruppe le proprie ricerche a causa della Seconda guerra mondiale, durante la quale combatté con la resistenza francese e fu prigioniera della Gestapo. Al termine del conflitto, collaborò con l'Unesco e con l'Università di Harvard studiando le variazioni degli stati di coscienza, mantenendo approcci e fini psico-fisio-pedagogici con riferimenti anche all'attività fisica³⁵.

Una ridefinizione della psico-fisio-pedagogia applicata allo sport si è avviata alla fine degli scorsi anni 60, portando gradualmente dal concetto di educazione fisica basata su gioco e preparazione generica, a quello di "scienze motorie".

Nelle scienze motorie l'educazione al movimento rappresenta l'acquisizione di specifiche conoscenze interdisciplinari, anche anatomofisiologiche e patologiche, propedeutiche a una preparazione mirata che spazia dal semplice esercizio fisico fino alle varie discipline e competizioni sportive.

Qualche anno fa nacque ufficialmente in Italia l'insegnamento universitario di "pedagogia dello sport". Emanuele Isidori ne è stato il primo docente. Dal 2018 Insegna Pedagogia Generale e Sociale e dello Sport alla Facoltà di Scienze Motorie dell'Università degli Studi di Roma "Foro Italico". Isidori propone la pedagogia dello sport come una scienza educativa dell'attività fisica coniugata con tutte le variabili contestuali e situazionali^{36 37}.

Più recentemente, nel 2019, con la nomina di Taranto a sede dei XX Giochi del Mediterraneo del 2026, come ITEP abbiamo avviato il "Programma di Formazione in Medicina e Psicologia dello Sport e delle Attività Motorie" con il CMS di Taranto, in persona di Luigi Santilio come Medico Sportivo Direttore del Centro e Presidente dell'AMSD locale, unitamente al contributo psicopedagogico di Eva Cofano, Psicologa

³² P. De Coubertin, *Pédagogie sportive*, Crès, Parigi 1922.

³³ T. Brosse, *A Psychophysiological Study*, in *Main Currents in Modern Thought*, 4, 1946, pp. 77-84.

³⁴ P Huard, *Dr Thérèse Brosse: Études instrumentales des techniques du yoga. Expérimentation psychosomatique*, in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 53:1, 1966, pp. 293-395.

³⁵ J.E. Marcault, T. Brosse, *L'éducation de demain. La biologie de l'esprit et ses applications pédagogiques*, ADYAR, Paris 1949.

³⁶ E. Isidori, *La pedagogia dello sport*, Carocci, Roma 2015.

³⁷ E. Isidori, *Pedagogia e sport*, Franco Angeli, Milano 2017.

Psicoterapeuta e dello Sport con Baccalaureato in Scienze dell'Educazione³⁸. Il Programma, anche in tempo di covid, ha fornito e offre sia in presenza, sia online e in modalità blended, corsi specialistici, master, FAD accreditati per ECM - Educazione Continua in Medicina per tutte le professioni sanitarie, convegni per la popolazione e accreditati ECM, convegni e seminari esperienziali aperti al pubblico. L'obiettivo è la preparazione di professionisti e popolazione affinché si possa offrire la migliore accoglienza possibile agli atleti e agli spettatori multietnici che giungeranno per competere o assistere ai Giochi.

La più recente data dello sviluppo di questo approccio multidisciplinare è il 2023, anno in cui il Dipartimento Jonico dell'Università degli Studi "Aldo Moro" di Bari ha attivato il Master di Psico-Fisio-Pedagogia dello Sport, in cui il progetto di ITEP e CMS è stato condiviso e arricchito dal contributo di Adriana Schiedi, Professore Associato di Pedagogia Generale e Sociale del Dipartimento Jonico di UniBA.

Di fatto la componente educativa, sia dell'atleta, sia di allenatori e tecnici, sia di ogni altra figura che orbita nel mondo dello sport, oggi può e deve attingere ad una mole di evidenze scientifiche che rendono l'integrazione delle scienze motorie, mediche, psicologiche e pedagogiche uno strumento fondamentale per ottimizzare prevenzione, terapia, recupero e benessere dell'essere umano, impegnato dalle più semplici attività fisiche alle più elevate performance sportive. Il tutto in un clima inclusivo e di pari opportunità, a prescindere da differenze etniche, sessuali, socioeconomico culturali e di età.

Tale approccio si inserisce in una "green and blue education and economy culture" che, da ogni realtà locale dove può essere espressa in maniera libera e democratica, deve trarre modelli e spunti da diffondere sul meraviglioso pianeta che ci ospita. Tutto ciò deve trasformarsi urgentemente in un reale vantaggio per ogni dimensione sociale, ogni interazione con l'ambiente e ogni specie animale e vegetale, così come abbiamo visto essere proposto da approcci salutistici qual è la *forest therapy* o da programmi governativi quali i principi statutari e le linee guida dell'OMS, o l'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile dell'ONU e il programma *One Health*.

Per operare in scienza e coscienza, considerare le evidenze della ricerca è necessario; farle entrare nella nostra vita, privata e professionale, è mindfulness; agire con gentilezza e rispetto verso la collettività umana, gli animali, le piante e l'ambiente è un dovere basato non su valori mistico religiosi, ma su ciò che merita la natura più intima, sia di ogni creatura, sia del pianeta stesso, cioè la giusta considerazione dell'obiettiva dignità di tutto ciò che è esistente.

³⁸ Si veda nota n. 8.

Luigi Santilio

INCLUSIONE E SPORT: LE ESPERIENZE DEL CENTRO DI MEDICINA
DELLO SPORT A TARANTO*

ABSTRACT

Il Centro di Medicina dello Sport CONI FMSI di Taranto è il Centro di riferimento a Taranto e Provincia della FMSI ispirata al principio democratico di partecipazione all'attività sportiva da parte di tutti, in condizioni di uguaglianza e di pari opportunità ed in conformità alle deliberazioni del CONI. I Giochi del Mediterraneo che si disputeranno a Taranto nel 2026 saranno un evento sportivo altamente inclusivo e interculturale.

The CONI FMSI Sports Medicine Center of Taranto is the reference center in Taranto and Province of the FMSI inspired by the democratic principle of sport activity participation by all, under conditions of equality and equal opportunity and in accordance with CONI resolutions. The Mediterranean Games to be held in Taranto in 2026 will be a highly inclusive and intercultural sporting event.

PAROLE CHIAVE

Sport – uguaglianza – interculturale

Sport – Equality – Intercultural

SOMMARIO: 1. Il significato di inclusione. – 2. Inclusione e immigrazione. – 3. Il cibo come dialogo tra gli uomini. – 4. Il Centro di medicina dello sport di Taranto e la FMSI. – 5. L'Associazione medico sportiva dilettantistica di Taranto. – 6. I Giochi del Mediterraneo nel 2026.

1. La parola “inclusione” indica, letteralmente, l'atto di includere un elemento all'interno di un gruppo o di un insieme in ambito sociale. Inclusione significa appartenere a qualcosa, sia esso un gruppo di persone o un'istituzione, e sentirsi accolti. È quindi facile capire da cosa derivi la necessità dell'inclusione sociale: tra gli individui possono esserci delle differenze a causa delle quali una persona o un gruppo sono “esclusi” dalla società¹. I motivi che possono portare all'esclusione sociale sono

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

¹ Per il filosofo Jürgen Habermas, «inclusione non significa accaparramento assimilatorio, né chiusura contro il diverso. Inclusione dell'altro significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti:

diversi: razza, sesso, cultura, religione e diversabilità. Tra i 17 Obiettivi di sviluppo sostenibile, promossi dall'Onu e da raggiungere entro il 2030, si pone l'attenzione sul seguente: «Città e comunità devono diventare più sicure, sostenibili e inclusive. Le città sono luoghi dove bisogna vivere bene e dove tutti devono avere la possibilità di vivere in maniera dignitosa. Il sesso, la classe sociale e la condizione economica e fisica non devono più essere dei fattori di discriminazione»². La discriminazione per uno di questi motivi può avere luogo in ambito lavorativo, politico, sociale. In sostanza, l'inclusione sociale ha l'obiettivo di eliminare qualunque forma di discriminazione all'interno di una società, ma sempre nel rispetto della diversità.

2. In aumento il numero di immigrati che praticano attività sportiva. Grande disciplina e “voglia di riscatto” nei ragazzi e ragazze che provengono da famiglie straniere costituiscono veri e propri tratti caratterizzanti: basti pensare che dal 2011 al 2021 il numero degli imprenditori immigrati è salito del 31,6%. In relazione alle diversità interculturali lo sport abbatte barriere mentali, culturali e generazionali avvicinando persone, paesi e popoli proprio come indicano i 5 cerchi olimpionici intrecciati che simboleggiano la fratellanza nello sport³. «La Bandiera Olimpica ha un fondo bianco, con cinque anelli intrecciati al centro: azzurro, giallo, nero, verde e rosso. Questo disegno è simbolico; rappresenta i cinque continenti abitati del mondo, uniti dall'Olimpismo; inoltre i sei colori sono quelli che appaiono fino ad ora in tutte le bandiere nazionali»⁴.



anche, e soprattutto, a coloro che sono reciprocamente estranei o che estranei vogliono rimanere» (J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2013).

² L'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile è un programma d'azione per le persone, il pianeta e la prosperità. Sottoscritta il 25 settembre 2015 dai governi dei 193 Paesi membri delle Nazioni Unite, e approvata dall'Assemblea Generale dell'ONU, l'Agenda è costituita da 17 Obiettivi per lo Sviluppo Sostenibile – *Sustainable Development Goals*, SDGs – inquadriati all'interno di un programma d'azione più vasto costituito da 169 target o traguardi, ad essi associati, da raggiungere in ambito ambientale, economico, sociale e istituzionale entro il 2030.

<https://www.agenziacoesione.gov.it/comunicazione/agenda-2030-per-lo-sviluppo-sostenibile/>

³ Bandiera a 5 cerchi, simbolo dei giochi olimpionici
<https://giochiolimpici.wordpress.com/2018/02/13/simbologia-olimpica/>

⁴ Cfr. P. de Coubertin, *Memorie Olimpiche*, I ed. 1931, Mondadori, Milano 2003.

Prendere parte a un'attività sportiva, quindi, è un'esperienza di socializzazione che non deriva solo da fattori generici (lo sport permette di frequentare altre persone, uscire di casa, ecc.) ma deriva da fattori più specifici che portano alla creazione di un "gruppo di lavoro" con obiettivi comuni, che utilizza metodi e strumenti condivisi per raggiungerli. In condizioni di fragilità (disagio psicologico, isolamento, difficoltà di interazione, insicurezza, timidezza ecc.). Lo sport funge da veicolo di inclusione e integrazione ed è un diritto universale, indipendente dalla propria nazionalità, colore della pelle, credo religioso. Per questo motivo lo sport si rivela uno strumento prezioso per lo sviluppo dell'inclusione sociale, favorendo il rispetto tra atleti provenienti da diverse culture e contribuendo all'integrazione nella società di quelle minoranze a rischio di emarginazione sociale. Nella cultura moderna lo sport ha fatto della lotta alla discriminazione, in qualsiasi forma essa si presenti, uno dei pilastri nella costruzione delle proprie fondamenta contribuendo ad appianare e valorizzare le diversità. Uno sport educativo, etico e valoriale, che si pone, innanzitutto, come gioco e gratuità nell'impiego del tempo libero, come occasione di incontro con altre persone, per vivere un'esperienza gratificante e coinvolgente⁵.

3. L'articolo 19 della Costituzione Italiana prevede che «Tutti abbiano diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume»⁶. Il cibo, ad esempio, rappresenta un viaggio all'interno dell'uomo alla riscoperta dei valori culturali, emotivi e relazionali connessi alla sua alimentazione, un vettore che facilita il dialogo tra gli uomini e realizza, al tempo stesso, l'incontro con Dio. Il Corano si occupa anche dell'alimentazione. Sono infatti vietati:

- il vino e tutte le bevande fermentate;
- la carne di maiale.

Le altre carni possono essere consumate solo se halal (lecito), ossia se sono state macellate secondo la norma, che prevede il loro totale dissanguamento. La donna è in molti paesi Islamici (non, ad esempio, in Tunisia) considerata a tutti gli effetti una cittadina di seconda categoria. Nei Giochi ci sarà necessità di una equipe di Medici e collaboratori sanitari (non solo... anche di traduttrici) di sesso femminile per esaminare le donne di fede musulmana (ci saranno i test anti-doping, terapie fisiche, psichiche e massaggi).

⁵ Cfr. A. Magnanini, P. Moliterni, *Lo sport educativo per una società inclusiva. Tra esperienze, problematiche e prospettive*, FrancoAngeli, Milano 2018.

⁶ Cfr. V. Pacillo, *Buon costume e libertà religiosa. Contributo all'interpretazione dell'art. 19 della Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano 2012.

4. Il Centro di Medicina dello Sport CONI FMSI di Taranto è il Centro di riferimento a Taranto e Provincia della Federazione Medico Sportiva Italiana, nonché Federazione Medica del Comitato Olimpico Nazionale Italiano, che rappresenta l'unica società scientifica nell'ambito della Medicina dello Sport riconosciuta dal Ministero della Salute⁷.



Analizzando lo statuto che regola la FMSI⁸ si possono evidenziare alcuni punti che abbracciano il concetto di inclusione: ART 1.4 la FMSI è ispirata al principio democratico di partecipazione all'attività sportiva da parte di tutti, in condizioni di uguaglianza e di pari opportunità ed in conformità alle deliberazioni del CONI.

ART 1.6 la FMSI ha lo scopo di assicurare all'atleta ed al praticante l'attività motoria le migliori condizioni per svolgere l'attività fisica e sportiva con beneficio e senza danno per la salute, a livello agonistico e non agonistico ART 2.2 a) la FMSI assicura l'assistenza medica, tecnica e sanitaria indispensabile all'organizzazione sportiva, agli atleti ed ai soggetti praticanti attività fisica.

ART 2.2 b) la FMSI provvede alla divulgazione delle conoscenze medico-sportive nel mondo dello sport e nei diversi ambiti socio-culturali ad esso collegati.

ART 2.2 i) la FMSI si impegna nell'educazione sanitaria della popolazione sportiva e nell'attività di propaganda per la formazione di una coscienza sportiva, quale fattore di miglioramento fisico e morale della gioventù, e divulga i principi fondamentali di un corretto stile di vita attraverso un'adeguata attività fisica e sportiva per il miglioramento della salute della popolazione, in collaborazione con le istituzioni preposte e, in particolare, con il Ministero dell'Istruzione e del Merito, il Ministero dell'Università e della Ricerca, con il Ministero della Salute e con l'Autorità di governo competente in materia di sport.

ART 2.2 l) la FMSI si impegna nello studio e nell'attuazione di ogni altra iniziativa utile ai fini della propaganda olimpica e del codice etico del CIO

⁷ <https://www.medicinasportivataranto.it/>

⁸ <https://www.fmsi.it/statuto-e-regolamenti/> Regolamento allo Statuto Approvato dal Consiglio Direttivo Federale con deliberazioni n. 15 del 25/02/2021 e n. 74 del 20/12/2022 e dalla Giunta Nazionale del CONI con deliberazione n. 8 del 18/01/2023

ART 2.2 q) la FMSI pubblica materiale divulgativo scientifico, medico-sportivo, educativo e tecnico per la diffusione della cultura della Medicina dello Sport, dell'educazione e della promozione della salute attraverso lo sport e l'attività fisica anche nell'ambito sociale e scolastico.

5. L'AMSD Ta (Associazione Medico Sportiva Dilettantistica di Taranto) con a capo il Dott. Luigi Santilio è l'organo territoriale provinciale della FMSI e si occupa di inclusione da sempre. A tal proposito il 15 Aprile 2023 a Taranto si è svolto il Convegno "Prevenzione, terapia ed inclusione in Medicina e Psicologia dello Sport"⁹.

L'AMSD ha invitato al convegno esperti, psicologi, infermieri, dietisti, terapisti e campioni dello Sport. Nello spirito dell'incontro l'inclusione è considerata in un'accezione che si estende oltre l'ambito dell'inserimento nello sport di portatori di diversabilità o di patologie o di soggetti provenienti da diverse culture. «Inclusione – spiegano gli organizzatori – è anche necessità di rendere realmente interattive tra loro sia le più recenti acquisizioni basate su evidenze scientifiche, sia le conoscenze e le professionalità di ricercatori, medici e altri professionisti sanitari che si impegnano per il benessere di chiunque svolga attività fisica a qualsiasi livello».

6. I XX Giochi del Mediterraneo saranno la 20^a edizione della manifestazione e si disputeranno a Taranto, in Italia, dal 13 al 22 giugno 2026¹⁰.



Sarà la quarta edizione dei Giochi del Mediterraneo che verrà organizzata in Italia e la seconda edizione ospitata in Puglia (la prima si svolse a Bari nel 1997). Saranno presenti tutti i 26 paesi membri dell'ICMG (International Committee of Mediterranean Games): Albania, Algeria, Andorra, Bosnia ed Erzegovina, Cipro, Croazia, Egitto, Francia, Grecia, Italia, Kosovo, Libano, Libia, Macedonia del Nord, Malta, Marocco, Monaco, Montenegro, Portogallo, San Marino, Serbia, Siria, Slovenia, Spagna, Tunisia, Turchia. I Giochi del Mediterraneo rappresentano un evento altamente inclusivo e interculturale. A tal fine, è necessario: sviluppare un atteggiamento medico

⁹ E. Cattolico, *Da Pilato ad Abbagnale, campioni a confronto a Taranto: lo sport come strumento d'inclusione*, in *L'Edicola del Sud*, 17 Aprile 2023.

¹⁰ <https://www.corriereditaranto.it/2022/08/25/giochi-mediterraneo-2026-in-19-comuni/>

e psico-pedagogico adeguato e comprendere usi e costumi dei popoli. Da qui in avanti la vera sfida, anche nell'ambito della Medicina dello Sport, consiste nel formare professionisti di uno sport inclusivo e interculturale, che miri ad avvicinare le culture e non ad escludere e a creare ulteriori spaccature. Tali professionisti dovranno comprendere la complessità delle culture e il modo in cui incidono sul sistema valoriale, sulle credenze, sui comportamenti e sugli stili relazionali degli atleti che giungeranno a Taranto. Centrale è la categoria della diversità dell'atleta, un'entità psico-fisica che ha il diritto di avere uguale assistenza/supporto.

Adriana Schiedi

L'ODISSEA DEI MIGRANTI NEL MEDITERRANEO.
SUL VALORE PEDAGOGICO DELL'AUTOETNOGRAFIA*

ABSTRACT

Tra i linguaggi che maggiormente contribuiscono a comprendere l'odissea dei migranti nel Mediterraneo è quello narrativo. La narratività è intrisa di racconti, di testimonianze, di 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 per intraprendere un viaggio alla ricerca di un nuovo inizio. Il contributo, partendo da un'analisi della scrittura mediterranea come *topos* del viaggio di un Odisseo migrante, si sofferma sul valore pedagogico dell'autoetnografia, quale dispositivo narrativo ed econarrazione, capace di avvicinare l'uomo all'ambiente, di dare voce a chi non ce l'ha e di educare al rispetto della storia dell'altro e della sua verità.

Among the languages that contribute most to understanding the odyssey of migrants in the Mediterranean is the narrative one. Narrative is steeped in stories, testimonies, representations: these are the stories of migrants, illegal immigrants, refugees, that is, of all those who, for one reason or another, have left their lands to embark on a journey in search of a new beginning. The contribution, starting from an analysis of Mediterranean writing as a *topos* of the journey of a migrant Odysseus, dwells on the pedagogical value of autoethnography as a narrative and econarrative device capable of bringing man closer to the environment, of giving a voice to those who do not have one, of educating to respect the stories of others and their truth.

PAROLE CHIAVE

Narratività – migrazioni – autoetnografia

Narrative – Migrations – Autoethnography

SOMMARIO: 1. La scrittura mediterranea, *topos* del viaggio di un Odisseo migrante. – 2. L'ermeneutica del migrare nel Mediterraneo, tra sradicamento e radicamento. – 3. Per un'autoetnografia delle migrazioni come econarrazione.

1. Analizzare la scrittura mediterranea come *topos* del viaggio di un Odisseo migrante implica, per prima cosa, attribuire a questo linguaggio espressivo un imprescindibile valore epistemologico, poi una connotazione geografica e, infine, geopedagogica, riconoscendo l'intimo legame esistente tra uomo, ambiente, cultura e

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

educazione. E se questo ambiente è il Mediterraneo qual è il rapporto che intercorre tra soggettività narrativa, terra, mare e identità? È questo un rapporto solo accidentale oppure è un rapporto che assume un valore pedagogico? E come cambia la scrittura rispetto a questo termine (il Mediterraneo) e a un'educazione ecologica che assume i tratti di una *paideia* intrisa dei valori tipici della mediterraneità? Rispondere a queste domande non è immediato, richiede innanzitutto che ci accostiamo al “pluriverso” Mediterraneo per comprenderne la sua natura polisemica e il riflesso che può avere su una rappresentazione ecologica del *nostos* (viaggio) dei migranti che lo attraversano.

Il nome Mediterraneo, dal lat. *Mediterraneus*, sta ad indicare che si staglia in mezzo alle terre e fino ad Oriente, come una cerniera tra tre continenti: Europa, Nord Africa e Asia occidentale. Il Mediterraneo è un Grande Mare che, nascendo dall'Oceano, fluisce da Occidente rivolgendosi verso mezzogiorno e dirigendosi a settentrione. È chiamato Grande perché, in confronto, tutti gli altri mari sono piccoli.

Nella descrizione dello storico francese dell'*École des Annales*, Fernand Braudel, il Mediterraneo è:

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, fino alle costruzioni megalitiche di Malta o alle piramidi d'Egitto. Significa incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno: accanto a Venezia, nella sua falsa immobilità, l'imponente agglomerato di Mestre; accanto alla barca del pescatore, che è ancora quella di Ulisse, il peschereccio devastatore dei fondali marini o le enormi petroliere. Significa immergersi negli arcaismi dei mondi insulari e nello stesso tempo stupire di fronte all'estrema giovinezza di città molto antiche, aperte a tutti i venti della cultura e del profitto, e che da secoli sorvegliano e consumano il mare. Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: bestie da soma, vetture, merci, navi, idee, religioni, modi di vivere. E anche le piante. Le credete mediterranee. Ebbene, a eccezione dell'ulivo, della vite e del grano – autoctoni di precocissimo insediamento – sono nate quasi tutte lontano dal mare².

Nel tentativo di rispondere alle sfide dell'attuale società delle migrazioni che riguardano l'Europa, sebbene con un impegno maggiore per i Paesi che si affacciano sul Mediterraneo, questo mare, negli ultimi anni, si è imposto nel dibattito scientifico come *topos* della contemporaneità: crocevia di culture, affresco storico, memore e custode delle vicende delle più antiche civiltà del passato (arabo-islamica, magnogreca, veneziana...), che hanno avuto un riflesso notevole sul piano filosofico, pedagogico, letterario e artistico. Culla della civiltà ellenica, il Mediterraneo è il primo mare che

² F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Introduzione, trad. it., Bompiani, Milano 2008, pp. 7-8; per un approfondimento della storia del Mediterraneo si veda anche: D. Abulafia, *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano 2017.

ritorna nelle pagine del Poema di Omero, l'Odissea, come archetipo del viaggio dell'uomo verso l'ignoto. 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 *nostos*, parola greca che significa viaggio ma anche ritorno accompagnato da un sentimento di *nostalgia*, che diventa cifra dell'esistenza piena di *pathos* del migrante, sospesa tra il conosciuto e l'ignoto, l'amore (*philos*) per il viaggio e il desiderio (*nostos*) del ritorno. In questa chiave di lettura l'Odissea, sul piano pedagogico-letterario, può essere concepita come il racconto appassionato eppure nostalgico di un migrante che vive il conflitto tra un qui e ora e un non ancora, tra un io e un tu, come anche il riflesso del dualismo che contraddistingue la natura umana, tormentata dal dissidio tra il certo e l'incerto, la misura e il superamento del limite dell'esistenza. Infatti, se da un lato Ulisse 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. La nostalgia che Ulisse sperimenta nel suo viaggio può essere assimilata alla nostalgia dei migranti che, in nome di uno *ius migrandi*, inteso come atto politico connesso a una cittadinanza democratica, universale che non è già ma si avvia a diventare cosmopolita, lasciano il proprio luogo d'origine per dirigersi verso altri territori e co-abitare con altre persone lo stesso spazio comunitario, sia pure nella diversità e con la memoria delle proprie radici, ma indipendentemente da un radicamento alla terra o da un rapporto di sangue che li lega a una identità (*ius sanguinis*)³. E, se questo è il sentimento che tocca al prode e fiero Odisseo per aver osato sfidare gli dei, il vento e il mare e per aver lasciato i propri affetti, lo stesso sentimento attraversa l'animo del migrante, dello straniero come altro errante che, nel viaggio, si confronta con il limite della sua esistenza e di una identità spaesata, non priva di radici, ma di legami con la terra e con la gente presso cui troverà accoglienza riscoprendo una nuova e diversa forma di appartenenza non statocentrica ma comunitaria.

In questa prospettiva, nel XXVI Canto dell'Inferno della Divina Commedia, il viaggio di Ulisse, il suo esilio da Itaca, il distacco da Penelope, dal vecchio padre e dal figlio Telemaco e il suo amore per la conoscenza che lo spinge a superare i limiti imposti del divino assumono un significato allegorico della condizione del migrante, ma più in generale dell'*homo politikos* e del suo arduo cammino per trovare la "diritta via" smarrita nella "selva oscura", attraverso la ragione e la fede. «Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguire virtute e canoscenza» farà dire Dante a Ulisse al momento della scelta di oltrepassare le colonne d'Ercole. Il racconto del viaggio di Ulisse, nell'inesorabile altalena di incontri inaspettati e di

³ Su questo punto si veda: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia delle migrazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

sentimenti, a volte anche contraddittori, si pone come emblema della mente ecologica del migrante, sospesa tra quelli che F. Cassano desinisce *dissoi logoi*⁴, discorsi in contrasto: perdita e nostalgia, speranza e realizzazione del ritorno; attaccamento alla terra e vocazione trascendente, appartenenza a una cultura e a un'identità singolare e apertura a una *Kultur* cosmopolita e universalizzante. Nel cercare di tenere insieme elementi opposti e diversi fra loro, la scrittura mediterranea si nutre dell'antinomia, rifiutando l'adesione ad ambedue i poli della contrapposizione, ma cercando, al contrario, una via mediana che assicuri una possibile convivenza pacifica. Al riguardo scrive Cassano: «Il mare, come ogni libertà, contiene in sé il rischio del nichilismo e l'oceano è il momento in cui il pluralismo diventa relativismo incurabile, in cui la coesistenza tra i diversi si rovescia nell'universale estraneità e sradicamento. Ma la cura contro la dispersione dell'oceano non può essere il rifiuto del mare, l'apologia della terra, il suo richiudersi sulla propria radice»⁵. Allo stesso modo, per Ulisse, il ritorno a Itaca non può essere la cura alla nostalgia e allo spaesamento del viaggio. Né può esserlo per i migranti che nel nostro tempo attraversano il Mediterraneo. Il rimedio è, invece, nella capacità di stare nel confine, di custodire, come Odisseo,

il suo essere nato su una costa, dentro pulsioni opposte, talvolta capaci di equilibrio e ricomposizione, talvolta destinate ad una terribile divaricazione. [Sì, certo, con la lucida consapevolezza che] Si appartiene sempre ad una costa piuttosto che ad un'altra, ma una costa è sempre anche confine. E il confine è il luogo dove due differenze si toccano, esperiscono ognuna tramite l'altra la propria limitatezza. Lungi dall'essere un luogo di minore densità teorica le periferie che si incontrano-scontrano sono il luogo dove mostrandosi il non-essere della verità si crea lo spazio per un vero pensiero. In una situazione in cui sembra dominare la reciproca allergia di mare e terra, di sradicamento economico e ri-radicamento integralista, l'incrocio di terra e mare lo si ritrova in tutti quegli atteggiamenti spirituali che hanno tematizzato la pluralità dei nomi divini, che conoscono il conflitto che nasce dal saper tenere insieme la propria fede e il rispetto di quella altrui⁶.

Il conflitto che emerge dalla scrittura mediterranea di cui Odisseo è eroe protagonista non è altro che la ricerca paideutica di una misura nell'ambivalente appartenenza alla terra e al mare, al finito e all'infinito, a una identità terrestre e a un'identità umana, alla vita e alla morte. La misura, di cui è espressione lo stesso mare Mediterraneo, un mare appunto di confine, non è nichilista ma è ermeneuticamente via che conduce alla ricerca della verità. Nella scrittura mediterranea, la misura, insieme alla "parola" e alla "virtù", costituisce l'"humus" della formazione dell'ideale umano della *paideia* greca che, come evidenzia E.M. Bruni, «è pensata come forma viva, né a-temporale né extra-temporale, ma collocata in un contesto e in un tempo precisi»⁷.

⁴ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma, Bari 1996, p. 6.

⁵ Ivi, 48.

⁶ *Ibidem*.

⁷ E.M. Bruni, *La paideia di Odisseo*, in *Studi sulla formazione*, 22 (2019), p. 92.

Esiste una tradizione di studi che, da Eratostene in poi, ha interrogato la dimensione geografica e temporale dell'Odissea, evidenziando il carattere poetico della narrazione, misto di memoria (realismo) e immaginazione (fantasia). Si pensi, per esempio, al racconto fantastico di Scilla e Cariddi, divenuto *topos* poetico comune ad altre narrazioni marine mediterranee, utilizzato per descrivere passaggi di difficile percorrenza, come lo stretto di Messina o di Gibilterra.

Oggi, questi luoghi fanno da sfondo alle tante, troppe storie di migrazioni nel Mediterraneo che giungono a noi attraverso una narrativa sulle migrazioni, a metà tra l'inchiesta giornalistica e una letteratura pedagogica, in parte già conosciuta ma, per molti altri aspetti, ancora da scoprire. Sono le storie di chi ce l'ha fatta e può raccontare la sua esperienza, ma anche di chi non ce l'ha fatta e magari ha affidato al coniuge, al figlio, a un amico, o semplicemente al compagno di avventura il suo racconto e la sua memoria. Il racconto del viaggio nel mare Mediterraneo, vivido, tragico e appassionato come quello di Omero, non è mai scontato. Ciò a causa delle condizioni atmosferiche, degli imprevisti che accadono sulle imbarcazioni di fortuna dei migranti e dei diversi motivi che li spingono a mettersi in viaggio: la fuga da una condizione di schiavitù in cerca della libertà, la speranza per una vita migliore, più sicura, il ricongiungimento con un familiare. Qualsiasi sia il valore attribuito a questo errare, la narrazione del viaggio mediterraneo è carica di senso e di un significato diverso per ciascun migrante. Proprio per questo, nella cultura postmoderna, il Mediterraneo si pone come voce narrante che continua ad esplorarsi e ad esplorare per raccontare l'incertezza⁸ del nostro tempo, delle nostre società e la differenza che attraversa l'umanità, cercando di trasformare gli elementi di *krisis* in *kairòs*⁹. Il racconto dei viaggi mediterranei hanno contribuito nel tempo a forgiare non solo la storia di questo grande mare ma anche l'essenza della identità di chi lo attraversa nella mediterraneità, che è tratto specifico anche di una pedagogia delle migrazioni che sempre più si pone come scontro tra civiltà *sub specie educationis*.

2. Teatro di scontri e incontri, il Mediterraneo ha visto nel corso del tempo sorgere imponenti civiltà che hanno impresso un tratto indelebile alla identità dell'*homo mediterraneus*¹⁰. Un'identità questa non monolitica, ma molteplice, plurale, oggi sospesa tra quella che Papa Francesco ha definito "globalizzazione dell'indifferenza", caratterizzata da una sostanziale indifferenza nei confronti del volto e della storia dell'altro e una "globalizzazione dell'inclusione", che richiama alla giustizia sociale, alla solidarietà, al rispetto delle differenze e alla cura.¹¹ In quest'ultima, a ben vedere,

⁸ Cfr. Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

⁹ M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

¹⁰ Cfr. R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019.

¹¹ Parole tratte dal discorso pronunciato dal Papa durante la celebrazione della Santa Messa nel campo sportivo "Arena" (8 luglio 2013) a Lampedusa.

forte è il richiamo a una pedagogia del radicamento. Non va dimenticato, infatti, che la persona migrante, per dirla con una espressione cara alla filosofa ebrea Simone Weil, vive l'esperienza dello sradicamento, dell'abitare il confine, la differenza. In un lungo saggio intitolato *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (nella versione italiana di Franco Fortini *La prima radice*), composto nel 1943, negli ultimi mesi della sua vita, la Weil già sottolinea come una delle frontiere educative più importanti della contemporaneità sia promuovere un'etica del radicamento: «Il radicamento (*l'enracinement*) è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana»¹². Affinchè il radicamento superi i limiti dello *ius soli* e converga verso uno *ius migrandi*, non deve essere inteso come appartenenza a una terra o ad una gente in maniera rigida, ma come ricerca della misura, di una identità di confine che si determina sia al di fuori che dentro i confini territoriali. A ben vedere, questa è propria di un "abitante sradicato dalla propria terra", "cittadino del mondo", straniero "residente temporaneo" e "ospite" di una comunità svincolata da pregiudizi e da vincoli legati alla terra e al sangue. Educare l'uomo a questa forma di cittadinanza si può attraverso una pedagogia del confine, che educi l'uomo ad abitare il mondo, portando in cuor suo la memoria del viaggio, della condizione di estraneità, di stradicamento, di erranza e di nostalgia che rendono ineluttabile l'esilio, facendone una categoria non solo teologica, ma anche esistenziale e politica.

In questa chiave di lettura, riflettere sul Mediterraneo e affidare il suo *ethos* alla narrazione significa fare emergere insieme al carattere molteplice, plurale di questo mare, la necessità di educare l'uomo al fluire dell'esistenza, alla mobilità e a un radicamento inteso come bisogno di vivere l'esperienza del viaggio, abitando il confine e la differenza. La presenza della diversità, infatti, non deve essere motivo di scontro e di conflitto: su tutto deve prevalere la ricerca di un equilibrio, di una armonia, nella quale le differenze non si annullano, né possono prescindere l'una dall'altra, ma devono incontrarsi senza confondersi, valorizzandosi reciprocamente in una nuova dimensione di co-esistenza e co-appartenenza.

Il lavoro di scavo ermeneutico che la scrittura, come linguaggio narrativo, è chiamata a compiere sul fenomeno delle migrazioni mira proprio a portare alla luce e a rendere evidente il *noûs* della mediterraneità, di cui sono espressione i viaggi dei migranti, con quell'andirivieni tra la terra e il mare¹³, tra la consapevolezza dei confini e l'ostinata ricerca del loro superamento, tra l'esperienza dell'abbandono e la conquista di un nuovo approdo, tra lo sradicamento e il bisogno di un nuovo radicamento.

In «questo andirivieni, questo andare-tornando [o non facendo mai ritorno] e questo tornare-partendo, questo partire non per fuggire ma avendo confidenza con il *nostós* (ritorno), ma anche il suo contrario, l'essere altrove quando si è a casa, [...] [è

¹² S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it., SE, Milano 1990, p. 49.

¹³ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, trad. it. a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano 1986.

forse] la possibile soluzione [...]»¹⁴, la misura tra la terra e il mare, tra una vita sedentaria e un'esistenza migrante, tra la «liceità conflittuale del partire e del tornare»¹⁵.

Si tratta di pensare le migrazioni in un ordine nuovo, secondo una prospettiva pedagogico-interculturale che guardi al confine non come «un luogo dove il mondo finisce, ma quello dove i diversi si toccano e la partita del rapporto con l'altro diventa difficile e vera»¹⁶. Questa è, a parer di chi scrive, la misura, l'insegnamento più grande che promana dal Mediterraneo: «il dono del mare, non [sta] in una metafisica dell'oltre che può alla fine solo naufragare, non in un eterno inseguire l'Occidente, ma nel suo conferire libertà alla terra, non nel suo negare le patrie ma nel costringerle a farsi scegliere, a essere elettive»¹⁷.

3. Nella prospettiva pedagogica, tra i linguaggi che meglio valorizzano e rendono perspicua la mediterraneità è quello narrativo. La narratività, infatti, è intrisa di racconti, di testimonianze, di 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 proprie terre, intrapreso un viaggio e affrontato numerosi ostacoli alla ricerca di una vita migliore, disseminando sul loro cammino le tracce drammatiche eppure vitali dell'esperienza vissuta.

Dagli anni Ottanta ad oggi la letteratura è piena di storie di migrazioni: dipingono un'umanità in cammino, mostrano interesse verso le dinamiche migratorie, che toccano il nostro Paese e il mare Mediterraneo e cercano di sfatare i luoghi comuni, di attenuare le immagini stereotipate del migrante povero, analfabeta, criminale e di attraversare il turbinio di sensazioni nei suoi confronti, che passano dalla paura alla speranza, dall'indifferenza all'empatia, dalla identificazione al rifiuto.

Si pensi, per esempio, alle storie narrate 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 e, in particolare, autoetnografica¹⁸ di chi ha imparato ad osservare la complessità dall'interno e prova a spiegarla affidando il racconto alla voce dei suoi diretti protagonisti. Questi, nel flusso della loro narrazione, si percepiscono non già come un Io né come un Tu, bensì come un Noi.

Circa l'etica di questa narrazione, l'Autore afferma: documentare queste storie è un dovere, significa sottrarre queste esistenze all'oblio, fare in modo che non

¹⁴ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 43.

¹⁵ Ivi, p. 42.

¹⁶ Ivi, pp. 5-6.

¹⁷ Ivi, p. 43.

¹⁸ Per un approfondimento dell'autoetnografia si vedano, tra gli altri: H. Chang, *Autoethnography as method*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA 2008; C. Ellis, *Carrying the torch for autoethnography*, in S.H. Jones, T.E. Adams, C. Ellis (eds.), *Handbook of Autoethnography*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA 2013.

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»¹⁹.

Per raccontare l'esperienza dei migranti occorre innanzitutto interpretarla, attraverso un'ermeneutica profonda che ne aiuti a comprendere il senso entro la sua spazialità e storicità, ovvero nella miriade di spazi che costellano l'esistenza e lo sviluppo del soggetto-migrante, 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. Negli ultimi anni si è assistito a un crescente interesse per il tema della memoria e della narrazione di sé come dimensioni legate a una imprescindibile dimensione pedagogica. Raccontare se stessi e la propria esperienza è un'attività che contribuisce a dare coerenza e significato all'esperienza personale del migrante come esperienza condivisa, fondamentale per lo sviluppo di un'identità individuale. La descrizione e rappresentazione narrata o scritta di se stessi, del proprio mondo, è un sapere narrativo tra i più eloquenti nella ricerca pedagogica non solo per il recupero di dati sull'esperienza ma anche per la formazione di chi si racconta. Attraverso il medium della scrittura, la narrazione svolge un ruolo decisivo per la formazione del soggetto narrante, in quanto occasione privilegiata per costruire un'immagine di sé più chiara, consapevole e matura, svincolata dalle logiche perverse di un'identità indotta, asservita a una pseudoragione che procede per convinzioni nutrite di stereotipi e pregiudizi.

Ne emerge una scrittura autoetnografica densa di significati non solo oggettivi, ma di una oggettività che si lega alla soggettività di chi racconta. Nell'autoetnografia, come evidenzia la parola stessa l'elemento autobiografico (*Self*) si fonde con quello culturale (*ethnos*) in una scrittura (*graphía*) evocativa, dalla natura ontologica, nella quale l'elemento riflessivo del racconto personale si intreccia con quello realistico della descrizione del contesto, dei suoi attori e con la riproduzione fedele delle loro voci, delle loro abitudini e tradizioni²⁰. In tal senso la scrittura autoetnografica si presenta come un'ecologia narrativa che indaga i rapporti tra uomo e ambiente, con lo scopo di risvegliare nel lettore una coscienza ecologica, culturale e sociale. Utilizzando la scrittura come linguaggio espressivo e strumento di analisi della realtà ma anche di un mondo immaginario (si consideri a tal proposito il mito), colui che narra contribuisce

¹⁹ A. Leogrande, *La frontiera*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 15.

²⁰ Cfr. A.P. Bochner, C. Ellis, *Evocative autoethnography: Writing lives and telling stories*, Routledge, New York 2016; K. Carano, *An autoethnography: Constructing (& interpreting) cross - cultural awareness through the mind of a peace corps volunteer*, in *The Qualitative Report*, 18 (2013), pp. 1-15. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2013.1524>.

a dare voce a chi non ce l'ha e a mettere in scena le bellezze o le storture della vita (la guerra, la povertà, le disuguaglianze sociali, la violenza, lo sfruttamento ecc). Una vita che si svolge in un ambiente che, lungi dall'essere soltanto uno sfondo paesaggistico, è uno spazio che egli determina e da cui è, a sua volta, determinato.

L'impiego del dispositivo autoetnografico, nell'ambito del progetto M.E.D.I.A.T.I.O.N., risponde a un duplice obiettivo: progettuale e educativo. Nel primo caso, si pone come dispositivo di una ricerca qualitativa volta a fare emergere le caratteristiche delle migrazioni attraverso il racconto vivo dei protagonisti; nel secondo, mira ad affinare nei migranti una pratica riflessiva, preziosa per formarsi e autoformarsi, lavorando sugli aspetti identitari, sulle resistenze culturali, sul tacito e l'inconscio, sulla dimensione professionale e sull'utopia.

Oggetto del racconto è l'*Erlebnis* dei migranti, ovvero l'esperienza di sé come econarrazione²¹ e come domanda di senso. L'econarrazione implica un contatto diretto con la terra e il luogo in cui si colloca l'esperienza del viaggio, il Mediterraneo come luogo di attraversamento, spazio estetico, contemplativo e perciò riflessivo. Animata da un'esigenza di senso l'autoetnografia dei migranti attiva nel narratore un doppio registro, grazie al quale analizzare il viaggio e descriversi alle prese con esso, considerando un prima e un dopo, l'intenzionalità che spinge a migrare e il progetto legato alla migrazione.

È nel perseguire queste finalità che chi narra cerca di fissare sulla pagina bianca, per poter rileggere o per consentire a qualcun altro di farlo, un *moi* immerso in un flusso temporale e in una frammentarietà esistenziale che apre all'esigenza disvelante di rendere testimonianza del proprio percorso esistenziale e della propria condizione di migrante. È questa una condizione che, nello spazio narrativo, grazie alle suggestioni che il mare, la terra e i paesaggi offrono, fa del narratore un econarratore, più attento e consapevole all'ambiente che umanamente e politicamente lo modifica, da cui è a sua volta trasformato e che, proprio per questo motivo, cerca di rappresentare sul piano geopedagogico evidenziandone il valore educativo. La terra e il mare, nella loro diversità, insegnano a narrare e a tacere dinanzi alla loro potenza, alla loro immensità e alla loro bellezza. Da millenni narrano di sé, attraverso una narrazione mediata dal racconto di chi li vive dal di dentro, in un rapporto talvolta di quiete talaltra di conflitto, e impara a interpretare le loro voci: a comunicare la bellezza o la tragicità del mondo, l'appartenenza a un luogo, la malinconia e la nostalgia di doverlo lasciare, la rassegnazione alla morte, l'attaccamento alla vita e la speranza di un nuovo inizio.

Fare in modo che l'ambiente mediterraneo si racconti attraverso i migranti o chi li ascolta è compito dell'econarrazione che, nella dimensione autoetnografica, unisce in

²¹ Per un primo esame si veda: D. Demetrio, Leggere la natura per imparare a scriverla e a difenderla. Dall'eco-narrazione alla green autobiography, in Rivista Scuola Ticinese n. 343, 2(2022), pp. 33-39. https://www4.ti.ch/fileadmin/DECS/DS/Rivista_scuola_ticinese/ST_n.343/ST_343_Demetrio_Duccio.pdf.

un unico orizzonte di senso soggettività narrativa, intersoggettività e ambiente in cui in cui sono immersi.

Nella prospettiva dell'econarrazione, ascoltare e comprendere l'altro equivale a prestare attenzione non solo a ciò che dice ma anche a come lo dice e a ciò che non dice. Significa farsi viaggiatori attenti perché ciò che si ascolta lo si osserva prima con gli occhi o lo si scopre con l'immaginazione attraverso il racconto dell'altro. E se questo racconto è quello dei migranti nel Mediterraneo, farsi viaggiatori attenti ed empatici, prendendo in prestito una descrizione molto suggestiva di Alessandro Leogrande, può voler dire:

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 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 frontiera²².

Del resto, 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 all'io migrante di irrompere nel proprio mondo e di manifestarsi. Nel raccontarsi e attraverso il suo dire egli assume una forma sempre nuova, più definita, meno stereotipata, più umana, assume forza rivelativa e formativa.

In questa econarrazione l'io del ricercatore²³ 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. Senza contare che, attraverso

²² A. Leogrande, *La frontiera*, cit. pp. 313-314.

²³ F.W. Ngunjiri, K.-A.C. Hernandez, H. Chang, *Living Autoethnography: Connecting Life and Research*, in *Journal of Research Practice*, vol. 6, 1 (2010), pp. 1-17.

l'ermeneutica del racconto autoetnografico dell'altro-migrante, l'io fa esperienza anche del viaggio e, dunque, dello sradicamento da una coscienza viziata dai pregiudizi e del radicamento (inteso con funzione generativa del fiorire di nuove radici) a una idea di cittadinanza universale, di confine, ispirata ai valori del rispetto dell'altro, della sua verità, fragilità e di una fraternità fondata su una comune appartenenza a una radice umana, terrena, ecologica.

Paolo Stefani

IL DIRITTO INTERCULTURALE COME STRATEGIA DI COMPOSIZIONE DEI CONFLITTI RELIGIOSI E CULTURALI NEL MEDITERRANEO*

ABSTRACT

Il saggio affronta la questione del rapporto tra religione e diritto nella società multiculturale mediterranea, attraverso la lente del diritto interculturale e della traduzione come strumento di relativizzazione della diversità culturale, fonte di conflitto.

The essay addresses the question of the relationship between religion and law in multicultural Mediterranean society through the lens of cross-cultural law and translation as a means of relativizing cultural diversity, a source of conflict.

PAROLE CHIAVE

Culture del Mediterraneo – religioni – diritto

Mediterranean Cultures – Religions – Law

SOMMARIO: 1. La laicità e la libertà religiosa quali principi della modernità e fattori di soluzione del conflitto religioso. La secolarizzazione incompiuta: cultura cristiana e sistema giuridico in Occidente. – 2. Il dialogo tra culture e religioni e la fratellanza universale di Papa Francesco. 3. Il diritto interculturale come fattore di promozione del dialogo tra culture e religioni attraverso il diritto. La sovranità interculturale, il territorio e lo spazio (mediterraneo).

1. La relazione tra linguaggi, saperi e culture nel mediterraneo è un tema non soltanto molto attuale, ma soprattutto intrinsecamente interdisciplinare. Ogni autore che approccia a un tema così vasto e generale e dalle evidenti ricadute in ogni ambito del sapere deve, quindi, offrire al lettore un contributo che possa evidenziare una prospettiva di indagine dall'interno del singolo sapere scientifico e, per quello che ci riguarda, all'interno della relazione tra la politica, il diritto e la religione.

Prima di addentrarci nell'analisi del rapporto tra la religione e la cultura all'interno dello spazio geografico mediterraneo, nella *Mediterraneità*¹, ci soffermeremo, sia pur brevemente, sui principi che hanno regolato il rapporto tra politica, religione e diritto in Occidente. La religione ha sempre avuto nella storia dell'umanità una forte caratterizzazione politica, una forte influenza politica. La

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

¹ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé, Brescia 2019, pp. 11-47.

relazione tra la politica, intesa quale scienza di costruzione di un ordine della e nella società, e la religione ha sempre influenzato le scelte ordinamentali dei vari sistemi giuridici, motivo per cui la sistematizzazione della relazione tra il diritto e la religione non può non essere letta anche attraverso la lente della politica.

Come insegna la storia dell'occidente europeo, la modernità si è costruita anche e forse soprattutto attraverso la relazione della politica con la religione e da questo rapporto ha influenzato sul piano giuridico la caratterizzazione dei fondamentali principi che la modernità occidentale ha posto a presidio della relazione tra il soggetto, lo Stato e la religione: la laicità e la libertà religiosa. La storia del rapporto tra la religione e la politica è, come insegna Marx, una storia di emancipazione, della politica prima e dell'uomo poi dalla religione², così come la storia della libertà religiosa, come insegna Ruffini, è la storia del passaggio dalla condizione in cui l'uomo è l'oggetto del conflitto tra il potere religioso e quello politico, alla condizione in cui «il termine fondamentale del problema – del rapporto tra religione e diritto – è l'uomo e l'assoluto rispetto della sua individualità»³.

Laicità e libertà religiosa rappresentano, dunque, i principi di costruzione della emersione del 'fattore politico' e da secoli hanno manifestato il modo in cui l'Occidente si è fondato per costruire un ordine sociale nel quale la diversità religiosa non divenisse fattore di divisione e di conflitto. Sono, cioè, principi che hanno sovrinteso all'«ordine della modernità» e, nello stesso tempo al suo disordine, come insegna Bauman, il quale afferma che

l'esistenza è moderna nella misura in cui si biforca in ordine e caos. L'esistenza è moderna nella misura in cui contiene l'*alternativa* tra ordine e caos [...]. L'ordine è continuamente impegnato nella guerra per la sopravvivenza. L'altro dell'ordine non è un altro ordine: la sua unica alternativa è il caos. L'altro dell'ordine è il miasma dell'indeterminato e dell'imprevedibile; l'altro è l'incertezza, fonte e archetipo di ogni paura⁴.

Il percorso di costruzione dell'ordine politico 'moderno' attraverso i principi di laicità e libertà religiosa ebbe il merito di risolvere il problema della conflittualità religiosa che aveva attraversato la fase storica di costruzione degli stati nazionali e dell'emergere del pluralismo religioso. Un processo che sarebbe incomprensibile

² «Nella sua forma, nel modo proprio della sua essenza, in quanto Stato, lo Stato si emancipa dalla religione 'emancipandosi' dalla religione di Stato, cioè quando lo Stato come Stato non professa religione alcuna, quando lo Stato riconosce se stesso come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è l'emancipazione compiuta, senza contraddizioni, dalla religione, perché l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana. Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero» (K. Marx, *La questione ebraica. Una concezione rivoluzionaria di emancipazione umana*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 12).

³ F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna 1992, p. 73-74.

⁴ Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, Giappichelli, Torino 2010, pp. 14-15.

senza però fare riferimento alla secolarizzazione, che, per dirla con Max Weber, è un processo di trasposizione di significati dall'ambito religioso a quello secolare⁵ e che ha investito la sfera scientifica⁶, quella politica⁷, ma anche e forse soprattutto quella giuridica. La storia della secolarizzazione del diritto, così come attuata all'interno della cultura occidentale, svela in realtà il carattere difettivo dello stesso processo, se inteso come emancipazione del linguaggio giuridico dalla religione. Questa difettività è ciò che al giorno d'oggi rappresenta il principale problema del rapporto tra religione e diritto nello spazio mediterraneo e segnatamente sul versante della relazione tra diritto, linguaggio, sapere, cultura e religione nella società multiculturale e multireligiosa. Per comprendere appieno questo processo non si può non fare riferimento alla dottrina di Ugo Grozio e al capolavoro fondativo del giusnaturalismo moderno, che è il *De jure belli ac pacis*. La natura sociale e razionale dell'uomo fonda il suo *etiamsi deus non daretur*, cioè la capacità razionale dell'uomo di comprendere secondo ragione i valori positivi della convivenza, anche postulando l'inesistenza di Dio. Si è trattato, come è stato acutamente osservato, di una

mossa efficacissima sul piano retorico. Essa riuscì a mimetizzare il fattore religioso, il suo peso antropologico-sociale nelle maglie della grammatica della soggettività declinata in termini razionali. Grazie a questa strategia si poté neutralizzare il fondamento delle guerre di religione e cioè l'idea che il presupposto di legittimazione dell'autorità politica dovesse avere un fondamento trascendente e garantito da un'autorità confessionale⁸.

La secolarizzazione aveva, cioè, risolto il problema della legittimazione religiosa del potere politico, lo Stato come potere si era emancipato dalla Chiesa, aveva vinto lo scontro sul terreno del potere, ma il diritto restava ancorato nella sostanza all'etica cristiana, che assunta quale fattore linguistico, antropologico e culturale restava fattore essenziale della soggettività giuridica, di dialogo 'etico' tra il soggetto e le norme giuridiche.

Tutto ciò svela in realtà un aspetto, che spesso viene trascurato dalla scienza politologica e anche dalla scienza giuridica: il legame che esiste tra il diritto, i suoi codici linguistici e il sapere religioso (cristiano) assunto quale fattore culturale e antropologico e che ha un enorme interesse per la questione della relazione tra il diritto e la religione nella società mediterranea, caratterizzata come sappiamo dalla necessità della creazione di una convivenza tra culture e religioni differenti, meglio tra culture religiose differenti. Il pluralismo cristiano si era articolato su una diversità

⁵ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000, p. 26.

⁶ Cfr. A. Funkestein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Einaudi, Torino 1996, pp. 431.

⁷ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 61 ss.

⁸ M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Edizioni Dedalo, Bari 2008, p. 185.

sul piano fideistico e confessionale, ma restava comunque omogeneo sul piano culturale. La convivenza religiosa all'interno dello spazio politico mediterraneo, invece, si articola su una diversità che è confessionale, ma anche e forse soprattutto antropologica-culturale. Non si può pensare al Mediterraneo senza pensare la diversità, la pluralità delle identità, l'alterità e soprattutto alla consustanziale dimensione interculturale, come componente strutturale di questa regione⁹.

La diversità religiosa come diversità culturale e antropologica proietta all'interno dello spazio pubblico una rinnovata esigenza di sistematizzazione del rapporto tra le religioni e soprattutto tra queste, la politica e il diritto. Il Mediterraneo, da questo punto di vista, può costituire per l'Occidente, europeo in particolare, un'occasione di costruzione di dinamiche interculturali, che coinvolgono innanzitutto la scienza giuridica.

2. La fine del mondo bipolare e il superamento del blocco est/ovest, il tramonto della colonizzazione, e soprattutto la globalizzazione come fenomeno che apre i confini degli Stati nazionali genera come effetto di ritorno, in una sorta di eterogenesi dei fini, l'immigrazione, un fenomeno che fa apparire la questione Mediterranea come uno dei più importanti tasselli geopolitici dell'Europa e del suo futuro. L'immigrazione ha generato, all'interno dei contesti socio-politici europei, la società multiculturale e il rapporto con le religioni diverse da quelle cristiane, soprattutto l'Islam¹⁰. Il multiculturalismo costituisce qualcosa di qualitativamente differente dal pluralismo, non ne rappresenta una mera evoluzione, ma «il sintomo di una crisi-trasformazione in atto di tutte le categorie filosofico/politiche dell'epoca moderna che si sono articolate e saldate attorno allo Stato-nazione»¹¹.

Occorre decostruire le categorie della modernità, per ricostruirle dando ad esse una nuova caratterizzazione, capace di rispondere alle esigenze rinnovate della convivenza all'interno dello spazio geopolitico mediterraneo. All'idea del governo del territorio, legato alla sovranità territoriale dello Stato va sostituita quella di gestione di una relazione sinergica tra territorio, spazio e sovranità. All'idea di un diritto imperativo e positivo deve essere sostituita l'idea di un diritto che si apre alla diversità e attraverso il dialogo tra religioni e culture differenti costruisce una rinnovata forma di coesione e pacificazione sociale.

Il Mediterraneo, come è stato scritto,

pare essere l'incubatore ideale di conflitti sociali e politici che traggono alimento dalla coesistenza nella stessa regione di diverse culture e religioni che, pur nel contesto di una situazione di latente o aperta conflittualità, sono riuscite per millenni

⁹ Cfr. S. Andò, *Un altro Mediterraneo è possibile*, Aracne editrice, Roma, 2017, pp. 648.

¹⁰ Sulla gestione del fenomeno migratorio, cfr. C. Ventrella (a cura di), *La gestione dei flussi migratori. Diritti umani, dinamiche dell'accoglienza e circuiti confessionali*, Cacucci, Bari 2022, pp. 456.

¹¹ F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. VIII.

a coesistere [...]. Esso, però, è anche la regione nella quale si possono sperimentare forme nuove di cooperazione tra il Nord e il Sud del mondo¹².

Quella del conflitto tra religioni e culture differenti è una delle preoccupazioni fondamentali del Pontefice attuale, Francesco, ed è alla base del rinnovato richiamo al principio della Fratellanza umana, che indubbiamente rappresenta uno dei fondamenti del Suo pontificato, culminato nella bellissima Enciclica *Fratelli Tutti*, che ha ad oggetto proprio la fraternità e l'amicizia universale. L'antecedente storico dell'Enciclica Fratelli Tutti è certamente il *Documento sulla fratellanza umana. Per la pace mondiale e la convivenza comune*, firmato nel febbraio del 2019 dal Grande Imam di Al-Azar, Ahmed Al Tayyeb, e da Papa Francesco. Emerge dalla lettura del documento la consapevolezza delle due autorità religiose del ruolo che le religioni possono e devono giocare nella realtà contemporanea, sia per contribuire a riscrivere le coordinate di una globalizzazione che mostra di non avere interessi se non nei riguardi del mercato, insensibile nei riguardi delle ingiustizie sociali e politiche che si generano, sia per evitare che le religioni che assumono sempre più un ruolo pubblico possano cadere nelle mani di quanti vorrebbero utilizzarle per generare conflitti tra culture e civiltà. Così, sottolinea il documento, il rapporto tra

Occidente e Oriente è un indicibile necessità, che non può essere sostituita e nemmeno trascurata, affinché entrambi possano arricchirsi a vicenda delle civiltà dell'altro, attraverso lo scambio e il dialogo delle culture [...]. È importante prestare attenzione alle differenze religiose, culturali e storiche che sono una componente essenziale della personalità, della cultura e della civiltà Orientale; ed è importante consolidare i diritti umani generali e comuni [...] il dialogo tra i credenti significa incontrarsi nell'enorme spazio dei valori spirituali, umani e sociali comuni, e investire tutto ciò nelle differenze delle più alte virtù morali, sollecitate dalle religioni.

Contrapporre alla religione come fattore di conservazione e reiterazione delle identità dei popoli in conflitto, la concezione delle religioni in dialogo alla ricerca di valori comuni è un obiettivo politico di enorme importanza. Vuol dire sottrarre alla cultura della contrapposizione religiosa, la religione elemento di un'identità vissuta come una sorta di sovrastrutturale forma di identificazione del soggetto contrapposto al diverso da sé, per affermare invece la capacità delle religioni in dialogo di costruire valori comuni e condivisi da porre a base del rispetto della dignità delle persone e dei loro diritti umani fondamentali.

Principi e valori che Francesco pone a fondamento dell'idea di fratellanza umana universale, nell'Enciclica *Fratelli Tutti*. L'Enciclica propone una nuova idea di cooperazione internazionale, fondata sul valore inalienabile della persona, sul dialogo tra culture e religioni e sulla necessità che si superino barriere e confini nazionali,

¹² S. Andò, *Un altro Mediterraneo è possibile*, cit., pp. 28-29.

vissuti al solo fine di affermare egoismo e indifferenza verso tutto ciò che è posto al di fuori dei confini del proprio paese:

Ciò inoltre presuppone un altro modo di intendere le relazioni e l'interscambio tra i paesi. Se ogni persona ha una dignità inalienabile, se ogni essere umano è mio fratello o mia sorella, e se veramente il mondo è di tutti, non importa se qualcuno è nato qui o se vive fuori dei confini del proprio paese. Anche la mia nazione è corresponsabile del suo sviluppo [paragrafo 125].

Questi principi vengono applicati al fenomeno delle migrazioni e alla necessità di affermare il dialogo tra culture e religioni come elemento essenziale di costruzione di una società del futuro, nella quale la convivenza tra religioni e culture differenti venga percepita come un valore da preservare e non come un attacco alla propria identità nazionale:

Le migrazioni costituiranno un elemento fondante del futuro del mondo. Ma oggi risentono di una perdita di quel senso di responsabilità fraterna, su cui si basa ogni società civile. L'Europa, ad esempio, rischia seriamente di andare per questa strada. Tuttavia, aiutata dal suo grande patrimonio culturale e religioso, ha gli strumenti per difendere la centralità della persona umana e per trovare il giusto equilibrio fra duplice dovere morale di tutelare i diritti dei propri cittadini e quello di garantire l'assistenza e l'accoglienza dei migranti [...]. I nostri sforzi nei confronti delle persone migranti che arrivano si possono riassumere in quattro verbi: accogliere, proteggere, promuovere e integrare [...] di fare un cammino attraverso queste quattro azioni, per costruire città o paesi che, pur conservando le rispettive identità culturali e religiose, siano aperti alle differenze e sappiano valorizzarle nel segno della fratellanza umana [paragrafo n. 40].

La fratellanza umana posta al servizio dell'obiettivo politico del dialogo tra linguaggi, saperi e culture religiose del e nel Mediterraneo. Il Mediterraneo come luogo di convivenza tra religioni e culture differenti e come spazio politico posto al servizio del superamento della "globalizzazione dell'indifferenza", che si fonda solo sul concetto del mercato, indifferente a tutto ciò che è la sostanza stessa dell'umano, la sua identità e la sua appartenenza culturale e religiosa, vissute e praticate come elementi del dialogo con l'altro, alla ricerca di valori comuni e di una identità comune. Culture e religioni differenti che dialogano tra loro e costruiscono attraverso i loro saperi e i loro linguaggi valori comuni, volte cioè alla 'naturalizzazione del globale', concetto che implica la concezione dello spazio «come luogo simbolico, circuito di senso, arena per le prassi vitali, recinto normativo, confine economico, in sintesi come percorso e, nelle sue traiettorie, come lessico culturale»¹³.

¹³ M. Ricca, *Riace, il futuro è presente. Natralizzare «il globale» tra immigrazione e sviluppo interculturale*, Edizioni Dedalo, Bari 2010, p. 8.

3. Abbiamo iniziato questo contributo trattando dei principi fondamentali che la cultura politologica e giuridica occidentale, europea in modo particolare, hanno elaborato per la gestione e il governo del fenomeno religioso: la laicità dello stato e la libertà religiosa. Abbiamo anche sottolineato che la costruzione di questi principi si lega indissolubilmente al processo di secolarizzazione, che in realtà ha risolto il problema delle relazioni tra politica e religione sotto il versante della questione del potere e non si può non aggiungere che tutto ciò si lega in modo indissolubile al sorgere e affermarsi della teoria filosofica e politica dello Stato sovrano. Lo Stato diviene unico soggetto detentore del potere e unica autorità legittima ad emanare norme giuridiche valide e obbligatorie. Stato moderno e positività del diritto attraggono la materia religiosa all'interno della dinamica della sovranità. Il diritto di libertà religiosa diviene un diritto pubblico soggettivo, limitato sì al potere dello Stato, ma non limitato nella sua descrizione dalla legalità e positività del diritto. La separazione tra politica e religione e quella tra morale e diritto sono i corollari di una binaria concezione della relazione tra religione e società. In realtà, come abbiamo osservato, la secolarizzazione si era fondata su un processo non di scristianizzazione della società, ma di sapiente nascondimento delle categorie della morale cristiana all'interno delle pieghe della cultura "laica" e quindi all'interno del linguaggio delle norme giuridiche. Quei valori e quei principi a contatto con l'alterità religiosa come alterità culturale riemergono e generano il conflitto tra norme e culture dei soggetti che alle norme devono la loro obbedienza. Quando ciò avviene il castello della formalità dei disposti normativi, della loro legittimità formale, crolla e innesca un conflitto che non è tra il soggetto e la norma, bensì tra la cultura (cristiana) nascosta all'interno del dispositivo normativo e la cultura del soggetto che a quella norma deve adattare i propri vissuti religiosi e culturali, i propri comportamenti, che promanano dal proprio codice culturale e religioso, che è un codice normativo. Il conflitto che si innesca è di tipo culturale, non semplicemente normativo, e investe il linguaggio, la cultura e i saperi nascosti all'interno del sistema giuridico. A quel punto, la laicità come strumento di composizione del conflitto religioso, ancorata al linguaggio neutrale del diritto emancipato da una legittimazione religiosa entra in crisi. In questa crisi della laicità è coinvolta anche la libertà religiosa. Il soggetto che appartiene a una religione diversa sul piano culturale rispetto alla tradizione cristiana bussava alle porte della legge, per dirla con Kafka, con tutto il bagaglio di saperi che proviene dalla sua cultura, con tutta la "normatività" della sua appartenenza culturale e religiosa. La risposta dell'ordinamento non deve essere quella di chiusura rispetto alla propria solipsistica normatività, posta a presidio e tutela di una non meglio precisata identità nazionale (che all'altro apparirà come identità religiosa e culturale) e neppure una tutela e preservazione della tutela culturale del soggetto altro, come nella dinamica dei diritti culturali. La risposta del sistema deve essere quella di orientare la normatività ai caratteri dell'interculturalità, porre le norme giuridiche, il loro linguaggio a base di un dialogo tra culture e religioni differenti, ma in modo tale da

attuare la «relativizzazione e la mediazione degli universi di discorso, dei complessivi contesti di senso generati dalle differenti culture [...]. Alla mediazione dei punti di vista a fini pratici si sostituiscono la ricerca di piattaforme di equivalenza tra i significati e i valori, i fini che articolano l'intera sfera dei diversi saperi culturali»¹⁴. Traduzione, transazione e relativizzazione del conflitto tra culture religiose differenti è il nuovo orizzonte della laicità interculturale, che muove dalla necessità di trovare un accordo attraverso il dialogo tra le culture e le religioni differenti, mediato dai valori etici interni al linguaggio normativo, come eredità dei saperi e delle culture religiose che lo hanno plasmato. Occorre, cioè, andare oltre la rigidità dei linguaggi normativi delle culture degli altri e utilizzare i caratteri della generalità e attrattezza delle norme, soprattutto delle norme costituzionali, e considerare che «la vaghezza degli enunciati costituzionali mette in mostra il sostrato assiologico delle determinazioni semantiche. Essa rappresenta, in fondo, sia una concessione all'entropia del senso, sia un'apertura alla sua riproduzione, al suo continuo accrescimento e arricchimento»¹⁵. Il sistema giuridico si apre a una nuova concezione del diritto come strumento di dialogo tra culture e religioni differenti. Il linguaggio normativo diviene così un diaframma attraverso il quale le culture penetrano all'interno del corpo sociale per tradurre sé stesse e generare un contesto nuovo, dentro il quale ciò che appariva irrimediabilmente diverso ha trovato il modo di legarsi all'altro e costruire con questo un rinnovato concetto di sovranità interculturale. La sovranità come elemento essenziale della democrazia si lega indissolubilmente all'idea che religioni e culture differenti lavorano per costruire valori comuni, nell'ottica di un rinnovato patto sociale.

La costruzione attraverso il linguaggio giuridico di un contesto interculturale, capace di generare ponti di traduzione interculturale attraverso le norme dei vari sistemi culturali e religiosi, di risemantizzazione del concetto di laicità come esplicazione della sovranità interculturale va letto, nell'economia di questo saggio, con i mutamenti in atto nella dottrina giuridica sulla relazione tra Stato sovrano, territorio e nazione, esito anche questi della globalizzazione economica. La sovranità diviene sempre più ancorata al concetto di spazio come fattore di organizzazione sociale. I sistemi giuridici si trovano coimplicati e coinvolti da quello che accade in un altrove, sganciato dalla concezione fisica del territorio. Lo spazio diviene sempre più l'effetto «dei fenomeni che accoglie, che concorre a connotare e dai quali risulta a sua volta sagomato. Il rapporto tra spazio ed eventi in esso ospitati insomma è un rapporto di codeterminazione»¹⁶. Il territorio non può più costituire la sola esplicazione dell'esercizio della sovranità dello Stato e del suo ordinamento.

¹⁴ M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, cit., pp. 8-9.

¹⁵ M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 106.

¹⁶ M. Ricca, *Metamorfosi della sovranità e ordinamenti confessionali. Profili teorici dell'intergrazione tra ordinamenti nel diritto ecclesiastico italiano*, Giappichelli, Torino 1999, p. 29.

Quest'ultimo attinge da un altrove i significati per rendere effettivi i valori e i principi costituzionali. Questo altrove è denso di significati culturali, che permeano l'ordinamento e le sue norme e vengono da questo attraversati, per tradurre, transare e relativizzare gli stessi significati culturali. Culture e saperi sono con l'ordinamento in un rapporto di reciproca relazione. All'interno di un nuovo contesto sociale e culturale, le culture e le culture religiose si trasformano adattandosi al nuovo contesto sociale. Scorgono dal loro interno significati e valori che consentono ai soggetti di adattarsi al nuovo sistema normativo e, nello stesso tempo, di modificare la propria identità. Identità e cultura sono così immerse in un rapporto di dinamica trasformazione, di traduzione e l'esito di questo processo sarà la relativizzazione delle diversità, che all'inizio del percorso apparivano incommensurabili. Si costituisce così, attraverso il sistema giuridico un rapporto dialogico tra culture e identità religiose diverse, che acquista anche un carattere cognitivo, pedagogico, una sorta di pedagogia giuridica mediterranea (o interculturale). Il sistema giuridico restituisce l'immagine di un soggetto (inizialmente) eterocolto, che agendo liberamente in tema religioso (culturale), per parafrasare l'articolo 19 della Costituzione italiana, attraversa il sistema giuridico, scorgendo, nelle pieghe dello stesso, codici cognitivi iscritti nei disposti delle norme giuridiche. Questo attraversamento innescherà una traduzione della diversità religiosa e culturale, frutto del dialogo tra la cultura del soggetto e la cultura contenuta all'interno della norma. Al termine del percorso, l'attività interpretativa restituirà al contesto sociale un soggetto nuovo, potremmo dire 'meno diverso'. Un'operazione che potremmo definire di co-costruzione di un nuovo contesto semantico, giuridico e sociale, generatore di coesione e pacificazione sociale tra culture religiose differenti, frutto della decisione politica (tornano le parole bellissime di Papa Francesco) di soluzione dei conflitti tra culture e identità.

L'uso della cultura innesca processi di (auto) trasformazione delle identità. Nella società della comunicazione globale questi processi possono essere traghettati in un altrove rispetto al territorio di un singolo Stato nazionale e generare un fecondo dialogo tra culture e religioni, ad esempio nel Mediterraneo. Il Mediterraneo, così, potrà assumere le sembianze di quello che Marc Augé definiva un luogo antropologico, cioè «ogni spazio in cui possono essere lette le iscrizioni del legame sociale [...] e della storia collettiva [...]. La coppia luogo/non luogo è uno strumento di misura del grado di socialità e di simbolizzazione di un dato spazio»¹⁷.

¹⁷ M. Augé, *Non luoghi*, Eleuthera, Milano 2020, pp. 8-9.

Giorgia Turnone

EDUCAZIONE 4.0: SGUARDI INCROCIATI TRA PEDAGOGIA,
DIGITALIZZAZIONE E INTERCULTURA*

ABSTRACT

Le nuove tecnologie hanno assottigliato la distanza geografica, consegnando gli spazi fisici a una virtualità che facilita l'interazione e il dialogo tra individui appartenenti a culture e tradizioni anche profondamente differenti tra loro. Affinché i principi di questo processo d'integrazione possano dirsi condivisibili, rendendone credibile la promozione, occorre individuare un paradigma pedagogico che colleghi le diverse individualità, riconoscendo il "noi" come punto d'incontro tra il sé e l'altro. A tal fine, è importante identificare strategie educative che incoraggino alla libera condivisione sfruttando adeguatamente le potenzialità del digitale.

New technologies have narrowed the geographical distance, delivering physical spaces to a virtuality that facilitates interaction and dialogue between individuals belonging to cultures and traditions that are even profoundly different from each other. In order for the principles of this integration process to be shared, making its promotion credible, it is necessary to identify a pedagogical paradigm that connects the various individualities, recognizing the "we" as a meeting point between the self and the other. To this end, it is important to identify educational strategies that encourage free sharing by adequately exploiting the potential of digital.

PAROLE CHIAVE

Pedagogia – intercultura – digitalizzazione

Pedagogy – Interculture – Digitalisation

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La pedagogia interculturale come pedagogia dell'essere. – 3. Identità, media-mondo e "vicinanza". – 4. Dialogo e relazionalità: sentieri per una pedagogia del confronto.

1. Il fenomeno della globalizzazione ha trasformato profondamente il contesto sociale, economico e politico della realtà in cui viviamo¹, ormai sempre più determinata dalla dimensione tecnologica. L'uomo contemporaneo vive, oggi, un tempo storico contraddistinto da incertezza e complessità, ma anche da un vivacissimo dinamismo dato dal movimento pressoché continuo di dati e persino di identità. Un flusso, questo,

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

¹ T. Doni, *Comunicazione digitale e nuovi media: una sfida per l'educazione*, 2015, p. 189, consultabile online su www.cnos-gap.it.

figlio dell'ambizioso obiettivo di ampliare e potenziare le relazioni, creare nuove geografie sociali, promuovere lo scambio, l'informazione e la conoscenza, grazie alle potenzialità ancora non del tutto espresse della rete. Costantino Cipolla propone il paradigma di una società comunic-azionale così strutturata:

Una società della comunic-azione integrata e connessa in cui l'informazione dà conto dell'azione e questa di quella per una circolarità che non ammette precedenze, ma solo conseguenze. La comunic-azione rappresenta la dimensione del diffondere agendo, dell'essere in relazione facendo, del condividere operando, del paragonare partecipando. Essa è informazione che è nell'azione, conoscenza che produce, sapere che diventa prassi, notizia che non si ferma dentro di sé, ma si trasforma e si attiva intorno a sé².

Se l'intento è quello di rendere il mondo un luogo al contempo accessibile e gestibile, è fondamentale operare una riflessione riguardo alle nuove, possibili modalità di intervento sulla realtà da parte dell'uomo: come sostiene Bonazzi, «entrate in crisi le grandi narrazioni che si erano assunte il compito di dare alla società nel suo insieme, e quindi all'individuo, senso e ragione del proprio essere nel mondo, al singolo viene offerta la faticosa, ma affascinante possibilità di delineare un proprio destino esistenziale e sociale “navigando”³ tra le infinite e molteplici offerte di comunicazione e di consumo»⁴. Chi scrive ha evidenziato di proposito il termine “navigare”: la metafora della navigazione implica l'esistenza di specifici punti di riferimento utili al corretto orientamento nell'interpretazione dei mutamenti strutturali che si susseguono, ma la nuova società in cui viviamo, caratterizzata dall'inarrestabile avanzata dell'informatizzazione, appare sempre più orfana delle sue tradizionali certezze.

Lasciamo l'epoca delle certezze e delle ideologie e ci inoltriamo nella stagione del frammento, della pluralità, della volatilità, della molteplicità dei punti di vista per adottare nuove categorie guidate dal vivere sociale anche nel rispetto della diversità. Non disponiamo ancora di mappe dettagliate per procedere senza perderci nei meandri della nuova società, di una bussola per trovare vie d'uscita o d'entrata in quei percorsi che appaiono confusivi, magmatici, ambigui⁵.

Così Gianpaolo Fabris a proposito dell'attuale contesto in cui l'individuo si trova a operare, alla ricerca di valide mappe orientative che possano aiutarlo ad affermare sé stesso grazie all'identificazione di modelli esistenziali in grado di rispondere al senso di disorientamento di cui sopra. Morin, citato da Agostino Portera, riconosce diversi tipi di incertezze:

² C. Cipolla, *Perché non possiamo non essere eclettici. Il sapere sociale nella web society*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 178.

³ Virgolettato della scrivente.

⁴ M. Bonazzi, *La digitalizzazione della vita quotidiana*, FrancoAngeli, Milano 2014, p. 8.

⁵ G. Fabris, *Societing. Il marketing nella società postmoderna*, EGEA, Milano 2008, pp. 7-8.

L'incertezza storica: legata a un procedere della storia per "deviazioni", escludendo ogni idea di evoluzione lineare. Va in crisi il mito occidentale del progresso e si afferma la consapevolezza del carattere incerto del futuro; l'incertezza conoscitiva: oggi è noto che ogni conoscenza porta con sé il rischio dell'errore e dell'illusione, essendo non lo specchio della realtà, ma una ricostruzione che il soggetto elabora a partire dai dati sensoriali; l'incertezza di azione: ogni azione intrapresa dal soggetto entra nell'ambiente e in una fitta rete di interazioni su cui l'individuo non ha più controllo; ogni atto comporta sempre un rischio per il soggetto che sceglie di intraprenderlo⁶.

Il futuro appare, così, imprevedibile. L'uomo sembra impotente all'ombra della complessità del mondo, verso cui un tempo vantava un certo credito in qualità di "costruttore della storia", quasi impreparato alle nuove sfide poste in essere dalla globalizzazione. In questo mondo concepito «senza un centro»⁷, l'uomo è chiamato a scoprire nuovi punti di riferimento (tornando alla metafora del viaggio in mare), accettandone la natura provvisoria in quanto strettamente connessi al contesto culturale entro cui sorgono. Uno di questi potrebbe essere «la fenomenologia dell'accesso nelle sue varie modalità e implicazioni»⁸, come rileva Alberto Granese, il quale non manca altresì di sottolineare l'importanza di «offrire un'interpretazione in termini di teoria critica della formatività di ciò che la virtualizzazione, la digitalizzazione, e le connesse culture della "giocosità" e dell'intrattenimento fanno pensare, nel bene e nel male, sugli scenari globali e locali»⁹. A proposito delle ripercussioni sui processi sociali, è giusto sottolineare come, grazie all'ausilio delle nuove tecnologie, le distanze temporali e geografiche in ambito di comunicazione e informazione siano progressivamente diminuite, consentendo così un'interazione collettiva, partecipata, tra gli individui. Una premessa, questa, assai rilevante per tutte quelle azioni (tras)formative e educative il cui senso s'inscrive entro la cornice epistemologica della pedagogia interculturale.

2. Sembra dunque che, per fronteggiare adeguatamente le sfide e soddisfare i bisogni educativi in questo scenario di pluralismo e complessità linguistica, etnica, culturale, sia indispensabile investire sull'educazione e sulla pedagogia, declinandola in prospettiva interculturale. Ben osserva Camilleri, quando distingue società "multiculturali" e strategie d'intervento "interculturali": le prime sono costituite da «soggetti con usi, costumi, religioni e modalità di pensiero differenti»¹⁰, mentre le

⁶ A. Portera, *Globalizzazione e pedagogia interculturale. Interventi nella scuola*, Erickson, Trento 2006, p. 32.

⁷ C. Cipolla, *Perché non possiamo non essere eclettici*, cit., p. 177.

⁸ A. Granese, *La conversazione educativa. Eclisse o rinnovamento della ragione pedagogica?*, Armando, Roma 2008, p.144.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. Amodio, M. Ruggiero (a cura di), *Incontri di mondi, saperi, luoghi, e identità. Azioni, processi educativi e di integrazione sociale*, Maggioli, Rimini 2012, p. 35. Sull'argomento, cfr. C. Camilleri, *Antropologie culturelle et éducation*, Unesco Delachaux, Losanna 1985.

seconde si sostanziano in un rapporto di interazione tra le differenze¹¹. È corretto operare un'ulteriore distinzione, quella tra "pluricultura" e "interculturalità". La pluricultura trova nel pensiero teorico del relativismo culturale i suoi fondamenti¹² e afferisce ai concetti di irripetibilità e non componibilità propri di ciascuna cultura, oltre che al diritto di una propria autonomia¹³; l'intervento educativo muove dal multiculturalismo e, partendo dalla presenza di due o più culture, studia punti di analogia e divergenza tra le stesse. Benché Duccio Demetrio lo definisca come «una città, una grande casa, un territorio affollati da una miriade di abitanti di nazionalità diversa che, pur convivendo, non hanno alcun motivo o interesse di scambiarsi qualche storia. Si muovono [...] nel più completo disinteresse reciproco»¹⁴, ne riconosce comunque il merito di educare al rispetto dei diritti dell'altro e del diverso. Ma quali i rischi? Sicuramente due: uno sul piano ideologico, l'altro sul piano educativo. Nel primo caso, infatti, si potrebbe erroneamente tendere a gerarchizzare i gruppi e a rapportarsi alle culture in modo fin troppo rigido, mentre nel secondo il pericolo maggiore sarebbe ascrivibile a eventuali «presentazioni esotiche e folcloristiche»¹⁵ che indurrebbero a vincolare ciascun individuo alla propria cultura d'origine¹⁶. Intendendo invece l'interculturalità come un approccio legato alla pluralità quale fattore intrinseco alla cultura stessa, occorre in prima istanza concentrarsi sull'uomo in qualità di essere interconnesso e consapevole dei concetti di appartenenza e alterità. Ancora Portera, in questo senso, sostiene il bisogno di valorizzare le diversità culturali e sociali, considerate come vere e proprie possibilità di arricchimento:

L'approccio della pedagogia interculturale rappresenta una vera e propria rivoluzione copernicana. Concetti come "identità" e "cultura" non sono più intesi in maniera statica, bensì dinamica, in continua evoluzione; l'alterità, l'emigrazione, la vita in una società complessa e multiculturale non sono considerati come rischi di disagio o malattie, ma come delle opportunità di arricchimento e di crescita individuale e collettiva, l'incontro con lo straniero, con il soggetto etnicamente e culturalmente differente rappresenta una sfida, una possibilità di confronto e di riflessione sul piano dei valori, delle regole, dei comportamenti¹⁷.

Se, dunque, la pluricultura rimanda a fenomeni di matrice descrittiva (come suggerisce lo stesso prefisso *pluri-*), riferendosi alla convivenza (pacifica?) di soggetti

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. N. Abbagnano, *Il relativismo culturale*, in *Quaderni di Sociologia*, 1, 1962, pp. 5-22.

¹³ A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa. Aspetti epistemologici e didattici: scritti in onore di Luigi Secco*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 5.

¹⁴ D. Demetrio, *Agenda interculturale*, Meltemi, Roma 1997, p. 38.

¹⁵ A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa*, cit., p. 5.

¹⁶ Qui da intendersi come standard comportamentali a volte rimodulati (e persino superati) dalla società del Paese di provenienza del soggetto. Cfr. A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa*, cit., p. 5.

¹⁷ A. Portera, *Globalizzazione e pedagogia interculturale*, cit., p. 69.

culturalmente diversi tra loro, «gli uni accanto agli altri, come in un condominio»¹⁸, l'intercultura implica la relazione e lo scambio tra due o più elementi; rifiuta platealmente la staticità in favore di un'interazione paritetica tra gli individui coinvolti (i quali preservano la propria identità culturale) e si basa sul confronto tra pensiero, concetti e preconcetti. In questo modo essa diviene, come puntualizza Secco, «una pedagogia dell'essere, dove al centro è posto il soggetto nella propria interezza, a prescindere dalla cultura di provenienza»¹⁹. Dopotutto, questione di non secondaria rilevanza, ogni cultura deve fare i conti con altre culture, tutte frutto non solo della creatività di un popolo, ma anche di interazioni e scambi²⁰. Ognuno di noi è uguale e diverso dall'altro, per Remotti²¹: vanno salvaguardate tanto l'uguaglianza ontologica quanto la differenza storico-pedagogica in ordine di permettere la nascita di quelle dinamiche costruttive alla base di una società interculturale, ed è proprio per questo che è fondamentale riconoscere l'unicità e l'autenticità di ogni persona quale presupposto per parlare di "differenza". La pedagogia interculturale auspica la riflessione sui rapporti tra culture e universalità, interpretando le prime come vere e proprie metafore che esprimono lo stesso reale; e dove poter ritrovare questo reale, se non nello spirito umano di cui ogni cultura è espressione?

3. L'antinomia identità/alterità, parimenti a quella singolarità (*alias* diversità)/universalità, rappresenta uno degli assi fondamentali della pedagogia interculturale, tanto per le implicazioni a livello psicologico quanto per quelle a livello sociale, soprattutto in riferimento alle relazioni in essere tra gruppi e individui. Nel contesto appena delineato, all'educazione spetta il non facile compito di ri-mappare le opportunità formative per assicurare il completo sviluppo della persona e la sua autodeterminazione, permettendole così di riconoscere l'alterità in modo responsabile. «L'autodeterminazione è anzitutto criterio di identità. Se la libertà traccia il confine tra ciò che dipende e ciò che non dipende da sé (gli eventi di prima e di terza persona), la scelta è funzionale all'emergenza e all'espressione dell'identità soggettiva nella sua distinzione dall'alterità. Perciò nell'esercizio dell'autodeterminazione si esprime correlativamente il senso dell'altro, meglio di altri, e quindi l'esperienza della relazione»²².

È dunque funzione di identità, di alterità come implicazione differenziale di questa e della loro correlazione. Nelle complesse dinamiche intrinseche alla crescita dell'individuo, dall'infanzia sino alla senescenza, questi si forma proprio grazie al confronto con l'alterità, tramite cui scopre progressivamente nuove parti di sé. Fa

¹⁸ A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa*, cit., p. 6.

¹⁹ L. Secco, *L'intercultura come problema pedagogico*, in *Pedagogia e Vita*, 6, 1992, p. 43.

²⁰ G. Amodio, M. Ruggiero (a cura di), *Incontri di mondi, saperi, luoghi, e identità*, cit., p. 26.

²¹ Ivi, p. 27.

²² F. Botturi (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 131.

“proprio” l’elemento assunto, selezionandolo secondo le leggi specifiche della sua natura, e così si modifica senza cambiare, per porre la questione nei termini di Emmanuel Lévinas²³. Lo sviluppo armonico della persona si dà tramite specifici passaggi che avvengono entro un preciso contesto, determinante nell’influenzare in modo significativo questo tipo di processualità. Forse come mai nella storia dell’uomo, oggi viviamo (in) un mondo popolato da una varietà di individui perfettamente in grado di entrare in contatto tra loro, in maniera fisica e soprattutto virtuale. È paradossale, tuttavia, che proprio nell’epoca d’oro delle comunicazioni si scopra una vera e propria crisi di relazioni autentiche, entro le quali l’uomo fatica a fare esperienza dell’altro. I vistosi cambiamenti demografici e socio-culturali del nostro tempo evidenziano maggiormente i limiti dell’attuale struttura relazionale, rendendo il confronto interetnico una delle esigenze più delicate della ragione pedagogica (e non solo). Sono aumentate le differenze? Di certo sono aumentate esponenzialmente le possibilità di venire a contatto con l’alterità, quindi è necessario individuare non elementi di divergenza bensì di unione, ritracciare nella pluralità l’espressione di una modalità analoga di vivere l’esistenza. Per dominare e vincere la dimensione di profonda incertezza cui si è già fatto riferimento, occorre guardare al senso più profondo della *humanitas*: va da sé che un modello educativo orientato all’autodeterminazione metta il soggetto in condizione di saper interpretare, comprendere e provare a risolvere le antinomie di una realtà non solo più connessa e “integrata” rispetto al passato, ma anche disgiunta, antinomica e antagonista²⁴, con una grave ossessione verso il presente e il contingente²⁵. Sperimentare la contingenza del mondo significa, da un lato, accogliere il progressivo aumento delle occasioni partecipative, delle opportunità di comunicazione e azione verso più progetti di realizzazione individuale; dall’altro, implica il rischio di perdersi in “universi paralleli” abitati dall’altro, che ci rendono frequentatori nomadi di spazi virtuali in cui il rischio di non creare autentiche relazioni umane è vivo e concreto²⁶. I media-mondo fanno parte a tutti gli effetti di quel processo trasformativo che ha cambiato l’interazione sociale e gli sforzi di costruzione dell’identità, generando un cyberspazio che, a parere di Pierre Lévy, può essere premessa di universi inumani ma anche di prospettive gloriose²⁷: creare linguaggi (connettività, ipermedialità, interattività), teorizzare il legame sociale alla luce delle nuove figure medialità, scoprire un luogo nel quale è possibile osservare i diversi livelli di comunicazione e di intreccio... quella “estensione dei sensi” auspicata da McLuhan viene irrobustita dalle nuove tecnologie, che danno origine a nuovi modelli cognitivi e

²³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 41.

²⁴ M. De Nicolò, *L'educazione nell'età postmoderna. Dal progetto al processo*, Clueb, Bolo 2009, p. 125.

²⁵ C. Simonetti, *La progettazione pedagogica nei servizi alla persona*, in M.L. De Natale (a cura di), *Pedagogia e giustizia*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 2006, p. 187.

²⁶ M. Bonazzi, *La digitalizzazione della vita quotidiana*, cit., p. 7.

²⁷ Ivi, p. 24.

sensoriali. Mutando il mondo da analogico a digitale, lo rendono più leggibile, blandendo così i nostri sensi e la nostra percezione di “vicinanza”. La nascita di internet ha prodotto una generazione di viaggiatori virtuali inter-connessi in uno spazio vivo, dove le interazioni tra gli utenti producono una fitta rete di comunicazioni che si intersecano vicendevolmente. Questi spazi sono immateriali ma non per questo meno autentici: si sostanziano nell’*online* e si pongono in dialogo con l’*offline*, creando un processo di esteriorizzazione di emozioni, esperienze, opinioni. Ed ecco che muta così il concetto di “vicinanza” nella società digitale, in quanto siamo in grado di comunicare anche con chi è spazialmente molto distante da noi e possiamo renderlo parte attiva del nostro processo di interpretazione della realtà.

4. Rispetto al tradizionale paradigma informazionale della comunicazione, l’approccio della pedagogia poggia su un assunto antropologico che rimanda a due dimensioni essenziali dell’uomo: quella espressiva e quella etica²⁸, che sono implicite nell’idea di vicinanza tra soggetti. In che misura è possibile parlare di “vicinanza” in un mondo che fa della sistematica cooperazione interpretativa uno dei paradigmi tramite cui incentivare la “dolce”²⁹ rivoluzione del digitale? Se accettiamo di considerare la comunicazione come una dimensione fondamentale della persona, continuamente in sviluppo³⁰, in quale misura è possibile individuare nelle nuove tecnologie degli strumenti che possano favorirne la maturazione e assumere valenza educativa? Solo se nella comunicazione (che non appartiene unilateralmente a un *ego* e a un *alter*, ma è essenzialmente circolare) si riesce a riprodurre un universo di senso condivisibile e una relazione dialogica tra le parti. Infatti, come già rilevava Freire, senza dialogo non c’è comunicazione e senza comunicazione non c’è vera educazione. È grazie al dialogo, che implica e genera pensiero critico, che si può esprimere la propria autonomia ed esercitare correttamente il confronto con l’altro, ed è ancora nel dialogo che gli uomini si incontrano per trasformare la realtà e progredire³¹. «Il dialogo è un’esigenza esistenziale. E se esso è l’incontro in cui si fanno solidali il riflettere e l’agire dei rispettivi soggetti, orientati verso un mondo da trasformare e umanizzare, non si può ridurre all’atto di depositare idee da un soggetto all’altro, e molto meno diventare semplice scambio di idee, come fossero prodotti di consumo»³²: esclude, in questo modo, qualsiasi forma di autosufficienza, richiedendo invece amore per l’altro e comprensione del limite, in modo da poter così assumere un’autentica funzione

²⁸ M. Adamoli (a cura di), *Comunicazione sociale e pedagogia. Itinerari e intersezioni*, libreriauniversitaria.it, Padova 2018, pp. 18-19.

²⁹ Concetto espresso da Michel Serres nel suo *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere* (Bollati Boringhieri, Torino 2013), in cui l’autore avvicina la rivoluzione digitale a quella della stampa e della scrittura, in contrapposizione a rivoluzioni invece “dure” come quella industriale.

³⁰ C. Cangia, *Teoria e pratica della comunicazione multimediale*, Multidea, Roma 2014, p. 12.

³¹ M. Gadotti, *Il messaggio di Paulo Freire. Dieci punti per una riflessione*, in www.clitt.it/contents/.../pedagogia/60017_Messaggio_PauloFreire.pdf, 24/09/15.

³² P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, tr. it., Edizioni Gruppo Abele, Torino 2002, p. 79.

creatrice e educativa. Asserisce ancora Freire che «il dialogo non è solamente una strategia pedagogica, è un criterio di verità. La veridicità del mio punto di vista [...] dipende dalla visione altrui, dal dialogo, dalla comunicazione, dall'intercomunicazione. Solamente la lettura dell'altro può dare validità al mio modo di vedere, cosicché l'altro è sempre presente nella ricerca della verità»³³. Creare una relazione dialogica in questa nuova società informatizzata non è impresa facile, in quanto manchevole di concretezza e contatto fisico; tuttavia, il rapporto con il proprio interlocutore può articolarsi in una partecipazione mediatica collettiva, tesa a unire più individui sparsi nello spazio e nel tempo in una reciprocità virtuale condivisa. Occorre, in ogni caso, tener conto delle incognite. L'ingresso massiccio e dirompente delle nuove tecnologie nella vita quotidiana, infatti, ha condotto a una rappresentazione della realtà apparentemente scevra da limiti e definizioni, suggerendo una reinterpretazione della socialità in termini di maggiore elasticità. Ma la società in rete è tutto fuorché libera da rapporti asimmetrici e verticismi, perché, in quanto luogo generato da flussi³⁴,

può includere o escludere a prescindere dalla distanza. Può favorire momenti di incontro sulla base di empatie inibite dai contesti di vita reale, o, al contrario, disabituare ai confronti e ai contrasti sui quali si fonda l'esperienza intersoggettiva che sorregge tanto lo sviluppo della personalità sociale, quanto la partecipazione attiva e democratica. In entrambi i casi infatti le dinamiche comunicative costruiscono spazi sociali nella misura in cui esprimono una sicura capacità di dialogo con le diverse alterità incontrate, e producono relazioni³⁵.

Sostenere l'importanza del dialogo è una sfida che richiede l'ibridazione tra processi educativi e comunicativi in ordine di riconoscere e “dare forma” all'innovazione tecnologica, indispensabile per potenziare una dimensione, quella dialogica, di primaria importanza nella costruzione della relazione tra individui. Ricentralizzare la relazionalità ci aiuta a guardare alle esperienze di comunicazione *online* con fiducia e al contempo prudenza, perché il momento dell'incontro con l'altro, quando digitale, si colloca in un contesto in cui le tracce empatiche dei soggetti non sono ben visibili come invece nella relazione *vis à vis*. Anche l'inclusione e l'esclusione, nell'universo internauta, assumono un nuovo significato: «nella *Network Society*, la distinzione sociale si gioca prevalentemente sull'appartenenza allo spazio dei flussi, che può includere a prescindere dalla distanza ma anche escludere malgrado la prossimità geografica, in quella doppia logica, appunto di inclusione ed esclusione che è la grammatica della rete»³⁶. Bisogna dunque entrare in una logica di educazione

³³ *Ibidem*.

³⁴ Come espresso da Castelles, a proposito della società in rete: «Lo spazio dei flussi è l'organizzazione materiale delle pratiche sociali di condivisione del tempo che operano mediante flussi», in M. Castells, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano 2002, p. 445.

³⁵ A. Romeo, *Società, relazioni e nuove tecnologie*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 7-8.

³⁶ A. Abruzzese, P. Mancini, *Sociologie della comunicazione*, Laterza, Roma, Bari 2007, p. 264.

alla comunicazione (intesa anche come organizzazione e gestione delle competenze) che presupponga una qualificata proposta formativa a vantaggio di tutti i soggetti, siano essi immigrati o nativi digitali, evitando al tempo stesso di vincolare le tecnologie digitali a qualsiasi forma di retorica. In ottica strettamente pedagogica, l'impegno critico è legato all'interpretazione del digitale come vero e proprio investimento su un mezzo espressivo, vale a dire all'elaborazione di una proposta educativa problematizzante che favorisca la *digital transformation*. Rapportandoci alla relazione come tratto costitutivo dell'esistenza personale, e affermare che questa preveda sempre l'uscire da sé stessi per incontrare l'altro nella sua diversità, capiamo la necessità di promuovere un modello pedagogico imperniato sull'autodeterminazione individuale e sul criterio di identità del soggetto post-moderno, potenzialmente molto fragile in un contesto in cui le cornici teorico-culturali, antropologiche e financo istituzionali sono entrati in crisi. Senza un ripensato percorso formativo che aiuti in prima istanza a comprendersi e poi a sviluppare adeguate capacità e abilità per stare-in-relazione in modo corretto, l'uomo potrebbe non riuscire a gestire il moltiplicarsi di "connessioni" sempre più esigenti, restando così in balia di una condizione di insicurezza che esaspererebbe le difficoltà di interpretazione e gestione della nuova realtà. Riflettere sulle nuove tecnologie (e sui nuovi modelli interpretativi della comunicazione da esse generati) può aiutare a comprendere la complessità del mondo contemporaneo e a individuare nella rivoluzione digitale un possibile strumento per la realizzazione di una "pedagogia del dialogo" fondata sulla consapevolezza di sé e sull'interazione costante con l'altro, pienamente riconosciuto nella sua specificità.

Stefano Vinci

PACE, INTEGRAZIONE E CONFLITTI INTERNI IN COLOMBIA. APPUNTI
SU UNA ESPERIENZA ACCADEMICA A SANTIAGO DE CALI*

ABSTRACT

Il presente contributo descrive l'esperienza accademica svolta in Colombia presso la città di Cali nel centro di formazione superiore Intenalco e nelle Universidad del Valle, Universidad Libre e Pontificia Universidad Javeriana. Gli incontri hanno avuto oggetto il tema della pace interna, il problema dell'integrazione e della risoluzione dei conflitti.

This essay describes the academic experience held in Colombia in the city of Cali at the Intenalco higher education centre and at Universidad del Valle, Universidad Libre and Pontificia Universidad Javeriana. The meetings focused on the topic of internal peace, the problem of integration and conflict resolution.

PAROLE CHIAVE

Colombia – pace – conflitti

Colombia – Peace – Conflicts

14 agosto, ore 17.30. Dopo tre scali e non poche ore di volo atterro esausto e stordito dal jet lag a Cali, città a sud di Bogotá, capoluogo della regione della Valle del Cauca e terza tra le più popolate della Colombia, dove mi attende il taxi prenotato dall'Hotel. Mi colpisce subito il traffico intenso di una città che non ha né treni né metropolitana, costretta a servire su gomma una popolazione di circa 2.300.000 abitanti che si muovono su una estensione di ben 564 km². Raggiunto l'albergo resto sorpreso dal fatto che la receptionist apra a chiave la cancellata, richiudendola dietro di me e costringendo gli ospiti a dover necessariamente essere accompagnati all'entrata e all'uscita dalla struttura, evidentemente per ragioni di sicurezza. Ciò la dice lunga sul quadro che si sarebbe presentato di lì a poco a miei occhi quando, messo appena il naso

* Missione realizzata nell'ambito del progetto Europe Seeds denominato M.E.D.I.A.T.I.O.N. coordinato dalla Prof.ssa Adriana Schiedi. Le attività accademiche sono state rese possibili grazie all'impegno del Prof. Guillermo Andrés Duque Silva dell'Universidad Rey Juan Carlos di Madrid e al contributo economico concesso dalla Fundación Escuela Iberoamericana de Gobierno di Cali.

fuori dalla struttura alberghiera, mi sono imbattuto in strade popolate da una incredibile convivenza tra miseria e lusso che si alternava nei diversi quartieri, alcuni dei quali particolarmente sporchi e maleodoranti, lungo i cui marciapiedi dimorano gli indigenti e dove venditori ambulanti offrono cibi e bevande artigianali in condizioni igieniche che lasciano molto a desiderare; e altri caratterizzati da ristoranti e centri commerciali di buon livello¹. Queste prime impressioni – che non nascondo abbiano generato in me non poco disagio soprattutto nei primi giorni – rappresentano la più viva testimonianza di una società caratterizzata da forti contraddizioni e da conflitti interni non solo tra benestanti e indigenti, ma soprattutto tra bianchi, afro e indigeni, costretti a una difficile convivenza che trova origini storiche antiche, che risalgono ai tempi dei *conquistadores* e alla liberazione degli schiavi che si riversarono sulle coste del Pacifico, che costituiscono infatti le zone più critiche della Colombia². E la rivalsa di queste popolazioni afro emerge con forza nel Festival di musica del Pacifico “Petronio Alvarez”, giunto alla XXVII edizione, che si tiene proprio a Cali – crocevia commerciale del sud della Colombia – nel corso del quale si esibiscono le diverse popolazioni della costa pacifica che espongono con orgoglio le proprie tradizioni attraverso costumi, musiche, strumenti e piatti tipici.

Il marco di questa condizione ha trovato conferma nel corso delle attività accademiche svolte presso il centro di formazione superiore Intenalco e la Universidad del Valle, la Universidad Libre e la Pontificia Universidad Javeriana, dove avrei tenuto incontri con i docenti, partecipato a lezioni e seminari e tenuto alcune ore di docenza. Grazie alla generosa disponibilità dei colleghi Andres Sandoval, Fernando Charria, Julio Cesar Alvear, Victoria Eugenia Gonzales Cano, Victoria de Los Angeles Bolanos Contreras e soprattutto di Adolfo Alvarez, professore “gentiluomo” di lungo corso, ho potuto scoprire e conoscere meglio le ferite di questo popolo fiero, che ho trovato pronto a voler cambiare una società che lamenta disuguaglianze e corruzione, che è stata devastata da oltre cinquant’anni di guerriglia – tra il 1985 e il 2018 oltre 450.000 persone hanno perso la vita in Colombia a causa del conflitto armato – e che ancora oggi assiste impotente al verificarsi di omicidi, lesioni personali, minacce, delitti

¹ Si legge nell’indagine svolta nel 2021 dalla World Bank Group, intitolata *Hacia la construcción de una sociedad equitativa en Colombia*, che l’alto livello di disuguaglianza in Colombia è un ostacolo fondamentale alla crescita economica e al progresso sociale. Il Paese ha uno dei più alti livelli di disuguaglianza di reddito al mondo; il secondo più alto tra i 18 Paesi dell’America Latina e dei Caraibi e il più alto tra tutti i Paesi dell’OCSE. Le disparità di reddito degli adulti derivano dai divari che si aprono nelle prime fasi della vita per quanto riguarda le opportunità di alta qualità nello sviluppo infantile, nell’istruzione e nei servizi sanitari. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/602591635220506529/pdf/Main-Report.pdf>.

² Tra i cinque dipartimenti più poveri della Colombia, uno è quello del Chocò che si trova sulla costa del Pacifico. Gli altri sono i dipartimenti del Bolívar, La Guajira, Norte de Santander e Tolima, secondo l’ultimo rapporto del Dipartimento nazionale amministrativo di statistica (DANE). *Pobreza regional en Colombia | Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo (undp.org)*.

sessuali, violenze familiari, sequestri di persona e rapimenti³. La concreta necessità di affrontare tali problematiche mi è sembrata più che evidente dal tenore dei corsi di master e di dottorato che risultano orientati ai temi della pace e dei diritti umani. In particolare, questi temi costituiscono il focus del neoistituto *Doctorado de estudios para la paz* – primo in Colombia su questo argomento – nato dalla collaborazione accademica tra la Pontificia Università Javeriana di Cali, sotto il rettorato di Padre Luis Felipe Gómez e dell’Università di Valle, diretta da Edgar Varela, con il prezioso contributo di un gruppo di professori di entrambe le università coordinati da Manuel Ramiro Muñoz, dell’Istituto di Studi Interculturali della Javeriana e da Adolfo Álvarez, Direttore dell’Istituto di Ricerca e Intervento per la Pace dell’Università del Valle. L’evento è stato presentato dal padre saveriano Francisco De Roux (chiamato popolarmente Padre Pacho) che ha dedicato la sua vita al servizio della pace e della dignità di tutte le vittime del conflitto armato interno, oggi impegnato nel compito più urgente e necessario per evitare l’incessante ripetersi delle vittime e l’impunità dei loro autori, ovvero la riconciliazione politica nazionale per uscire dalla “modalità guerra” ed entrare nella “modalità pace”⁴.

Questo Dottorato in Studi per la Pace – che utilizzerà come base di lavoro il rapporto finale della Commissione per la chiarificazione della verità in Colombia (CEV)⁵ – si fonda sul riconoscimento del principio fondamentale della pace in tutte le società – in linea con la politica attuale di governo concentrata sulla costruzione della “*paz total*”, il cui raggiungimento risulta ancora ostacolato, all’opposizione, dai sostenitori della “sicurezza democratica” (*abanderados de la Seguridad Democrática*) realizzata con la violenza della forza pubblica, a cui si aggiunge quella dei gruppi armati illegali. Finché persevererà questo errore – ha affermato padre Pacho nel corso della sua relazione - «non vi saranno progressi nel raggiungimento di una pace stabile e duratura, se non addirittura di una pace effimera nata dall’imposizione della vittoria e dall’umiliazione dei vinti, che poi cercheranno vendetta in nome della giustizia».

Tali argomenti hanno trovato concretezza nei colloqui tenuti con docenti e studenti nel corso delle lezioni da me tenute presso le diverse sedi universitarie di Cali, in cui ho affrontato il tema della pace interna, delle migrazioni europee verso le Americhe e

³ Cfr. S. Giallini, *Violenza di genere e conflitto armato interno in Colombia*, in *Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, n. 12/2010, pp. 1-26; G. Palamara, *La violenza in Colombia. Studi storici e questioni storiografiche*, in *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, IX n.s., n. 1, 2020, pp. 81-100.

⁴ Cfr. F. de Roux, *La audacia de la paz imperfecta*, Editorial Planeta Colombiana, Bogotá 2018; K. Ganem Maloof (ed.), *Hallazgos y recomendaciones*, Comisión de la Verdad, Bogotá 2022.

⁵ La Commissione, presieduta da padre de Roux, ha svolto i suoi lavori tra il 2016 - anno della sottoscrizione dell’accordo di Pace tra il governo e le forze armate rivoluzionarie (FARC) - e il 2022, realizzando oltre 14.000 interviste a 27.000 persone. Il rapporto finale evidenzia la necessità di agire per rafforzare gli accordi di Pace del 2016 e frenare la violenza che ancora attanaglia il Paese. Il documento fa anche riferimento alla necessità di intavolare un nuovo dialogo con i gruppi armati ancora attivi nel paese, di focalizzare energie e fondi per il risarcimento delle vittime della guerra e di ripensare la strategia nazionale relativa a sicurezza e droghe.

della disuguaglianza sociale in chiave storico-giuridica: ho potuto constatare con mano il desiderio di cambiamento da parte soprattutto delle nuove generazioni, le quali mi hanno rappresentato con forza la corruzione presente in tutti i livelli della pubblica amministrazione, in una realtà caratterizzata dalla concentrazione del potere economico in poche famiglie, grazie anche ai cospicui proventi derivanti dall'attività illecita connessa al narcotraffico. Tanto è emerso nel corso della lezione tenuta all'Universidad Libre nell'ambito del Master in Diritto Costituzionale della Facoltà di Diritto, Scienze politiche e Sociali, dove un folto numero di studenti si è dimostrato molto sensibile al tema dell'uguaglianza sociale e della povertà strutturale in Colombia, soprattutto con riferimento all'opportunità del tema dei sussidi governativi ai ceti meno abbienti.

Molto vivace è stato altresì il colloquio con i docenti della Intenalco, desiderosi di confrontarsi sul tema della lotta alla mafia in Italia, quale modello storico-giuridico di una società che ha saputo ribellarsi alla malavita organizzata grazie ad un sistema penale severo, all'impegno delle istituzioni giudiziarie e di polizia e soprattutto al coraggio di un pool di magistrati che a costo della propria vita ha lottato per un ideale. Al contrario, invece, il sistema penale in Colombia è debole e le istituzioni inadeguate a combattere il fenomeno della malavita organizzata in cartelli – come i briganti del Sud Italiana a cavallo dell'Unità – che controllano interi quartieri della popolazione. A Cali, ad esempio, tutta la parte orientale della città forma un distretto speciale chiamato Agua Blanca nel quale vive, in una situazione di apartheid sociale, quella parte della popolazione più disagiata (per lo più afro e indigeni) dove le violenze e gli omicidi sono all'ordine del giorno.

Tali elementi sono emersi con maggiore evidenza nell'incontro tenuto presso la Pontificia Universidad Javeriana – nell'ambito della *Maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz*⁶ – dove ho potuto confrontarmi con docenti, avvocati e operatori nel campo della giustizia sulle problematiche sociali esistenti in Colombia, dove la piena realizzazione dei diritti umani e il rispetto del diritto internazionale umanitario si scontra con l'utilizzo istituzionalizzato dell'aggressione e della violenza come metodo per ignorare la complessità dei conflitti sociali e politici esistenti in Colombia, dovuti a una molteplicità di fattori, tra cui quelli individuali, familiari, comunitari e strutturali in un contesto caratterizzato dal narcotraffico, che nel corso dell'ultimo cinquantennio ha indebolito le istituzioni pubbliche, danneggiato il tessuto della comunità e facilitato il consolidamento del settore criminale, alimentato soprattutto dai giovani, che sono le principali vittime del fenomeno.

Particolare impatto esplorativo ha avuto poi la mia partecipazione, in qualità di relatore, alla lezione conclusiva del corso di formazione in mediazione comunitaria realizzata nell'ambito del programma *Abriendo Caminos* della *Fundación Alvaralce*, in cooperazione con l'*Instituto de Investigación e Intervención para la Paz de la*

⁶ <https://www.javerianacali.edu.co/programas/maestrias/maestria-en-derechos-humanos-y-cultura-de-paz>.

Universidad del Valle, avente ad oggetto la cura della violenza con un approccio epidemiologico. Intendendo, infatti, la violenza come un problema di salute pubblica, come una malattia che può contagiare e trasmettersi da una persona all'altra, il programma mira a frenare la sua propagazione e ad agire in via preventiva attraverso l'attività di mediatori operanti nelle comunità attenzionate con l'obiettivo di interrompere i cicli di vendetta che diffondono la violenza nei territori. Si legge nell'*Informe Final de la Evaluación de Impacto del Programa Abriendo Caminos* del 2020:

El modelo preventivo y de reducción de violencia Cure Violence, que en Cali adoptó el nombre de Abriendo Caminos, desde el punto de vista operativo, requiere de cuatro tipos de actores para funcionar. En primer lugar, están los supervisores que coordinan a los equipos en terreno y que son los encargados de generar alianzas en los territorios con otro tipo de actores. En Cali, la fundación Alvaralice y la subsecretaría TIOS de la Alcaldía, se encargaron de escoger a los supervisores, uno para cada barrio, por sus perfiles de liderazgo para el trabajo comunitario y contaron con su criterio y conocimiento de los territorios para completar los equipos. En segundo lugar, están los interruptores, personas que entran a formar parte del equipo con la tarea explícita de interrumpir actos de violencia, y quienes precisamente son contratados por su conocimiento y dominio del territorio, incluso varios han recorrido trayectorias violentas o criminales, que ya han dejado atrás pero que les da un conocimiento directo de las dinámicas que ahora tratan de cambiar. En tercer lugar, existen los enlaces, al menos uno para cada barrio, que son las personas que se encargan de acompañar la gestión de los planes de reducción de riesgos para las personas que participan del programa. Por último, las personas cuyas reacciones violentas son interrumpidas, y que se comprometen a un proceso de ayuda y guía para dejar atrás sus historias de violencia, son comúnmente referenciados como los participantes del programa. Supervisores, interruptores, enlaces y participantes, completan la paleta de actores indispensables para que el modelo funcione⁷.

In tale ambito, il corso di formazione erogato ai membri della società civile partecipanti al progetto (adolescenti, giovani e adulti anche se privi di scolarizzazione) e coordinato dal collega e amico Julio Alvear, ha avuto come obiettivo quello di sviluppare capacità e abilità per l'esercizio della mediazione comunitaria nei luoghi interessati dal progetto, con l'obiettivo di formare esperti in sede in grado di prevenire i conflitti nei diversi contesti di convivenza familiare, vicinale e comunitaria: un esperimento davvero lungimirante, che pone l'Università a servizio dei cittadini, portandoli nei luoghi del sapere ed attivando percorsi generativi di nuove prospettive sociali e professionali. Vedere, infatti, nell'auditorium della *Facultad de Humanidad* dell'*Universidad del Valle* cinquanta corsisti, fra giovani e adulti, per la maggior parte afro, che con bambini e neonati hanno partecipato con vivo entusiasmo a tale iniziativa, conseguendo un attestato a coronamento di tale impegno, ha significato dare una

⁷ <https://www.alvaralice.org/wp-content/uploads/2020/12/Informe-Final-de-la-Evaluaci%C3%B3n-de-Impacto-del-Programa-Abriendo-Caminos-de-la-Fundaci%C3%B3n.pdf>.

speranza di cambiamento proprio a quella parte più disagiata di popolazione. L'attenzione da parte loro anche per argomenti di taglio storico giuridico, rivolti a considerare il percorso costituzionale e politico a cui il principio di uguaglianza può condurre, ha costituito la prova di quanto sia vivo il seme del cambiamento in quelle comunità.

Ore 17 del 27 agosto. Ripercorro per l'ultima volta – chissà se ce ne sarà una prossima – la lunga *via* che collega il Sud al Nord di Cali, lungo la quale si collocano le diverse sedi universitarie che mi hanno accolto durante questa esperienza accademica. Nella mia mente scorrono i ricordi di volti, musiche, parole e immagini che mi consentono di avere un quadro d'insieme della difficile situazione che vive questo Paese, i cui abitanti nonostante tutto amano la loro città. Il sentire “*caleño*”, l'allegria di vivere in un luogo dominato da una natura sovrastante, che sovrasta il territorio con la sua cordigliera e i suoi faraglioni, che addolciscono il caldo umido con una dolce “*brisa*”, dove il ritmo frenetico della “*salsa*” allinea le differenze, consentendo anche ai meno abbienti di animare le strade danzando e suonando. Ma i luoghi frequentati restano diversi, e la divisione evidente tra ceti e razze sembra risolversi nel chiudere gli occhi e non guardare, evitando di passare proprio da quei quartieri più disagiati dove povertà e delinquenza reclamano una giustizia sociale che soltanto un intervento politico di governo può realizzare. In tale ottica l'impegno delle istituzioni accademiche e il confronto con le realtà europee può costituire un importante tassello per un cambiamento, i cui germi sembrano evidenti. In tal senso questa esperienza può portare frutto, nell'ottica di avviare un proficuo rapporto di collaborazione con l'Università di Bari “Aldo Moro” e in particolare con il Dipartimento Jonico in “Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente e culture”, la cui missione interdisciplinare ben può fornire un concreto apporto scientifico al tema della Pace e delle migrazioni in Colombia, come peraltro emerso nel corso degli incontri tenuti con il Rettore dell'Istituto Intenalco, prof. Neyl Grizales Arana, con il prof. Delfin Grueso dell'Universidad del Valle, Direttore del Dottorato in studi per la Pace e con il Prof. Fernando Charria della Universidad Libre, che si è dimostrato particolarmente interessato al tema dell'influenza culturale dell'Italia in Colombia, sotto il profilo non solo giuridico, ma anche letterario e artistico, nonostante l'esiguo numero di migranti italiani in Colombia registrati nel secolo scorso, il cui flusso migratorio si interruppe bruscamente alla fine dell'Ottocento a seguito di un contenzioso internazionale tra i due paesi a seguito della confisca dei

beni di Ernesto Cerruti⁸, imprenditore italiano operante proprio a Cali⁹, per poi riprendere agli inizi del Novecento.

⁸ Fra gli studi più recenti sull'argomento cfr. F. Tamburini, *The Cerruti case and the dipomatic crisis between Colombia and Italy (1885-1911)*, in *Revista de Indias*, n. 60, 2020, pp. 709-733; A. Vidal Ortega, G. D'Amato Castillo, *The other, stateless: Italians in the Caribbean Coast of Colombia in the early twentieth century*, in *Caravelle*, vol. 105, 2015, pp. 153-175; L. Fazio, *Más allá de una simple biografía: "el caso cerruti" una historia conectada y multinivel enlazada por un "historiador electricista"* in *Esboços: histórias em contextos globais*, vol. 26, 2019, núm. 42, pp. 270-289.

⁹ Presso l'Archivo Historico de Cali ho rinvenuto l'atto notarile del 2 ottobre 1884 con cui si prorogava la società commerciale costituita da Ernesto Cerruti il 28 luglio 1879. Archivo Historico de Cali, *Notaria Primera*, Convenios, t. 31, 1884, ff. 162v-164v.