

CONVEGNI E CELEBRAZIONI

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere,
Arti e Scienze Sociali dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio"
di Chieti-Pescara

La Editrice Carabba attua Procedure di Selezione Editoriale

Collana: CONVEGNI E CELEBRAZIONI

Autore: a cura di Antonella Del Gatto e Aldo Marroni

Titolo: L'ospitalità

Forme e declinazioni di una pratica millenaria

Omaggio a Eide Spedicato Iengo

ISBN: 978-88-6344-625-8

© Copyright by

Casa Editrice Carabba srl

Lanciano, 2021

Printed in Italy

L'OSPITALITÀ

Forme e declinazioni
di una pratica millenaria

Omaggio a Eide Spedicato Iengo

a cura di

Antonella Del Gatto e Aldo Marroni



CASA EDITRICE
CARABBA

Premessa

Per Eide

Vi è la consuetudine, tipica del mondo accademico, di offrire, in occasione di un pensionamento, una raccolta di saggi scritti da autorevoli colleghi tendenti, per lo più, a celebrare colei o colui che lascia l'insegnamento. Nel caso di questa raccolta di scritti offerti a Eide Spedicato Iengo, per molti anni docente di sociologia presso l'Università "d'Annunzio", l'occasione non è il pensionamento, né il ritiro dall'attività di ricerca, dato che la sua presenza nell'ambito degli studi sociologici è incessante e ben visibile a tutti. Il volume, insomma, non nasce dal desiderio di magnificare accademicamente la donna e la ricercatrice, ma dall'intima necessità di adempiere a un "riconoscimento", nel senso più alto del termine, da parte di amici (colleghi, allievi, estimatori). Non vi è alcun tentativo di procedere a una cerimoniosa consacrazione, quanto piuttosto l'amichevole intento di significare e di manifestare l'importanza che Eide, come studiosa e come donna, ha per ognuno di noi.

La scelta dell'argomento "ospitalità", lungi dall'essere una distratta scelta casuale o occasionale, obbedisce anch'essa a una volontà ben precisa. La nozione di ospitalità, infatti, si attaglia perfettamente sia agli studi pubblicati da Eide quanto alla sua indole, al suo carattere individuale e sociale. Essere ospitali non è il contrario di essere riservati, ma è il contrario di essere chiusi all'altro. La nozione, come ha sottolineato Georg Simmel, ha una sua declinazione intima e privata che rifugge da ogni forma di intimismo, di chiusura in se stessi: ospitalità e intimità – facce di una stessa medaglia – coappartengono indissolubilmente alla relazione sociale. La pratica ospitale, sia essa intesa come oggetto di studio nelle sue diverse e multiformi declinazioni, o come quotidiana etica dell'intima relazione sociale e dell'accoglimento, è lo stigma che, ad avviso degli autori

del presente volume, caratterizza la personalità di Eide. A partire da tale presupposto, ci è sembrato che approfondirne il concetto, nelle sue forme multidisciplinari, fosse il modo migliore per cogliere la specificità tanto del suo lavoro di ricerca dentro e fuori il contesto dell'attività accademica, quanto il suo inclusivo stile di vita in una società sempre più segnata da una volontà esclusiva.

Alla cara amica Eide, dunque, va la nostra sincera e salda gratitudine e questo affettuoso omaggio.

I curatori

**L'OSPITALITÀ DEL PASSATO:
TRA FILOSOFIA, LETTERATURA E TEATRO**

GIULIO A. LUCCHETTA

Il motivo omerico dei Feaci
tra polemica antiepicurea e doveri dell'ospitalità

L'antica provocazione

Forse è perché sono entrato nell'età consona ai rendiconti che partecipare a questa miscellanea mi permette di tornare sulle conclusioni di un lavoro che tempo fa dedicai allo studio degli allegoristi di matrice stoica, condotto con Ilaria Ramelli sotto la direzione di Roberto Radice¹. Il compito che allora mi ero attribuito era di scandagliare il *modus operandi* nelle *Quaestiones Homericae* di un autore che a volte era individuato in Eraclide Pontico, altre volte in un Eraclito designato come il Retore: comunque la sua particolarità era una certa affinità con la Seconda Sofistica, movimento intellettuale impegnato nel rivalutare la cultura classica nella sua totalità. L'intento dichiarato era di salvare Omero dall'accusa di empietà mossagli da Platone che contestava i precedenti tentativi di sciogliere i passi più blasfemi dei poemi omerici ricorrendo all'esegesi allegorica². È probabile che

¹ Ilaria Ramelli e Giulio A. Lucchetta, *Allegoria. Volume I. L'età classica*, a cura di Roberto Radice, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

² Heraclite, *Allégories d'Homère*, ed. Felix Buffière, Les Belles Lettres, Paris, 1962; cfr. Heraclitus, *Homeric Problems*, a cura di David A. Russel e David Konstan, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005; Eraclito, *Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*, a cura di Filippomaria Pontani, ETS, Pisa, 2005; Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1956; Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe. I: Sauver les mythes*, Vrin, Paris, 1996; Gabriel Germain, *Genèse de l'Odysée. Le fantastique e le sacré*, Presses Universitarie de France, Paris, 1954; Elisabeth Belfiore, *Plato's Great Accusation Against Poetry*, in Francis J. Pelletier e John King-Farlow (a cura), *New Essays on Plato*, in «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume IX (1983), pp. 39-62; Fulvia De Luise e Giuseppe Farinetti, *Hyponoia*, in

l'appellativo di *retore* l'autore, che designerò come ps. Eraclito, se lo sia guadagnato in questo trattato per aver rinnovato i metodi di tale esegesi delineando una sorta di grammatica applicativa che permettesse non solo di sminare il tracciato narrativo da scabrosità degradanti la natura divina, ma di recuperare per esse un senso profondo che andava ben oltre l'apparente significato delle parole impiegate: così gli amori illeciti o gli atti di gratuita violenza perpetrati nell'Olimpo potevano delineare in modo metaforico, seppur attraverso immagini concrete, intuizioni filosofiche o processi naturali.

Potrei dire, però, di essere rimasto sorpreso di vedere verso la conclusione dell'opera una tirata polemica contro Epicuro mediata da una sua assimilazione ai Feaci:

Ma Epicuro, filosofo feace agrimensore del piacere nei suoi Giardini, colui che giudicò non solo Omero ma tutta quanta la produzione poetica *trovando il senso nelle stelle* (ἄστροις σημηνάμενος)? Non è forse vero che le sole dottrine che lo spudorato ignorante è riuscito a tramandare ai posteri le ha rubacchiate proprio a Omero? Infatti Epicuro indicò le fandonie con cui Odisseo acriticamente

Platone, *La Repubblica. Vol. II*, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 1998, pp. 393-402; Stanley Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, Routledge, New York-London, 1988; Susan B. Levin, *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry Revisited*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Claude Gaudin, *Deux cavernes, l'écriture allégorique*, in «Revue de philosophie ancienne», X (1992), pp. 179-210; Mary M. McCabe, *Myth, Allegory and Argument in Plato*, in Andrew Barker e Martin Warner (a cura), *The Language of the Cave*, in «Apeiron», XXV (1992), pp. 47-68; Anne A. Long, *Stoic Readings of Homer*, in Robert Lamberton e John J. Keaney (a cura), *Homer's Ancient Reader. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton University Press, 1992, pp.41-66; Jon Whitman, *Allegory. The Dynamic of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford University Press, 1987; Jacques Perret, *Allégorie, hyponoïai, inspiration sus l'exégèse anciennes d'Homère*, in AA. VV., *Mélanges offerts en hommage au révérend père Etienne Gareau*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1982, pp. 65-73; Andrew Ford, *The Origin of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2002; G. R. Boys-Stones (a cura), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revision*, Oxford University Press, 2003; Gilbert Dahan e Richard Goulet (a cura), *Allégorie des poètes, allégories des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Vrin, Paris, 2005.

e furbescamente rispose ad Alcinoò prendendole per il vero scopo della vita³.

Se tale atteggiamento risultava pienamente giustificabile alla luce della polemica culturale di cui, a detta di Ramelli, si alimentavano per lo più questi allegoristi di orientamento stoico, l'endiadi *filosofo feace* mi è rimasta comunque impressa al punto da credere che l'attribuire al filosofo tale connotazione potesse andare oltre il dibattito del tempo. E ora tenterò di recuperarne il senso rifacendomi a storici commentatori quali B. Fenik, S. Reece, G. P. Rose, G. J. De Vries, che tempo addietro mi introdussero in modo adeguato alla particolare temperie evocata nell'episodio tra i Feaci; perché se come Finley suggeriva, l'approdo a Scheria poteva significare per Odisseo l'incontro con l'isola di Utopia, decisamente contrastano i modi poco amichevoli dei suoi abitanti a dispetto dell'obbligo all'ospitalità⁴.

Il problema dell'elogio della vita dei Feaci

Per prima cosa cerco di puntualizzare l'occasione in cui lo ps. Eraclito accosta Epicuro a questo popolo. Il *casus belli* a cui il commentatore fa riferimento è il passo in apertura del libro IX dell'*Odissea*, quando Odisseo considera opportuno svelare la propria identità fino a quel momento tenuta nascosta. Questo è già un notevole cambiamento nelle abitudini dell'eroe: in effetti con cura studiata ha evitato di identificarsi da subito, come è successo col Ciclope vantandosi di aver partecipato alla spedizione contro Troia al seguito di Agamennone. Evita persino di farsi riconoscere per Acheo, forse perché consapevole che, nei loro rispettivi ritorni, nessuno dei partecipanti alla spedizione avrebbe rinunciato a fare uso del diritto

³ Heraclite, *Allégories* LXXIX 2-3 (il corsivo è mio).

⁴ Gilbert P. Rose, *The Unfriendly Phaeacians*, in «Transactions of American Philological Association», C, 1969, pp. 387-406; Bernard Fenik, *Studies in the Odyssey*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1974; Moses G. Finley, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, Einaudi, Torino, 1981; Gerritt Jakob De Vries, *Phaeacian Manners*, «Mnemosyne», IV, 1977, pp. 113-121; Steve Reece, *The Stranger Welcome. Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scenes*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1993; Giulio A. Lucchetta, *Le ragioni di Odisseo. Pensiero, azione e argomentazione nelle forme narrative dell'Odissea*, Metis, Chieti, 1996, pp. 39-60.

di depredare le coste ritenendosi signori incontrastati del Mediterraneo; ma, in effetti, non è questa la fama da cui Odisseo stesso sperava di venir preceduto presso il Ciclope?

Si dà il caso che nella reggia di Alcinoo gli giunga in aiuto Demodoco, che nei suoi canti tendeva a narrare spesso delle vicende sotto le mura di Troia, entrate ormai nell'immaginario ricorrente tra i popoli del Mediterraneo; così Odisseo ha tempo di osservare le reazioni dei suoi ospiti e capire per quale fronte idealmente i Feaci parteggiassero relativamente a una guerra che aveva provocato ripercussioni non solo nel mare Egeo. Ma non basta: l'eroe ha capito che a un popolo che prospera sotto la protezione di Poseidone è necessario esibire una narrazione tale che giustifichi la perdita in mare di tutte le sue navi e di tutti i marinai e la sua stessa riduzione allo stato di miserevole naufrago, salvando così la sua qualifica di re e capitano e trovando valide motivazioni che giustificassero il contenzioso con il dio degli abissi. Si è così già reso conto quanto gli sia necessario colpirli nel profondo, magari andando a trovare nel loro passato comuni nemici e ciò è possibile dato che questi

una volta abitavano nell'ampia Iperea,
vicino ai Ciclopi, uomini oltracotanti,
che li depredavano, ed erano più forti.
Li tolse di là Nausitoo simile a un dio, li condusse
e insediò in Scheria, lontano dagli uomini che mangiano pane⁵.

E proprio i Ciclopi, nel ruolo di comuni nemici, fanno al caso; però è opportuno introdurli dopo una aperta dichiarazione di adesione a quello stile di vita che i Feaci avevano raggiunto migrando altrove e che ora scrupolosamente conservavano mantenendo il più assoluto isolamento:

Rispondendo gli disse l'astuto Odisseo:
"Potente Alcinoo, insigne tra tutti i popoli,
certo è bello ascoltare un cantore
così come è questo, simile per la voce agli dei.
Perché penso non v'è godimento più bello,

⁵ Hom. *Od.* VI 4-10, a cura di G. Aurelio Privitera, Fondazione Valla-A. Mondadori, Milano, 1991.

di quando la gioia pervade tutta la gente,
i convitati ascoltano nella sala il cantore
seduti con ordine, le tavole accanto son piene
di pane e di carni, dal cratere attinge vino
il coppiere, lo porta e nelle coppe lo versa:
questo mi sembra nell'animo una cosa bellissima.
Ma il tuo cuore s'è volto a chiedere delle mie dolorose
sventure, perché piangendo io gema di più". (*Od.* IX 1-13)

Che i comportamenti del popolo che abita a Scheria risultassero ancora instabili potrebbe essere dovuto ai postumi del recente sradicamento dalla terra dei Ciclopi in seguito ai cattivi rapporti di vicinato con questi, ai quali erano quasi parenti, e del repentino insediamento nell'isola con una migrazione in massa: ciò ha causato nei Feaci un cambiamento di *ethos*, dovuto al passaggio dalla giurisdizione di Cronos, esclusivamente circoscritta all'ambito familiare, a quella più illuminata di Zeus che prevede giustizia e reciprocità nelle relazioni tra i popoli. È lo stesso passaggio che Odisseo ha avuto modo di sperimentare per conto proprio: Polifemo pensava di potersi fare giustizia da sé, o esigerla dal padre Poseidone e ottenerla, su chi, depredandolo delle proprie scorte alimentari, violava il principio della proprietà dei beni su cui si reggeva l'economia familiare⁶; ed è per questo che ora Odisseo può aspettarsi aiuto solo da chi è passato sotto la legge olimpica, per la quale si contempla in effetti l'obbligo di ospitalità verso gli stranieri in stato di bisogno. Ma da subito l'eroe viene avvertito da Nausicaa che tale cambiamento era risultato troppo repentino e l'indole degli abitanti non si era sufficientemente addomesticata:

Gli stranieri non li tollerano molto costoro
e non accolgono con amicizia chi viene da un altro paese. (*Od.*
VIII 32-33)

Quindi l'attribuzione dell'endiadi *filosofo feace* ad Epicuro potrebbe significare una condizione di semi-selvatichezza: il che trova conferma in

⁶ Erik A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Bari, 1983, pp. 183-236; Chrystopher G. Brown, *In the Cyclop's Cave: Revenge, and Justice in Odyssey 9*, in «Mnemosyne», XLIX, 1996, pp. 1-29.

Plutarco che nel suo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* propone l'immagine che gli Epicurei preferirebbero una vita spesa a bere con i Feaci, piuttosto che sui libri, ad emblema della loro vocazione anti-culturale:

Chi malgrado la fame e la sete, troverebbe maggior piacere a mangiare e bere coi Feaci che leggere il racconto di Ulisse sui suoi viaggi? E chi troverebbe maggior godimento a passare la notte con la più bella donna del mondo che a vegliare per leggere quel che ha scritto su Pantea Senofonte o su Timotea Trasibulo o su Tebe Teopompo?⁷

Sempre nello stesso testo, Plutarco più avanti offre persino prove testimoniali della programmata avversione degli amici del Giardino per Omero:

Riguardo poi al campo storico, per non addurre altre prove della loro ignoranza, citerò solo quel che Metrodoro scrive sul trattato dei poemi: “così quando affermi di non sapere neppure da quale parte stava Ettore o i primi versi del poema di Omero o ancora quel che avviene nel mezzo, non turbarti”⁸.

E alla fine affiora il disgusto epicureo per l'esasperato intellettualismo sferato dai filosofi quando s'attardano in disquisizioni estetiche, invece di godere semplicemente della soddisfazione che si origina dall'attivazione sensoriale:

Che cosa dici, o Epicuro? Per sentire citaredi o flautisti tu vai a teatro la mattina presto, e, se in un simposio un Teofrasto discorre di accordi musicali e un Aristosseno di mutazioni di toni e un Aristotele di Omero, ti tapperai le orecchie con le mani provando fastidio o ripugnanza?⁹

⁷ Plutarco, *Neppure felicemente si può vivere seguendo Epicuro*, X 1093 C, trad. Adelmo Barigazzi, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

⁸ Ivi, 1094 E.

⁹ Ivi, 1095 E-F.

Potremmo concludere riassumendo l'atteggiamento di Epicuro nel motto che lo stesso filosofo affidò a una seconda lettera a Pitocle di cui un frammento è citato da Diogene Laerzio:

Fuggi, o felice, a vele spiegate ogni genere di cultura¹⁰.

Il contrasto, non lo nascondono gli Epicurei, è proprio con l'esempio di Aristotele così attento a riflettere sui versi omerici; però l'avversione verso la cultura, specie quella letteraria, potrebbe risultare smentita nei fatti dal saccheggio sistematico di Omero che si è visto rinfacciato a Epicuro dallo ps. Eraclito. Forse è possibile uscire dalla contraddizione cercando la chiave in quel *trovare il senso nelle stelle* attribuitogli dal commentatore: con tale perifrasi verrebbe denunciato il costume della lettura puramente pretestuosa del testo omerico atta solo a divulgare, per suo tramite, contenuti che non sussistono all'interno del proprio tracciato. Un tale uso disinvolto è possibile se ci si distrae dalla stringente trama narrativa giungendo a compiere colossali fraintendimenti come quello sulle finalità di Odisseo, trascurando del tutto il profilo caratteriale del Laerziade la cui norma è dire tutt'altro da quanto intende ottenere.

Sconcerta lo ps. Eraclito il fatto che Epicuro, manifestando una intenzionale mancanza di rispetto per le opere non strettamente scientifiche, si senta autorizzato a mostrare assoluta indifferenza nei confronti del contesto narrativo evocato da opere di poesia, racconti storici, o di finzione, cioè tutto quanto risulta privo di ogni riferimento che sia aderente all'attualità o utilizzabile per capire i processi materiali che di necessità condizionano la vita del cosmo. Eppure una simile modalità per Aristotele poteva aprire all'universale attraverso la dimensione del possibile: prospettiva, questa, che garantisce pur sempre senso alle parole che evocano fatti non reali mettendone comunque in rilievo la plausibilità¹¹. Invece per Epicuro dell'altrui produzione creativa e fantastica si può fare un uso disinvolto (il "rubacchiare" a cui accenna lo ps. Eraclito), per finalità puramente retoriche: così il ricorso alle citazioni colte è mirato unicamente a meglio veico-

¹⁰ Diog. Laer. X 6 (*Fragm. 5 Us.*); trad. da Epicuro, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Einaudi, Torino, 1973, Ep. *Fragm.* 89.

¹¹ Aristot. *Poet.* IX.

lare estranei innesti di senso che trovano ragion d'essere solo nell'urgenza e nell'immediatezza dei pregiudizi dell'interprete, mentre nulla hanno più a che vedere con il testo in questione. Forse siamo di fronte a quella che si potrebbe definire una situazione di straniamento di senso *ante-litteram*?

I molti fraintendimenti nel mitico banchetto dei Feaci

Abbiamo presupposti sufficienti per capire quale sia il fraintendimento in cui è caduto Epicuro per lo ps. Eraclito, alla stregua di un qualsiasi feace; ora si può mettere in evidenza la differenza tra quanto viene proposto dal cantore e quanto risulta filtrato dagli astanti. Bisogna quindi prendere le mosse dal libro VIII dell'*Odissea* quando, nella sala della reggia di Alcino, Odisseo assiste all'esibizione del cantore mentre narra la deplorabile conclusione dello scandaloso rapporto carnale tra Afrodite e Ares, a compimento di una tresca che credevano di poter tessere all'insaputa di Efesto. La loro spavalderia li precipiterà nel disastro e nel ridicolo, perché di fatto il divino artigiano, avvertito per tempo dal Sole, divinità fin troppo indiscreta, ha montato una trappola sul proprio letto nuziale di modo che i due amanti, nel piombarvi per consumare il misfatto, vengano immobilizzati da catene liberate da un congegno a molla. E così avviene ed Efesto li trascina come topi ancora in trappola al cospetto di Zeus, chiamando gli dei a testimoni:

“Padre Zeus a voi altri beati dei eterni,
venite a vedere l'azione ridicola e intollerabile,
come sempre mi oltraggia Afrodite figlia di Zeus,
me che son zoppo, e invece ama Ares, invisio e funesto,
perché lui è bello e veloce, mentre io sono storpio [...]
Ma guardate dove sono coricati in amore quei due,
saliti dentro il mio letto: io mi tormento a vederli.
Non credo che giaceranno così ancora molto
anche se s'amano tanto; presto non vorranno più
starsene a letto. Però la trappola e il vincolo li tratterrà,
fino a quando suo padre mi ridarà tutti i doni nuziali
che gli diedi per questa sposa faccia di cagna;
perché è bella sua figlia, ma incontinente” [...]
Eran fermi nel portico gli dei datori di beni:

e tra gli dei beati s'alzò inestinguibile il riso
vedendo le arti dell'abile Efesto.
E qualcuno diceva così rivolto al vicino:
"Le male azioni non pagano. Il lento coglie il veloce:
così anche ora Efesto, che è lento, ha preso Ares,
che pure è il più celere tra gli dei che hanno l'Olimpo.
E poiché è zoppo, l'ha preso con l'arte e lo deve pagare".
Così dunque dicevano essi l'un l'altro,
e Apollo, il signore figlio di Zeus, disse a Ermete:
"Ermete, figlio di Zeus, messaggero, datore di beni!
Schiacciato in salde catene vorresti
dormire a letto con l'aurea Afrodite?"
Gli rispose allora il messaggero Arghifonte:
"Magari, o signore lungisaettante Apollo:
mi tenessero catene tre volte tante, infinite,
e voi dei e tutte le dee mi stessero a guardare,
con l'aurea Afrodite io dormirei".
Disse così e il riso s'alzò tra gli dei immortali. (*Od.* VIII 306-343)

Per spiegarci l'inestinguibile riso degli dei dobbiamo capire che Efesto, esibendo i corpi ancora avvinti dei due fedifraghi, sta accusando Zeus di truffa ai suoi danni, per avergli offerto, sì, una bella figlia, ma *incontinente* come una cagna in calore. Ciò potrebbe significare la bancarotta per il padre degli dei costretto a restituire tutta la dote offerta a suo tempo dall'abile artigiano.

Il tipo di piacere perseguito dagli Epicurei risulta antitetico a quello senza freno e autodistruttivo perseguito dai due amanti: tant'è che l'*incontinente* desiderio a cui si sono lasciate andare, li farà fuggire l'uno dall'altra, appena liberati dal letto-trappola: il primo in Tracia, la seconda a Cipro. Ma quel che è certo è che i Feaci manifestano comunque piacere nel sentirne il piccante resoconto.

A tal proposito lo ps. Eraclito rileva l'equivocità nella concomitanza tra le due risate, quella degli dei nel racconto e quella dell'*audience* di Demodoco; indubbiamente gli dei, e persino lo stesso Zeus, hanno tutt'altro modo di vedere e giudicare le cose e lo ps. Eraclito trova conferma in chi potrebbe aver condiviso lo sguardo divino, come ad esempio Empedocle, che vantava di averli frequentati in altre forme di esistenza ultraterrena:

Volgiamo l'attenzione verso l'accusa che i sicofanti vanno biasciando in continuazione, con un tono di rimprovero; riguardo ad Ares e Afrodite fanno una gran tragedia affermando che si tratta di blasfemia perché Omero avrebbe dato cittadinanza in cielo all'intemperanza, non avrebbe avuto alcun pudore di attribuire agli dei, ciò che viene punito con la morte se si verificasse tra uomini, e con ciò intendo l'adulterio.

“Gli amori di Ares e Afrodite dal bel diadema, / come in segreto si unirono nelle case di Efesto”.

E in più le catene, il riso degli dei e la preghiera di Posidone ad Efesto: per le stesse intemperanze degli dei non sarebbe più possibile punire gli uomini quando sbagliano. Sebbene questo racconto sia stato cantato presso i Feaci, uomini schiavi del piacere, invece (καίπερ) dal mio punto di vista qui riverbera la sapienza di qualche filosofo, quasi a conferma delle dottrine siciliote e delle idee di Empedocle, dove la contesa si chiama Ares e l'amicizia Afrodite. Questi, che da principio erano contrari, Omero li rappresenta nell'atto di comporre il loro precedente contenzioso in un'unica concordia. È ovvio che dalla loro unione sia nata Armonia, una volta che l'universo (τοῦ παντός) si sia conformato in modo stabile e omogeneo. Dunque è ovvio che gli dei ridano e gioiscano di tale unione perché le rispettive caratteristiche originarie non li portavano più a separarsi disastrosamente, ma concordemente rimanevano in pace¹².

Omero stesso potrebbe dare luogo a sua volta a simile retroscena filosofico-naturalistico evocato dallo ps. Eraclito quando, con buona pace di Efesto, riporta l'opinione di Hermes che, interpellato da Apollo, conferma che stare con Afrodite ben valeva il rischio di qualsiasi pena. Il che, tradotto in altri termini, addirittura cosmologici più che filosofici, significa che quanto è successo permarrà a fin di bene, perché anche in questo modo, così imbarazzante per le singole divinità, si sarebbe realizzato comunque il trionfo di *eros* prorompente da Afrodite, a garanzia dell'universale armonia generatrice:

¹² Heraclite, *Allégories* LXIX 1-11; la citazione è Hom. *Od.* VIII 267-8.

Questi fatti il cantore famoso cantava: e Odisseo
nell'animo suo gioiva ascoltando e gioivano gli altri
Feaci dai lunghi remi, navigatori famosi. (*Od.* VIII 367-369)

Decisamente non *gioiscono* tutti allo stesso modo; se quello delle divinità è un riso compiaciuto e positivo nei confronti della continuità della vita nel cosmo, quello sgangherato dei Feaci che ascoltano il fatto narrato da Demodoco è solo provocato dalla comicità volgare del racconto che nella sua immediatezza impedisce di cogliere gli altri sensi disseminati nel canto dall'aedo, perché rimasti letteralmente abbagliati dalla figura meschina dei due amanti esposti in modo indecente al pubblico ludibrio e dalla conseguente rivalsea ottenuta dal marito storpio, che raggirato da loro ma meno avventato di loro, ha saputo persino trarre vantaggio sull'onnipotente suocero, padre e signore degli dei.

Ma altro, ancora, è il modo del ridere soffuso di Odisseo, che ha agio di constatare come i Feaci neppure s'accorgano che il cantore parla di dabbenaggine di chi si crede fin troppo scaltro e di trappole costruite a sua insaputa da chi è ben più abile di lui. Di fatto Demodoco sembra aver scelto tra i racconti mitici quello che più rispecchia la situazione d'ascolto che si è creata in sala, forse intuendola o per diretta ispirazione divina; così a ragione Odisseo gioisce nel cuor suo per aver avuto prova dell'insipienza dei Feaci, facili prede nonostante tutta la loro diffidenza.

Il comportamento dell'uditorio ripreso dallo ps. Eraclito testimonia quello che sospettava Aristotele: non sempre il canto dei poeti risulta trasparente, perché nella flagranza della comunicazione orale così pervasa di mito, si trascura di chiarificare bene fatti e termini a tutti i presenti, agli estranei, ai posteri: quand'anche ci si esprima elegantemente, e altrettanto diligentemente il pubblico ci ascolti, il caso dei Feaci dimostra che non tutto viene adeguatamente capito, se veicolato attraverso termini metaforici, evocativi spesso equivoci, come quelli del mito¹³.

Così, a sua volta e enfatizzata dall'uso dell'avversativo *kaiper* (invece), lo ps. Eraclito propone la sua interpretazione, del resto condivisa dallo stesso Platone, per cui dietro le figure di Ares e Afrodite si deve percepire l'azione alternata di principi come Contesa e Concordia, chiamate in

¹³ Aristot. *Metaph.* III 1000 a 9-18.

causa da “muse siciliote”¹⁴, quasi a proporli come argomenti ricorrenti tra i poeti cosmologi di molto precedenti ad Empedocle stesso. Allo scioglimento in modo allegorico di questo stesso nucleo mitico in modo da recuperarne una valenza naturalistica, è interessato nuovamente Plutarco che pure cita il filosofo di Agrigento, ma a cui sfugge l’occasione di fare riferimento al pubblico dei Feaci come parallelo a quello degli Epicurei, ambedue impermeabili alla sapienza di cui si fa portatore *invece* Demodoco:

A qualcosa di simile si riferisce il mito, allegoricamente, quando si tratta di Afrodite e di Ares, in quanto la prima ha la medesima valenza che riveste l’amicizia presso Empedocle; il secondo ha il ruolo che presso l’autore svolge la contesa. Perciò talvolta convergono tra loro, talaltra invece si dividono. A denunciarli è il Sole e a imprigionarli è Efesto, a liberarli, invece, è Posidone: in questi racconti mitologici risulta chiaro che la sostanza calda e quella ad essa opposta, quella fredda e umida, talvolta radunano insieme tutte le cose, talaltra invece le dividono. A queste esposizioni fa seguito, anche quello che è stato detto da altri poeti, che cioè dall’unione di Ares e Afrodite è nata Armonia, ossia dagli opposti, gravi e acuti, mescolati insieme secondo un rapporto di analogia¹⁵.

Parafrasando il Platone del *Fedro* per cui il discorso interiore è pur sempre veicolato da quello esteriore, lo ps. Eraclito sembra voler mostrare come l’esistenza del primo potrebbe non venire neppure sospettata se l’uditorio abitualmente si tiene lontano da ogni profondità¹⁶; l’inerzia dell’ascoltatore disattende ogni attività ermeneutica rivolta alla parola divina, di cui l’*aedo* è solo un tramite. Irreparabilmente trattenuta la dimensione interiore della parola, non rimarrebbe altro da constatare che la perdita di senso degli oggetti o dei fatti del mito: e questa, per lo ps. Eraclito, è la situazione di *black out* comunicativo che con dovizia di particolari potrebbe essere illustrata dall’episodio nella reggia di Scheria.

¹⁴ Plat. *Soph.* 242 d-243 a.

¹⁵ Plutarchi Chaeroneensis *De vita et poesia Homeri*, 101-102, in Plutarchi *Moralia*, ed. Gregorios N. Bernardakis, Teubner, Lipsiae, 1896.

¹⁶ Heraclite, *Allégories* LXXII 14-19; Plat. *Phaedr.* 276 a e 279 b-c.

In ragione di ciò, persino il vanto di Alcinoo per lo stile di vita dei Feaci, tanto decantato presso gli Epicurei, potrebbe già suonare a vuoto, o per lo meno essere messo in discussione nell'impertinente gioco di rimpallo tra i figli di Alcinoo; i due fratelli, Laodamante ed Eurialo si spingono fino a sfidare l'ospite sconosciuto contravvenendo di fatto alle consuetudini della *philoxenia*, che è d'obbligo per chi ha deciso di sottostare sotto la protezione delle divinità olimpiche:

Parlò Laodamante tra essi, il figlio di Alcinoo:

“Amici, chiediamo all'ospite se sa e conosce una gara. Non ha una figura cattiva: le cosce e le gambe e, sopra, entrambe le mani, il collo robusto e il gran torace. Non manca di giovinezza. Certo è fiaccato da molte disgrazie: non credo davvero che v'è altra cosa peggiore del mare per distruggere un uomo, anche se molto più forte”.

Allora Eurialo rispose e gli disse:

“Laodamante hai detto a proposito queste parole.

Va ora tu stesso a invitarlo e a dirglielo”.

Appena sentì, il bravo figlio di Alcinoo

andò si fermò lì nel mezzo e parlò rivolto a Odisseo:

“Suvvia, ospite padre, provati anche tu nelle gare, se ne conosci qualcuna: ed è giusto che tu ne conosca. Per un uomo non v'è gloria maggiore, finchè egli vive, che compiere imprese coi piedi e con le sue mani.

Ma provati, disperdi gli affanni dall'animo”. (*Od.* VIII 132-149)

Lo squadrare in modo inopportuno l'ospite, dandone una valutazione delle sue condizioni fisiche alla stregua dei mercanti di cavalli, porta Laodamante, che tra i due è il più ingenuo, a sottolineare semmai gli effetti della forza distruttrice del mare e delle disgrazie patite dall'ospite. Ed ecco che il fratello lo convince ad esporsi con l'ospite invitandolo a cimentarsi in qualche gara per “disperdere gli affanni”. Ma, se non noi, è Odisseo che coglie subito dell'ironia, forse sospettando un'insidia che lo porti a svelarsi come uomo di guerra:

Laodamante, perché chiedermi questo, beffandomi?

Più ancora che gare, ho affanni nell'animo,

io che sventure ne ho tante patite e tante sofferte
e ora siedo nella vostra assemblea agognando
il ritorno, supplicando il re e tutto il popolo. (*Od.* VIII 153-157)

La ragione di questa reazione spropositata – ed è importante sottolinearlo già da ora – sta nel fatto che Odisseo si sente profondamente umiliato dal proprio stato di completa indigenza che lo obbliga a supplicare il re di un popolo straniero per ottenere il proprio ritorno: e questa è la “prima volta” per Odisseo, che fino ad allora non aveva mai smesso l’abitudine, nemmeno navigando verso casa, di aggredire le popolazioni delle coste o di vantare ciò come un privilegio acquisito una volta conseguito il titolo di “distuttore di rocche” (IX 504).

Ma l’autocommiserazione rabbiosa a cui si abbandona il Laerziade viene a sua volta completamente fraintesa da Eurialo che ora si fa avanti sfidandolo apertamente:

Allora Eurialo rispose e lo ingiuriò apertamente:
“Certo, o straniero, perché non somigli a un uomo esperto
di gare, come ne esistono tante tra gli uomini,
ma a uno che trafficando con la nave fitta di scalmi,
a capo di marinai che fanno i mercanti,
si dia pensiero del carico e stia a badare alle merci
e ai rapaci guadagni; non sembri un atleta”. (*Od.* VIII 158-164)

Sorvoliamo sulla reazione di Odisseo nelle parole e nei fatti; basti dire che la sua prova di forza lascia allibiti gli ospiti; in effetti è più interessante vedere la reazione di Alcinoò costretto dalla maleducazione dei figli a una mirabolante inversione di marcia. Infatti invitare i Feaci a organizzare gare, a cui l’ospite doveva fare da spettatore, era stata una sua idea per distrarlo dai suoi penosi ricordi al sentire il cantore narrare della lite di Odisseo con Achille sotto le mura di Troia:

Solo Alcinoò lo notò e se ne accorse,
sedendo al suo fianco: l’udì gemere cupamente.
Subito disse ai Feaci che amano i remi:
“Ascoltate, capi e consiglieri feaci.
Abbiamo saziato la voglia del pasto ugualmente diviso,

e della cetra, che di un florido pasto è compagna:
andiamo ora fuori, e misuriamoci in tutte
le gare, perché l'ospite, tornato a casa, possa narrare
ai suoi cari quanto eccelliamo sugli altri
coi pugni e a lottare e nel salto e nel correre". (*Od.* VIII 94-103)

Ma ora, con lo smacco inferto agli atleti feaci da un autentico uomo di guerra, la situazione è decisamente precipitata e il re deve distrarre l'attenzione improvvisando una completa marcia indietro:

“Non siamo infatti campioni di pugilato e di lotta,
ma corriamo veloci coi piedi e siamo con le navi i migliori;
sempre ci è cara la mensa, la cetra e le danze,
vestiti diversi, caldi lavacri e il letto.
Ma su, voi che siete i migliori danzatori feaci,
danzate, perché l'ospite racconti ai suoi cari,
tornato a casa, quanto siamo più bravi degli altri
nell'arte navale ed a correre, nella danza e nel canto.
Qualcuno vada subito a prendere la cetra sonora
a Demodoco, la cetra che è in casa nostra”.
Disse così Alcinoò simile a un dio, e l'araldo s'alzò
per portare dalle casa del re la cetra incavata. (*Od.* VIII 246-257)

L'uscita di Alcinoò è motivata dal tentativo di porre un qualche riparo al comportamento dei figli che, sgarbatamente quanto imprudentemente, avevano osato provocare l'ospite sconosciuto. Per coprire tale disdicevole *gaffe* vanno pure intesi il precipitarsi dell'araldo a prendere per l'occasione la cetra reale che Alcinoò personalmente custodiva nella reggia, e la solerzia dei giudici dei tornei nel trasformare frettolosamente il campo di gara in un confortevole spazio d'ascolto.

L'uscita dal clima di tensione è garantita dal canto dell'aedo che subito comincia e dalla sorpresa che suscita nell'ospite l'intensa partecipazione dei ballerini che ne amplificano il ritmo:

Tutti e nove si alzarono gli arbitri scelti
del popolo, che nelle gare preparavano bene ogni cosa,
spianarono un coro, allargarono bene il campo di gara.

S'accostò l'araldo recando la cetra sonora
a Demodoco, ed egli avanzò fino al centro. L'attorniarono
giovani di primissimo fiore, esperti di danze:
scandirono coi piedi la danza divina. Odisseo
guardava il balenare dei piedi e stupiva nell'animo.
L'aedo iniziò sulla cetra a cantare con arte
gli amori di Ares e Afrodite dal bel diadema
come in segreto si unirono nelle case di Efesto
la prima volta: molti doni le diede e il letto oltraggiò
di Efesto signore. Ma andò da lui come nunzio
il Sole che li vide unirsi in amore.
Appena udì il doloroso racconto, Efesto
s'avviò alla fucina, covando sventure nell'animo,
pose sul ceppo un'incudine grande e forgiava catene
infrangibili, salde, perché vi restassero presi. (*Od.* VIII 258-275)

Lo stupore che prova Odisseo, coinvolto nella *climax* dionisiaca instaurata tra gli esecutori, nettamente contrasta con l'incapacità degli astanti di penetrare i contenuti nel canto che segue. Ciò sembra mettere in risalto la superficialità e la passività nell'ascolto di cui i Feaci hanno fatto ormai un'abitudine: potrebbe essere che, per consuetudine contratta da tempo, nella comunità d'ascolto si sia consolidata una forma di ottusità che la rende ormai inabile ad attivarsi per penetrare sia la musica del canto di Demodoco sia gli stessi profondi significati che tenta di diffondere tra il suo pubblico.

Comunque è emerso l'increscioso sintomo che segnala come nel passare dal regno di Cronos a quello di Zeus non tutto sia stato metabolizzato dagli abitanti dell'isola. Certo i Feaci si mostrano superficiali, sgarbati e impulsivi; purtuttavia, per il fatto di conoscere bene le insidie del mare che trascinano i naufraghi sulle loro coste, non hanno mai smesso di farsi carico del loro ritorno in patria, proprio perché solo loro sanno attraversarlo raggiungendo qualsiasi approdo, da esperti naviganti che si vantavano di pilotare le navi senza ricorrere al timone ma col solo pensiero. Ci colpisce che lo facciano protetti dalla nebbia, per non essere visti, e che lo facciano dopo aver indagato sui propri ospiti, fino ad essere inopportuni. Su di loro, infatti, grava una nera profezia: a forza di operare tali viaggi avrebbero potuto incappare nell'uomo sbagliato suscitando l'ira di Posei-

done, che avrebbe interrato il loro porto decretando il tramonto di ogni loro attività¹⁷.

Sui differenti modi del riso

Con l'ultima citazione siamo tornati all'imbarazzante approccio erotico tra Afrodite ed Ares a scapito di Efesto, evocato dal cantore Demodoco nella sala del banchetto: poteva sì scaturire riso e piacere per il tenore ironico e scandaloso della narrazione, ma la strategia espositiva di Omero sembra costruita per mettere in evidenza la netta diversità del riso tra le due differenti comunità d'ascolto: da una parte quella dei Feaci, colpiti solo dall'onta subita da Efesto e dalla ridicola situazione in cui gli amanti divini sono stati intrappolati, e, dall'altra, quello delle divinità che sono accorse a vedere con sereno compiacimento i loro corpi ancora stretti dal vincolo erotico. Dunque c'è riso e riso: quello dei primi è pervaso dal gusto del pettegolezzo piccante, segno di grezzo sentire che, ottenebrato dal piacere, non percepisce più il senso altamente evocativo delle parole di Demodoco che sta loro offrendo un'esposizione *invece* profonda e articolata sui ritmi in cui nel mondo si avvicendano armoniosamente generazione e corruzione.

Il sorriso degli dei è, al contrario, segno della beatitudine che deriva dalla comprensione del messaggio intellettuale percepibile attraverso una sublimata contemplazione dei risultati di tale unione, anche se attivatasi attraverso una forza costringitiva: infatti proprio Efesto, sia che volesse il bene o il male dei due, in ogni caso e in modo del tutto indipendente dalla sua volontà ha posto in essere i vincoli di Armonia. E tutti provano piacere nel condividere i benefici che comunque ne derivano¹⁸.

Ora il motivo anti epicureo cavalcato dallo ps. Eraclito, cioè che il sorriso della divinità non nasce dal piacere, sembra trovare una ripresa in un altro esponente della Seconda Sofistica quasi contemporaneo, il retore Dione di Prusa, impegnato nel racconto che fa alla città natale del suo viaggio a Boristene, fino ai bordi estremi dell'impero, oltre il Mar Nero.

¹⁷ Hom. *Od.* VIII 555-569.

¹⁸ Buffière, *Les mythes d'Homère*, cit., pp. 168-172.

Nell'entusiasmo di un suo reintegro nell'*entourage* politico tra Cocceio Nerva e Traiano, vi si era spinto per tenere una conferenza sul vantaggio della *pax romana* atta a garantire ordine e prosperità globale, essendo questa conforme all'universale *logos* divino.

Consapevole di essere un esponente di primo piano dell'ellenismo greco-romano – godrà, infatti, presso i posteri dell'appellativo di *Christostomos* – si ritrova presso un popolo che invece è sopravvissuto solo conservando vivi, a suggello della propria identità greca, il culto della guerra e, di conseguenza, quello di Achille, decantati nell'*Iliade* di Omero. Ebbene i Boristeniti gli appaiono assai simili agli inospitali Feaci, al punto che nello svolgere la sua orazione viene quasi “a forza” da questi persuaso a deviare dal discorso sull'ordine che deve regnare nella città degli umani per rivolgersi all'armonia in quella degli dei. Quindi, peccando di baldanzosa *hybris* Dione accetta e, fiducioso nel *logos* stoico che sa di possedere, si misura con la stessa rivelazione dei Magi: giunto a tradurre al suo pubblico il compiacimento del Divino Artefice di fronte ai prodotti delle sue ripetute creazioni, espone nella rivelazione di Zoroastro, Dione gli attribuisce un riso pari a quello di Zeus che, sottolinea significativamente, è assolutamente lontano dal piacere:

Allora il creatore e padre dell'universo, vedendo i frutti del suo lavoro, non ne provò piacere (ἡσθη), giacché è un sentimento vile provato da esseri vili (ταπεινὸν γὰρ ἐν ταπεινοῖς), ma al contrario avvertì gioia e giubilo:

“seduto sull'Olimpo, il suo cuore rise di gioia, / allorché vedeva gli dei” che erano stati tutti già creati, presenti al suo cospetto¹⁹.

Indubbiamente questo non è l'ignobile riso che allignava sulle labbra dei vili Feaci pronti a ridacchiare delle disavventure in cui erano piombate le divinità travolte da incontenibili passioni e incappati in vergognose trap-pole. Si era detto che il dislivello culturale che Omero rivelava esistere

¹⁹ Dione di Prusa, *Boristenitico* (Or. XXXVI), a cura di Michele Di Febo, Carabba, Lanciano, 2020.

tra il cantore e il suo uditorio faceva sì che i Feaci percepissero non la rivelazione cosmologica veicolata per via allegorica, ma solo l'involucro esterno, apparente quanto licenzioso, della narrazione, allo stesso modo in cui lo percepivano i detrattori di Omero. D'altronde Alcinoo nell'interpretazione dello ps. Eraclito era il re di un popolo che è rimasto schiavo del piacere, perché, una volta sfuggiti alla sopraffazione dei Ciclopi, sono nella condizione di idolatrare il loro benessere improvviso, fino a rasentare una sorta di bulimia.

E si è anche detto che il passaggio dal regno di Cronos a quello di Zeus era fatto recente, al punto che non tutti a Scheria avevano interiorizzato il cambiamento: ciò offriva l'occasione a Omero di rappresentare in quella sala un pubblico variegato nei modi della partecipazione al racconto del cantore e nell'accettazione delle regole dell'ospitalità. La differenza era giocata dalla diversità della loro storia da quella di Odisseo: se quest'ultimo non aveva altra possibilità che sperare che i Feaci si attenessero agli obblighi della *philoxenia*, Arete non si faceva scrupolo di trasgredirli, mettendo sotto torchio l'ospite per le vesti della figlia che lui indossava²⁰.

Sembra che Omero abbia coniato un prototipo che verrà ripreso da ambedue i commentatori ellenistici relativo alla disparità tra quanto trasmesso dall'emittente, Demodoco, pervaso dalla divina mania, e quanto poi di fatto viene recepito dai destinatari, incapaci di decodificare i messaggi, forse a causa del vissuto o del rumore di fondo che pervade l'ambiente. Se Dione trova difficoltà a parlare dell'ordine stabile e armonico della città cosmica al popolo di Boristene è perché questo è rimasto fermo alla temperie idealizzata dai poemi omerici, così da percepire solo i temi dell'epica guerresca necessari ad affrontare l'aggressione permanente delle confinanti popolazioni barbariche; analogamente per lo ps. Eraclito nella ricezione di miti, come quello degli amori di Afrodite e Ares, si smarrisce il profondo senso proto-naturalistico per l'inefficienza dell'uditorio, totalmente incapace di coglierlo, ottenebrato dall'ossessiva ricerca del piacere sensoriale. Questa è la condizione di un materialismo senza redenzione che ottunde il contesto d'ascolto nei Giardini epicurei come nelle assemblee dei riottosi Boristeniti diffidenti per tutto ciò che viene dal centro dell'Impero; così risulta falsata la ricezione degli insegnamenti di Omero

²⁰ Fenik, *Studies in the Odissey*, cit., pp. 5-130.

perché ambedue i popoli sono rimasti assolutamente impermeabili alla penetrazione di qualsiasi forma di cultura letteraria.

Le conclusioni dello ps. Eraclito su Epicuro, filosofo feace

La cattiva propaganda dello ps. Eraclito su Epicuro mira a farci credere che il deragliamento comunicativo descritto tra l'aedo e il suo uditorio rappresenti una regola all'interno del Giardino, da qui la sentenza di "filosofo feace". Se ci si accorge del corto circuito per cui i Feaci si limitano a provare piacere per l'involucro sapido del racconto, rimanendo sordi a un più edificante insegnamento, significa che siamo pronti ad adottare la modalità dell'allegoresi; invece, impegnarsi in un eventuale approfondimento per gli Epicurei della Feacia è tempo perso perché potrebbe essere messa in pericolo l'immediatezza del piacere stesso. Nella sua beata passività l'uditorio non avverte né risulta interessato a cercare la chiave del codice con la quale potrebbe essere stata criptata una comunicazione di spessore sapienziale: quello di Scheria è un pubblico affezionato alla propria mentalità corrente; non solo non ci si industria di capire le ragioni dell'altro e i suoi modi di vedere, ma si riducono i suoi modi espressivi ai propri, usando il metro dell'immediata utilità per giudicare e pregiudicare ogni produzione intellettuale, negando l'esistenza a qualsiasi alternativa alla realtà che si dà per incontrovertibile. Ci si accontenta di quello che si è e si sa, e non si desidera niente di più, mentre ci si appiattisce sulla mediocrità condivisa: si prova piacere da ciò che non può più sorprenderci, perché ridotto all'ovvietà; magari ci si riduce a raccontare ciò che dovrebbe essere ormai risaputo e a goderne insieme con comune compiacimento. Bandita è la meraviglia che problematizza anche il banale per il desiderio di saperne di più; spenta è ogni curiosità per il nuovo, il diverso, l'ignoto. Azzerata è ogni eventualità di entrare in un qualsiasi contatto con l'altro, ripiegando nei comodi rituali quotidiani. Ma non sono forse queste le anime barbare di cui parlava Eraclito di Efeso²¹?

Invece di tutt'altra pasta risulta l'astuto Odisseo, che si lascia prendere dalla meraviglia o gioisce tra sé e sé, ma non delle stesse cose che

²¹ 22 B 107 D.K.

allietano i Feaci²²; ce lo spiega lo ps. Eraclito mostrando come l'eroe sia su un'altra lunghezza d'onda rispetto al contesto, non disposto più a ridere delle disgrazie altrui, come quelle di Efesto o di Ares e Afrodite, ma, esclusivamente concentrato sulle proprie, cerca di trovare una via d'uscita:

L'Odisseo che parla non è colui che si distinse a Troia, che saccheggiò la Tracia, che tralasciò i piaceri dei Lotofagi, né quello ancor più grande del grandissimo Ciclope, né colui che si fece a piedi tutta la terra, che navigò l'Oceano e che da vivo visitò l'Ade. Non è questo Odisseo che parla, ma quel poco che ne resta dall'ira di Poseidone e che le devastanti tempeste lasciarono alla deriva e alla pietà dei Feaci. Egli necessariamente assentiva a quello che era ritenuto onorevole dai suoi ospiti, perché dal suo stato miserevole ha una sola preghiera da innalzare: "Concedi che io arrivi gradito e degno di pietà tra i Feaci".

Certo agivano da sciocchi ma non potendo insegnare loro a far meglio, per necessità fu costretto a testimoniare positivamente sulla loro condotta di vita²³.

In effetti ciò traspare dagli ultimi due versi riportati dall'*Odissea* ("Ma il tuo cuore s'è volto a chiedere delle mie dolorose/ sventure, perché piangendo io gema di più", *Od.* IX 12-13); versi che per lo ps. Eraclito risultano rivelativi della duplicità di Odisseo. È un fatto incontrovertibile che dentro l'animo dell'eroe sia decisamente aumentata la sua disarmonia col contesto gioioso che regna nella sala: ciò fa sospettare che si sia allargata la forbice tra l'obbligo di complimentarsi con i commensali del loro *standard* di vita e il rimuginare una strategia per ottenere ben altro, non accontentandosi del momentaneo piacere del pasto e delle bevute in buona compagnia. Su questo vi è piena adesione tra lo ps. Eraclito e Omero: se l'intento effettivo a cui mira Odisseo è di ottenere dai Feaci il ritorno, l'unico modo è quello di suscitare pietà per la sua sorte avversa,

²² Daniel B. Levine, *Odysseus' Smiles: Odyssey 20.301, 22.371, 23.111*, in «Transactions of American Philological Association», CXIV (1984), pp. 1-9.

²³ Heraclite, *Allégories* LXXIX, 5-9: cit. *Od.* VI, 327.

continuando ad apparire in netto contrasto con il clima di gioiosa amicizia condiviso dai convitati. Quindi, tornando al supposto elogio della vita condotta dai Feaci epicurei formulato da Odisseo in apertura del libro IX, quanto Epicuro raccoglie dalla bocca di Odisseo varrebbe come una valutazione positiva solo se isolata del tutto dal contesto operativo in cui l'eroe sembra da tempo essersi cautamente immerso, unicamente teso a garantirsi la possibilità del ritorno; rimasti tutti all'oscuro di quanto sta *macchinando* l'ospite, sia il *filosofo feace* e tutti quelli che brindano nella reggia sembrano non accorgersi che quella che l'eroe ha appena pronunciato è una *captatio benevolentiae*:

Così di quei comportamenti ignobili, che neanche con l'educazione era possibile migliorare, fu costretto a dare testimonianza favorevole. Ma Epicuro per ignoranza, aveva assunto come regola di vita ciò che Odisseo, sulla base dell'occasionale necessità, aveva indicato ai Feaci come le migliori, e queste piantò nei suoi venerabili Giardini. Alla malora Epicuro! Penso che fosse più malato nell'anima che nel corpo²⁴.

L'accusa implicita mossa dallo ps. Eraclito contro Epicuro è che l'abisale fraintendimento da parte del filosofo di Mitilene sia dovuto alla sua mancanza di penetrazione umana, perché la grossolana materialità ne ha offuscato l'animo, oltre che avergli procurato problemi di salute; accusa che è possibile trovare nelle parole di Plutarco:

Tirando con forza la parte contemplativa dell'anima verso il corpo e abbassandola per mezzo degli appetiti della carne, come se fossero piombi,... questi uomini circoscrivono dentro il ventre come in un cerchio tutta la grandezza del piacere, e quindi non è possibile che abbiano accesso a quella gioia splendida e regale che ispira alto sentire e diffonde luce e tranquillità che si riversa su tutti, avendo scelto un genere di vita non aperta e lontana dagli affari pubblici e senza amore per l'umanità²⁵.

²⁴ Heraclite, *Allégories* LXXIX, 9-11.

²⁵ Plutarco, *Neppure felicemente...*, 1096 C; 1098 E.

In definitiva ciò che muove Odisseo a elogiare lo stile di vita dei Feaci è puro calcolo: le occasionali quanto subdole cerimonie rientrano, come sempre, in una strategia mirante a raggirare l'Altro, tecnica in cui l'Itacese si è sempre mostrato esperto e che si alimenterebbe di un insanabile disprezzo per gli altri, nella convinzione di poter manovrare tutti con la sola parola, in vista dei propri progetti da perpetrare a spese altrui.

Il tutto sembra in linea con una tradizione interpretativa convalidata da Aristotele nei *Problemata HomERICA*, testo probabilmente confezionato per Alessandro e che potrebbe essere stato l'antecedente, se non addirittura il modello, per le *Allegorie* di Eraclito:

ad Od. IX 333

Perché Odisseo raccontava ai Feaci di aver accecato il Ciclope, che era figlio di Poseidone, quando proprio questi erano discendenti di Poseidone? Aristotele per spiegarlo afferma che lui sa che questi erano nemici del Ciclope: infatti sostiene che erano giunti a Scheria scacciati dai Ciclopi. (*Od. VI 4-8*).

ad Od. IX 315

Perché non avrebbe avuto timore a parlare ai Feaci progenie di Poseidone della mutilazione del Ciclope? Aristotele sostiene che egli sapesse che apparivano come nemici di quelli "che li depredavano". (*Od. VI 6*)²⁶

Cosa rimane dell'ospitalità feace dopo le insinuazioni di Dione

A rincarare la dose sul dubbio comportamento dei Feaci, sopraggiungono le osservazioni di Dione di Prusa contenute in un'altra opera, l'orazione VII *Il cacciatore*, dove Dione si rimette a fare il verso di Odisseo, colto a sua volta da un naufragio presso l'Eubea e trovando salvezza e rifugio nella famiglia di un cacciatore che lì si era stanziato in modo abusivo per vivere nella più completa povertà; eppure, nel descrivere lo stile di vita parca del suo ospite, rifulge la sua completa dedizione agli obblighi dell'ospitali-

²⁶ *Aristotelis Homericæ Quaestiones* 173, in Valentinus Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Teubner, Stuttgartiae, 1886.

tà. Questa disavventura permette a Dione una riflessione sulle differenze dell'accoglienza a seconda dei ceti sociali, appoggiandosi ad esempi letterari e, naturalmente, tornando all'*Odissea*:

E certo, se guardo al detto di Euripide, che i poveri non hanno i mezzi necessari per essere ospitali, e non sono quindi in grado di accogliere e di soccorrere uno nel bisogno, non trovo affatto che la loro ospitalità presenti problemi di questo genere; scopro, invece, che accendono il fuoco con più prontezza dei ricchi, e vi accompagnano per la vostra strada senza tanti indugi: in questo sono spinti da pudore e amor proprio. Spesso, poi, spartiscono più volentieri quello che hanno... Anche Omero lo testimonia: in Eumeo ha raffigurato uno schiavo, un povero, che pure accoglie generosamente Odisseo, gli dà da mangiare e da dormire. E invece, i Proci, ricchi come sono e tracotanti, non gli dan parte tanto facilmente neppure dei beni altrui, come lo stesso Odisseo dice, rivolto ad Antinoo, e deprecandone la mancanza di generosità: "Certo, di casa tua nemmeno il sale daresti al mendico, tu che ora, sedendo alla tavola altrui, non hai cuore di offrirmi del cibo, quando la casa ne abbonda"²⁷.

L'obiettivo di questo discorso è che non si possa mettere in relazione l'ospitalità col possesso di ricchezze: il che potrebbe in effetti cozzare contro il racconto mitico della splendida accoglienza riservata dai Feaci a Odisseo. Ma anche sulla generosità di questi Dione sembra nutrire sospetti:

Ci sarebbe da dire anche dei Feaci e della loro generosità; dovrei parlare dei reali propositi e dei motivi per i quali furono indotti a offrirgli favori con larghezza e splendore, se qualcuno ritiene che si siano comportati con Odisseo in modo non ingeneroso, né indegno della loro ricchezza²⁸.

Forse il riferimento è per il non tanto velato interesse di Alcino ad avere Odisseo per genero:

²⁷ Dione di Prusa, *Il cacciatore*, a cura di Elisa Avezù e Francesco Donadi, Marsilio, Venezia 1985, 82-83.

²⁸ *Ibidem*, 90.

Volessi avere mia figlia e dirti mio genero,
fermandoti qui; ti darei una casa e dei beni
se volessi restare. (*Od.* VII, 313-315)

E se questa richiesta appare una giusta preoccupazione di un padre nei confronti dell'unica figlia ancora nubile accanto a fratelli che sembrano senza troppi scrupoli, non si può ignorare che una simile proposta potrebbe alludere all'eventualità di un silente colpo di stato, interno alla casa regnante; cosa che, se intuita dagli incontenibili figli di Alcinoò, ne spiegherebbe la sorprendente ostile reazione nei confronti del non gradito ospite.

Ma qualcosa su queste insinuazioni che corrono tra lo ps. Eraclito e Dione di Prusa intorno ai Feaci non mi torna più: forse perché, come affermava Epicuro, se di ogni fatto naturale non c'è una sola spiegazione, ancor più questo vale, a detta di Aristotele, per le vicende umane.

Infatti se si riprende l'*Odisea* è possibile rilevare che in Alcinoò c'era un certo grado di consapevolezza relativamente all'eventuale rischio che avrebbe comportato l'azione alla quale li voleva indurre l'ospite, a cui premeva solo di tornare in patria; a cose fatte questa emerge con chiarezza:

Ahimè, una profezia molto antica mi coglie,
di mio padre, il quale diceva che Poseidone era irato
con noi, perchè senza danno siamo guide di tutti.
Diceva che un giorno avrebbe spezzato una bellissima nave
ai Feaci, mentre sul mare fosco da un viaggio di scorta
tornava, e avrebbe avvolto la nostra città d'un gran monte.
Così il vecchio diceva : e ora tutto si compie. (*Od.* XIII, 172-178)

In definitiva questi Feaci, anche non colti, insolenti e di carattere ombroso, alla prova dei fatti si dimostrano generosi al punto da mostrarsi tutti pronti a esporsi per l'ospite nella convinzione che in ogni caso il rischio andasse corso; né più né meno di come era abituato a fare il cacciatore dell'Eubea nell'orazione di Dione. Perché solo chi va per mare sa che niente è sicuro e di quanto si necessita della solidarietà degli altri naviganti: nel caso dei Feaci, riportando a casa quello sconosciuto miseramente naufragato sulle loro coste, questi accettano l'eventualità che le cose non vadano per il verso giusto e che possa avvenire l'oscura profezia che tutti hanno rimosso. Se Odisseo avesse potuto assistere a simile epilogo avrebbe

dovuto ammettere di aver ottenuto per la prima volta la salvezza dall'altrui sacrificio volontario.

Ed è proprio lo ps. Eraclito che ci mostra dove è possibile far leva per rovesciare completamente l'interpretazione denigratoria da lui montata contro Epicuro: sono le stesse parole del Retore che, a sua insaputa, ci dicono altro, se non addirittura il contrario di quanto finora sembrava palese. Forse, senza avvedersene, l'allegorista offre un senso diverso alla vicenda, proprio nel drammatizzare il confronto tra l'Odisseo sospinto dalle onde sulla spiaggia di Scheria, distrutto e non più sicuro di sé, e il corroborante altruismo dei Feaci che in frangenti di pericolo estremo risultano portatori di quei valori che nella storia culturale dell'ellenismo saranno caldeggiati dagli Epicurei.

Quindi, ora provo a riposizionare i pezzi nella scacchiera omerica cominciando dal primo, Odisseo, quando, ancor prima di entrare nella reggia, ha avuto modo di vedere con occhio del tutto estraneo e, quindi oggettivo, la vita quotidiana dei Feaci e l'organizzazione del lavoro che regna sia nell'arsenale marittimo che nei campi.

E i famosi navigatori Feaci non lo scorsero
mentre andava in città tra di loro; non lo permise
Atena dai riccioli belli, dea tremenda, che una prodigiosa
caligine gli sparse intorno, pensando nella sua mente al suo bene.
Con stupore Odisseo guardava i porti e le navi librate,
le piazze di quegli eroi e le grandi mura,
alte, munite di pali, una meraviglia a vedersi [...]
Oltre il cortile, vicino alle porte, v'è un grande giardino
di quattro misure: ai due lati corre un recinto.
Grandi alberi rigogliosi vi crescono,
peri e granati e meli con splendidi frutti,
fichi dolcissimi e piante rigogliose d'ulivo.
Mai il loro frutto marcisce o finisce,
né inverno né estate: è perenne. Sempre
lo Zefiro gli uni fa crescere, gli altri matura, soffiando.
Invecchia sulla pera la pera, sulla mela la mela,
sul grappolo il grappolo, il fico sul fico.
È piantata lì la sua vigna ricca di frutti:
una parte, esposta ai raggi su un aperto terreno,

è seccata dal sole: le altre uve invece le colgono,
altre ancora le pigiano. Davanti sono grappoli acerbi,
che gettano il fiore e altri che imbrunano.
Lungo l'estremo filare crescono verdure diverse
in bell'ordine, che brillano per tutto l'anno. (*Od.* VII 39-45; 112-128)

Una volta entrato nella reggia, gli appare netta quella comunione di intenti tra il re e i capifamiglia che il Laerziade sospetta, dalle rivelazioni della madre nell'Ade, non esserci più nella sua isola, dopo vent'anni di assenza. L'ordine che traspare dall'armonica attività degli abitanti di quell'isola persa nel Mediterraneo, è il miglior testimone della qualità raggiunta dalla società dei Feaci: gli stenti subiti dalla tracotanza dei Ciclopi avevano cementato una coesione tale da permettere una migrazione di un popolo intero concordata tra tutti, attraversando quello stesso mare disastrosamente avverso a Odisseo, per il quale la lunga navigazione è stata, al contrario, lo scenario dello sfaldarsi della fiducia che, nella comune condizione di naviganti, avrebbe dovuto tenere uniti i marinai al capitano, i governati al proprio governante²⁹.

Nell'analogia del viaggio, la diversità dei risultati raggiunti risulta evidente al traguardo di Scheria: è lo ps. Eraclito che sottolinea quanto l'eroe che ha toccato la spiaggia di Scheria sia totalmente altro da sé, cioè da quello che si scontrò col Ciclope. Questo spiega perché nella sala del banchetto non possono certo portare serenità le carni appetitose che sono state servite né il vino che scorre a volontà a chi ha la vita spezzata e rimane sordo al racconto piccante sfoderato dall'aedo: benché a tavola con i commensali, Odisseo è ancora immerso nel mare salato che solo lui ha risparmiato e rimane con i timpani assordati dal fragore dei marosi che l'hanno travolto.

Se qualcosa traspare nell'encomio del piacere che giustamente provano i Feaci a cena, questo è l'autentico rimpianto per ciò che gli è ancora interdetto, dato che tra Scheria e Itaca c'è ancora il mare che sembra aspettarlo. E magari ora, più marcatamente, si fa sentire quel desiderio di pace, di

²⁹ Aristot. *Pol.* III 4, 1276 b 21-27; cfr. il mio *L'olio profumato di Itaca. Coltivazione esemplare dell'ulivo e il proficuo modello produttivo dell'olio nell'Odissea*, Petite Plaisance, Pistoia, 2018 (ristampa riveduta e ampliata).

famiglia e di amicizia per il momento ancora inattuabili, qualcosa di più intenso della nostalgia che traspariva nei racconti presso i fuochi accesi durante le lunghe notti d'assedio o nella lunga e penosa navigazione.

Rivediamo l'intero percorso dell'Itacese fino all'arrivo a Scheria: strappato dalla famiglia e trascinato fuori dalla patria per una guerra non sua, ma a causa di una donna, Odisseo rimane progressivamente travolto da avvenimenti che non lo riguardavano. E se pur vittorioso sulle fumanti rovine di Troia, che tale si vantava di essere con il Ciclope, nel suo vagare per il mare l'eroe è finito con l'essere sempre più in balia degli elementi, perdendo navi, uomini e pure le proprie forze. Ridotto a quello che lo ps. Eraclito descrive come "quel poco che ne resta dall'ira di Poseidone e che le devastanti tempeste lasciarono alla deriva e alla pietà dei Feaci", finisce col prostrarsi implorante ad abbracciare le ginocchia di tutta un'altra donna.

La presa di consapevolezza dei propri limiti è drammatica per un re acheo; la vita del re non dipende più dall'esercito al seguito o dalle armi che indossa, né dall'eloquio convincente di cui si vanta, come neppure dalla propria accorta *metis*: all'uomo denudato di tutti gli orpelli del potere non rimane che sperare che l'*altro* sia ancora sensibile alla pietà, in modo da far breccia sulla sua compassione. E perché mai gli inospitali Feaci dovrebbero provare solidarietà di fronte a un misero naufrago? Forse solo perché hanno subito le stesse angherie dai Ciclopi, fino al punto di abbandonare l'isola in cui coabitavano per una donna in cui tutt'ora provano assoluta fiducia, figlia di colui che li portò lontano dai Ciclopi? Costei Alcinoò fece sua sposa "onorata come nessuna altra donna oggi è onorata/ delle donne che hanno una casa sottoposte a un marito", e a quella stessa donna, per suggerimento della giovane figlia Nausicaa, ora sta chiedendo aiuto Odisseo, consapevole che il popolo tutto "guarda a lei come a un dio" (*Od.* VII 66-71). Così nel poema sta crollando il mito greco del predominio maschile, ora che l'eroe è rimasto del tutto privo di un'identità di *genos*, senza più la garanzia della nativa *astu*, quale centro politico-militare capace di predare per tutto il Mediterraneo: certamente questo ritorno alla realtà umana di base contrasta nettamente con l'ideale dell'uomo *a voltaggio universale* forgiato sul *logos* cosmico, che gli Stoici vorrebbero vedere alla guida dell'Impero³⁰.

³⁰ Francois Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi,

Odiseo, rimasto senza alcuna alternativa, si era proposto un'impresa che sapeva impossibile: convincere un intero popolo ad andare contro il volere del proprio dio, non solo sacrificando con la nave l'equipaggio che lo riporterà a Itaca, ma perdendo l'intero dominio sui mari sui quali si fondava la propria fiorente economia, solo per garantire il ritorno in patria di un povero naufrago lacerato, in fuga dalla guerra in Medio-Oriente. Dissolto quel temibile impero di Alessandro, che aveva affossato le autonomie politiche delle città greche, rimane il dono di Epicuro all'umanità che, suo malgrado, lo ps. Eraclito ci trasmette come messaggio di sopravvivenza legato all'eroe omerico: si può sempre e anche altrove ricominciare dalle basi elementari su cui è sorta e può sempre sorgere per Aristotele qualsiasi comunità, purché non ci si immunizzi dalla pietà, purché si recuperi l'amicizia tra diversi facendo leva su quel sentimento di solidarietà in cui ancora spera chi ha assoluto bisogno degli altri, fino ad affidare loro la propria salvezza. Costui, caduto in mani altrui, può trovare soccorso solo se esiste ancora chi è libero da ogni paura al punto da mettere in gioco la propria esistenza, ora correndo il pericolo del contagio o il rischio del proprio collasso economico, sentendosi invece responsabile dell'integrità di chi ha attraversato il mare per raggiungere comunque un approdo che renda possibile ancora una vita degna.

In definitiva, ben a ragione Epicuro è ancora definibile come *filosofo feace*, perché sa e insegna che l'amicizia vale il rischio del sacrificio di sé, anche andando contro il principio naturale di autoconservazione, come Aristotele prospettava:

Buoni e virtuosi si diventerà per tre fattori e questi tre sono natura (*physis*), abitudine (*ethos*) e *logos*... mentre gli altri animale soprattutto da *physis*, e talvolta dall'*ethos*, l'uomo dal *logos*, essendo il solo che possiede il *logos*. Ciò comporta che questi si armonizzino a vicenda, ma qualora si sia convinti che sia meglio agire altrimenti, in virtù del *logos* operano contro le abitudini e la natura³¹.

Torino, 2002.

³¹ Aristot. *Pol.* VII, 14, 1332 a 39- b 8.

UGO DI TORO

La straniera, la città, l'assassina. Medea tra Giasone e la Grecia

Mai la nave Argo avrebbe dovuto attraversare
Le fosche Simplegadi verso la terra dei Colchi
Né il pino, tagliato nelle gole del Pelio, cadere
Per armare di remi le mani degli eroi che per
Pelia andarono in cerca del vello d'oro.

Euripide, *Medea*

Le cose che si vedono sono l'aspetto visibile
di quelle che non si vedono

Anassagora di Clazomene

Euripide, Medea e Giasone

La vicenda di Medea, portata in scena da Euripide si classificò al terzo posto nell'agone tragico del 431¹. Ultima rilettura di un mito di lunga tradizione, che temporalmente si colloca alle spalle dell'epopea omerica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, mette in scena la violenza di Medea delusa da Giasone e la sua feroce collera verso quest'ultimo. Medea, principessa straniera portata in Grecia dall'argonauta Giasone, ricopriva un ruolo marginale nella società sia per la legislazione sia in quanto donna. A rigore, non può essere considerata come una *moglie legittima*, per la legge che regolava il matrimonio, ma anche per le consuetudini, le *héxeis* etiche in vigore ancora nel tempo in cui il poeta ateniese riprendeva la materia del mito e la rielaborava per il suo pubblico. Medea era considerata, nonostante la sua origine regale e semidivina, una concubina, una preda di guerra.

Nel V sec. circolavano già delle riletture della vicenda dell'eroina mitologica Medea. Prima di assurgere a personaggio tragico, la vicenda della

¹ Le date si riferiscono sempre, se non altrimenti segnalato, al periodo antico. Pertanto, si ometteranno ulteriori indicazioni dopo la data.

principessa proveniente dalle rive del Mar Nero, aveva conosciuto un'evoluzione mitopoietica favorita dalla peculiare malleabilità del mito. Grazie alla sua disposizione a lasciarsi manipolare, la materia mitologica si prestava a riscritture e a innesti che esaltavano ora un aspetto degli eroi implicati nelle trame, ora una particolare vicenda vissuta da questi. Euripide stesso non solo riscrive la sua versione della vicenda di Medea, ma la ricorda in altre sue tragedie. La versione di cui disponiamo è l'unica interamente dedicata a questa terribile eroina tragica, tutte le riletture sono andate perdute.

Dalle numerose varianti del mito, e dai poemi che avevano Medea come protagonista, Euripide trasse il materiale per costruire i tratti psicologici della sua eroina. Ne propone una versione, ovviamente, originale: non più una principessa, una maga, una donna sapiente², ma una donna straniera, che vive con disperazione la sua nuova e inattesa condizione di esule. Schiacciata nel ruolo di una donna, prima sedotta, poi tradita e, infine, abbandonata da Giasone, colui che rappresentava ai suoi occhi la sola ragione della sua permanenza a Corinto. La vicenda è raccontata a partire dal giorno in cui, in preda agli spasimi dell'odio incontrastabile verso Giasone, è raggiunta dalla notizia che Creonte, re di Corinto, ha deciso, irrevocabilmente, di mandarla in esilio insieme ai figli avuti da Giasone. La vicenda in scena si concentra tutta in questo ultimo tragico giorno corinzio di Medea, quello in cui concepisce e realizza la sua tremenda, violenta vendetta, procurando la morte alla giovane moglie³ legittima di Giasone, al padre di lei, il re Creonte, e infine, uccidendoli con le sue proprie mani, ai due figlioletti avuti da Giasone. Dopo aver lasciato Corinto fuggendo su un carro fornitogli dal dio Sole, suo nonno, portandosi dietro i corpi dei figli, che abbandonerà al tempio di Era Acrea per non riconsegnarli al loro padre, corre alla volta di Atene alla corte del re Egeo, che le aveva promesso, con solenne giuramento⁴, protezione contro i nemici e

² Euripide richiama questi tratti della complessa figura di Medea, ma non ne fa gli argomenti della sua tragedia. Medea è anche nella tragedia euripidea esperta di malefici, conosce il potere delle erbe e sa come sfruttarlo contro i suoi nemici. Resta comunque il fatto che Medea viene rappresentata come una qualsiasi donna straniera che si trova a combattere contro un sistema che non era disposto a riconoscerle nessuna protezione o sostegno.

³ Il nome della figlia del re Creonte, Galuce o Creusa, non viene mai menzionato da Euripide nella *Medea*.

⁴ Sono i versi della tragedia euripidea da 731 a 755 dedicati al solenne impegno di

un luogo sicuro nel quale trascorrere il resto della sua vita. Fra i numerosi elementi che appartengono al mito, certamente, quello dell'uccisione dei figli si può rubricare sotto la voce "orrore". È questa, inoltre, la versione più sconvolgente e sanguinaria che lasciò un durevole impatto sulla città di Atene. Poco convincente, tuttavia, resta il contorno ideologico, fonte inesauribile di dibattito nei lettori, nel quale inserire le azioni così atroci della maga.

Medea rappresenta, senza alcun dubbio, un ribaltamento della gerarchia etica dei Greci. Intanto si tratta di una donna che prende e impone decisioni all'universo maschile, uccide senza pietà i propri figli e coloro che ritiene suoi nemici. Nella tragedia di Euripide il tratto orientale non spiega tanta cieca violenza; anche gli orientali rispettavano i legami di sangue, e l'essere barbara di Medea neanche giustifica e sostiene tanta cieca violenza. Sarà imputabile, allora, alla *razza delle donne* [*génos gynaikôn*]: "La race des femmes: un fléau, insupportable dans la prospérité comme dans le malheur [...] Mais un fléau nécessaire. Pour faire des enfants, d'abord"⁵, al loro essere un flagello sì, ma necessario per la riproduzione? Lo dice apertamente Giasone quando esclama con rabbia misogina:

Giasone: Voi donne, se i rapporti coniugali vanno bene, arrivate a pensare di possedere tutto; ma se qualche sciagura raggiunge il vostro letto, quella che prima era la cosa migliore e la più bella diventa per voi la più nemica. Bisognerebbe che i mortali potessero generare i figli in altro modo e che non esistesse la razza femminile. Così per gli uomini non ci sarebbe più alcun male. (vv. 568-575)

Medea appartiene, inoltre, alla stirpe di Pandora, è l'esito del dono malevolo di Zeus ai mortali. Giasone ribadisce l'*ethos* dei Greci, costruito seguendo il dettato dei versi dell'epica esiodea, e della sua misoginia. Particolarmente, Euripide guarda a quelli della *Teogonia* e aggiunge un paradosso che pretende di negare il potere della *phýsis*, il suo potere generativo e rigenerativo.

Egeo nei confronti di Medea. Sono anche i versi in cui il re ateniese chiede a Medea di presentarsi da sola alla sua corte, quindi senza figli. Solo in questo modo Medea sarà al riparo da ogni violenza, "*meneís ásulos*" v. 728.

⁵ Nicole Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in «Arethusa», vol. II, 1978, p. 43.

Abilmente, Euripide nasconde sotto le parole le intenzioni di togliere il colore eroico dalle *dramatis personae* di sesso maschile. Prima di tutti Giasone, poi Creonte, infine il Pedagogo. Il solo degno dell'appellativo di *anér* è il re di Atene, Egeo, il quale giura di farsi carico delle sorti future della principessa orientale, della straniera. Nella diramazione delle parole, nella loro dispersione sinonimica, Euripide inserisce, sul bordo osservabile della differenza che si genera separando piacere e godimento, i germi di due logiche concorrenti e di due etiche conseguenti. Se Giasone guarda all'ambito del piacere, come a quel riferimento in grado di indirizzare le sue azioni, come anche i pensieri sulle sue azioni, ne saggia la *posologia* [*pósos-logía*], la rassicurante moralità che il *limite* e il *niente di troppo* garantiscono all'uomo medio, è evidente che Euripide non poteva introdurre nessun colore eroico nel suo personaggio, ma doveva diluirlo nella gran massa dei *brotói*, e quindi degli *ánthrōpoi*. Pertanto, gli confeziona un discorso da persona media che, sotto il mantello dell'agire per il bene di tutti, cela in realtà un suo esclusivo interesse privato: ottenere una moglie legittima e una discendenza egualmente legittima da affiancare, o anche contrapporre alla famiglia illegittima, ovvero quella costruita con Medea.

Medea, al contrario, non si accontenta delle miserie del piacere: vuole, anzi pretende, la consumazione nel fuoco sempre vivo del godimento, non c'è nessun aldilà possibile per la sua passione amorosa, nessun metro che possa quantificare il limite oltre il quale l'accettabilità e la decenza consiglierebbero di arrestarsi. Neanche un gioco linguistico riuscirebbe a significare quanto è non assegnabile a un segno, a una definizione per dire la sua passione, il suo godimento. Due logiche e due etiche che divergono in modo radicale e che non possono trovare una sintesi, o in una sintesi un luogo di incontro. Ma queste impossibilità, linguistica, logica ed etica, non significano che non accade qualcosa di nuovo, di inaudito e di ancora non detto sulla scena euripidea: accade l'incontro *tra* queste logiche e queste divergenze emozionali che non possono lasciare né le cose come stavano in precedenza, né gli spettatori indifferenti: accade che Euripide spinge a pensare il bordo della relazione Medea/Giasone, Medea/Figli, Giasone/Medea e, infine, Giasone/Figli. Creonte e sua figlia sono personaggi strumentali: secondario il primo del tutto assente dalla tragedia, la seconda viene solo evocata e mai mostrata in scena. Da questo gioco dovrà scaturire la novità che l'incontro con l'altro, la straniera, la barbara, ha da proporre al pubblico ateniese, e non solo.

Corinto, la città tra due mari, e una nave che non sarebbe mai dovuta partire

Corinto, la città tra due mari, non ha saputo, in alcun modo, evitare un genocidio [*ghenos-cidio*]⁶, la distruzione di un *ghénos*, di una casa. Le sue strade risuonano per le urla strazianti di una straniera, di una maga, di una donna che era, al suo arrivo, pienamente innamorata e che in seguito trasformerà il suo amore in odio crudele e distruttivo. Una città che piange il suo anziano re e la sua giovane figlia, morti per mano della maga orientale. Corinto è, inoltre, la città abitata dalla disperazione di Giasone che, improvvisamente, si trova senza più nulla e a sua volta esule [*phugas*], in un luogo che non ha più niente da offrirgli. Forse tornerà nella sua Iolco, forse no, Euripide non dice nulla del destino tremendo di Giasone. Se tornerà o meno a Iolco⁷ resta fuori dall'orizzonte degli eventi narrati. Il ritorno alla casa sotto il Pelio avrebbe sancito, definitivamente, prima di Apollonio Rodio, la fine del viaggio tortuoso degli Argonauti. Ma per Giasone Euripide non ha alcun interesse, tanto che si potrebbe dire anche per lui – come già per Creonte e la figlia – che la sua presenza in scena è solo strumentale per la dimostrazione della tesi di fondo della tragedia: la condizione di inferiorità delle donne nella comunità politica greca, la loro totale assenza dal tessuto sociale relazionale fuori della dimensione domestica, della casa, la mancanza di una voce e di una autonomia. La donna come straniera in patria non è certo una novità negli studi sul mondo classico⁸. Medea è, dunque, una donna straniera in molti modi e in molti sensi. Mai in patria, sia in senso stretto che in senso psicologico, l'eroina tragica di Euripide muove profondamente l'animo dello spettatore⁹, non

⁶ Questo termine non esiste, e non pretende di esistere. Lo impiego per rendere evidente che ciò che viene distrutto nella tragedia euripidea è una discendenza, sia pure illegittima, di una sola persona che si era candidata a prosecutore di una linea di discendenza alla sua famiglia d'origine. Giasone sarà privato di questa elezione da parte di Medea per ragioni che esulano da ogni aspetto legale e politico, ma che riguardano la divaricazione passionale che ha allontanato i due protagonisti della storia mitologica e della tragedia in esame.

⁷ L'attuale Volos, una tranquilla città di mare alle pendici del monte Pelio, nel Golfo Pagaseo.

⁸ La bibliografia sul ruolo e la posizione delle donne nel mondo greco-romano è ampiamente documentata e darne conto sarebbe impossibile. Si rimanda alle bibliografie nei testi citati più avanti nelle note.

⁹ Si usa "spettatore" non in senso generico ma riferito allo spettatore maschio che

lo lascia indifferente o inalterato, lo sorprende nei suoi convincimenti etici più radicati, rimette in discussione le sue categorie di buono e di giusto, lo costringe a prendere una posizione.

A tale punto lo spettatore è sconvolto dalle vicende alle quali assiste che se mettessimo insieme le prime parole e le ultime della tragedia ne sortirebbe una frase del tipo “Ah, se non avessi visto queste vicende” [*Eithe me... epidesthai... tode pragma*]. La tragedia si chiarisce nell’enfasi posta da Euripide, nella battuta conclusiva di Giasone v. 1414, sul verbo *phthiménous* riferito ai figli appena uccisi da Medea. *Phthio* è impiegato, di solito, per indicare il perire, ma qui si riferisce all’azione deliberata di mandare in rovina un *ghenos*, una stirpe. Ovviamente, si tratta di una traduzione libera che intende rimandare al significato etico della tragedia. Non ritengo sia una forzatura considerare brevemente questa suggestione etica del poeta al suo pubblico. Il verbo *phthio* sottolinea il gesto deliberato di togliere la vita a qualcuno, ma significa anche “mandare in rovina un casato”. Già in Omero viene impiegato con il senso del mandare in rovina: in *Odissea* 4, 741 *phthisai gonon* viene usato come intenzione di mandare in rovina il casato, la discendenza legittima di Odisseo.

Se il senso della minaccia è il solo livello sul quale si tiene il contenuto del verbo nel contesto omerico, nella tragedia di Euripide si rivolge completamente allo spettatore della tragedia che, è bene ricordarlo, è un cittadino maschio che deve confrontarsi, non tanto con le vicende di Medea, ma con le sue convinzioni sulla condizione di Medea e dei suoi figli. L’invito di Euripide allo spettatore è anche il nucleo della sua ricerca etica: cosa farne di tutte le morti, le azioni malvagie, le libertà negate e quelle invocate come esclusivo appannaggio di parte della città? Euripide ha mandato in frantumi il complesso sistema etico di riferimento, ciò che resta isolato e in piena luce è *ciò che non va fatto*. Al verbo *phtio* il compito di sintetizzare la vicenda. Tutta la tragedia ruota intorno all’azione del verbo “perire”, “mandare in rovina una stirpe”, “sopprimere gli eredi”; la presenza di eredi e di un casato da rovinare, distruggere, rinvia all’amore

assisteva alla rappresentazione tragica. Infatti, il pubblico del teatro di Dioniso era quasi esclusivamente maschile, come lo erano gli attori che impersonavano Medea e tutte le eroine della tragedia. Ma erano maschi anche i poeti che descrivevano i moti dell’animo femminile. Le donne continuavano a essere escluse, a essere oggetto di parola, mai soggetti parlanti.

tra i due protagonisti, Medea e Giasone, a come nacque, crebbe e perì la loro parabola di coppia. Ma non basta. Al pubblico, infatti, non era sconosciuta la storia di Medea, del terribile passato di colei che aveva tradito la fiducia paterna prima e, in seguito, dell'artefice della truce uccisione e smembramento di suo fratello, per favorire la fuga di Giasone e fermare l'inseguimento degli Argonauti da parte di suo padre, Eeto. Avvenimento che Medea stessa ricorderà quando lamenterà la sua condizione di straniera (vv. 160-168), il suo essere *fuori luogo*, senza una patria, una casa nella quale trovare riparo.

Medea

La trama euripidea insiste sugli ultimi, disperati, giorni corinzi della figlia di Eeto, giunta dalla Colchide al seguito di Giasone. Anzi, ciò che amplifica poeticamente Euripide è il periodo brevissimo della deroga che Creonte le concederà per sistemare le ultime cose. “Concedimi di restare ancora un giorno”¹⁰, supplica Medea al v. 340 per vincere la resistenza di Creonte. Il re corinzio prefigurava sciagure legate alla presenza della straniera nella sua città. Il vecchio re ha paura, per sua stessa ammissione, delle azioni di Medea, di quelle che va costruendo nella sua mente: “Ho paura, te lo dico chiaramente, che tu possa fare del male a mia figlia in modo irreparabile” (v. 282). Le ragioni di tanta paura risiedono nel fatto che la sposa tradita di Giasone è sapiente (*sophè*) ed esperta di molti mali (*kakôn pollôn idris*), ma, soprattutto, nelle parole riferite al re corinzio che contengono le esatte intenzioni di Medea: “Sento dire che minacci, a quanto mi raccontano, di compiere qualcosa contro chi ha offerto la figlia in matrimonio, contro lo sposo e la sposa” (vv. 285-288). Le ragioni di Creonte non sono infondate, inoltre chi si fiderebbe di una donna straniera che neanche più il marito vuole? Eppure, dopo un serrato scambio di battute la sapienza di Medea la spunta sulla ritrosia del re di concedere qualcosa a colei che considera una donna *oxythumos* (v. 319) irascibile, dal temperamento instabile. Una

¹⁰ Le traduzioni della *Medea* di Euripide sono a cura di Laura Correale: Euripide, *Medea*, Feltrinelli, Milano, 2015. Tutti i riferimenti, dove non diversamente indicato, saranno a questa edizione e si rinvierà al numero del verso indicandolo in parentesi nel testo dopo la citazione.

donna *dysmenés* (v. 323) ostile, nemica, pericolosa in modo esiziale. Le riconosce la dote della sapienza, una qualità che Medea ha avuto modo di costruire in patria, dando seguito alla bonaria disposizione del padre, Eeto, che non gli ha negato l'accesso al sapere.

Si tratta di un momento particolarmente significativo, sia per la vicenda tragica, sia per la considerazione che quest'ultimo aveva delle donne e sia per quel che concerne la loro istruzione. Euripide conosce il modo in cui le donne erano educate e il posto che spettava loro nel tessuto civile: erano a tutti gli effetti dei fantasmi ignoranti, con alcune, selezionate, abilità manuali utili nella gestione dell'economia domestica. Più simili a schiave che a individui liberi, le donne sono introdotte dalle lamentazioni di Medea come le più infelici delle creature che hanno un'anima e la ragione. Significativamente è nella battuta con cui Euripide stabilisce l'entrata in scena di Medea che viene ricordato il destino tremendo di nascere donna nel mondo antico.

Come primo gesto scenico Medea pronuncia un'invocazione alle donne corinzie e lo rafforza compiendo un atto contrario alla consuetudine, che vuole le donne chiuse nelle case e mai *voci* nelle piazze cittadine¹¹. Invocazione e contravvenzione delle consuetudini, dunque, sono funzionali a rammentare la condizione infelice delle donne¹²:

Medea: Fra tutti quanti hanno anima e ragione, noi donne siamo le creature più infelici. Prima a prezzo di ricchezze esorbitanti, ci dobbiamo comprare uno sposo e prenderci un padrone per il nostro corpo; e questo è il male più odioso. [...] La separazione è un disonore per le donne e ripudiare lo sposo non si può. Una volta arrivata tra nuove abitudini e costumi, dovrebbe essere un'indovina per sapere con che genere di compagno avrà a che fare, né certo

¹¹ Si tratta di una consuetudine antica e radicata fortemente nella prassi comunitaria greca. Tucidide in II, 45, 2 della Guerra del Peloponneso, a proposito della virtù delle donne, fa dire a Pericle: "Se devo anche parlare della virtù femminile, di quante ora rimarranno vedove, esprimerò tutto in una breve esortazione: grande onore è per voi non dimostrarvi inferiore ai limiti del sesso e far sì che di voi si parli quantomeno è possibile, in bene o in male, tra gli uomini". Come dire che alle donne restava un destino di sepolte in casa.

¹² Si veda Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano, 2013.

poteva saperlo quando era ancora a casa sua. Se poi lo sposo, con quelle di noi che portano a buon fine i loro sforzi, riesce a convivere sopportando volentieri, allora è una vita invidiabile; altrimenti non resta che morire. (vv. 230-243)

La donna deve mettere piede nella sua nuova casa come straniera che giunge da lontano e che porta doni, doni che altro non sono se non figli legittimi della coppia¹³. Il cenno all'acquisto di un padrone per il proprio corpo è una riflessione euripidea sull'uso tecnico del verbo *opuío*, sposare: usato all'attivo per indicare che il maschio prende in moglie e svolge un ruolo attivo nella scelta e nella direzione del matrimonio; al passivo per indicare che la sposa viene presa in moglie, e deve obbedienza. Insomma, ricorda Medea che nel matrimonio c'è chi sposa e chi è sposato, e, in seguito, reclusa nella casa.

Secondo le regole sancite dal diritto ad Atene si poteva aspirare al ruolo di legittima consorte soltanto se si era figlia di un cittadino libero, nato da cittadini liberi della pólis. Il decreto di Pericle, del 451, rafforzava con vincolo legale la materia matrimoniale legittima. Ora, quando Euripide scriveva la sua tragedia le regole matrimoniali erano chiare e inderogabili: si diventava moglie legittima, con diritto di procreazione di figli legittimi, solo se il matrimonio rientrava nella casistica del matrimonio fra cittadini liberi e residenti. Medea non rientra in questo caso, quindi a rigore è un errore considerarla moglie di Giasone. Lei stessa commette un errore di valutazione quando esce dalla casa e si appella alle donne corinzie; il suo gesto, disperato e carico di odio per il suo sposo/concubino, viola le norme che lo spettatore si sarebbe aspettato di vedere messe in scena. Infatti, Medea non avendo contratto regolare matrimonio con Giasone non può essere considerata in alcun modo, e per nessuna circostanza, una donna della comunità cittadina¹⁴ alla quale si appella, non è una moglie legittima.

¹³ Si veda Claudine Leduc, *Come darla in matrimonio? La sposa nel mondo greco, secoli IX-IV a.C.*, in Pauline Schmitt Pantel (a cura di), *Storia delle donne. L'Antichità*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 246-314.

¹⁴ Ivi, p. 290.

Oh me infelice!

La tragedia euripidea si pone sotto il segno del *tálas* della disperazione, della sofferenza, della condizione di chi si trova, improvvisamente e, almeno, a suo dire senza colpa, nella condizione di colui che ha perso tutto, perché non ha più un luogo, un'appartenenza. Perdute le origini, non resta alcuna certezza ulteriore all'individuo, e nel caso specifico della donna, nessuna protezione dalla violenza del mondo. La più abusata reazione è abbandonarsi al sentimento espresso dal verbo *stughéo*, odiare, e Medea non odia i figli, ma quella transizione che essi rappresentano. È il *tra*, ciò che riempie lo spazio, appunto, tra lei e Giasone, che intende distruggere. I figli sono la comunicazione, divenuta ormai impossibile, tra lei e il traditore, in questo scarto bisogna operare la comprensione della vicenda e la sua intelligenza tragica. Non si tratta di salvare o risolvere un mistero: Medea non vuole essere assolta dalle sue colpe, non chiederà perdono mai, neanche ai figli dopo averli uccisi. Allora, di che cosa si tratta? Medea è *deiné*, tremenda, sconosciuta, non familiare, il suo coraggio si alimenta del desiderio di distruggere. I suoi figli sono *maledetti*, *katáratoi* (v. 112). La sua volontà è tirannica, eccessiva, feroce. Contro questa volontà cerca di intervenire la Nutrice ricordando che "*deinà tyránnōn lémata*" ("Tremenda è la volontà dei tiranni" v. 119), e che è meglio essere abituati a vivere fra uguali (*ísoisin*, v. 122). Il solo modo per condurre una serena esistenza è di restare lontano dai tiranni, solo se vive tra uguali è possibile coltivare la regola aurea dell'etica greca, la moderazione, la misura, il luogo della fusione del razionale e della vita vissuta nella *mêtis*, la saggia misura o prudenza. Ma la Nutrice è una donna greca, cresciuta con un *éthos* nel quale si riconosce e per il tramite del quale trova il suo posto nella città. Ribadisce valori che non sono di Medea, assume una posizione che non può essere in nessun modo neutrale, e infatti, ricorda il *proprio*, ricuce i bordi sfrangiati del *noi* e riconsegna Medea alla sua estraneità. La definisce straniera, donna tremenda, *deiné*, la cui estraneità è ribadita dalla strenua avversione a qualsiasi consiglio che le viene offerto per ricondurla sul binario della regola invalsa, greca come logica e come tradizione, che vuole le donne silenziose e dedite ai lavori casalinghi: "Come una roccia o un'onda del mare ascolta i consigli di chi le vuol bene" (vv. 29-29).

È questa la differenza tra oriente e occidente, secondo Euripide, uno scontro titanico tra una donna che manifesta una volontà libera e chi non

mostra nessun interesse per la sua volontà. La superiorità culturale del Greco, la sua finezza speculativa, le sue norme civili, le sue regole ancestrali costruiscono un mondo ordinato e armonico, espressione di una stretta analogia tra interiorità ed esteriorità, che si palesa anche nella rappresentazione degli dei e degli uomini nella statuaria¹⁵. Medea introduce il germe di istanze estranee, straniere, si illude, o forse no, di potersi installare su un punto di assoluta estraneità nei confronti di Giasone, quindi della Grecia e del suo *ethos*. Agisce come se intendesse imporre un nuovo metro di giudizio, di comparazione tra sé e l'altro, tra l'identico e il differente. Da dove trae il diritto a comparare? Come ha guadagnato questo punto di *extraneità* che la porta a scomporre e ricomporre i fatti secondo una gerarchia valoriale della quale, in modo esclusivo, possiede l'accesso e la gestione? Forse, Medea, gode di una speciale extra-territorialità culturale, geografica e linguistica che le permette di osservare le cose da una distanza tale che tutto diviene immediatamente chiaro al suo sguardo? Non è questa la direzione di lettura auspicata. Al contrario è nella ricerca della normalizzazione, di quella apertura che permette l'apparizione di qualcosa di inaudito, di ancora non detto e inimmaginabile: direzione auspicata da Medea dal momento che è venuto meno il legame di piacere e godimento che strutturava la sua relazione con Giasone.

È evidente che Medea osserva il mondo e legge i fatti da una sola parte, la sua, e non si lascia convincere da nessun interlocutore che potrebbero esserci delle alternative alle sue determinazioni. Un soggettivismo esasperato da una componente emozionale che offusca la parte razionale e dell'eroina tragica e la mette sullo stesso piano volitivo di un tiranno. Sarà la Nutrice a evidenziare quanto sia pericolosa la condizione emotiva che sta attanagliando Medea da quando ha scoperto il tradimento del patto da parte di Giasone:

Nutrice: Ahimè! Ahi, sciagurata. [...] tremenda è la volontà dei tiranni. Di rado obbediscono, spesso comandano e difficilmente cambiano animo. È molto meglio essere abituati a vivere tra uguali. Vorrei invecchiare non tra grandi cose, ma almeno in modo sicuro.

¹⁵ Cfr. Paul Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Einaudi, Torino, 2009.

Anche solo a parole la misura vince su tutto, saperla poi praticare è quanto di meglio per gli uomini. Gli eccessi non recano alcun vantaggio ai mortali, anzi, quando un dio si adira con una casa, sono causa di sciagure ancora più grandi. (vv. 115-130)

Con queste poche e accurate parole la Nutrice richiama l'*ethos* e l'etica degli Ateniesi, ricorda, evocandolo, lo sforzo compiuto per eliminare dalla *pólis* la tirannia e instaurare la democrazia. Lo fa ponendosi al centro del teatro di Dioniso, dove venivano celebrati i processi preliminari contro coloro che nell'organizzare le feste in onore del dio Dioniso, si erano macchiati di insolenza e impudenza. Il teatro, il luogo fisico sotto l'Acropoli, svolgeva una importante funzione politica, era un tribunale che comminava pene, e un luogo libero nel quale si rimettevano in discussione le *dóxai*, le opinioni radicate e correnti. Le *dóxai* erano portate a processo sia nella tragedia sia nella commedia, e nello stesso tempo validate o smentite. Resta fermo che nel teatro di Dioniso si escludeva l'ammissibilità della tracotanza e dell'impudenza.

Euripide si recava al teatro con la sua poesia tragica, al pari di un Demostene con il suo discorso, per intentare un processo a una convinzione. Il poeta non si appella a leggi, anche se le evoca, non chiede condanne definitive; si appella all'intelligenza del suo pubblico. Medea non va compresa come la maga, l'assassina, la donna tradita e via dicendo; Medea è una nuova dimensione che viene aperta e che deve essere percorsa fino in fondo, l'intreccio delle vicende, la trama, i fatti, le motivazioni dei fatti potrebbero risultare fuorvianti se letti come ciò che realmente conta.

Dunque, Euripide si rivolge direttamente alle convinzioni etiche del suo pubblico, lo spinge a interrogarsi attivamente sul significato da attribuire all'operato di Medea rinunciando alla retorica dell'amata non più tale, del tradimento, della infanticida. La grammatica che l'eroina tragica costruisce risemantizza una dimenticanza, un rimosso collettivo e finalmente inviato a un dialogo autentico. Proprio questo termine, dialogo, contiene l'oggetto al quale guardare per costruire una nuova forma di relazione fra l'osservato e l'osservante, il greco e il barbaro. Medea è non solo straniera, ma è *esteriorità* rispetto a tutto ciò che caratterizza il Greco. È tale geograficamente, linguisticamente e culturalmente. Proviene da un oriente lontanissimo e misterioso, parla una lingua *bar-bar-a*. Ha credenze sue proprie, ha ricevuto un'educazione che nessuna donna greca ha mai

neanche vagheggiato di poter ricevere. Quando incontra Giasone per la prima volta Medea è già tutto questo, una identità ben precisa da far valere nella relazione. Si propone come radicale alterità, non vuole essere trattata per il tramite della comparazione e della differenza, ma si aspetta ascolto e rispetto.

Rivendicherà questa modalità di accoglienza dello straniero, dell'altro, quando ricorderà come lei stessa si è accostata alla città che la ospita: "Uno straniero deve avvicinarsi alla città... e non mi piace chi si comporta da arrogante e per non farsi conoscere si rende odioso agli altri cittadini" (vv. 222-224). Si tratta di un tentativo di eliminare l'estraneità per restare soltanto straniero, ma ben integrato nel tessuto sociale. Riconoscibile. Lo straniero, ogni straniero con la sua sola presenza combatte contro l'etnocentrismo, quel presupposto oggettivo che impedisce la comprensione delle altre culture. È l'etnocentrismo che determina la non appartenenza, l'esclusione, l'essere straniero nell'umanità. Coloro che si comportano da arroganti mettono a rischio i due momenti altamente qualificanti della relazione tra residente e straniero: apertura e chiusura.

Non c'è pena più grande dell'essere privati della terra patria

L'apertura e la chiusura al mondo poggiano su ulteriori due momenti qualificanti quali l'unità e l'unicità¹⁶. Per uno straniero che giunge in un luogo sono due momenti vitali. Medea lo richiama subito: lo straniero deve avvicinare la città, la deve avvicinare a sé, deve entrare in relazione. Lo straniero non deve restare fermo sulla sua unicità, che è un momento escludente, ma deve fondersi con l'unità politica che lo accoglie, gli viene richiesto di rinunciare alla prepotenza dell'Io e di diventare una parte del Noi. La più forte diffidenza nei confronti dello straniero è la quasi spontanea reazione che dovrà poi essere superata nell'incontro. L'incontro è la possibilità che si offre a ciò che si colloca *tra* di potersi esprimere, trovare un luogo. È necessario operare uno scarto¹⁷, una mossa abile che

¹⁶ Edgar Morin, *Il metodo 6. Etica*, Raffaello Cortina, Milano, 2005, pp. 4-5gg.

¹⁷ Sulle nozioni di scarto e tra, si veda François Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra"*. *Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano-Udine, 2014. Per la definizione di scarto come: "Cercare l'altro non in ciò che si annuncia agli antipodi, nel ruolo del

non permette a una delle due identità in relazione di prevalere sull'altra. Con questo movimento dell'intelligenza non si stabiliscono differenze, non si gerarchizza la relazione né si esasperano le differenze, le esclusioni. Rinunciare alla costruzione a priori di ideologie alla luce delle quali rivedere le relazioni con lo straniero sarebbe un buon modo per far risaltare quei tratti comuni che soltanto con e nella distanza è possibile cogliere. La distanza lavora sulla biforcazione del comune sentire, quello che accomuna gli individui quale sia la lingua, la geografia, la cultura. L'altro cui si rinvia non è in un altrove metafisico, o desiderabile, ma è proprio lì di fronte, vicino, e aspetta di rompere il torpore che lo ha messo come in sospensione. È più vicino di quanto tollerabile al luogo comune che lo riguarda e che fa girare in tondo il pensiero. Nella profondità della distanza si scopre, dunque, non la differenza, che allontana e crea nemici, ma l'appartenenza comune, quella che non produce Ciclopi, ovvero quei mostri monoculi che si collocano nella più radicale alternatività rispetto a chi osserva e descrive soltanto la loro mostruosità, alternatività rispetto a un Noi più rassicurante. Ma non si tratta neanche di rinverdire il motto latino *beati monoculi in terra caecorum*, si tratta di puntare a una visione paritetica delle due parti in gioco, in relazione. Si tratta cioè di stabilire un piano paritetico in cui straniero e residente possano trovare un comune punto di incontro.

Lo scarto guarda all'insieme come luogo delle differenze che non allontanano, non distinguono. Sono fatti e parti in dialogo, apertura di un nuovo punto di vista, una lettura che complica, ma non confonde, si tratta di uno sguardo non banale che ricompone i dati culturali, senza stabilire gerarchie. Allora la distinzione tra Oriente – come luogo della manifestazione della volontà libera, che si esprime e combatte per la sua affermazione, rappresentata da Medea prima di legarsi a Giasone e approdare in Grecia – e Occidente – come il luogo che resiste e nega alla donna qualsiasi processo di emancipazione – trovano nella rappresentazione tragica il luogo per esprimere un confronto e un dialogo. Si tratterebbe di porsi su quella sottile linea di confine *tra* queste due istanze. Un dialogo

contrario che però è intrinsecamente complementare, ma, piuttosto, *producendo uno scarto* in seno a quello che si credeva simile, assolutamente prossimo, in apparenza del tutto familiare per cogliere in esso la fessurazione di un altro possibile”, cfr. François Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 6.

sul confine che produce un terremoto al centro. Euripide mette in scena la vicenda, porta i fatti in tribunale, dibatte le opinioni e le situa a Corinto, una *pólis* piuttosto distante da Atene, luogo in cui i fatti sono sotto gli occhi dello spettatore. Euripide, dunque, parla alla città dal teatro di Dioniso, lo spazio pubblico utile per offrire una possibilità di manifestarsi alle rivendicazioni che Medea non esprime esclusivamente con le parole, ma con l'insieme dei suoi gesti e dei suoi pensieri. Quella che vediamo sulla scena non è una persona, una cittadina che parla alla città, è un problema che la città non vuole più guardare, con il quale non intende più confrontarsi. Allora la *Medea* di Euripide si propone come una serie di *hypothémata*, racconti e intrecci di racconti, da rielaborare dopo che il Coro ha pronunciato le ultime parole di commiato.

Lo spazio che si apre, il conflitto che ne segue, il ruolo attivo di chi assiste, raccontano la genesi e lo sviluppo dell'idea che la distanza tra Medea e Giasone, Oriente e Occidente, volontà libera e rifiuto, non sono paradigmi interpretativi adeguati per comprendere, ad esempio, gli omicidi di Medea. Se invece questi stessi spazi, questi momenti di confronto vengono posti nel solco tracciato dall'*essere tra*, si mette in moto una tensione che non potrà non avere ripercussioni sui paradigmi consolati, aprendo uno spazio produttivo in cui non è possibile stabilire chi ha un vantaggio sull'altro. L'essere straniera di Medea viene così assorbito dalla tensione e si mette in relazione: "lo straniero deve avvicinarsi alla città" (v. 222). Da questo spazio produttivo dovrà sortire qualcosa di nuovo, di non ancora pensato, si dovrà riflettere sul destino delle relazioni sentimentali con le donne straniere, ad esempio, sul recente decreto di Pericle¹⁸, che vuole il matrimonio solo tra cittadini figli di cittadini.

Riflettere è un'operazione del pensiero che non compara, non gerarchizza, non estranea, soprattutto non classifica e incasella. La figura dello straniero è un potente strumento nelle mani di Euripide, permette di esplorare e interrogare lo spazio tra due spinte divergenti. Questa azione non chiama in causa l'empatia, è difatti impossibile provare empatia con Medea, come è impossibile partecipare alla sua ossessione omicida, ma

¹⁸ È il decreto del 451-450 per mezzo del quale si stabiliva che la cittadinanza attiva ateniese spettava soltanto a chi nasceva da padre e da madre ateniese. Chiunque avesse sposato una donna straniera avrebbe generato figli senza alcun diritto di cittadinanza.

invita lo spettatore e il lettore a tentare una nuova forma di apertura, forse più avventurosa e inventiva. L'identico si ancora sulla differenza, in modo rassicurante, stabilisce ambiti, delimita spazi, anche di appartenenza, costruisce un Noi da contrapporre a un Voi, "non è uno di noi" è la formula più usata per rassicurarsi sull'estraneità di un pensiero o di un'azione. Lo straniero, inoltre, non è una sintesi tra due istanze contrapposte, non si propone come una rassicurante sintesi; è al contrario un'apertura, un luogo di transito, lo spazio dell'interrogazione, il luogo della tensione etica. La vicenda di Medea, non soltanto quella messa in scena da Euripide, si concentra intorno all'atto del *pheughein*, quell'azione di allontanamento che nello stesso istante toglie e costruisce qualcosa. Se è vero che a Medea costruisce lo *status* di straniera, di un altro non richiesto e non voluto, a Giasone non restituisce uno spessore etico esemplare. Come può, ci si deve chiedere a questo punto, il Greco-Giasone permettersi un comportamento di quel tipo nei confronti di una Straniera-Medea che viene a lui con intenzioni pacifiche e non prive di doni efficaci, i figli frutto della relazione? Per quel che riguarda Giasone, e più in generale l'Ateniese spettatore della tragedia, è ancora all'opera il concetto di differenza, quella che distingue e, nel distinguere, crea l'identità da contrapporre all'altro. La mancata assimilazione di Medea al modello greco ha prodotto la tragedia della passione tradita e l'omicidio dei figli, ma questi temi non possono, né potranno mai offrire una giustificazione dell'operato della principessa orientale. Troppo pericolose sia le premesse sia le conseguenze di siffatte giustificazioni.

Giasone ristabilisce, con il dissenso del Corifeo, la differenza tra la civiltà evoluta dei Greci e quella solo passionale e tirannica degli Orientali. È un paradigma politico-culturale, esclusivamente greco, tramite il quale leggere le relazioni, a Medea si applica lo stigma dell'extra-luogo, dell'extra-lingua e, infine, dell'extra-cultura. Con questi tre momenti da far valere nella disputa, Giasone non avvertirà più come stringente l'esigenza di un comportamento etico imperniato sulla non prevaricazione delle credenze altrui, così come il mancato rispetto della donna e dei suoi sentimenti non genera sensi di colpa, ma di rivendicazione e condanna della reazione. Quando Medea gli ricorda tutto quello che ha fatto per salvare la sua vita e quella dei suoi compagni d'avventura, Giasone le risponde con l'esaltazione della superiorità greca, quasi come se Medea fosse una bambina capricciosa da ricondurre a migliori pensieri:

Giasone: Esalti troppo i tuoi benefici: io credo [*Egò nomízo*], invece, che soltanto Cipride tra gli dei e tra gli uomini, mi abbia salvato nella mia impresa. Tu sei intelligente [*noús leptós*], ma ti dispiace ammettere che Eros, con le sue frecce infallibili, ti ha costretto a salvare la mia vita. [...] Ma, in cambio della mia salvezza, hai ricevuto molto più di quanto tu non abbia dato, e te lo dimostrerò. Prima di tutto abiti in Grecia invece che in una terra barbara, conosci la giustizia, usi le leggi e non la forza brutta. Tutti i Greci conoscono la tua sapienza e sei famosa. Se vivessi agli estremi confini della terra, nessuno parlerebbe di te. (vv. 526-541)

Giasone ribadisce la differenza tra Greco e Barbaro, tra un Noi e un non-Noi. Giocata su questo piano, la differenza non si trasformerà mai in fecondità, non ci sarà un vero incontro, un approdo a quella terra neutra del *tra*. È una replica della sterile contrapposizione, che non apre neanche la possibilità di un *dia*-logo. Si ribadisce un'identità, da far valere in modo unilaterale come migliore rispetto a quella dell'altro, dello straniero. Medea non è qualcuno, o qualcosa, ma, in quanto oggetto mimetico della realtà è già qualcun-altro, qualcosa-di-altro.

Dove si situerà la verità della tragedia a questo punto? O è già la tragedia un'interpretazione in atto di qualcosa che è stato rimosso e con cui non si intende più fare i conti? Assume forse il tono di una rivendicazione politica sulla condizione straziante degli stranieri nella civilissima Atene periclea? Rimanda al nodo mai risolto del rapporto del mondo maschile con quello femminile? La tragedia, in quanto poesia, e quindi tecnica poetica, introduce o no nell'artificio dello spazio scenico una verità eticamente insopportabile per il poeta, e, soprattutto, per il suo pubblico? Le parole di Giasone rivendicano lo *satus quo*, ma non riescono a conferirgli una maggiore chiarezza, si limitano a costruire un *a priori* da far valere nella relazione con Medea. *Egò nomízo* significa che il pensiero che conta, che deve contare, è quello che appartiene a Giasone e non a Medea, per quanto egli sia disposto a riconoscerle intelligenza e sapienza e una mente raffinata [*noús leptós*].

La fonte dell'incomprensione, e del mancato dialogo, si può ravvisare nella differente collocazione delle motivazioni delle proprie azioni. Giasone si appiglia alle norme consuetudinarie, alle regole della prassi, oltre che a quelle scritte, per definire il suo concetto di *adikia*. È la legge che stabilisce se un comportamento è o meno ingiusto. Medea dal canto suo

definisce la portata dell'ingiustizia di Giasone riconsiderandola dal punto di vista etico-morale, della portata oggettiva del tradimento della parola data e, quindi, della conseguenza che ne è scaturita. Il tradimento, la responsabilità più grande, figlio di una libera scelta di chi tradisce, è la colpa imperdonabile che Medea rimprovera a Giasone. Questi non ha saputo dare il giusto rilievo alle azioni riprovevoli che la principessa orientale ha compiuto per dare seguito alla sua passione amorosa per il giovane greco. Ma più di ogni altra cosa intollerabile è l'essere venuto meno al dovere di proteggere lo straniero, a maggior ragione se questo è rappresentato dalla madre dei suoi figli e dai suoi figli stessi. Quel sentimento che faceva sentire Medea viva fra i vivi non apparteneva a un'estensione del politico, né della legge, era un luogo in cui l'extra-territorialità, la norma e la prassi legale, non avevano alcun valore, nessun ruolo da giocare, nessun potere da rivendicare. Medea si situa al centro di questo spazio relazionale, che dal punto di vista consueto, e quindi di Giasone, appare totalmente irrazionale, e da questo luogo privilegiato stabilisce i termini di *dike* e *métron* del suo amore per Giasone, e pretende un'identica collocazione dal suo amato. Medea vuole che il godimento della passione continui a indirizzare l'agire e la storia della coppia. Ma Giasone è un Greco e concepisce le relazioni al riparo di quanto stabiliscono le norme, riconduce le cose sul piano della differenza, come si è letto nel brano appena sopra. Le differenze di cui parla Giasone, quelle che, quantomeno, prende in seria considerazione e tenta di far valere, riconducono all'identità escludendo tutto il resto, tutto ciò che è estraneo e straniero. Giasone, il Greco, non concepisce l'apertura, il *tra*, il passaggio fertile di informazioni che non appartiene a nessuna delle culture in dialogo. Tant'è vero che insiste, più avanti nella tragedia, quando ormai tutto è perduto, a riproporre lo stesso paradigma interpretativo, quello identitario e che esclude l'altro e quanto ha da dire:

Giasone: Ora comprendo, allora invece non comprendevo, quando dalla tua casa e da una terra barbara condussi in una casa greca te, una grande rovina, traditrice di tuo padre e della terra che ti aveva nutrito. [...] Nessuna donna greca avrebbe mai osato tanto. (vv. 1329-1341).

Giasone non avverte alcuna responsabilità nei confronti di Medea, dalla sua ha le norme che gli permettono il ripudio della passione precedente e il

matrimonio con una giovane ragazza greca per assicurarsi una discendenza legittima. La giustificazione¹⁹, sul filo di un sofisma, vuole far risaltare che la sua azione è la sola possibile per mettere in regola l'irregolare, per riasorbire nello schema greco ciò che invece andava elaborato diversamente. Giasone non fugge, infatti, da Medea, ma si sottrae a un preciso dovere etico, proteggere i figli, e Medea con loro, dalla decisione di Creonte di scacciarli da Corinto.

All'inizio della tragedia il sentenzioso Pedagogo stigmatizzava l'andazzo corrente di quanti antepongono sé stessi all'altro:

Nutrice: Creature sentite come vostro padre si comporta verso di voi? [...] si dimostra crudele verso i suoi cari

Pedagogo: [...] Te ne accorgi ora che ognuno ama se stesso più del proprio prossimo se un padre, per colpa di una donna, non ha più amore per i propri figli? (vv. 82-89)

Al Pedagogo non sfugge che è un male l'egocentrismo, la propensione degli Ateniesi a occuparsi soltanto di sé stessi, non più come un Noi, ma come un Io. Questo porterà i padri a non prendersi più cura dei figli e a trascurare i doveri familiari per colpa di una donna. In gioco è la qualità della *pólis* se il cittadino non è più rispettoso degli impegni presi privatamente: cosa ne sarà degli impegni pubblici, quale sarà la sorte degli stranieri che vivono e rendono prospera la città di Atene? Se il modello Giasone si va rivelando pericoloso per le sorti della città, qual è la funzione di Medea sulla scena, cosa starà mostrando allo spettatore? Certamente non la sua biografia; non si tratta di un romanzo o di cronaca nera, Euripide ha portato un problema a processo e intende andare fino in fondo nella sua attenta disamina.

Medea incarna i sentimenti estremi di una passione che non conosce misura, agli occhi di un Greco, è stata artefice di esecrabili azioni, sempre compiute in nome del suo amore. Ma la differenza con il Greco è che lei non riconosce a Eros nessun ruolo nelle sue decisioni. La volontà di Medea è sovrana e non sottostà a quella di un dio, sia pure il potente Eros, traduce i suoi sentimenti e li espone sulla scena come un altro modo di

¹⁹ Si vedano i vv. 547-sgg. della tragedia euripidea.

sentire e vivere l'impegno nella relazione amorosa. La sua intenzione non è quella di imporle a Giasone con la forza, se non costretta come sarà in effetti, ma proprio perché non ha intenzione di rinunciarvi le propone come controparte di un dialogo ideale, un incontro creativo con Giasone. Medea, dimostra, inoltre, che restare fermi ciascuno sulla propria deliberazione sfocia prima nello scontro dialettico e, quindi, determinerà la rovina.

Sia Medea sia Giasone incarnano una verità, non la verità, che non fa presa, non produce nulla. Ciascuno dei due resta prigioniero del reciproco pregiudizio, della differenza che allontana e ristabilisce l'identità più forte da contrapporre a quella più debole. Una prevaricazione dialetticamente costruita che segna l'immobilismo e l'incomunicabilità. A Euripide non resta altra via che quella di mostrare lo scontro cui inevitabilmente conduce l'insistenza sul dispositivo selettivo, gerarchizzante della differenza. Il teatro si offre come quello spazio tra Medea e Giasone al quale lo spettatore può accedere solo dopo aver rinunciato a sua volta alla differenza, al paradigma oppositivo Greco/Barbaro. In questo modo il poeta tragico mostra allo spettatore, come anche al lettore lontano, la via da percorrere per uscire da questo scontro tra civiltà e culture: costruire una via di comunicazione che, senza relativizzare la propria verità la mette in dialogo, in ascolto. Euripide ha *mostrato* Medea, ha *mostrato* Giasone come delle possibili vie: allo spettatore il compito di trarre le conclusioni, facendo appello alle sue risorse intellettuali.

Lo straniero e il cittadino, di nuovo sotto il segno di *dike*, e non più dell'*adikia*, sono tornati al centro del dibattito, senza mostrare diffidenze e differenze. Forse, finalmente reciproci, Medea e Giasone mettono in crisi il modello relazionale greco che non riguardava soltanto la sfera intima, ma anche quella politica. Se nel gioco tragico Medea non è Medea, come potrebbe esserlo, la relazione tra lei e Giasone è un problema autentico e sentito nella città e dai suoi abitanti. Ciò che Euripide cerca di rimettere in discussione è la soluzione al problema, ciò che vige e regola queste relazioni. La vicenda mostra, ma non dimostra in quanto lascia aperta ogni interpretazione, dove si situa il rimosso, ciò che avrebbe potuto essere, e che invece non è stato, così come mostra ciò che è stato scelto, l'etico, e scelto in un certo modo e non in un altro. In questo rovesciamento di prospettiva, in questo gioco di specchi il rimosso si presenta come un residuo ancora radiante di un processo di civilizzazione, non certo compiuto,

che ha vissuto di incroci, innesti, scelte. E che dovrà nutrirsi ancora dei medesimi alimenti. Riportare in primo piano lo straniero, la straniera, la donna, è l'atto di illuminare l'ombra delle scelte fatte e farle reagire con ciò che si chiama *dike*, straniero, donna. Se ne intacca la narrazione politica, la sua coerenza, come anche la sua omogeneità nel disporsi nelle varie classi sociali senza ripensamenti sostanziali, ma solo repliche stanche. Significa demolire il concetto di differenza e farlo risplendere come incontro, *dialogo*, apertura di un passaggio tra convinzioni e posizioni.

L'uccisione dei figli da parte di Medea, l'ostinazione nel negare la consegna dei loro poveri resti, non vanno letti come omicidi. Non sono neanche l'estrema provocazione di una donna fuori controllo. Si tratta di un gesto tragico che simbolicamente allude e sottende alla più energica rottura con la trasmissione di un modo di intendere, una pratica assimilata della relazione sentimentale, come la presenza della donna nella vita della città, del posto dello straniero nel tessuto sociale, economico e politico della città. Significherà anche un certo modo di rimettere in discussione le leggi che regolano i legami tra cittadini e stranieri, tra cittadini e cittadine²⁰. Solo per il tramite degli innesti che provengono da un individuo portatore di istanze, che viene da fuori (*extra*), geograficamente linguisticamente e culturalmente altro, è possibile mettere in discussione il rassicurante e consueto scorrere delle cose e far sorgere qualcosa di nuovo, di non ancora pensato. Su questa linea di tensione si palesa ciò che i Greci definivano con il termine *deinós* (oscuro, magmatico, enigmatico, non familiare). Si tratta di un luogo oscuro che non pretende di essere illuminato da una sintesi, ma che, al contrario, si alimenta della tensione che crea e alimenta.

Medea è la più estranea per il Greco, è la straniera che rifiuta di essere ridotta a madre di pseudo-cittadini, è una donna che vuole riappropriarsi del nome, della sua libertà. Una donna che non vuole appartenere a nessun uomo come una cosa fra le altre. Dopo i fatti di Pelia, di Corinto e la sua fuga ad Atene da Egeo, Medea diventa un momento non secondario nella costruzione dello specifico greco. Sia pure come esagerazione dei sentimenti passionali, o comportamenti da rifiutare, la sua fuga ad Atene, sul carro donatogli da suo nonno il dio Sole, la colloca al centro della

²⁰ A rigore le donne non erano considerate cittadine, ma si usa questo termine per segnare l'opposizione tra universo maschile e femminile.

storia della nascente città, la ricollega alla sua radice cretese, le restituisce una dimensione dignitosa. Nessuna Erinni la tormenterà, come sarà per Oreste, il matricida. Questo non significa che verrà riassorbita, assimilata dall'universo culturale greco, ma continuerà a esercitare la sua pretesa di ascolto e accoglienza cercando di mutare il corso delle decisioni, quando se ne presenterà l'occasione. Sia pure come un monito: "Ricordi Medea?". Frequentare Medea, quale sia la veste che ogni volta si sceglierà, sarà per il Greco il luogo di un confronto aperto, di una *in*-tensione, di uno scarto che farà riemergere il sommerso, il disarmonico e preparare qualcosa di nuovo.

Allo spettatore, e al lettore, non resta che esclamare: "Ah, magari non avessi assistito a queste cose!". Non può tornare dal teatro di Dioniso all'Agorà come prima, nella sua testa un germe di qualcosa di non ancora detto lavorerà, sia pure come invito a smontare a e rimontare ogni volta il sapere che viene dato per scontato. La sua intelligenza deve saper fare cose con il suo sapere. Entrare in *dia*-logo significherà rinviare a qualcosa che si colloca ben oltre il *logos* consuetudinario. Ha bisogno di un *alter* per esserci e costruire, aprirsi all'altro e non etichettarlo per renderlo meno pauroso o estraneo.

Ospitalità e accoglienza nella drammaturgia di Goldoni

La sacralità dell'ospite, tema strutturante dei poemi omerici (l'episodio di Ulisse nell'isola dei Feaci è un vero e proprio galateo dell'ospitalità)¹ e del teatro greco classico, si trasmette e si consolida nel tempo come costituente essenziale della scrittura drammatica. Il teatro nasce e si stabilizza come pratica aggregante, accogliente, ospitale e ospitante: il teatro è prima di tutto cura dell'ospite/spettatore, come il testo scritto lo è del lettore. Come ogni pratica ospitale, esso si basa sulla fiducia reciproca tra autore e fruitore, in un rapporto biunivoco in cui i due ruoli possono sovente invertirsi. Autore/regista e lettore/spettatore sono entrambi ospiti, nel senso attivo e passivo del termine, ovvero ospitano e sono ospitati, accolgono nel loro mondo e sono accolti a loro volta.

La rappresentazione teatrale mette a disposizione degli spettatori tutti gli strumenti necessari alla comprensione della messa in scena; un dramma oscuro, che non genera immedesimazione e quindi catarsi, è un insulto all'ospitalità, al codice comune e al senso di appartenenza. Comunicare vuol dire condividere, e condividere nella pratica teatrale vuol dire coinvolgere lo spettatore; pena l'insuccesso e l'isolamento.

Ecco che dunque la messa a tema dei principi di ospitalità e di accoglienza, fin dagli albori della storia del teatro, ha una valenza strutturale e metadrammatica: parlare di ospitalità significa anche, intrinsecamente e implicitamente, parlare della fattura del testo come sistema relazionale, del suo consolidarsi come organismo comunicativo e vitale, della sua

¹ Cfr. in questo volume Giulio Lucchetta, *Il motivo omerico dei Feaci tra polemica anti epicurea e doveri dell'ospitalità*, supra, pp. 9-37.

fruibilità. Non è un caso che ogni volta che il tema compare in un testo teatrale, ciò accade in punti di forte spessore metateatrale, spesso in vere e proprie scene di teatro nel teatro; l'ospitalità è di per sé una messa in scena, una rappresentazione ad uso e consumo dell'ospite e degli astanti, con sue proprie regole più o meno rigorose, ma ineludibili: l'accoglienza prevede sempre, quando più quando meno, un apparato scenografico, una serie di convenzioni, di gesti, di parole a forte valenza simbolica, o, come dicevamo prima, metadrammatica. Lo vedremo anche in Goldoni, ad esempio nella *Locandiera*, e in senso più socialmente connotato nel *Campiello*.

L'attenzione alla dimensione spaziotemporale del testo, ovvero la strutturazione in senso realistico di quella che altrove ho chiamato la "sintassi drammatica" (o drammatologia)², come pure la cura della scenografia, sono elementi che – nutrendo la riforma goldoniana – animano e danno un senso alla mimesi storica e socio-antropologica, nella quale rientrano anche i modi e i riti dell'ospitalità, nel quadro del rapporto tra classi sociali, e della costruzione dell'identità del personaggio in dimensione relazionale. I gesti, gli abiti, i dialoghi, anche dal punto di vista lessicale, non sono estemporanei, ma rispondono a un rigoroso ideale di verosimiglianza storica in senso manzoniano: non riprodotti in modo fotografico, al solo fine di coinvolgere lo spettatore, ma scelti ed elaborati con cura per offrire uno spaccato di vita reale ed emblematica; con la finalità artistica di accogliere lo spettatore in modo conveniente e rispettoso per la sua intelligenza sociale e storica, considerandolo un ospite gradito alla tavola della riflessione comune. Goldoni opera in pieno clima illuministico, quando si definisce e si cerca di nutrire di contenuti vivi ed operativi il processo di civilizzazione nella prospettiva di una crescita mentale e sentimentale dell'individuo.

L'idea che anima il presente contributo è che il realismo goldoniano, basato sul rifiuto del "romanzesco"³, della spettacolarizzazione e dell'inve-

² Per tutti i concetti relativi alla drammatologia (in conformità con la "narratologia" di matrice genettiana) – ovvero all'insieme delle regole di stilizzazione che presiedono all'organizzazione spaziotemporale del testo – a cui accenneremo nel corso del saggio, cfr. Antonella Del Gatto et al., *L'annodamento degl'intrighi. Studi di sintassi drammatica*, Liguori, Napoli, 2007, con relativa bibliografia critica (anche goldoniana).

³ Sia Goldoni che Manzoni fanno ricorso in diverse occasioni al concetto di "romanzesco"

rosimile, vada di pari passo con la riflessione sul problema dell'integrazione, dell'ospitalità, dello scambio culturale. L'uomo si definisce in quanto tale nell'ambiente che abita e nelle relazioni che elabora e che coltiva: le due cose sono direttamente proporzionali, e addirittura interdipendenti, e, come abbiamo già detto, riguardano il livello metadrammatico della scrittura. Goldoni è uomo di teatro, vive nel teatro e del teatro, esponente di una vera e propria imprenditoria teatrale fino ad allora inedita per quanto concerne gli autori⁴: del teatro respira il senso più profondo e più antico, il fondamento educativo e formativo adottato dai tragediografi della Grecia classica e da essi tramandato come presupposto universale di ogni dramma degno di questo nome⁵. L'azione si identifica con la costruzione di un mondo, il tempo della rappresentazione si fonde con il tempo rappresentato a formare un microcosmo compiuto, autonomo, ma perfettamente credibile e realisticamente reso vivo dagli attori sulla scena, dove spazio rappresentato e spazio della rappresentazione (il palcoscenico) diventano la stessa cosa non per mera convenzione teatrale ma per viva impressione mimetica. Fu merito di Giorgio Strehler aver capito questa profondità del teatro goldoniano, il suo spessore storico e la sua funzione antropologica, e averlo messo in scena considerandolo al tempo stesso

inteso in senso spregiativo come insieme di intrecci inutilmente complicati e inverosimili, tendenti alla spettacolarizzazione fine a se stessa. Per Goldoni si veda la Prefazione alla commedia *L'incognita*, mentre per Manzoni indicativo è quanto sostenuto nella *Lettre à M. Chauvet sur l'unité de temps et de lieu dans la tragédie*, in Id., *Opere varie*, a cura di Mihele Barbi e Fausto Ghisalberti, Casa del Manzoni, Milano, 1943, pp. 313-371, p. 351. Per il rapporto Goldoni/Manzoni cfr. Antonella Del Gatto, *I Promessi sposi e la mimesi teatrale: influenze goldoniane*, in Id., *Aspetti della mimesi nella modernità letteraria. Premesse petrarchesche e realizzazione romantica*, apice libri, Firenze, 2015.

⁴ Come ci spiega, con dovizia di particolari, Piermario Vescovo nel volume *Goldoni e il teatro comico del Settecento*, a cura di Piermario Vescovo, Carocci, Roma, 2019, pp. 109-115.

⁵ Nelle tragedie di Euripide, come già nei poemi omerici, la *xenia* è un'istituzione inviolabile. *Xénos* è l'ospite, in entrambi i sensi definiti sopra: l'ospite è sacro, anche perché nell'ospite può celarsi la divinità: ovvero l'ospite, in quanto sconosciuto, veicola un mistero sugli effetti e sul senso della sua storia; conviene comunque fidarsi di lui. Anche in Eschilo troviamo l'equazione ostile allo straniero = ostile agli dei. Cfr. Umberto Curi, *L'endiadi dello straniero*, in *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabès*, Marsilio, Venezia, 2003, pp. 279-308.

documento storico, prodotto artigianale, e opera d'arte⁶. Evidentemente il regista triestino considera Goldoni un paradigma estremamente significativo del concetto di arte alle soglie della modernità: la serialità della scrittura goldoniana, comunque di fattura artigianale, e il suo realismo dissacrante rispetto al concetto aristocratico di arte (di un Carlo Gozzi, ad esempio), non inficiano la possibilità della riuscita artistica delle opere (che non sono certo tutte dello stesso valore), anzi la rendono possibile:

Capire il reale, innalzarlo a fatto d'arte, per divertire, cioè per far amare, con sincerità, senza artifici, senza ricorrere ai vari meravigliosi, ma cercando la semplicità, la naturalezza del calore, della partecipazione affettuosa, del destino degli altri, che è il carattere fondamentale del lato creativo. E qual è dunque la filosofia, di cui mi sono servito: «Quella che abbiamo impressa nell'anima, quella che dalla ragione viene insegnata, quella che dalla lettura e dalle osservazioni si perfeziona, quella che infine dalla vera poesia deriva, non già bassa poesia che chiamasi versificazione, ma dalla poesia sublime che consiste nell'immaginare, nell'inventare, nel vestire le favole di allegria, di metafore e di mistero», dice Goldoni.

Questo piccolo pezzo di confessione estetica di Goldoni è di una complessità tremenda, perché da una parte spiega che bisogna partire dal vero, ma il vero soltanto non basta, bisogna innalzarlo, ma innalzarlo con forza poetica per arrivare a immaginare, inventare, a vestire le favole. Le favole sono le trame, le storie di allegorie, di metafora e di mistero⁷.

Parlare di mimesi (opposta alla diegesi) a proposito del teatro è fin troppo ovvio: il teatro è rappresentazione mimetica, ovvero "ri-presentazione" di ciò che è assente attraverso il gesto e la parola, come se l'accadimento avesse luogo direttamente sotto gli occhi dei destinatari; al contrario della

⁶ Per il rapporto tra arte e artigianato, e in generale tra creatività e lavoro, nell'arte moderna cfr. Francesco Iengo, *Verso un'arte desacralizzata*, a cura di Aldo Marroni, Mimesis, Milano, 2019.

⁷ Giorgio Strehler, *Intorno a Goldoni. Spettacoli e scritti*, a cura di Flavia Foradini, Mursia, Milano, 2004, p. 37 (da "Goldoni e il teatro").

rievocazione diegetica, e dunque *in absentia*, del racconto o del romanzo. Ma ciò che non è affatto scontato è riflettere sulla natura di quella mimesi. Tutta la riflessione di Strehler sul teatro goldoniano fa perno sul progetto di studiare e mettere in luce i modi e le sfumature attraverso cui il commediografo veneziano offre al pubblico l'illusione della riproduzione fedele di scene di vita comuni, realissime, pur assurgendo, come accade per tutte le opere d'arte, a significati universali e dunque metaforici. D'altronde, lo stesso si può dire di Cechov:

È il Goldoni osservatore della vita degli uomini, è il Goldoni cantore delle piccole cose "vere" della vita, e in quanto vere, grandi, che mi ha sempre colpito e affascinato. Per esempio, questa sua capacità di farle lievitare in un'atmosfera poetica che non fosse quella di un grigio e semplice e puro realismo. Non c'è niente di meno realistico del *Campiello* e non c'è nulla di più realistico del *Campiello*, come non c'è niente di meno realistico di *Una delle ultime sere di Carnovale*, e nel medesimo tempo non c'è nulla di più vero e più esatto dal punto di vista psicologico. È come Cechov, o diciamo che Cechov è come Goldoni: sono quei grandi che si trovano nel cammino della storia del teatro e spiegano la verità dell'uomo attraverso le loro metafore, che non sono mai la copia esatta del mondo ma sono la metafora del mondo⁸.

Il lettore-regista si spinge ad un'analisi minuta e capillare dell'organizzazione spaziotemporale delle commedie goldoniane, ovviamente in particolare di quelle di cui cura la regia – *Arlecchino servitore di due padroni*, *Il campiello*, *Le baruffe chiozzotte* – ma anche *Una delle ultime sere di Carnovale*, rilevando l'importanza dei singoli oggetti in scena, che non sono una semplice cornice estetica ma sono parte integrante della rappresentazione che su di essi poggia come su un'impalcatura che dà senso alla performance attoriale. Gli oggetti stessi, collocati in un certo modo in un certo spazio, hanno una funzione mimetica, nel senso che raccontano qualcosa che non è scritto e che non è espresso nei dialoghi dei personaggi:

⁸ Ivi, pp. 42-43.

Certo, un testo lo possiamo sempre leggere, ma leggere è un'altra cosa: leggere il teatro non è come leggere la poesia. Leggere il teatro non richiede l'incontro tra chi legge e la parola scritta; il teatro ha invece bisogno di un gruppo di intermediari, donne e uomini, di altre persone che non appaiono ma che lavorano per il teatro. Necessità di oggetti, di spazi. Noi abbiamo bisogno dei luoghi e delle misure spaziali, dei punti di appoggio; possono essere porte, sedie, cose dipinte, ma dobbiamo definire uno spazio nel quale gli attori, le attrici possano raccontarci non le loro storie, ma le storie di altri, in questo caso, le storie di Goldoni⁹.

La rappresentazione degli spazi, degli oggetti, delle cose visibili, è una grande responsabilità morale per l'artista, e in seconda istanza per il regista, che, attraverso di essi, invita lo spettatore in un mondo possibile, lo accoglie col dialogo e accogliendolo partecipa al suo processo formativo. Nel momento in cui, nel teatro comico settecentesco (e non solo nelle commedie di Goldoni), iniziano ad essere rappresentati i luoghi chiusi, lo spettatore viene invitato ad entrare nello spazio privato dei personaggi, e dunque in una dimensione più riflessuta, più soggettiva, dove il tema dell'ospitalità acquista un valore diverso, più intimo, più individuale, più psicologicamente sfumato. Entrare in casa di qualcuno non è come trovarlo in strada o in piazza; ciò che si dice in casa è altra cosa da ciò che si dice per strada: l'accoglienza riservata all'ospite in casa si configura come una carta d'identità del padrone di casa, e come tale viene avvertita dallo spettatore.

Il secolo della sperimentazione teatrale e della riforma goldoniana offre una notevole varietà nei modi di rappresentazione spaziale: dalla scena stabile con rispetto dell'unità di luogo (ma con esperimenti di spazio organizzato in segmenti contigui, e con accentuazione significativa del gioco col fuori scena), alla scena variabile con presenza di più quadri, al teatro nel teatro inteso anche in senso materiale, come spazio scenico secondario compreso in quello principale. Gli autori del '700 (in particolare quelli veneziani o che operano a Venezia) devono fare i conti con i teatri stabili,

⁹ Strehler, *op. cit.*, p. 31 (da "Goldoni e il teatro", testo letto da Strehler in occasione del conferimento della laurea honoris causa presso l'Università Autonoma di Barcellona nel 1995).

con compagnie di attori più o meno abili e disposti ad accettare le novità, e devono dunque adattare la rappresentazione spaziale alle necessità contingenti oltre che alle finalità artistiche. La necessità della riforma appare allora con solare evidenza agli uomini di teatro, come pure agli attori: occorre staccarsi dall'improvvisazione, dalle convenzioni di un teatro comico logoro e ormai caricaturale; ma difficile è capire i modi in cui riuscirci, non solo per quanto concerne gli argomenti affrontati e il linguaggio usato (ancora troppo distante da quello del pubblico che assiste alle rappresentazioni), ma anche in fatto di sintassi drammatica, di lavorazione del testo teatrale dal punto di vista delle strutture spaziotemporali che ne sorreggono la verosimiglianza.

Scipione Maffei, ad esempio – che pure si cimenta in un'operazione originale e fruttuosa in ambito tragico – in una commedia in versi endecasillabi in 5 atti come *Le cerimonie* (1727)¹⁰ rivela una concezione dello spazio vecchia e scontata, e a risentirne è naturalmente la vivacità dell'azione. Ogni allusione spaziale è inserita, in forma di didascalia implicita, nelle battute dei personaggi. Si rappresenta uno spazio polivalente in esterno, “una piazzetta” (come nella commedia cinquecentesca); ma l'unica didascalia esplicita con funzione scenografica recita:

Si apre l'orizzonte e si vede una loggia della casa di Massimo.
(*Le cerimonie*, III 6)

In un caso come questo non è solo lo spazio ad essere immutabile: lo è di fatto anche l'azione, che si inserisce nel quadro spaziale come in un contenitore che la ospita ma con cui non si fonde in nessun modo: in altre parole, lo spazio, pur strutturando come sempre il testo, risulta estraneo allo svolgimento del nodo drammatico principale come di quelli secondari. Qui il tema dell'ospitalità, che pure è centrale e dominante, resta astratto; la satira contro l'affettazione di gusto francese è ideologizzata, slegata rispetto alle azioni e alla psicologia dei personaggi.

¹⁰ Scipione Maffei, *Opere. Teatro*, Laterza, Bari, 1928. Cfr. in proposito Giorgio Pullini (*Il teatro in Italia. Settecento e Ottocento*, Studium, Roma, 1995, pp. 134-135) che ne mette in evidenza il legame con l'opera buffa e certi aspetti di commedia di carattere e di ambiente di stampo pregoldoniano.

La rivoluzione operata da Goldoni risulta consistente anche per quanto riguarda, nel rispetto dell'unità di luogo, l'adozione della scena stabile. Quest'ultima è in effetti preferita all'uso dei quadri proprio in quelle commedie in cui lo spazio acquista una funzione regolatrice nei confronti dei numerosi nodi drammatici, compreso quello dell'accoglienza e dell'ospitalità, per lo più sotteso agli altri; dunque una funzione fortemente strutturante, non solo dal punto di vista "sintattico" bensì anche da quello tematico. È ciò che accade in modo esemplare nella *Bottega del caffè*, che mostra sicuramente una delle rappresentazioni spaziali più riuscite e significative per la storia del teatro, e che appartiene all'anno 1750: l'anno delle famose 16 commedie scritte per il teatro S. Angelo e inaugurate da quella sorta di manifesto della riforma che è *Il Teatro comico*.

Quando scrive *La bottega del caffè*, nel 1750, Goldoni ha già raggiunto una buona maturità artistica, che gli consente di proporre al pubblico la commedia riformata: una commedia interamente scritta, in cui i vecchi caratteri stereotipati delle maschere tradizionali si sono ormai trasformati in personaggi con una propria individualità sempre più sfumata e definita, pur se con qualche residuo di tipizzazione e qualche indulgenza alla commedia dell'arte, come ad esempio il personaggio del cameriere Trappola¹¹. E d'altronde ai camerieri, che parlavano in dialetto anche nelle commedie in lingua, fu assegnato il compito, per lungo tempo, di mantenere vivo il ricordo di certi lazzi e, perché no?, anche l'abilità dei comici dell'arte.

Lo spazio rappresentato è quello fisso della piazzetta su cui si affacciano tre botteghe: uno spazio polivalente, che possiamo definire "per segmenti contigui"¹², cioè strutturato su livelli scenici plurimi e compressi, in quanto lo spazio si estende ai piani superiori della bottega e delle case (come capiterà anche nelle *Baruffe* e nel *Campielo*) che alludono peraltro ad altrettanti spazi interni abitati. La stabilità della scena, lungi dal rendere omaggio al vetusto precetto pseudo-aristotelico delle tre unità, ormai da Goldoni già ampiamente eluso, permette di richiamare costantemente l'attenzione sul dato socio-geografico: la vicenda ruota attorno ad un luogo ristretto, su cui si concentrano e si confrontano le

¹¹ Nella prima versione in dialetto della commedia, oggi perduta, permanevano molte più tracce della commedia dell'arte sia in Brighella, poi sostituito da Ridolfo, e sia nel servitore Arlecchino, poi sostituito da Trappola.

¹² Cfr. Del Gatto et al, *L'annodamento degl'intrighi*, op. cit., p. 290.

vicende dei personaggi, che agiscono in un microcosmo ben definito in cui risaltano proprio i problemi dell'interazione tra classi sociali e dell'inserimento del forestiero nella comunità.

Don Marzio è in effetti un forestiero, napoletano, nobile sfaccendato, ricco, gentiluomo di nome ma non di fatto: è un pettegolo, maldicente, che mira a dividere la comunità, dalla quale pure è stato accolto bene e nella quale vive agiatamente. Il suo atteggiamento è ipocrita, anche con se stesso, come si evince dalla prima parte del monologo finale della commedia:

III,16

DON MARZIO. Si lamentano della mia lingua, e a me pare di parlar bene. È vero che qualche volta dico di questo e di quello, ma credendo dire la verità, non me ne astengo. Dico facilmente quello che so; ma lo faccio, perchè son di buon cuore.

Già dalla terza scena del primo atto, alla sua prima apparizione, si mostra per quello che è, rivelando il segreto di Eugenio e indirettamente introducendo e presentando quest'ultimo come personaggio-chiave della commedia. Nella stessa scena Ridolfo, il proprietario della bottega, rivela invece la sua natura ospitale (ma non scevra da un certo opportunismo, per così dire, professionale)¹³, proponendosi da subito come l'anti-don Marzio:

I,3

DON MARZIO. Si è veduto il signor Eugenio?

RIDOLFO. Illustrissimo signor no.

DON MARZIO. Sarà in casa a carezzare la moglie. Che uomo effeminato! Sempre moglie! Sempre moglie! Non si lascia più vedere, si fa ridicolo. È un uomo di stucco. Non sa quel che si faccia. Sempre moglie, sempre moglie. (*bevendo il caffè*)

RIDOLFO. Altro che moglie! È stato tutta la notte a giuocare qui da

¹³ Non dimentichiamo che alla sua bottega è accolto senza problemi anche Pandolfo, il gestore della bisca, e che il legame tra la bisca e la bottega è praticamente indissolubile essendo la clientela in gran parte comune. Si veda, su questo aspetto ambiguo di Ridolfo, l'analisi di Roberto Alonge, *Goldoni. Dalla commedia dell'arte al dramma borghese*, Garzanti, Milano, 2004, pp. 35-54.

messer Pandolfo.

DON MARZIO. Se lo dico io. Sempre giuoco! Sempre giuoco! (*dà la chicchera, e s'alza*)

RIDOLFO. (Sempre giuoco; sempre moglie; sempre il diavolo che se lo porti). (*da sè*)

DON MARZIO. È venuto da me l'altro giorno, con tutta segretezza, a pregarmi che gli prestassi dieci zecchini sopra un paio d'orecchini di sua moglie.

RIDOLFO. Vede bene; tutti gli uomini sono soggetti ad avere qualche volta bisogno, ma non hanno piacere poi che si sappia; e per questo sarà venuto da lei, sicuro che non dirà niente a nessuno.

DON MARZIO. Oh, io non parlo. Fo volentieri servizio a tutti, e non me ne vanto. Eccoli qui; questi sono gli orecchini di sua moglie. Gli ho prestato dieci zecchini; vi pare che io sia al coperto? (*mostra gli orecchini in una custodia*)

Ridolfo, rappresentante di una piccola borghesia lavoratrice e di principi sani e concreti, apre la commedia e la chiude, risolvendo l'intreccio e ricompattando infine la comunità. Egli è l'esempio del perfetto gestore di bottega, attento e rispettoso delle esigenze della clientela, pronto ad aiutare tutti in nome del bene comune, della pace sociale ma anche del suo interesse personale. Non contraddice apertamente nessuno, nemmeno don Marzio; non parla male di nessuno, pur non esimendosi dal fare domande e mostrare curiosità per le vicende dei suoi avventori. Funge, dal punto di vista drammaturgico, da mediatore tra don Marzio ed Eugenio. Quest'ultimo è un personaggio fondamentalmente onesto ma vittima del vizio del gioco: Eugenio è un mercante di sani principi ma di carattere debole, la cui positività di animo ("onesto, nobile e generoso") riemerge non casualmente proprio nei confronti degli ospiti. Di fronte alla pellegrina, Placida, di cui non sa nulla e che chiede assistenza, si mostra "uomo civile e onorato", benevolo e ben disposto al sostegno in nome del sacro principio dell'ospitalità:

I,15

PLACIDA. Caro signore, voi mi consolate colle vostre cortesissime esibizioni. Ma la carità d'un giovane, come voi, ad una donna che non è ancor vecchia, non vorrei che venisse sinistramente interpretata.

EUGENIO. Vi dirò, signora: se in tutti i casi si avesse questo riguardo, si verrebbe a levare agli uomini la libertà di fare delle opere di pietà. Se la mormorazione è fondata sopra un'apparenza di male, si minora la colpa del mormoratore; ma se la gente cattiva prende motivo di sospettare da un'azion buona o indifferente, tutta la colpa è sua, e non si leva il merito a chi opera bene. Confesso d'esser anch'io uomo di mondo; ma mi picco insieme d'esser un uomo civile ed onorato.

PLACIDA. Sentimenti d'animo onesto, nobile e generoso.

DON MARZIO. Amico, chi è questa bella pellegrina? (*ad Eugenio*)

EUGENIO. (Eccolo qui: vuol dar di naso per tutto). (*da sè*) Andiamo in locanda. (*a Placida*)

Eugenio è carattere emblematico del tessuto sociale veneziano ma anche di una classe borghese europea benestante, che sta perdendo di vista i valori della morale tradizionale, che diventano sempre più fragili e discutibili; una classe che conserva alcune caratteristiche dell'Ancien Régime, ma che fatica a mantenersi integra, pur non mettendo in discussione i capisaldi della vita sociale e civile. È il tramonto di un'epoca, riflesso nella difficoltà del rapporto interclasse, che il commediografo veneziano filtra attraverso lo sguardo umoristico (ma non per questo meno impietoso: Pirandello docet...) della commedia.

Don Marzio, con l'altro forestiero, il conte Leandro, mostra la caricatura ipocrita e parodistica del concetto di ospitalità, e cerca di esibire falsamente la sua benevolenza:

III,2

DON MARZIO. Venite qua; parlatemi da galantuomo, confidatevi con me; e state sicuro che i fatti vostri non si sapranno da chi che sia. Voi siete forestiere, come sono io, ma io ho più pratica del paese di voi. Se vi occorre protezione, assistenza consiglio e sopra tutto segretezza, son qua io. Fate capitale di me. Di cuore, con premura, da buon amico; senza che nessun sappia niente.

LEANDRO. Giacchè con tanta bontà vi esibite di favorirmi, aprirò a voi tutto il mio cuore, ma per amor del cielo, vi raccomando la segretezza.

DON MARZIO. Andiamo avanti.

Infine Don Marzio viene cacciato dalla comunità, che lo espelle come un veleno tossico: lo straniero che non solo ha rifiutato l'integrazione, ma addirittura ha fatto di tutto per portare divisione e scompiglio nella comunità dalla quale era stato accolto. Il finale suggella l'ipocrisia del personaggio ("Io non ho mai commessa una mala azione"), ma anche la sua estraneità alla comunità che non può più accoglierlo:

III,23

PLACIDA. Indegno!

LISAURA. Impostore!

VITTORIA. Maldicente!

EUGENIO. Ciarlone!

DON MARZIO. A me questo? A me, che sono l'uomo il più onorato del mondo?

RIDOLFO. Per essere onorato non basta non rubare, ma bisogna anche trattar bene.

DON MARZIO. Io non ho mai commessa una mala azione.

E l'ultima battuta è riservata, come in *Una delle ultime sere di Carnovale*, a Venezia: al suo ideale comunitario ispirato alla libertà, al rispetto reciproco, all'ospitalità riservata a chi è prudente, cauto, onorato:

III,25

DON MARZIO. Sono stordito, sono avvilito, non so in qual mondo mi sia. Spione a me? A me spione? Per avere svelato accidentalmente il reo costume di Pandolfo, sarò imputato di spione? Io non conosceva il birro, non prevedeva l'inganno, non sono reo di questo infame delitto. Eppure tutti m'insultano, tutti mi vilipendono, niuno mi vuole, ognuno mi scaccia. Ah sì, hanno ragione, la mia lingua, o presto o tardi, mi doveva condurre a qualche gran precipizio. Ella mi ha acquistata l'infamia, che è il peggiore de' mali. Qui non serve il giustificarmi. Ho perduto il credito e non lo riacquisto mai più. Anderò via di questa città; partirò a mio dispetto, e per causa della mia trista lingua, mi priverò d'un paese in cui tutti vivono bene, tutti godono la libertà, la pace, il divertimento, quando sanno essere prudenti, cauti ed onorati. (*parte*)

È proprio questo il leitmotiv di una commedia corale particolarmente attenta al dato socio-antropologico del popolo, *Il Campiello*, scritta nel 1766, quando Goldoni ha ormai portato a compimento tutti gli aspetti della riforma, ed è approdato ad una visione pienamente matura della psicologia umana, rappresentata con grande perizia e finezza di tratto. Se nella *Bottega* egli ritrae, pur attraverso storture e deviazioni, i valori di una borghesia benestante e di una piccola imprenditoria locale, nel *Campiello* focalizza il popolo nella sua versione più autentica e genuina (come nelle *Baruffe chiozzotte*): ma è significativo che in entrambi i casi le qualità e i difetti dei personaggi e della collettività siano illustrati attraverso la specola del rapporto ospitale con lo straniero. Si tratta, da questo punto di vista, di una delle commedie d'ambiente più riuscite, dove, sfruttando l'esperienza della *Bottega*, Goldoni opta per la scena stabile:

La scena stabile rappresenta un Campiello con varie case, cioè da una parte la casa di Gasparina con poggiauolo, e quella di Lucietta con altana; dall'altra parte la casa di Orsola con terrazza, e quella di Gnese con altanella. In mezzo, nel fondo, una locanda con terrazzo lungo, coperto da un pergolato.

(*Il campiello*, Tavola dei personaggi)

Qui gli spazi rappresentati sono davvero posseduti dai personaggi, e a volte addirittura li possiedono accogliendoli e contenendone gli eccessi. Le ragazze, che non possono scendere in strada se non in compagnia delle madri, stanno spesso alla finestra, di modo che gli spazi sono sempre ben ripartiti tra i personaggi, ognuno dei quali vive nel e del suo spazio personale¹⁴. Scriveva giustamente Giorgio Strehler, al tempo del suo allestimento del *Campiello*, a undici anni di distanza dalle *Baruffe*:

Le giovani non possono stare in strada, devono stare su, alla finestra. La strada è la libertà, la permissività. Così, i due piani plastici della «scena-campiello» sono chiaramente definiti nello spazio: la

¹⁴ Per un'interpretazione in termini sociologici del luogo scenico del *Campiello* cfr. Jacques Joly, *Il luogo scenico del campiello nelle commedie di Goldoni*, in «Problemi», 40, 1974, pp. 132-37.

piazzetta appare come il luogo «posseduto» dalle madri e dagli uomini, anche se giovani: luogo di incontri, di scontri e di giochi, vita socializzata, occasione di colloquio anche intimo. La casa in sé appare come il possesso personalizzato e privato delle singole famiglie. La finestra, e il balcone o l'altana, il luogo naturale di evasione relativa delle figlie, delle giovani¹⁵.

È uno spazio, questo del *Campiello*, chiuso e aperto al tempo stesso, dove la scena stabile evidentemente regala forza e compattezza al clan unito e severo dei popolani, allontana le evasioni comiche, permette la matura e monocromatica analisi sociale goldoniana:

Proprio nella sua parsimonia, il mondo chiuso del campiello appare come un qualcosa di ancora compatto, con il quale si deve fare i conti. Altro che le belle baruffe degli allegri pescatori chioggiotti con il berretto folcloristico, che tanto fanno ridere con le loro liti e grida!¹⁶

Nel *Campiello* il mondo, quella realtà storica a cui Goldoni è tanto devotamente fedele, è rappresentato metaforicamente, come del resto nelle *Baruffe*, dalle vicende burrascose degli abitanti di un piccolo borgo. Nel rapporto tra popolani e stranieri, vincono i popolani che restano a guardia del campiello-clan, organismo autosufficiente anche se estremamente precario: le classi sociali restano divise, il gioco si chiude tra la gente della stessa “razza”. C'è una relazione strettissima tra rappresentazione spaziale e mimesi: la realtà popolare è colta da Goldoni con partecipazione e con tenerezza, mai con accenti farseschi o sentimentali, e per questo riesce ad assurgere a metafora della “tenerezza su un mondo minore”¹⁷ valida in ogni epoca e in ogni luogo. L'universalità dei temi trattati, primo fra tutti quello dell'ospitalità e dell'accoglienza, o più in generale, del rapporto difficile ma essenziale con il “forestiere”, con l'estraneo, in questa commedia guida la strutturazione stessa del testo: che sul tema costruisce la propria complessità, anche lin-

¹⁵ Giorgio Strehler, *Per un teatro umano. Pensieri scritti, parlati, attuati*, a cura di Sinah Kessler, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 187.

¹⁶ Strehler, *Intorno a Goldoni*, op. cit., p. 215 (dalle note di regia per l'allestimento del *Campiello* nella stagione 1992/93).

¹⁷ Ivi, p. 223 (dalle note di regia per l'allestimento del *Campiello*).

guistica¹⁸, e organicità spaziotemporale delle scene, andandosi a chiudere – come accade nella *Bottega* – con l’allontanamento dello straniero, anzi degli stranieri, del Cavaliere e di Gasparina, cresciuta nel Campiello ma di origine napoletana; allontanamento che però in questo caso non è una cacciata, o una fuga, ma un distacco volontario, inevitabile, e tutto sommato pacifico:

V,19

GASPARINA. Cara la mia Venezia,
Me despizerà certo de lazzarla;
Ma prima de anddar via, vôi zaludarla.
Bondi Venezia cara,
Bondi Venezia mia,
Veneziani zioria,
Bondi, caro Campiello:
No dirò che tu zii brutto, né bello.
Ze brutto ti zé ztà, mi me despiaze;
No zé bel quel chè bel, ma quel che piazè.

Si declina, nel *Campiello*, la variante umoristica e positiva del rapporto interpersonale straniante e deludente della *Bottega*; ma con una finezza analitica sconosciuta alla commedia precedente. Ora il rapporto con l’ospite è letto e rappresentato in prospettiva multipla, dal punto di vista di chi ospita e da quello dell’ospitato. Tanto che l’addio finale di Gasparina è il complesso commiato di chi è allo stesso tempo dentro e fuori dal Campiello, che è la sua comunità ma non lo è fino in fondo.

Le regole dell’ospitalità sono tutte rispettate fino in fondo, ma ciò non elimina la diffidenza popolare verso l’elemento perturbante:

I,4

SANSUGA. Cossa mai se pol far? co sti foresti
No se pol dir de no.

¹⁸ Si pensi alla bizzarra e particolare pronuncia di Gasparina, a metà tra l’artificioso e l’eclittico (*Quando ch’io voggio, zo parlar tozcana, Che non par che zia gnanca veneziana*). Sull’uso del veneziano nel *Campiello* e nelle commedie goldoniane in generale si consideri, anche per una essenziale bibliografia di riferimento, Luca D’Onghia, *Le lingue di Goldoni*, in Piermario Vescovo (a cura di), *op. cit.*, pp. 233-255.

Parlerò co la putta, el servirò.
Camerier anca mi son de locanda;
No se pol dir de no, co i ne comanda.
Patrona reverita.

Il Cavaliere, dal canto suo, si comporta correttamente e appare aperto e disposto all'integrazione:

III,8
CAVALIERE. Galantuomo,
Io sono un onest' uomo;
Non intendo sturbar la vostra pace.
Son buon amico, e l'allegria mi piace.

Egli conosce e rispetta il galateo dell'ospite, tanto che offre il pranzo a tutti, non prima di essersi informato sull'usanza locale del "garanghelo":

CAVALIERE. Aspettate, a bel bello.
Ditemi, che vuol dire un garanghelo?
ANZOLETTO. Ghe lo spiegherò mi. Se fa un disnar:
Uno se tol l'insulto de pagar;
E el se rimborsa dopo delle spese,
A vinti soldi, o trenta soldi al mese.
[...]
CAVALIERE. Eh, che andate pensando?
Che state fra di voi garanghellando?
Il compare son io,
E a tutti il desinar lo vo' far io.

Ciò non vuol dire che il Cavaliere non riconosca la distanza che lo separa dagli abitanti del Campiello:

IV,8
CAVALIERE. Schiavo di lor signori;
Or che ciascuno è sazio,
Non mi han detto nemmeno: vi ringrazio.

(entra in locanda)

V,16

CAVALIERE. Che diavol di vergogna!
Sempre sempre gridar con questo e quello?
Maledetto campiello!

Al contrario del Cavaliere, che rappresenta l'ospite aperto e disposto ad imparare nuove usanze e consuetudini e a dividerle, Fabrizio è lo straniero refrattario all'integrazione, pronto a giudicare e a prendere le distanze da tradizioni e riti sociali che non gli appartengono:

V,17

CAVALIERE. La cena è preparata;
L'ho ordinata e pagata.
Lasciatemi godere,
Per cortesia, quest'ultimo piacere.
FABRIZIO. Pur che l'ultima sia, ve lo concedo.
Ma io non ci verrò con questa gente
Indiscreta, incivil, senza creanza.

Ma veniamo ai casi in cui invece la sintassi drammatica è più complessa, e Goldoni adotta l'alternanza dei quadri, ovvero il cambio di scena all'interno dell'atto e/o al cambio d'atto. Lo spazio movimentato in quadri, tendenzialmente fin dalle prime prove e sempre di più fino all'imponente affresco delle *Baruffe chiozzotte* in cui i personaggi sono tutt'uno con i luoghi rappresentati, non costituisce un semplice sfondo scenico, ma è strutturante della vicenda al pari del nodo drammatico che in esso prende vita. Se dunque la variazione del quadro nel corso della rappresentazione non è un'innovazione goldoniana, in Goldoni risulta decisamente originale il modo in cui essa viene utilizzata, la funzione razionalizzatrice che assume in rapporto alla sintassi drammatica: non essendo lo spazio goldoniano il fine della rappresentazione in quanto apparato scenografico, attrattiva occasionale, il cambio di quadro è soggetto alla scelta dei nodi drammatici da rappresentare, e vale come sfondo scenico armonizzato con i movimenti dei personaggi.

È per questo che non si può in alcun modo ravvisare nel teatro goldoniano una regola fissa nella pratica del cambio di scena. Quest'ultima

può mutare da un esterno ad un interno, o tra diversi interni, o tra diversi esterni, numerose o rare volte: dai numerosi quadri della commedia di carattere, in cui si presenta un tipo dominante ed emblematico (negativo o positivo), come *Le femmine puntigliose*, *Il bugiardo*, *L'adulatore*, *La locandiera*, fino a *Una delle ultime sere di carnevale* (1762), che si svolge tutta nella casa di Zamaria, e in cui il quadro cambia solo due volte nella sequenza finale, precisamente in III 9 quando tutti si trovano a tavola per mangiare, e poi in III 13, cioè all'ultima scena con la "sala illuminata per il ballo". In questo caso è evidente che l'interesse dell'autore è tutto concentrato sul lento svolgimento dialogico dell'azione, che non necessita di cambio di quadro se non quando questo coincide con la risoluzione della commedia, assumendo così anche un valore simbolico: la storia stessa si conclude, d'altronde, proprio con un progetto di trasferimento spaziale, visto che i protagonisti decidono di partire per Mosca.

La Locandiera (1753) costituisce una svolta in direzione della commedia riformata, e nell'uso stesso del cambio di quadro: essa compare come una gemma particolarmente preziosa incastonata in un anello tempestato di perline di medio valore. È in casi come questo che la commedia popolare, di buona fattura ma prodotta in serie, riproducibile un tanto al chilo come le moderne fiction televisive, lascia il posto a veri capolavori del teatro europeo settecentesco, che – all'alba della rivoluzione francese – preparano lo sconvolgimento culturale romantico.

Quasi un miracolo il carattere esuberante e modernissimo della protagonista femminile; uno dei personaggi più riusciti nella storia del teatro comico, che aggrega intorno a sé il susseguirsi delle scene, fino al finale che vede ancora una volta l'allontanamento dell'ospite forestiero, punito per la sua presunzione. Questa commedia mette in scena uno spazio interno, essenziale come tutti gli spazi goldoniani, ma curatissimo e selezionato nei dettagli sostanziali, nell'organizzazione fondamentale, nell'adeguamento alla sintassi della rappresentazione: la locanda, coi suoi diversi ambienti che si alternano nel corso **del testo**, accoglie avventori di varia provenienza e di varia estrazione sociale. Il Conte d'Albafiorita, il Marchese di Forlimpopoli, il Cavaliere di Ripafratta, le commedianti, Ortensia e Dejanira, che irrompono farsescamente alla fine del secondo atto, sono altrettanti ospiti con cui Mirandolina si relaziona; e lo fa magistralmente, puntando sul suo senso degli affari, sul suo spirito intelligente e vivace, sul suo acume psicologico, e – perché no – sulla sua abilità recitativa. Sì, perché il fil

rouge della teatralità, del manifesto poetico e artistico, è talmente evidente da risultare a volte predominante. La locandiera, cioè proprio il personaggio e non la commedia in generale, esprime e incarna la riforma teatrale goldoniana: mimesi realistica, con finalità riflessiva e educativa, contro la farsa fine a se stessa (rappresentata da Ortensia e Dejanira), e naturalmente, per estensione (come dicevamo in apertura), mimesi ospitale, in cui lo spettatore è ospite d'onore e privilegiato rispetto ai variamente ridicoli personaggi-ospiti della locanda.

La perfetta orchestrazione spaziotemporale riflette il gioco dei rapporti tra personaggi e tra classi sociali, condotti sulla base di un'osservazione attenta e scupolosa della realtà, e resi tramite allusioni, singole battute, dettagli minimi non solo verbali ma anche gestuali, attimi in cui nella scena si produce una spaccatura inconsueta e inedita (come lo squarcio nel cielo di carta del teatrino di marionette, di cui Pirandello parlerà nel *Fu Mattia Pascal*), e l'azione ordinaria si illumina di un bagliore di universalità e di profondità storica proiettando la rappresentazione su livelli di arte con la a maiuscola.

Nella *Locandiera*, come dicevamo, la commedia dell'arte diventa un pezzo di teatro nel teatro, cioè acquista un valore antifrastico, metadrammatico e pedagogico. Le due attrici comiche, che si esibiscono in un numero da manuale, sono delle anti-Mirandolina; di fronte alla cui performance la protagonista funge da spettatrice compiaciuta e competente:

II,20

Mirandolina e dette.

DEJANIRA. Madama, voi mi adulate. (*ad Ortensia, con caricatura*)

ORTENSIA. Contessa, al vostro merito si converrebbe assai più. (*fa lo stesso*)

La locandiera assiste allo spettacolo in disparte, e poi interviene:

MIRANDOLINA. (Oh che dame cerimoniose!) (*da sè, in disparte*)

DEJANIRA. (Oh quanto mi vien da ridere!)

ORTENSIA. Zitto: è qui la padrona. (*piano a Dejanira*)

MIRANDOLINA. M'inchino a queste dame.

ORTENSIA. Buon giorno, quella giovane.

DEJANIRA. Signora padrona, vi riverisco. (*a Mirandolina*)

ORTENSIA. Ehi! (*fa cenno a Dejanira, che si sostenga*)

MIRANDOLINA. Permetta ch'io le baci la mano. (*ad Ortensia*)

ORTENSIA. Siete obbligate. (*le dà la mano Dejanira. (Ride da sè.)*)

MIRANDOLINA. Anche ella, illustrissima. (*chiede la mano a Dejanira*)

DEJANIRA. Eh, non importa ...

ORTENSIA. Via, gradite le finzze di questa giovane. Datele la mano.

MIRANDOLINA. La supplico.

DEJANIRA. Tenete. (*le dà la mano, si volta, e ride*)

MIRANDOLINA. Ride, illustrissima? Di che?

ORTENSIA. Che cara Contessa! Ride ancora di me. Ho detto uno sproposito, che l'ha fatta ridere.

MIRANDOLINA. (Io giuocherei che non sono dame. Se fossero dame, non sarebbero sole). (*da sè*)

[...]

Mirandolina non si limita ad accogliere le due ospiti, ma mette in atto le regole dell'ospitalità che si applicherebbero a delle dame, pur avendo capito subito che non son tali. In altre parole, ella partecipa alla commedia, assecondando la recita, e rimarcando la sua superiorità mimetica rispetto a Dejanira che ammette di non saper recitare fuori dalla scena:

ORTENSIA. Che brava commediante! Non è buona da sostenere un carattere.

DEJANIRA. Fuori di scena io non so fingere.

MIRANDOLINA. Brava, signora Baronessa; mi piace il di lei spirito. Lodo la sua franchezza.

ORTENSIA. Qualche volta mi prendo un poco di spasso.

MIRANDOLINA. Ed io amo infinitamente le persone di spirito.

Servitevi pure nella mia locanda, che siete padrone; ma vi prego bene, se mi capitassero persone di rango, cedermi quest'appartamento, ch'io vi darò dei camerini assai comodi.

Diversa, ma non meno intenzionale e programmata, la recita di Mirandolina con il Cavaliere. Il forestiere, con superbia ed arroganza, chiede della biancheria meno ordinaria, come riferisce il servitore Fabrizio: ("Quel forestiere che è alloggiato nella camera di mezzo, grida della biancheria;

dice che è ordinaria, e che non la vuole”). Tanto basta per spingere la protagonista alla messa in scena dello spettacolo della seduzione, deciso e progettato nel momento stesso in cui il Cavaliere si mostra scortese. Egli deve essere punito non solo per la sua misoginia, ma anche per la sua scarsa educazione, per il suo venir meno alle regole dell’ospitalità: i soldi non devono servire per rinunciare al decoro, alla gentilezza, al garbo, alla cortesia. E così la lezione di Mirandolina è tesa all’insegnamento della grazia e della cordialità, utilizzando queste stesse armi contro la sgarbatezza e la villania dell’ospite, come si evince dall’appunto (pretestuoso) mosso a Fabrizio: “Voi con i forestieri siete un poco troppo ruvido”.

È con la gentilezza, con la finezza e con l’amabilità che sarà possibile sedurre il Cavaliere: che sarà colpito da quelle qualità che egli fa mostra di ignorare volutamente, avendo ridotto il suo ruolo di ospite a quello di pretendente di un servizio commisurato al prezzo pagato. Il rapporto ospitale, sublimato metatestualmente in quello autore-lettore e attore-spettatore, libera la sua intrinseca carica erotica:

I,15

MIRANDOLINA. Questa biancheria l’ho fatta per personaggi di merito: per quelli che la sanno conoscere; e in verità, illustrissimo, la do per esser lei, ad un altro non la darei.

CAVALIERE. Per esser lei! Solito complimento.

MIRANDOLINA. Osservi il servizio di tavola.

CAVALIERE. Oh! Queste tele di Fiandra, quando si lavano, perdono assai. Non vi è bisogno che le insudiciate per me.

MIRANDOLINA. Per un cavaliere della sua qualità, non guardo a queste piccole cose. Di queste salviette ne ho parecchie, e le serberò per V. S. illustrissima.

CAVALIERE. (Non si può però negare, che costei non sia una donna obbligante). (*da sè*)

Ricondotto forzatamente alle regole civili della reciprocità accogliente, il Cavaliere non può in nessun modo evitare il contestuale recupero della dimensione umana, sentimentale e passionale¹⁹. “Una donna obbligante” si-

¹⁹ Si veda l’analisi di Roberto Alonge, *Il sistema di Mirandolina*, in Id., *op. cit.*, pp. 55-93.

gnifica dopotutto, per il Cavaliere, una donna che riconosce la prevalenza sociale (e di genere) dell'ospite, e lo gratifica senza eccessivo servilismo ma in modo conveniente al suo *status*. Quello che il Cavaliere non capisce è che il rito dell'ospitalità messo in scena da Mirandolina è una sorta di parodia, o di caricatura, dell'ospitalità di primo grado che ella riserva a tutti i clienti della locanda; ovvero non si rende conto che la prima regola di convenienza e gentilezza è, per una locandiera, di trattare gli ospiti senza preferenze e favoritismi, e non si accorge che la parzialità e la predilezione sono le armi che Mirandolina utilizza per far emergere la debolezza e le carenze comportamentali dell'ospite.

Accecato da un narcisistico senso di superiorità (in cui rientra anche la misoginia) egli non vede la scaltrezza della donna che, da ottima imprenditrice, è dotata non solo di senso pratico e di *savoir faire*, ma anche di fine abilità psicoanalitica. Abituata a relazionarsi con persone di ogni genere, recita la sua parte in modo affatto consapevole e disinvolto, e non ha alcuna difficoltà nell'adattare la propria performance al carattere di chi la ascolta. Per lei l'apparire e l'essere si incontrano sul terreno della mimesi funzionale all'obiettivo: gestire la sua locanda in modo sicuro tutelandola da minacce esterne, e guadagnare abbastanza denaro per essere indipendente e libera.

L'OSPITALITÀ NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Pierre Klossowski e le leggi dell'ospitalità

Una filosofia dell'ospitalità

Alain Montandon, al quale si devono molti importanti studi sull'argomento, sostiene esplicitamente che "l'ospitalità ha una componente erotica o meglio dei rituali erotici. Essa deve appagare molti desideri"¹. Montandon elenca, per esempio, l'aspirazione ad essere accolto con piacere, la gioia di ricevere e di dare. Non solo: l'ospitalità è anche inseparabile dai piaceri sensuali, dal godimento della tavola, del letto e della compagnia. Insomma due corpi si accolgono e si toccano provocando nell'uno e nell'altro delle intense emozioni. L'ospitalità è sicuramente al centro di una fitta trama concettuale: essa è in primo luogo una sfida emozionale tra ospite e padrone di casa, poi uno scambio centrato sul dono e sul contro dono, ma è anche un atto politico giacché implica il rapporto amico/nemico, è affettività e appagamento, in ultimo è piacere estetico nella misura in cui ospitalità e molteplicità si coappartengono sotto il segno della fluttuazione del *principium individuationis* e dell'erotismo. In anticipo su Montandon, il primo contributo rilevante per la comprensione della nozione di ospi-

¹ Alain Montandon, *Elogio dell'ospitalità*, trad. it. M.T. Ricci, Salerno, Roma, 2004, p. 7. Il titolo originale del volume, il cui senso pregnante la traduzione non riesce a comunicare è: *Désirs d'hospitalité*. Per un quadro approssimativo di tutte le problematiche connesse alla nozione di ospitalità rinviamo a: Umberto Curi-Bruna Giacomini, *Xénos. Filosofia dello straniero*, Il Poligrafo, Padova, 2002; Valeria Pompejano (a cura di), *L'ospitalità e la rappresentazione dell'altro nell'Europa moderna e contemporanea*, Artemide, Roma, 2004; Alberto Folin (a cura di), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabés*, Marsilio, Venezia, 2003.

talità è quello del linguista Emile Benveniste², non tanto perché illustra con impareggiabile erudizione e competenza la complessa storia di tale pratica, quanto perché il termine ospitalità, secondo Benveniste, già nella sua formulazione originaria rivela dei contorni imprecisi e indiscernibili, aspetto molto importante per entrare in sintonia con simile pratica millenaria. A colpire nel suo lavoro è la necessità di inscrivere tale consuetudine entro la dimensione economica del “dare e avere”, dunque il rapporto di ospitalità riguarda essenzialmente lo scambio e la sfera economica. La nozione primitiva della parola *hostis* – egli osserva – indicava una forma di uguaglianza e di reciprocità: è *hostis* colui che a un dono fa seguire un contro-dono. L'*hostis* per gli antichi romani non era uno straniero, poiché gli venivano riconosciuti gli stessi diritti dei cittadini. Tenuta presente la puntualizzazione di Benveniste, non è del tutto pacifico definire con quali criteri l'ospitalità debba essere praticata per essere pienamente riconosciuta come tale e quali effetti possa avere sulla possibile messa in discussione dell'identità di chi accoglie lo straniero. Al riguardo vi sono due posizioni abbastanza nette e contrapposte: quella di coloro i quali la ritengono esercitabile solo entro dei limiti di legge e quella di coloro che sono convinti la si debba attuare in maniera illimitata, anche oltre le norme stesse dell'ospitalità. Proviamo ad indicare dei nomi di scrittori e filosofi autori di specifici studi all'argomento e a posizionarli su un versante o sull'altro: dalla parte dei sostenitori dell'ospitalità limitata riteniamo si possa annoverare lo stesso Montandon autore anche di un articolo dal significativo titolo *I limiti dell'ospitalità*³, poi Edmond Jabès con il volume *Il libro dell'ospitalità*⁴; dalla parte dell'ospitalità illimitata ci sembra di poter ascrivere Pierre Klossowski autore della trilogia *Le leggi dell'ospitalità*⁵ e poi Jacques

² Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, vol. I, p. 64.

³ Alain Montandon, *I limiti dell'ospitalità*, in «Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica», 7-8, 2004, p. 9.

⁴ Edmond Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1991, trad. it. A. Prete, Cortina, Milano, 1991.

⁵ Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1965. Il corposo volume riunisce tre lavori: *Roberte ce soir* (1953), *La Révocation de l'Édit de Nantes* (1959), *Le Souffleur ou un théâtre de société* (1960). La trilogia è stata tradotta da G. Marmorì per le edizioni SugarCo, poi SE. Le citazioni si riferiscono all'opera originale. Per inquadrare nel suo complesso la riflessione di Klossowski rinviamo al nostro volume: *Pierre Klossowski*.

Derrida con il suo *L'ospitalità*⁶. Prima di andare avanti è necessario operare un chiarimento: la netta opposizione tra ospitalità “limitata” e ospitalità “illimitata” non si riferisce soltanto all’opportunità di comportarsi in un modo o in un altro rispetto ad un eventuale invitato, ha a che fare anche con il processo di civilizzazione, tanto agognato dai pensatori del Settecento. Il problema è nello stesso tempo filosofico e sociale. Esso prefigura anche un conflitto più alto, una contrapposizione non sanabile: da un lato preannuncia una visione nella quale l’io, grazie al rapporto con lo straniero, si rafforza nella sua individualità e nella sua purezza; dall’altro avvia un processo che, spingendo l’ospitalità oltre il suo limite estremo, tende invece ad abolire tutte le sicurezze dell’io, fino a farlo diventare una fluttuante intensità affettiva. Il nostro intento è di soffermarci sull’ospitalità illimitata, dal momento che la rottura di ogni confine tra un Io sicuro di sé e l’Altro alla ricerca di un possibile riconoscimento⁷, ci introduce entro una problematica dai netti contorni enigmatici. Ospitalità illimitata ed enigma ci portano direttamente all’opera di Klossowski, per osservare subito che *Le leggi dell’ospitalità*, la sua opera più nota, non è un lavoro dedicato alla storia dell’ospitalità, né ad uno studio focalizzato sulla normativa, sia essa legislativa o consuetudinaria, di una pratica esercitata fin dall’antichità. Siamo in realtà in presenza di un testo di letteratura. E nemmeno di opera letteraria, di romanzo in senso stretto si tratta, poiché in essa la nozione di ospitalità ha una pregnanza filosofica estrema mentre lo sviluppo narrativo è quasi inesistente. È un volume in cui il racconto sembra svolgere una funzione secondaria, di mero strumento comunicativo, con sullo sfondo un impianto filosofico già maturo, dal carattere forte e intenso, per questo si tratta di un simulacro di romanzo la cui finalità tende continuamente scomparire. Insomma, quella di Klossowski può essere considerata un’inedita filosofia dell’ospitalità, soprattutto perché centrata su un’esperienza pervertita nella sua natura convenzionale, nella quale tale costume assume un senso essenziale ed enigmatico⁸. Essa, tuttavia, non sorge sulla spinta di

Sessualità vizio e complotto nella filosofia, Costa & Nolan, Milano, 1999.

⁶ Jacques Derrida, *L'ospitalità*, trad. it. I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano, 2002.

⁷ Sul tema riconoscimento si veda. Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano, 2002.

⁸ Mario Perniola, *Enigmi. Il momento egizio nella società e nell'arte*, Costa & Nolan, Milano, 1990.

qualche fenomeno sociale di cui solo in questi ultimi tempi abbiamo constatato e vissuto gli aspetti più drammatici. Non è una teoria che cerca di interpretare i mutamenti apportati dall'avvento delle società multirazziali e multiculturali fornendone una giustificazione teorica a posteriori, anche se, nelle sue conclusioni, sembra aprire un indiscutibile varco alla presenza di molte singolarità tutte in cerca del riconoscimento. Infatti, il concetto di ospitalità, proposto da Klossowski già a partire dai suoi esordi come pensatore e scrittore, prepara il terreno all'avvento di un sentire estremo, a un pensiero pronto a revocare l'intoccabile centralità del soggetto cartesiano, è un invito a prendere atto serenamente della fine di concezioni forti e immutabili sulle quali l'Occidente ha innalzato le sue fondamenta culturali e il suo potere etnico. Prima di addentrarci negli oscuri pensieri di Klossowski, intorno al tema dell'ospitalità dobbiamo dare subito conto del notevole intervento di Derrida, sia per l'apporto di idee, sia per far risaltare l'originalità della proposta dello stesso autore delle leggi dell'ospitalità, che, è bene ribadirlo, si svolge, come vedremo, sotto il segno della perversione.

Jacques Derrida si impegna ad indagare, in alcune conferenze risalenti al 1996, la nozione di ospitalità rispetto all'avvento delle società multietniche. Egli ritiene che affrontare il problema dell'ospitalità significhi porre "una questione del fuori". Distingue un'ospitalità di diritto e di giustizia da un'ospitalità assoluta: la prima esige la formulazione di un nome, la seconda richiede che io apra la mia dimora all'altro assoluto, al senza nome. La prima obbedisce a delle regole che si riferiscono al riconoscimento dello straniero il quale stringe con chi lo accoglie un patto di reciprocità. La seconda è lo snaturamento della prima in quanto non sorge sulla base di un patto, né sull'obbligo di pronunciare il proprio nome e cognome: tale ospitalità è assoluta e impone di rompere con quella di diritto. Ci sembra dunque di capire, da tale ragionamento, che lo straniero non rappresenti ancora quel "fuori", presupposto inaggrabile dell'ospitalità. Lo straniero non è ancora l'alterità incondizionata, il "fuori assoluto e selvaggio, barbaro, preculturale e pregiuridico"⁹.

Dunque, se da una parte il lavoro di Benveniste chiarisce magistralmente come la nozione di ospitalità abbia sempre avuto uno statuto enig-

⁹ Derrida, *op. cit.* p. 81.

matico, per l'identificazione dell'ospite con lo straniero, in virtù del rapporto di parità economica e giuridica che gli viene riconosciuta, dall'altra è proprio questa parità ad essere rifiutata da Derrida. Il suo punto di vista appare, infatti, imperniato sulla rottura della reciprocità ospite-straniero, dono/contro-dono, giacché la sua riflessione prende avvio dall'ipotesi di un "fuori" assoluto nel quale è rilevabile una presenza giuridicamente innominabile. Perfino il rapporto economico è escluso poiché lo straniero non è oggetto di diritto, non gode dei benefici delle leggi dell'ospitalità, ma di un'ospitalità ulteriore, senza condizioni. Oggetto di quest'ultima forma di ospitalità non è l'invitato, al quale attribuisce la stessa identità dell'ospite (quindi non è problematizzabile come un "fuori"), ma il barbaro che rappresenta invece il "fuori" assoluto senza nome. Ora, proprio riferendosi al lavoro di Klossowski, Derrida osserva che lo straniero è considerato un liberatore, giacché il padrone di casa è ostaggio della sua soggettività e dunque solo una presenza estranea può porlo nella condizione di ospite. Egli ritiene che le leggi dell'ospitalità imposte da Octave (personaggio centrale, insieme alla sposa Roberte, delle *Leggi dell'ospitalità*) siano caratterizzate da una "altissima verticalità": esse sono come una minacciosa spada di Damocle, sorvegliano gli ospiti "dall'alto della loro impassibilità". Queste "Leggi" – continua Derrida – sono "inaccessibili a qualsiasi trasformazione"¹⁰. La conclusione è che l'ospitalità così come formulata nel lavoro di Klossowski appare viziata da un'intrinseca difficoltà, da un'aporia di fondo che ne impedirebbe la piena realizzazione. L'antinomia starebbe proprio nel fatto che non vi è un "fuori", giacché l'evento si svolge già tutto all'interno. Il padrone di casa è nella sua dimora, tuttavia vi accede solo in virtù dell'ospite. Egli prende possesso di tale ruolo solo instaurando una sorta di speculare teatro dell'inveramento, ponendo in atto una simulazione, quella di un finto arrivare da fuori. Insomma il padrone di casa accetterebbe, secondo Derrida, soltanto la finzione di un "fuori" destinata a risolvere l'ospitalità entro una vertigine centrata esclusivamente sull'ospite-padrone di casa. Stando alle considerazioni di Derrida quelle di Klossowski non sarebbero altro che leggi dell'inospitalità, se non dell'ostilità, vale a dire il disconoscimento di quel "fuori" innominabile cui Derrida stesso attribuisce il potere di liberarci dall'asservimento alla

¹⁰ *Ibidem.*

sogettività. È invece proprio quel “fuori”, nella sua valenza misteriosa e segreta, che viene attribuita al filosofo dei simulacri da un gruppo di pensatori d’oltralpe. Vi è, infatti, una linea interpretativa tipicamente francese¹¹ che ha voluto vedere nel pensiero di Klossowski una sorta di filosofia dello svelamento, l’incarnazione di un oscuro oggetto sempre sfuggente, la ricerca di una specie di kantiana cosa in sé, unitamente ad un effetto di vertigine posto alla base delle leggi dell’ospitalità. Tali ricerche, pur suggestive nelle loro formulazioni, sembrano rimanere abbagliate dall’effetto di superficie che il lavoro di Klossowski tende inevitabilmente a suscitare. Esse hanno tuttavia una giustificazione storica ben precisa, risalente sicuramente al sodalizio tra Klossowski, Bataille ed altri intellettuali i quali negli anni Trenta diedero luogo al “Collège de Sociologie”¹² e alla rivista “Acéphale”¹³. Infatti, il pensiero di Klossowski è stato inopportuno assimilato a quello di Bataille nel quale prevale proprio l’idea dello svelamento, quel disincarnare necessario per accedere a un supposto mistero collocato “fuori dai limiti”¹⁴. Si è molto insistito anche su una ipotetica linea di continuità tra Bataille, Blanchot e Klossowski¹⁵, soprattutto in relazione all’esercizio della scrittura, tesi che ha appiattito uno sull’altro il pensiero dei tre scrittori, generando in tal modo improponibili equivalenze. In riferimento a queste ultime esposizioni critiche ci si impongono alcuni interrogativi di non secondaria importanza: il senso del lavoro compiuto da Klossowski si ridurrebbe unicamente nel mostrare l’inattinabile senso del mistero rivelabile soltanto da un ingannevole simulacro? Il suo esito si troverebbe tutto nell’indicare un fondo incomunicabile posto nella nostra più intima sfera impulsionale afferrabile attraverso l’effimera consistenza della carne? Se le cose stessero veramente così tutto il suo pensiero sarebbe ben poca cosa, e comunque solo e soltanto una variante di una tradizione tutta occidentale la quale ha fondato le sue certezze sulla

¹¹ Anne Marie Lugan-Dardigna, *Klossowski. L’homme aux simulacres*, Navarin, Paris, 1986; Jean-Pol Madou, *Démons et simulacres dans l’œuvre de Pierre Klossowski*, Klincksieck, Paris, 1987.

¹² Denis Hollier (a cura di), *La Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris, 1979.

¹³ Michel Camus (a cura di), *Acéphale 1936-1939*, ristampa anastatica Jean-Michel Place, Paris, 1980.

¹⁴ Georges Bataille, *Hors des limites*, in «Critique», n. 81, 1954.

¹⁵ Daniel Wilhem, *Pierre Klossowski: le corps impie*, UGE, Paris, 1979.

convinzione dell'esistenza di una verità lontana, a noi inattuabile, tuttavia con valore kantianamente regolativo. In realtà tutto l'impianto del pensiero klossowskiano guarda a un "fuori", è un cammino verso l'esteriore. Su questo punto gli ha dato ragione Michel Foucault in un limpido intervento dal significativo titolo *Il pensiero del di fuori*¹⁶. Cos'è il pensiero del "di fuori"? Riassumiamo molto sommariamente il suo ragionamento. Tutta una tradizione filosofica ha insegnato che il pensiero conduce esclusivamente verso l'interiorità, esso sarebbe solo e soltanto autoriflessivo. Come uscire da questa celebrazione dell'autoriferimento? È la letteratura, "la parola della parola", sostiene Foucault, a condurci verso "quel di fuori dove sparisce il soggetto che parla"¹⁷. Il linguaggio nudo fa correre all' "io sono" un'esperienza pericolosissima, quella della sua sparizione. La letteratura – scrive Foucault – "in rapporto all'interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro sapere, costituisce quello che potremmo chiamare «pensiero del di fuori»"¹⁸. Non la riflessione ma l'oblio, non la contraddizione ma la contestazione, non la conciliazione ma la ripetizione continua, sono queste le prese di posizione le quali fanno capo al "pensiero del di fuori". Tra gli scrittori che hanno emblematicamente sperimentato un "pensiero del di fuori" Foucault cita Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille e in ultimo Klossowski.

Al chiarimento di Foucault aggiungiamo quello di Denis Hollier il quale in un recente saggio ha sostenuto la presenza nella riflessione di Klossowski di un vero e proprio movimento dall'ostilità verso l'ospitalità. Probabilmente sotto l'influenza del pensiero di Carl Schmitt – dice Hollier – nei suoi primi scritti risalenti al periodo del "Collège de Sociologie" Klossowski ha elaborato una teoria del "nemico" il quale sarebbe riconoscibile solo partendo da un'originaria eterogeneità dell'anima, in lotta con se stessa. La coscienza vedrebbe in tale conflitto una sorta di minaccia che sopraggiungerebbe dal di fuori. È questo un punto di vista esclusivo totalmente rovesciato a partire dal volume che apre *Le leggi dell'ospitalità* cioè dall'opera *Roberta stasera*. L'ostilità si ribalta in ospitalità, nel riconoscimento dell'adulterio, nel desiderio da parte del padrone di casa di aprire

¹⁶ Michel Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in Id, *Scritti letterari*, a cura di Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano, 2004.

¹⁷ Ivi, p. 113.

¹⁸ Ivi, p. 114.

all'invitato, nella coincidenza dei suoi stessi desideri con quelli dell'ospite. Insomma Klossowski – secondo Hollier – muterebbe una forma di perversione aggressiva in una “perversion hospitalière”¹⁹. Hollier introduce nella nostra discussione una positiva connessione diretta tra ospitalità e perversione. In concordanza con queste ultime idee è importante sottolineare come Klossowski si serva, attraverso un lungo e multiforme itinerario di ricerca, di tre codici comunicativi convenzionalmente accettati dalla società: quello letterario, quello filosofico e quello artistico. Tutti e tre però sono esercitati sotto il segno della perversione: evidente in quello letterario nella struttura del lavoro, marcato dalla discontinuità; rilevabile in quello filosofico, nei presupposti teorici, impostati sotto l'egida della semiotica impulsionale; percepibile in quello artistico, in quanto contraddistinto da un atto di sospensione, da un'inclinazione drammaturgica, svolta con l'intenzione di attrarre ipotetici complici.

Infine è opportuno ribadire con forza che nella discussione intorno alla nozione di ospitalità, così come è stata proposta da Klossowski attraverso le sue opere, sarebbe esiziale farsi condizionare dalla contrapposizione dialettica vero-falso, dentro-fuori, interiore-estriore, padrone di casa-straniero, ostilità-ospitalità. Non si tratta di sostenere l'una o l'altra tesi. Non è nelle intenzioni del filosofo francese essere esclusivo o inclusivo, valorizzare l'interiorità o l'esteriorità, accogliere lo straniero o farlo rimanere sulla soglia della sua casa. L'obiettivo perseguito attraverso molteplici strategie non ci sembra sia stato quello di teorizzare un “fuori” talmente altro da non poter essere nominato e comunque riconosciuto, né quello di valorizzare un'interiorità talmente nascosta da dover essere svelata attraverso degli stratagemmi ingannatori. È invece importante ripartire dal senso originario dell'ospitalità così come l'ha illustrata Benveniste, senso nel quale l'ospite e l'invitato sono la stessa persona. Tuttavia avendo cura di non prendere a pretesto tale meccanismo speculare per dare alla riflessione di Klossowski quella curvatura nichilistica, quell'imprendibile senso vertiginoso, quel vuoto turbinio del pensiero da cui si sono fatti condizionare molti interpreti, che lo rigetterebbe, ora sì, al di fuori della filosofia dell'ospitalità.

¹⁹ Hollier, *Hostis, hospes: des lois de l'hostilité à celles de l'hospitalité*, in, AA.VV., *Traversées de Pierre Klossowski*, Droz, Genève, 1999, p. 31.

L'enigma dell'ospitalità

È stato Alain Arnaud²⁰ a sostenere che l'enigma alimenta tutta la filosofia di Klossowski. Il limite di Arnaud è di rimanere inchiodato a una nozione di un enigma posta sotto il segno del misterioso e del segreto. Non è possibile sostenere l'idea di un Klossowski pensatore enigmatico soltanto perché pensiamo sia ossessionato da un segreto manifestabile in maniera ambigua. Arnaud sembra pensare ad una enigmaticità ancora troppo "vertiginosa". L'enigma klossowskiano non è legato ad alcuna dicotomia, né oppone la segretezza alla manifestazione palese, nessuna oscurità o ricerca dell'originario, nessun pensiero torbido condiziona la sua riflessione; appare invece essere un indiscernibile ad alimentare tutte le sue opere, le quali danno una versione sempre differenziante (enigmatica, appunto) dell'ospitalità. In tal senso l'enigma klossowskiano non va nemmeno confuso con l'enigmaticità che pervade la filosofia del secondo Heidegger, giacché il filosofo tedesco è orientato verso il più proprio, in completa antitesi con la visione di Klossowski²¹ il quale guarda al più estraneo. Per comprendere lo scenario emozionale da cui si lascia guidare il filosofo francese basterebbe porre mente sia al suo itinerario intellettuale e religioso – anch'esso molto enigmatico e leggibile da più punti di vista – sia alla definizione che ha dato di se stesso, quando ha affermato di non essere né uno scrittore, né un filosofo, né un artista, ma solo e soltanto un monomane²². Non vi è nulla di più enigmatico di questa dichiarazione, giacché i tre modi di essere (scrittore, filosofo, artista) sono in palese contrasto con l'unicità della monomania. In altre parole, i tre modi di essere, le tre attività sono svolte entro un ambito molto fluttuante e mutevole, tuttavia sempre in riferimento ad un fatto unico, quello della monomania che così assume, a mano a mano, sensi e significati diversi a seconda delle pratiche adottate nel tempo. Questa monomania non sarebbe altro se non quel "segno unico" di cui egli ha avuto esperienza e continua ad avere cognizione e di cui riferisce in un saggio densissimo sotto il profilo filosofico, posto quale *Postfazione* al volume delle *Leggi dell'ospitalità*. E la sua opera

²⁰ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, Seuil, Paris, 1990.

²¹ Mario Perniola, *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna, 1983, p. 59.

²² Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Ryōan-ji, 1984, p. 91; trad. it. di G. Compagno e J.L. Provoyeur, Sellerio, Palermo, 1987.

ci appare enigmatica perché ripete, entro un movimento indiscernibile (o meglio discernibile esclusivamente per il tema prescelto e per lo strumento comunicativo adottato), sempre e soltanto lo stesso tema, vale a dire le leggi dell'ospitalità. Il suo pensiero, egli stesso, la sua opera, sono enigmatici in quanto esaltano l'indistinguibile e l'indecidibile. Ma anche qui bisogna fare molta attenzione, perché parteggiare per l'enigma, per l'indiscernibile, non vuol dire sostare in una condizione di immobilità per l'incapacità a imporre un nome alle cose, per l'impossibilità a trarsi fuori da una palude del pensiero nella quale né si muore né si vive. Al contrario l'enigma klossowskiano ha un senso fortemente strategico ed operativo in quanto mira a dare la massima libertà al pensiero, ponendolo di fronte alla possibilità di attribuire ad un unico fatto, un'unica nozione o fenomeno, interpretazioni tra loro contrastanti, sensi confliggenti, entro un mondo che appare anch'esso fluttuante ed in continuo mutamento. L'enigma, in questo senso, segnerebbe la morte del *principium individuationis* nonché la fine dell'incomunicabilità, giacché la differenza indiscernibile diventa un'apertura pronunciabile e nominabile. Proprio su questo tema sono illuminanti due saggi i quali hanno inaugurato già a partire dagli anni Sessanta lo studio dell'opera di Klossowski. Lo scritto di Michel Foucault *La prose d'Actéon* del 1964²³ e quello di Maurice Blanchot *Le rire des dieux* del 1965²⁴ rappresentano due riflessioni insuperate sugli elementi enigmatici presenti nell'opera del filosofo dell'ospitalità. Il *dèmone*, dice Foucault, non è l'Altro, il polo opposto a Dio, piuttosto è l'estraneità che si rivela essere lo Stesso, l'esattamente Simile. L'esperienza cui ci avvia Klossowski si situa in quel luogo in cui si avverte una "impercettibile differenza nello Stesso, è il luogo d'origine di un movimento infinito"²⁵. E per dire questo concetto Klossowski restituisce attualità al simulacro: esso vuol dire venire insieme, perché dice congiuntamente lo Stesso e l'Altro (Foucault suggerisce una specifica costellazione di parole afferenti al simulacro, come similitudine, simultaneità, simulazione e dissimulazione). Nella sua assenza il simulacro dice tutto simultaneamente e simula all'infinito anche l'opposto di ciò che dice. A Foucault fa eco Blanchot il quale afferma che

²³ Michel Foucault, *La prose d'Actéon*, in «La Nouvelle Revue Française», 135, 1964, p. 444.

²⁴ Maurice Blanchot, *Le rire des dieux*, in «La Nouvelle Revue Française», 151, 1965, p. 91.

²⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 447.

in Klossowski il principio di identità è abolito senza tuttavia cedere il suo posto alla dialettica dei contrari. Il negativo, continua Blanchot, non è più ciò che si oppone allo stesso, “ma la pura similitudine, l’infinita distanza e lo scarto insensibile”²⁶.

Dopo aver discusso i temi principali dell’opera di Klossowski si tratta ora di vedere come funzionano le sue leggi dell’ospitalità. Il padrone di casa invita lo straniero a porsi al di là di ogni accidentale accoglienza, dunque a rimontare verso la sostanza della sua presenza. Egli intende dunque stabilire con lui una intesa sostanziale sostituendogli nel ruolo di invitato, in modo che la complicità pattuita non sia altro se non un rapporto di sé con se stesso.

Il padrone di casa – chiarisce Klossowski – invita qui lo straniero a risalire alla fonte di tutte le sostanze, al di là di ogni accidente, ecco in che modo egli inaugura una relazione sostanziale tra sé e lo straniero, un rapporto in realtà non più relativo ma assoluto, come se confusosi il padrone di casa con lo straniero, la sua relazione con te che sei appena entrato non fosse più che una relazione di sé con se stesso²⁷.

Da qui l’interrogativo: è possibile “abbracciare e non abbracciare nello stesso tempo, essere là e non esserci, entrare quando si è già all’interno?”²⁸. Da questi primi propositi una cosa è chiara: lo scrittore francese intende l’ospitalità nel suo senso illimitato, perché egli progetta di superare l’esteriore rapporto padrone di casa-straniero per accedere a quello più essenziale e assoluto di ospite e invitato, in uno scambio di ruoli che presuppone in prima istanza l’indebolimento della propria identità e la capacità di assumere quella degli altri, nella fattispecie l’ospite quella dell’invitato e viceversa. La sua è un’ospitalità inclusiva esercitata sotto l’egida di un sentire estetico anch’esso inclusivo. Ma come in concreto essenzializzare il rapporto con un “fuori” rappresentato dallo straniero? Questo è l’interrogativo che si pone Antoine, nipote di Octave e Roberte, pensando allo

²⁶ Blanchot, *Le rire*, cit. p. 99.

²⁷ Klossowski, *Les lois*, cit. p. 110.

²⁸ Ivi. p. 107.

stratagemma adottato dallo zio per svelare tutti i multiformi aspetti della personalità della zia. Risiedono in questa ipotesi – in definitiva – le “leggi dell’ospitalità” scritte dal teologo Octave, incorniciare e appese ad una parete della camera degli ospiti come una sorta di ammonimento. Il padrone di casa è in primo luogo preoccupato di elargire la sua felicità domestica all’invitato, tuttavia questa intenzione confligge con la pratica monogamica in uso nei costumi sessuali occidentali. Egli vorrebbe stabilire con l’invitato, con lo straniero, una relazione essenziale attraverso l’attualizzazione della padrona di casa nella ospite. Le difficoltà (cui tra l’altro fa allusione anche Derrida) sorgono ora, poiché se la padrona di casa rimane nella dimensione della mera esistenza, vale a dire dell’accidentalità, darà luogo a una duplice inattualità: se è fedele non tradisce lo sposo, pur praticando l’ospitalità, e dunque porta al fallimento il progetto di Octave; se si comporta infedelmente, tradisce ponendosi sotto il dominio di un gesto infedele, così da portare, anche in questo caso, verso la non riuscita delle leggi dell’ospitalità. La padrona di casa deve stabilire con l’invitato un rapporto enigmatico, né essere fedele, né essere infedele rispetto alle pretese dello sposo. Se transita dal suo stato meramente istituzionale e esistenziale in quello più essenziale ed enigmatico della ospite, non solo attualizza lo straniero nell’ospite, nel contempo disloca lo sposo nella condizione di straniero. Solo in questo caso l’infedeltà della ospite nei confronti dello sposo assicura il compimento fedele di ciò che le leggi dell’ospitalità invitano a praticare. Quello della sposa si configura come l’infedeltà di chi compie fedelmente un mandato. Partecipando a questa singolare circolarità cosa ci guadagna l’invitato? Dice Klossowski: “si trarrà fuori dalla sua relazione accidentale di straniero per godere di una relazione essenziale con la ospite e dividerne l’essenza con l’ospite”²⁹. La ospite e l’invitato si ritroveranno in una dimensione altra, costretti a transitare in un “fuori” essenziale, mentre il padrone di casa avrà raggiunto lo scopo delle sue leggi dell’ospitalità: elargire la sua felicità allo straniero, esorcizzare nella sposa la sua natura essenziale, fare dell’invitato colui che ospita, ribaltare il ruolo convenzionale di padrone di casa in quello anomalo di straniero-invitato di se stesso. Per concludere, nel circolo vizioso e impuro dell’ospitalità proposto da Klossowski assistiamo alla revoca di tutte le identità, giacché

²⁹ Ivi, p. 112.

ognuna di esse è sempre pronta ad assumerne un'altra, in una pratica infinita di fluttuazione del proprio essere. Solo così le leggi dell'ospitalità sono pensabili come violazione delle stesse norme che ne regolano l'esercizio convenzionale. È chiaro che Octave corre un grosso rischio in quanto la riuscita delle leggi dell'ospitalità è affidata alla frequentazione di un esiguo spazio intermedio entro il quale si gioca tutta la partita, poiché la ospite potrebbe interpretare le leggi come un triviale invito all'adulterio da parte di un vecchio voyeur. Tuttavia se è vera l'affermazione di Heidegger per il quale dove c'è il pericolo lì vi è anche la salvezza, "l'ospite vuole rischiare di perdere e ritiene che perdendo invece di vincere in partenza, riuscirà ad afferrare, costi quel che costi, l'essenza della ospite nell'infedeltà della padrona di casa. Egli vuole possederla infedele, in quanto ospite (*hôtesse*) che compie fedelmente i suoi doveri"³⁰. Non sempre, dunque, il "teatro coniugale" messo in atto da Octave riesce a raggiungere gli scopi dell'anziano teologo: "da noi non è possibile osservare a piacere le leggi dell'ospitalità"³¹ commenta a seguito di un'esperienza non riuscita. Il non attuabile nella vita – medita – è osservabile nei quadri di Tonnerre, il suo pittore preferito, autore di opere in grado di interpretare le leggi dell'ospitalità magistralmente, in quanto ne esalta l'aspetto drammaturgico e l'ambigua sospensione, definita da Octave solecistica³², riportando in vita un antico termine adottato da Quintiliano. In questo senso è curioso osservare che le "leggi", proprio nella redazione manoscritta, hanno l'apparenza di un *tableau* in quanto incorniciate e appese al muro come un qualsiasi quadro, così da precludere alla drammatizzazione figurativa dei *tableaux vivants*.

Quella delle leggi dell'ospitalità appare come una singolare *astuzia erotica* basata sulla rete di scambi e finzioni entro la quale i protagonisti sono praticamente svuotati della loro individualità stabile e immutabile. Octave, infatti, imbastisce un filosofico rapporto triangolare centrato sul circolo vizioso di derivazione nietzscheana³³. Ora, rischiando di ripeter-

³⁰ Ivi, p. 111.

³¹ Ivi, p. 27.

³² "In gestu nonnulli putant vitium inesse, quum, aliud voce, aliud nutu vela manu demonstratur" (Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 5, 37). Altro genere di solecismo – dice Quintiliano – si verifica quando nel gesto, una cosa si esprime con la voce, tutt'altro col cenno della mano.

³³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, trad. it.

ci, si impone una domanda: qual è la pulsione fonte del circolo vizioso dell'ospitalità? In tale circolo filosofico hanno valore non tanto le individualità quanto le singolarità pre-individuali, ed è caratterizzato da un vorticoso gioco di scambi delle identità: la ospite (*hôtesse*), in virtù della puntuale osservanza delle leggi dell'ospitalità (cioè, come abbiamo sottolineato, praticando una infedeltà fedele), diviene attuale per lo straniero che in tal modo si modifica nell'ospite (*hôte*). Nel contempo la padrona di casa diventa inattuale per l'ospite (*hôte*) il quale nello stesso momento si è modificato nell'invitato. Questa circolarità è insita – come si può vedere – nello scarto tra l'attimo indiscernibile nel quale l'incrocio si attualizza, e il suo svanire, nell'atto di rivolersi continuamente. Vale a dire, quando scopriamo in una medesima singolarità la presenza di due essenze ugualmente ammissibili, cioè la padrona di casa inattuale che è anche la ospite attuale, mentre lo straniero, nel quale si attualizza la ospite, è l'ospite nella “relazione di sé con se stesso”³⁴. Nella misura in cui la padrona di casa si sarà esorcizzata nella ospite (*hôtesse*), l'ospite (*hôte*) l'avrà posseduta nella sua forma più alta, modificandosi nell'invitato. La personalità molteplice di Roberte risulterebbe indiscernibile se un elemento derivato ed estraneo non s'interponesse tra lei ed Octave. Invocato per prendere parte al grande *tableau vivant* delle leggi dell'ospitalità, lo straniero si attualizza nell'ospite insidiandone la sposa, sennonché il suo gesto è sospeso, la sua presenza si avverte soltanto nello spazio intermedio. Insomma l'invitato non può che essere identificato nel dèmone intermediario il quale insuffla la sua presenza nel corpo del padrone e della padrona di casa³⁵. La nozione di *hostis* ha grande importanza per Octave proprio perché grazie ad essa riesce a vivere un'esperienza di livello pari a quella di Roberte. Se da una parte la ospite rinuncia all'incomunicabilità, se un dèmone la possiede e ne disgrega il *principium individuationis*, se la sua fisionomia è in definitiva come “un nome per due donne intercambiabili”³⁶, dall'altro Octave, teorico e

E. Turolla, Adelphi, Milano, 1981.

³⁴ Klossowski, *Les lois*, cit. p. 110.

³⁵ “I dèmoni plasmano le nostre anime e le attraggono a sé, installandosi nei nostri muscoli, nel nostro midollo, nelle nostre vene, nelle nostre arterie, nel cervello stesso, penetrando fin nelle nostre viscere” (*Discorsi di Ermete Trismegisto*, a cura di Bianca Maria Tordini Portogalli, Boringhieri, Torino, 1965, p. 157).

³⁶ Klossowski, *Les lois*, cit., p. 273.

artefice delle leggi dell'ospitalità, di questa singolare e perversa struttura trinitaria, non può che essere, a suo modo, funzionale al gioco filosofico attuato sotto le insegne del demoniaco³⁷. Egli si sdoppia, vive l'avventura del discontinuo con la stessa intensità di Roberte giacché è l'*hostis*. Condizione sperimentata quando prende atto dell'esistenza di una potenza intermedia, confidata al nipote Antoine: essa si pone "tra te e me, tra me e zia Roberte, tra zia Roberte e te"³⁸. Le leggi dell'ospitalità sono portate a compimento quando ogni anima è abitata dal suo dèmone che la pone in rapporto di mutua scambiabilità con altre anime. È possibile dunque essere due differenti persone, avere due anime? È possibile situare l'interposto nell'essere tradizionalmente concepito come unico ed inscindibile? "È possibile allora immaginare una operazione che, dissociando l'anima dal corpo e lo spirito dall'anima, sospenda la persona attuale all'interno della medesima?"³⁹. Da qui discende che il più alto tutore delle leggi dell'ospitalità non le vive metafisicamente, dunque osservandole freddamente dall'esterno come una sorta di demiurgo, ma ne è pienamente e criticamente coinvolto: egli è posseduto dalla stessa tensione, è nel discontinuo come Roberte, nella misura in cui incarna due fantasmi, l'ospite e lo straniero. Qui tocchiamo con mano il declino di ogni identità stabile e immutabile, la fine del più proprio. Da qui anche la dislocazione incessante dell'anima, l'infinito artificio degli sdoppiamenti, il guardare divenuto ambiguo riguardarsi. Le "leggi" sono state accusate d'essere dominate da una forte tonalità narcisistica⁴⁰ giacché Octave pare voglia mantenere il suo ospite nel ruolo di straniero per tutto il tempo del suo passaggio, pur usandolo quale suo strumento esclusivo. L'obiettivo di Klossowski, però, non è quello di esaltare il soggetto – nel nostro caso Octave – piuttosto è quello di minarne ogni stabilità, abbandonandolo alle sue fluttuazioni impulsionali. Ecco allora la confessione esplicita della doppia anima: "Per anni mi sono sforzato di passare dietro la nostra vita, per guardarla.

³⁷ France Huser, *Eros, Belzébuth et Cie. Un entretien avec Pierre Klossowski*, in «Le Nouvel Observateur», 902, 1982, p. 9, trad. it. A. Marroni, in appendice a: P. Klossowski, *Il Bafometto*, trad. it. L. De Maria, ES, Milano, 1994.

³⁸ Klossowski, *Les lois*, cit. p. 116.

³⁹ Ivi, p. 128.

⁴⁰ Michel Montrelay, *Les lois de l'hospitalité en tant quel lois du narcissisme*, in «L'Arc», 43, 1970.

Ho voluto dunque prendere la vita tenendomi fuori della vita, da dove ha tutt'altro aspetto. Se la si fissa da lì, si tocca una insostenibile felicità [...]”⁴¹. Octave, dunque, punta a verificare nella sposa tutte le sue possibili modificazioni, le molteplici personalità, rese manifestabili da una forma di erotismo pervertito che solo le leggi dell'ospitalità possono assicurare. Tale erotica dell'ospitalità recita: solo alienandola Roberte (la sposa, segno unico del pensiero) diverrà inalienabile⁴². In questo passaggio s'intrecciano sessualità, viziosità e riflessione: la comprensione di tali sottili transiti non richiede l'adozione di nozioni concettuali tradizionali, ma una forma superiore di complicità nella quale non ha posto il superamento dialettico. Proprio quest'ultima affermazione ci introduce in un altro aspetto della filosofia dell'ospitalità, quello della perversione dal momento che il circolo vizioso descritto da Klossowski è totalmente sotto il segno dell'esitazione e dell'intermedio. Ora, come ha sostenuto Deleuze⁴³, la filosofia occidentale ha puntato su due tipi di filosofo, quello delle altezze e quello delle profondità, disconoscendo dignità al pensiero della superficie, in altre parole a colui il quale fa leva sull'esitazione, sul carattere disgiunto delle cose, con valenza appunto perversa. La perversione è un'esperienza estrema in grado di immettere in un territorio posto al di là di ogni divisione⁴⁴. Il sentire cui ci avvia Klossowski ha propriamente il carattere della perversione nella misura in cui la legge dell'ospitalità appare solecisticamente sospesa. Di fronte a questa pratica enigmatica prende senso quella intraducibile “perversion hospitalière” prospettata da Hollier.

L'esperienza impura dell'ospitalità

Il concetto di perversione ci porta direttamente dentro un'esperienza eccessiva. Sorgono però alcuni interrogativi: perché è impura l'ospitalità nel modo in cui ce la propone Klossowski? E poi, basta la nozione di perversione a darci il quadro completo di quello che andiamo cercan-

⁴¹ Klossowski, *Les lois*, cit. p. 187.

⁴² Klossowski, *La Ressemblance*, cit., p. 20.

⁴³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, trad. it. M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1997.

⁴⁴ Mario Perniola, *Transiti. Filosofia e perversione*, Castelvevchi, Roma, 1998².

do? Per esempio, il concetto di simulacro, sul quale il filosofo francese ha edificato il suo pensiero e la sua notorietà, quale funzione svolge in tutta questa vicenda filosofica? La pratica della perversione è stata storicamente incarnata dal marchese de Sade. Klossowski scrive un'opera capitale sul marchese dal titolo *Sade mon prochain*, cui pone in apertura della seconda edizione il saggio dal titolo *Le philosophe scélérat*⁴⁵. In questo scritto, nel quale fa i conti con la prima edizione del libro risalente al 1947 accusata dall'autore stesso di essere venata da una sorta di "romanticismo wagneriano", il perverso assume a pensatore che ha fatto della scelleratezza la sua filosofia. Egli è scellerato perché spinge la sua riflessione al culmine del possibile attraverso un erotismo antigregario, dunque in conflitto con le norme della ragione. Se nella filosofia tradizionale è il cogito ad essere al centro di ogni discussione, qui è proprio l'inverso, giacché è la fine dell'io a dare al pensiero l'impulso a pensare l'impensabile. L'ateismo di Sade, sostiene Klossowski, non ha nulla che fare con l'ateismo razionale, il quale mostra di essere l'esatto uguale e contrario del monoteismo, in quanto ne conserva le fondamenta, cioè l'io razionale il cui presupposto è l'esistenza di Dio; il pensatore Sade aspira invece all'ateismo integrale, cioè alla soppressione della soggettività, in modo che abolendo l'io vada a scomparire anche il suo presupposto, vale a dire Dio. "L'ateismo integrale – scrive Klossowski – significa che il principio di identità stesso scompare con il garante assoluto di quel principio; dunque la proprietà dell'io responsabile è moralmente e fisicamente abolita"⁴⁶. Come abbiamo detto, il suo ateismo integrale Sade lo persegue con un'attività erotica la quale fa leva sullo spirito antigregario. Questa pratica centrata sulla sodomia – dunque operante contro la propagazione della specie – non raggiunge mai il suo culmine, ricomincia sempre di nuovo, poiché non è nelle sue intenzioni annullare l'oggetto della sua perversione, anzi vuole continuamente ricostituirlo. La sua è una forma alta di apatia, di partecipazione impartecipe, un'azione incessantemente ripetuta, quindi sostenuta da un forte sentire enigmatico. La sua asceti sessuale lo colloca in un ambito filosofico perverso poiché fatta di esitazione, di movimento permanente, di pratica senza

⁴⁵ Pierre Klossowski, *Sade mon prochaine précédé de Le philosophe scélérat*, Seuil, Paris, 1967.

⁴⁶ Ivi, p. 125.

scopo. “[...] Sade ha voluto trasgredire l’atto stesso dell’oltraggio in favore di uno stato permanente di movimento perpetuo – quel movimento che molto più tardi Nietzsche ha chiamato: l’innocenza del divenire”⁴⁷. Ora, perché l’ospitalità è perversa? Perché è un’esperienza impura? Perché esalta quell’innocenza del divenire nella quale il movimento perpetuo ha la meglio su qualsiasi scopo e finalismo, su qualsiasi utilitarismo voluto dalle convezioni della società; perché l’io lascia il posto alla possibilità di transitare da un corpo all’altro, di modificarsi in qualcosa d’altro, senza trovare mai quella conciliazione che il pensiero gregario vorrebbe a tutti i costi ottenere. Questa esperienza perversa è anche impura in quanto rispetto alle norme della ragione essa appare insolita, perturbante, sospinta da quell’eccesso che la rende incomprensibile a quei filosofi avvezzi ad utilizzare esclusivamente i concetti elaborati dalla nostra tradizione filosofica. Qui il pensiero come funzione o facoltà di qualcosa di più originario non ha più corso, piuttosto esso deve farsi fenomeno, fatto, pensiero flagrante, in quanto non si tratta più di comprendere, ma di essere complici⁴⁸. Il pensiero perverso sarebbe tuttavia incompleto se non si estrinsecasse in una figura strategica ed operativa quale è quella del simulacro⁴⁹.

La teoria del simulacro è fondamentalmente basata su tre concetti: sulla valorizzazione del sentire, dal momento che i fremiti del corpo sono interpretabili solo da una semiotica impulsionale; sul valore del conflitto, giacché il simulacro non concilia e armonizza alcunché, piuttosto testimonia di una lotta tra il fantasma impulsionale, la coscienza dominata dall’io, la possibilità di darsi a vedere; sulla revoca del *principium individuationis*, perché l’adesione incondizionata al circolo vizioso dell’eterno ritorno abolisce ogni scopo e differisce incessantemente la coscienza dell’io nel rapporto tra memoria e oblio. Le leggi dell’ospitalità sarebbero incomprensibili se non tenessimo conto della semiotica impulsionale, dell’assenza di ogni spirito di conciliazione e dell’abolizione dell’io. Roberte e Octave si muovono entro

⁴⁷ Ivi, p. 44.

⁴⁸ Jean Decottignies, *Pierre Klossowski. Biographie d’un monomane*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 1997.

⁴⁹ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, Le Promeneur-Gallimard, Paris, 2001; *Simulacra. Il processo imitativo nell’arte*, a cura di Aldo Marroni, Mimesis, Milano, 2002; Aldo Marroni, *Klossowski e la comunicazione artistica*, in «Aesthetica preprint», 39, 1993; Jacques Henric, *Pierre Klossowski*, A. Biro, Paris, 1989.

questo scenario, nel quale la sposa e lo sposo possono agire liberamente, scambiare i propri corpi senza condizionamenti metafisici, proprio in virtù dell'adesione alla filosofia del simulacro. Il circolo vizioso dell'ospitalità diventa operativo perché l'io è scomparso; la perversione di Roberte e Octave assume un valore filosofico (e non di mero adulterio consensuale sullo sfondo di intenzioni pornografiche) perché il suo strumento interpretativo non è più la semiotica della coscienza, ma la semiotica impulsionale; il circolo dell'ospitalità ricomincia sempre di nuovo fino alla scomparsa dell'io perché il suo scopo non è la pacificazione e la conciliazione, ma il movimento perpetuo. Quell'essenziale di cui va alla ricerca Octave non è nulla più che il simulacro di Roberte; egli non può vedere altro se non le sue infinite modificazioni le quali si attualizzano partendo dalla rinuncia a ogni riferimento a una supposta originarietà. Il simulacro è un falso che si sa tale serenamente, perché non vi è più un modello in grado di farlo sentire una mera impostura, un inganno. "Il simulacro nel senso imitativo – scrive Klossowski – è l'attualizzazione di qualcosa di incomunicabile in sé o di irrapresentabile: propriamente il fantasma nella costrizione ossessiva"⁵⁰. Imitare, è bene chiarirlo subito, non significa riprodurre nel senso tradizionale e pedissequo del termine, ma rassomigliare, stabilire una strategia mimetica, generare una tensione imitativa tra fantasma impulsionale e simulacro. Quest'ultimo si colloca nell'*entre-deux*, nell'intermedio, in uno spazio differenziale; sa di non potere accedere al fondo incomunicabile del perverso, ma può, per mezzo di una strategia mimetica, imitarlo. Il simulacro non è il prodotto del fantasma impulsionale, non è una sua manifestazione, non è l'espressione di un originale, ma una sua "ingegnosa riproduzione", "la riproduzione voluta di fantasmi non voluti, nati dalla vita impulsionale"⁵¹. Non è il fantasma impulsionale ad assumere un carattere espressivo, ma è imitato, copiato, contraffatto. Non vi è insomma un prototipo che si manifesta, piuttosto è il suo simulacro il quale in uno sforzo basato sulla connivenza di entrambi ne offre la riproduzione. Ma non nel senso che tale riproduzione sia la manifestazione decaduta di un originale, piuttosto è una sua orma, una sua imprimitura, instaurata entro una differenza, dunque oltre ogni pensiero dialettico. Klossowski si pone questo interrogativo: esiste davvero un punto

⁵⁰ Klossowski, *La Ressemblance*, cit. p. 76.

⁵¹ Klossowski, *Nietzsche*, cit. p. 196.

primigenio da cui far dipendere tutte le condizioni del simulacro e dunque dell'ospitalità? Se poniamo la "morte di Dio" non scompare anche quel presupposto che dà vita al soggetto stabile e immutabile? Al soggetto, momentaneamente ricondotto al suo io, si impone dunque quel circolo vizioso, quell'eterno ritorno da Klossowski magistralmente teorizzato nel suo libro su Nietzsche, non come teoria uguale e contraria a quella tradizionale, ma come simulacro di dottrina, derisoria rispetto alla *philosophia perennis*. C'è di più. L'inscambiabilità e l'incomunicabilità del nostro fondo impulsionale non deriverebbe – secondo il filosofo francese – dal loro impossibile attingimento, ma dal fatto che è un fondo originario assolutamente insignificante, vale a dire non traducibile in un significato secondo i cliché della ragione normativa. Anzi, non solo è intraducibile, è anche privo di ogni originarietà in quanto sorto su un sentire derivato ed esterno, una intensità, una sollecitazione dal di fuori, una sorta di impossessamento. Punto di vista che, in un colloquio con Alain Arnaud, fa dire al filosofo francese: "L'anima è sempre abitata da qualche potenza, buona o cattiva. Non è quando le anime sono abitate che esse sono malate; è allorquando non sono più abitabili. La malattia del mondo moderno sta nel fatto che le anime non sono più abitabili, e che esse ne soffrono!"⁵². Questo fondo può essere "compreso" solo attraverso una *semiotica impulsionale* che risulta essere il superamento della *semiotica della coscienza*, la quale interpreta riduttivamente gli impulsi secondo il dettato di una coscienza meramente raziocinante e dunque esclusiva di altre forme di conoscenza⁵³. Se la purezza appartiene al silenzio, dice Klossowski commentando un libro di Bataille, il linguaggio non può che essere impuro, per restare ancora puro linguaggio. L'anima deve espellere tutto ciò che immagina nel suo silenzio; e questo può avvenire solo al prezzo di una parola impura⁵⁴. Le leggi dell'ospitalità sarebbero dunque incomprensibili senza il richiamo ai concetti di perversione e di simulacro. Solo a partire da tali pensieri "impuri" e perturbanti è possibile capire quanto sereno e puro sia, nella sua essenza, quel sentire che alimenta la filosofia dell'ospitalità.

⁵² Klossowski, *La Ressemblance*, cit. p. 105.

⁵³ Nel libro su Nietzsche Klossowski fa sua la critica del filosofo tedesco alla nota definizione di Spinoza che recita: "Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere!", rivendicando altre forme di conoscenza, non centrate sul pensiero come facoltà o funzione, ma in quanto fenomeno in sé.

⁵⁴ Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1963, pp. 124-125.

VINCENZO DI MARCO

L'assolutamente Altro
Ospitalità e violenza in Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida

O nostalgia di colui che è sempre soltanto un ospite,
può essere soltanto un ospite, o nostalgia dell'uomo.

Hermann Broch, *La morte di Virgilio*

La necessità di un pensare etico radicale

A partire dal volume *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, pubblicato nel 1961¹, Emmanuel Lévinas si è imposto come assoluto protagonista della scena filosofica del Novecento, che ha il suo punto di riferimento teorico nella rivalutazione dell'etica (anzi nel primato dell'etica sull'ontologia). Questo nuovo pensiero sarebbe inconcepibile senza la tragica novità della persecuzione del popolo ebraico che si è materializzata nel Novecento durante il secondo conflitto mondiale. E sarebbe altrettanto imperdonabile oggi, in una Europa che vede risorgere prepotentemente il razzismo e l'antisemitismo, non riconoscere il grande contributo fornito dal pensatore lituano in particolare sulla questione capitale dell'*Alterità* dell'altro uomo. La scoperta del valore etico e conoscitivo dell'Altro non è semplicemente il riconoscimento del valore umano che deve essere assegnato a chi incontriamo sul nostro cammino, a chi viene spesso giudicato un ostacolo, una pietra d'inciampo, ma è il riconoscimento del suo valore "assoluto". Le incarnazioni storiche dell'Altro sono di volta in volta indicate da Lévinas nelle figure dello *straniero*, del *povero*, dell'*oppresso*, del *sofferente*, in una parola in coloro che in modo ricorrente sono fatti oggetto della "violenza" della storia. Lévinas ha contribuito a definire in modo inedito la paradossale situazione etica di chi – trovandosi di fronte

¹ Si veda l'edizione Jaca Book, a cura di Silvano Petrosino, Milano 1977, e successive ristampe.

al “volto” dell’altro uomo – può di volta in volta precipitare nell’abisso dell’*indifferenza* o rialzarsi con dignità adottando l’etica dell’*ospitalità*. L’ospitalità che si deve allo sconosciuto, a partire dall’insegnamento delle sacre scritture, si declina nelle pagine di Lévinas come etica della *responsabilità*, amore per la *giustizia*, obbligo di *sostituzione*. Meglio ancora l’ospitalità è la messa in relazione con l’altro tramite la pratica del linguaggio, del dire e del dialogare. La nostra civiltà è appesa a un filo sottilissimo, che può spezzarsi da un momento all’altro. Dialogare o soccombere è il nuovo imperativo: *tertium non datur*.

Il primato filosofico dell’etica che inaugura Lévinas nel Novecento trova terreno fertile nell’opera di Jacques Derrida, che può considerarsi il continuatore ideale di questo nuovo stile di pensiero. L’ospitalità che si deve all’altro uomo diventa per entrambi la cifra assoluta di un pensiero che muove i suoi passi, innegabilmente, a partire dalla tragedia della Shoah, o per lo meno ne rinnova i temi all’interno di un contesto storico che non aveva conosciuto fino a quel momento punte così drammatiche, esacerbate, di delirio e raccapriccio. Non è solo l’ideale della pace sociale ad aver mosso la filosofia del Novecento ad alti pensieri metafisici; è stata la tragedia dell’intero popolo ebraico e di altre minoranze etniche a rendere necessario un serio ripensamento del lavoro filosofico, a fare retromarcia, ad innovare in modo radicale i presupposti dell’ideazione teoretica. Un’intera epoca della nostra cultura è stata costretta a ragionare sotto il peso dei bombardamenti, degli eserciti occupanti, delle esecuzioni sommarie, degli internamenti di milioni di vittime dei vari conflitti armati che si sono verificati nel corso del secolo². La radicalizzazione dei conflitti politici del

² Rinviamo volentieri all’opera di Günther Anders, che ha dedicato buona parte dei suoi studi alla figura dell’uomo “prometeico” protagonista e vittima dell’era atomica. Possono risultare molto istruttivi i saggi di Anders *sull’uomo antiquato* ma soprattutto il dialogo con Claude Eatherly, il pilota che ha guidato la spedizione aerea su Hiroshima (*L’ultima vittima di Hiroshima*, Mimesis, Milano, 2016) e la lunga lettera inviata a Klaus Eichmann (*Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze, 1995), il figlio di Adolf, comandante di Auschwitz, al quale rimproverava il principio genealogico (*Sippenhaft*), che spinge ogni figlio a stare dalla parte del genitore, della propria stirpe razza cultura, anche in presenza di colpe atroci commesse in passato che si cerca di coprire con l’ipocrisia della propria identità culturale. Anders denuncia il vizio della vecchia cultura umanistica europea di ignorare i crimini che a lei vengono imputati in nome di una presunta superiorità che la civiltà occidentale ha esercitato nel corso della storia, minimizzandoli. Secondo questa

secolo breve è essa stessa una conseguenza delle estremizzazioni ideologiche in cui è precipitata la coscienza morale e filosofica. Il risorgere del pensiero sovranista nell'Europa dell'ultimo decennio, con la sua richiesta di intensificazione del potere sovrano per governare autoritariamente le ricorrenti crisi economiche e sociali, dimostra che non abbiamo ancora fatto seriamente i conti con il dente avvelenato dei totalitarismi. Mentre in parallelo il pensiero liberale è caduto nella facile illusione di poter mettere una pietra sopra le più inquietanti tragedie della storia recente³. Dobbiamo chiederci con Giorgio Agamben se l'“imbarazzante prossimità” che abbiamo ancora oggi con il nazismo non sia in realtà figlia anch'essa di una trascuratezza politica e morale senza precedenti⁴.

Nel 1934 Lévinas pubblica una piccola riflessione sulla filosofia dell'hitlerismo. Dal suo osservatorio di lituano-francese, assimilato nella nuova patria adottiva, Lévinas è giunto alla conclusione che l'hitlerismo incarnava in Europa, con la sua salda ideologia da poco installata al potere, un che di “rudimentale” condito di “sentimenti elementari”⁵. Non è stato sufficiente prendere le distanze da quella rozza impostazione ideologica, com'era nello stile di gran parte degli intellettuali del tempo, che erano mossi dal bisogno di tenere ben separate la bestialità dell'antisemitismo dalla genuinità della tradizione di libertà politiche e religiose vantata dall'Europa, che nel frattempo erano state messe in mora. Quella

cultura lo sterminio ebraico e le vittime dell'atomica sono semplici incidenti di percorso che non intaccano il supremo valore della civiltà occidentale. Su questi temi mi permetto di rinviare alla mia recensione a Günther Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, in «Ágalma, Rivista di studi culturali e di estetica», n. 32, 2016, pp. 101-104, e al mio volume *Günther Anders. L'incubo della bomba atomica*, Pazzini, Rimini, 2017.

³ Carlo Galli, nel suo saggio *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019, mette in guardia proprio su questo punto: “Quando le contraddizioni si fanno sentire, la sovranità ritorna all'ordine del giorno come bisogno di autodeterminazione, come espressione della concretezza e della drammaticità della politica, come tentativo di riconnettere realtà economica, destini personali ed esistenza politica collettiva, di sconfiggere oligarchie, di riconoscere conflitti”, p. 147. Una riflessione interessante sulla crisi del pensiero liberale, che oggi è pressoché identificato con il sistema capitalistico imperante, responsabile della deregolazione economica e della mancata tenuta dell'ordine sociale, si può trovare nel volume di Andrea Zhok, *Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente*, Meltemi, Milano, 2020.

⁴ Si veda l'introduzione di Giorgio Agamben a Emmanuel Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 1996.

⁵ Ivi, p. 25.

filosofia antiumana ha fatto emergere verità impensabili fino a quel momento. Non le bastava incarnare l'antitesi alla cultura liberale e cristiana dell'Europa, aveva bisogno per così dire di annunciare la propria guerra all'*umanità stessa dell'uomo*.

Ha scritto Giorgio Agamben nell'introduzione al breve scritto di Lévinas:

Lévinas si rende subito conto della novità dell'hitlerismo rispetto alla tradizione filosofico-politica dell'Occidente. Mentre il pensiero giudaico-cristiano e quello liberale – egli argomenta lucidamente – tendono alla liberazione dello spirito dai vincoli della situazione sensibile e storico-sociale cui l'uomo si trova di volta in volta consegnato, distinguendo un regno eterno della ragione da quello del corpo, la filosofia hitleriana si fonda invece su un'assunzione senza riserve della situazione storica e materiale, considerata come una coesione inscindibile di spirito e corpo, eredità naturale e eredità culturale. Ma ciò che rende la diagnosi di Lévinas propriamente incomparabile è il coraggio con cui egli riconosce all'opera nella filosofia dell'hitlerismo le stesse categorie che sono o saranno in quegli anni al centro del suo cantiere filosofico (e, implicitamente, anche di quello del suo maestro di Friburgo)⁶.

Quindi l'hitlerismo preannuncia, con le sue politiche distruttive, la riduzione del diverso, dell'altro, del non assimilato, a corporeità degradata. A questo uomo diminuito nel suo valore è stato estirpato il carattere specifico dell'umano, sradicato dalla sua stessa essenza umana. La vittima predestinata è come incatenata, inchiodata al proprio corpo; il suo destino è deciso dalle circostanze drammatiche della storia; neanche la redenzione dell'anima rappresenta un sollievo per l'individuo umiliato nella sua umanità distrutta. Lévinas è convinto che la barbarie nazista non rappresenti un momento di pura contingenza storica, una variante impazzita, un male passeggero in un

⁶ Ivi, pp. 9-10. L'allusione finale di Agamben è tutta rivolta al ripensamento operato da Lévinas della fenomenologia di Husserl e in particolare dell'ontologia esistenziale di Heidegger, che costituisce il filo conduttore della critica all'ontologismo presente in *Totalità e infinito*. Ma si veda il debito che Lévinas ha verso i due maestri nei mirabili saggi di *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano, 1998.

corpo sano, come se la tradizione culturale dell'Occidente non dovesse farsi perdonare nulla. Alla filosofia occidentale vanno addebitate precise responsabilità morali delle quali deve dar conto in sede storica e politica. Proprio per questo motivo l'hitlerismo trova alimento, ha la sua premessa teorica, nella stessa "ermeneutica della fatticità" di heideggeriana memoria. In un certo senso ne è il compimento politico e giuridico. Nell'ontologia dell'essere che si prende cura di sé (Heidegger) si afferma il tema della "gettatezza" (*Geworfenheit*), il dimorare nei pressi del *Ci*, la ricerca di una "dimora", di una "casa", di una "appropriatezza" che metta al riparo l'esistenza dai travagli della storia. Questo passo è stato compiuto dal nazismo, con esiti devastanti. Più o meno negli stessi anni Simone Weil scrive che "l'analogia tra il sistema hitleriano e l'antica Roma è sorprendente al punto da far credere che dopo duemila anni solo Hitler abbia saputo copiare correttamente i Romani"⁷.

Scrive ancora Agamben: "Le case (le 'patrie') che questi hanno lavorato a costruire si sono rivelate essere, alla fine, per i 'popoli' che dovevano abitarvi, soltanto delle trappole mortali. (E Kafka è certamente l'autore che ha descritto nel modo più lucido la fine dello spazio politico dell'Occidente e l'assoluta indeterminazione che ne deriva tra spazio pubblico e spazio privato, 'castello' e camera da letto, tribunale e soffitta)"⁸. Per rimanere sul

⁷ Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 218-219. Scritto nel 1939, il saggio apparve in forma parziale nel 1940 sui «Nouveaux Cahiers». La Weil propone una interpretazione per certi versi forzata del nazismo, che ai suoi occhi si presenta come continuazione e piena realizzazione moderna della politica di oppressione "totalitaria" dell'impero romano, stabilendo un perfetto parallelismo tra l'epoca romana "nazificata" e il nazional-socialismo "romanizzato". A parte questa debolezza interpretativa non va dimenticato che l'autrice ha colto perfettamente il carattere ostinato, belligerante, totalitario, disumano della potenza nazista, posta in analogia con la religione del primato assoluto della nazione teorizzata dai Romani. Ancora più avanti nel testo: "Quale altro oggetto Hitler e quelli che riconoscono in lui un maestro perseguono in questo momento, se non la grandezza concepita secondo il modello romano?" (p. 270). Per un confronto tra Simone Weil e Hannah Arendt rinviamo a Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma, 2014.

⁸ Lévinas, *op. cit.*, p. 16. Naturalmente questo discorso, che prende lo spunto dallo scritto di Lévinas, mira ad evidenziare le anticipazioni della teoria biopolitica presenti nell'opera del pensatore lituano, che ruotano attorno all'idea della riduzione dell'umano alla dimensione della "nuda vita". L'uomo contemporaneo che ha raggiunto lo stadio definitivo del suo sviluppo è giunto al *telos* definitivo della storia: "l'uomo ha ormai raggiunto il suo *telos* storico e non resta altro che la depoliticizzazione delle società umane attraverso il dispiegamento incondizionato del regno dell'*oikonomia*, oppure l'assunzione

piano del modello biopolitico di cui si serve Agamben (sulla scia degli assunti teorici di Benjamin e Foucault) va detto che l'hitlerismo rappresenta il salto di qualità che mancava per il completo superamento della questione della sovranità e del potere basato "su modelli giuridici («che cosa legittima il potere?») o sui modelli istituzionali («che cos'è lo Stato?»), e suggerisce di «liberarsi dal privilegio teorico della sovranità», per costruire una analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto"⁹.

Il pensiero politico occidentale compie con il nazismo questo salto di qualità teorico e pratico che mancava. La "nuda vita" diventa allora l'oggetto privilegiato del potere sovrano, un potere depoliticizzato, fondato sulla decisione politica che stabilisce le regole della inclusione/esclusione, della vita/morte, della inviolabilità/violabilità dei viventi, su cui si basano le istituzioni giuridiche dei regimi totalitari e che ritroviamo, paradossalmente (pur con le dovute differenze), nelle democrazie del secondo dopoguerra. Scrive ancora Carlo Galli che:

Agamben [lo stesso discorso può valere in qualche misura anche per Derrida, *N.d.A.*] mostra che nella modernità il potere sovrano è sempre stato biopolitico, ha sempre voluto estendersi su una vita associata complessa e articolata, ma al contempo ha avuto la capacità di ridurre quella vita (*bios*) a "nuda vita" – termine benjaminiano che può essere espresso anche con il greco *zoé* –, a vita semplicemente uccidibile. La "nuda vita" in cui l'umano e l'animalesco si confondono, è la verità dell'opera sovrana: il sovrano, che ha il potere decisionale sul caso d'eccezione, decide chi può vivere e chi deve morire (o esser lasciato morire), chi è uomo e chi animale. Il potere sovrano distingue e al contempo opera l'indistinzione. In Agamben la sovranità è ridotta al suo lato oscuro, estremo, non razionale, che rende smisurata la sua misura; in questo suo originario eccedere la ragione, la sovranità si carica delle questioni ultime della teologia: l'origine e la fine, la vita e la morte¹⁰.

della stessa vita biologica come compito politico supremo" (p. 18).

⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, p. 8.

¹⁰ Galli, *op. cit.*, pp. 100-101. Galli colloca questa riflessione sulla teoria della sovranità all'interno di una sezione del libro dedicata ai rappresentanti del cosiddetto *pensiero negativo*, dove compaiono significativamente i nomi di Bakunin, Jünger, Schmitt, de

Dunque la rivendicazione di una politica dell'accoglienza, dell'ospitalità assoluta, della non discriminazione, nasce dalla riflessione drammatica sul potere sovrano che si arroga la decisione "ultima" sulla esclusione del diverso che non può, o vuole, essere assimilato. Lévinas e Derrida si pongono in questo punto di intersezione teorica tra la vita umana che chiede di essere rispettata nella sua integrità e l'emersione di un potere sovrano micidiale perché imperscrutabile. O, se vogliamo tradurre questa contrapposizione nel linguaggio benjaminiano, si tratta del punto di intersezione che vede collidere fra loro "diritto" e "giustizia". Se, come dice Benjamin, "il rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico è quello di fine e di mezzo; e che la violenza, per cominciare, può essere cercata solo nel regno dei mezzi e non in quello dei fini"¹¹, ne consegue che la violenza del diritto, dello stato di diritto, delle leggi positive, si erge a difesa dell'identità della propria parte, della propria terra d'origine, è il segnale di demarcazione tra chi è degno di ricevere lo status giuridico di cittadino nella nuova nazione di appartenenza e chi, al contrario, deve scontare la condanna dell'esclusione.

Jacques Derrida ha definito – la sua condizione di francese algerino ebreo – come la condizione di chi, pur necessitando di una *dimora*, territoriale e linguistica, porta impresso il segno ambiguo di una continua espropriazione del proprio sé, come se fosse collocato sempre in un Altro-

Maistre, Donoso Cortés, Kierkegaard, Bataille, Benjamin, ma non di Lévinas e Derrida. Di questo diremo più avanti.

¹¹ Si veda Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1976, p. 5. Ancora più avanti si chiarisce: "Creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di immediata manifestazione di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico" (p. 23). Mi permetto di rinviare su questo punto al mio saggio *Ripensare la violenza con Sergio Cotta*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Giuffrè Francis Lefebvre, n. 1, Serie V, 2020, in cui osservo che l'antigiuridismo di Walter Benjamin considera il diritto stesso *già* violenza realizzata in nome di superiori vincoli e dispositivi coercitivi. Il rifiuto radicale del diritto naturale da parte di Benjamin pone questioni critiche ancora aperte. La pericolosa vicinanza di questo scritto ai furori antiparlamentari e antidemocratici (anche di estrema destra) presenti nella Repubblica di Weimar degli anni Venti non è sfuggito a Jacques Derrida. Si veda *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, il cap. *Nome di Benjamin*, pp. 86-143, in cui si osserva che lo scritto fu elogiato da Carl Schmitt, con il quale Benjamin ebbe una fitta corrispondenza.

ve, impossibilitato alla permanenza presso di sé, *chez-soi*. Egli ha definito questa condizione esistenziale e politica una “turba dell’identità”¹². Non è l’assimilazione culturale lo scopo dell’ebreo espropriato dei suoi diritti, o dell’apolide in cerca di fortuna; non è neanche la collocazione del diverso nei confini di un *noi* rassicurante e consolatorio che può muovere l’agire politico autenticamente rispettoso dell’Alterità; piuttosto è l’Alterità ad implicare il riconoscimento del valore positivo di ciò che risulta spurio, ambiguo, ibrido. L’insolito e lo straniante sono per loro natura inassimilabili. Le filosofie che pretendono di risolvere l’*incompiuto* (Infinito) nella *compiutezza* (Totalità), di annettere la peregrinazione del senza patria entro il porto sicuro della legge, hanno dominato la scena della storia occidentale.

Ma il senso specifico dell’ospitalità non risiede neanche nelle pratiche dell’accoglienza, o in quelle che oggi vengono chiamate dai funzionari ministeriali “politiche dell’accoglienza” nella gestione dei migranti che entrano clandestinamente nel territorio della nazione¹³. L’ospitalità parla il linguaggio dell’apertura originaria e incondizionata, parla di ciò che precede la coscienza “risolta” una volta per tutte. La coscienza può essere pensata solo come intenzionalità che è mossa dall’*attenzione-all’altro*, come coscienza che è “già” da sempre ospitante, accogliente, disponibile a farsi carico dell’inatteso, della novità, dell’imprevisto, che nella teologia e nella memoria ebraica è rappresentata dalla porta/spiraglio da cui può entrare inaspettatamente il Messia. Da questo punto di vista l’allarme lanciato da Lévinas sull’Europa che non ha mai abbandonato la tentazione

¹² Jacques Derrida, *Il monolinguisimo dell’altro*, Raffaello Cortina, Milano, 2004. In parallelo rimarchiamo che la ricerca filosofica di Simone Weil, all’opposto, è tutta rivolta alla necessità del *radicamento* di cui ha bisogno l’essere umano. Su questo tema ha scritto Giancarlo Gaeta, in *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata, 2018, in particolare il cap. *Il radicamento della politica*, pp. 223-239.

¹³ Su questo punto mi permetto di rinviare al mio saggio *Emmanuel Lévinas. L’epifania del volto*, Pazzini, Rimini, 2016, nel quale sostengo che: “Quando l’ospitalità diventa una questione regolata dallo Stato, che stabilisce lo status di cittadinanza e attiva i procedimenti di controllo inclusivi/esclusivi dello straniero, in un frangente della storia come quello attuale che vede la civiltà occidentale minacciata da agenti estranei contro cui si pretende di ‘combattere’, ci troviamo di fronte a una realtà condizionata dalle norme e dai ‘doveri’ (secondo una visione giuridico-universalistica che troviamo praticata ad esempio nel pensiero di Kant). Nonostante la presenza di meccanismi ‘condizionanti’ di natura giuridica, l’ospitalità è prima di tutto una questione assoluta e incondizionata, è richiesta di aiuto, invocazione, offerta, attesa e domanda” (pp. 96-97).

del nazismo, anche quando le società politiche poggiano (come oggi) su salde istituzioni democratiche, all'indomani della sconfitta dei regimi totalitari, non deve leggersi come una polemica contro leader improvvisati in vena di nostalgie totalitarie, o come una parentesi momentanea di una recrudescenza del razzismo e dell'antisemitismo dovuta alle difficoltà economiche attraversate dal vecchio continente, ma come una vera e propria distorsione del pensiero, con importanti conseguenze sul piano filosofico e morale. La crisi delle società di fine millennio è una crisi di carattere etico, prima ancora che politica o economica. Il punto dolente di questa visione distorta è la volontà di riduzione dell'Altro al Medesimo, dei Molti all'Uno. Una prima risposta di Lévinas è contenuta nelle prime pagine di *Totalità e infinito*.

Scrivendo Lévinas che il "desiderio metafisico" dell'*assolutamente altro* è associato nella coscienza comune al bisogno di "un essere indigente e incompleto o decaduto dalla sua grandezza passata. Coinciderebbe con la coscienza di ciò che è stato perduto. Sarebbe essenzialmente nostalgia, male del ritorno. Ma così non potrebbe neppure sospettare che cosa sia il veramente altro. Il desiderio metafisico non aspira al ritorno, perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati"¹⁴. Questa prima considerazione mostra tutta la distanza teorica tra la posizione di Lévinas, che pensa il diverso da sé in quanto diverso, e la tradizione occidentale che mira a riconquistare il punto di partenza, la dimora originaria, l'identità perduta nel travaglio esistenziale e storico. Il pensiero identitario con il quale Lévinas si confronta è appunto quello della "totalità". Egli ne cerca le incrinature, i punti di debolezza, ne coglie le falle teoriche e pratiche.

La rottura della totalità in sé conclusa consente di scorgere l'*esteriore*, il *metafisico*, il *trascendente*. La metafisica dell'Altro indica in primo luogo che esiste qualcosa, o qualcuno, di assolutamente separato che si rifiuta ad ogni "totalizzazione", cioè di cedere alla identità pacificata di ogni alterità. Compito del pensiero metafisico, per Lévinas, è conservare la distanza assoluta che separa il Medesimo dall'Altro, anche quando si è in una situazione di relazione immediata, nel confronto "faccia a faccia", nell'intimità, o nella consumazione dell'amore. Se così non fosse l'Io di Altri scomparirebbe nel meccanismo fusionale messo in atto dalla logica del Medesimo. L'esempio

¹⁴ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 31-32.

più evidente è fornito dal tema dell'esistenza come "soggiorno nel mondo", che tanta importanza ha avuto nelle filosofie fenomenologiche ed ontologico-esistenziali del Novecento. Scrive Lévinas: "Il modo dell'Io contro l'«altro» del mondo consiste nel *soggiornare*, nell'*identificarsi* esistendo in esso come *a casa propria*. L'Io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono. È anzi proprio il mutamento di questa alterazione. Trova nel mondo un luogo ed una casa. Abitare è appunto il modo di *consistere*; non come il famoso serpente che si appropria di sé mordendosi la coda, ma come il corpo che, sulla terra che gli è esteriore, *consiste e può*. La «propria casa» non è un contenente, ma un luogo nel quale *io posso*, nel quale, pur dipendendo da una realtà altra, io sono, nonostante questa dipendenza, o grazie ad essa, libero. Basta camminare, *fare* per appropriarsi di ogni cosa, per prendere"¹⁵. La pretesa di *possesso* è la medesima della *com-*preensione dell'altro da sé. Prendere, possedere, comprendere hanno il comune significato di "sospendere" l'alterità che, al contrario, resiste (contesta) a questa volontà di identificazione e di assimilazione. Filosofia ed economia, politica e diritto, in questo non si differenziano affatto. Le politiche per la casa, la richiesta del posto di lavoro, il riconoscimento della cittadinanza, l'accesso ai beni comuni appartengono ad un medesimo campo semantico e danno consistenza ai conflitti più significativi del nostro tempo storico.

Lévinas si chiede come possa il Medesimo, ossia la visione filosofica occidentale di cui siamo eredi, pretendere di stabilire una relazione con l'Altro se il suo scopo precipuo è di annullare questa alterità o di ridurla ad una alterità puramente formale. L'assolutamente Altro è al contrario "anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo". L'Altro non sussiste per il pensiero; l'Altro è *straniero* al pensiero, è turbamento del pensiero, spossamento, sostanza priva di genere. Di nuovo Lévinas chiarisce che "invece di costituire con esso, come per un oggetto, un totale, *il pensiero consiste nel parlare*"¹⁶.

Neanche il passaggio alla sfera del religioso può considerarsi proficua. La specularità della trascendenza rispetto al mondo è spesso delusa dalle attese del mondo stesso. Se l'altrove indicato dal desiderio metafisico nasce principalmente come rifiuto della terra che non si dimostra accogliente

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Ivi, p. 38.

per buona parte dei suoi abitanti, è anche vero che il Dio delle religioni viene invocato “troppo presto”, come dichiara Lévinas, affinché assicurati una protezione, una dimora, una garanzia di sopravvivenza, beni molto spesso indisponibili a causa delle alterne fortune della vita. Questa trascendenza è espressione di una pura negatività, di un rifiuto, che testimonia della mancata realizzazione di ciò che è ritenuto preferibile, ma al tempo stesso contiene l’avvertimento di tenersi lontani dalla minaccia di tutto ciò che è imperfetto. La trascendenza come esigenza dell’*Infinito* rifiuta però la negatività del Medesimo. Essa, al contrario, “designa un’altezza e una nobiltà [...] La negatività è incapace di trascendenza. Questa designa una relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, senza però che questa distanza distrugga questa relazione e senza che questa relazione distrugga questa distanza, come avverrebbe nelle relazioni interne al Medesimo; senza che questa relazione diventi un inserimento nell’Altro e confusione con esso, senza che la relazione intacchi l’identità stessa del Medesimo, la sua ipseità, senza far tacere l’*apologia*, senza che questa relazione diventi apostasia ed estasi”¹⁷.

Ospitalità e violenza: paradossi dell’essere sociale

Se la filosofia occidentale è stata fundamentalmente una ontologia del Medesimo, una rappresentazione dell’ente *ante rem*, un gioco autoreferenziale, una riduzione dell’esterno all’interno, neutralizzato per eliminarne eventuali pericoli, si riduce a un dogmatismo della ragione. In realtà per Lévinas “la critica precede il dogmatismo, la metafisica precede l’ontologia”. Ossia Lévinas parla di quella messa in discussione del Medesimo che, nel presentare l’Altro come irriducibile alla spontaneità del soggetto conoscente, chiama in causa la sfera dell’etica. L’etica è precisamente questa resistenza dell’Altro alla richiesta di dominio esercitata dalla ragione conoscente, è alternativa al trionfo dell’egologia. Senza infingimenti Lévinas definisce la fenomenologia husserliana, e in particolare l’ontologismo heideggeriano, un “imperialismo ontologico”. In *Sein und Zeit* emerge un pensiero destinato a rivalutare l’azione di una soggettività neutrale

¹⁷ Ivi, pp. 39-40.

e onnicomprensivo, in quanto “l’essere è inseparabile dalla comprensione dell’essere (che si sviluppa come tempo), l’essere è già appello alla soggettività”¹⁸. L’ontologia heideggeriana è per Lévinas quella filosofia che riduce tutte le relazioni etiche e teoretiche a puro dominio (ma per lui è una sorta di testa di turco, il suo bersaglio preferito). Affermare, come fa Heidegger, “la priorità dell’*essere* rispetto all’*ente*”, è già un motivo valido per un atto di accusa (per la verità mai abiurato) che inchioda la filosofia occidentale alle sue responsabilità. Come sappiamo, questa rilettura critica del pensiero filosofico che dai Greci giunge fino all’idealismo tedesco e ai contemporanei nasce dal giudizio etico e politico di condanna pronunciato da Lévinas sullo sterminio degli ebrei avvenuto nel Novecento. La chiamata in causa della tradizione occidentale, della sua cultura in primo luogo, non poteva limitarsi a singoli ed efferati episodi che hanno avuto per protagonisti negativi uno specifico popolo e le sue guide politico-militari. L’indagine andava condotta più a fondo, doveva riguardare qualcosa che non era racchiudibile nel ristretto orizzonte di esecrabili episodi di guerra. Anzi, questo atto di accusa rimette in discussione uno dei capisaldi della tradizione occidentale: la questione della libertà che l’Occidente ha fatto propria lungo secoli di autocoscienza e di autoliberazione filosofica e morale. Lévinas, al contrario, subordina la libertà alla giustizia. La giustizia possiede un valore più alto della libertà, a partire dalla consapevolezza che essa contiene degli obblighi nei confronti dell’altro, mentre la libertà accentua la sua predilezione per il mero possesso dell’altro. Se la giustizia riconosce l’indipendenza dell’altro rispetto alla pretesa totalizzante della conoscenza, la libertà nega questa indipendenza.

Leggiamo questo brano di Lévinas nel quale è messo in grande evidenza il nesso pensiero-possesso-terra come viene concepito da Heidegger a partire dalla sua originale rilettura dei presocratici, che fa perno sul riconoscimento del “pensiero come obbedienza alla verità dell’essere”:

Obbedienza che si attuerebbe come esistere costruttore e coltivatore, tale da costituire l’unità del luogo che porta lo spazio. Riunendo la presenza sulla terra e sotto il firmamento del cielo, l’attesa degli dèi e la compagnia ai mortali, nella presenza presso le cose,

¹⁸ Ivi, p. 43.

che equivale a costruire e coltivare, Heidegger, come tutta la storia occidentale, concepisce la relazione con altri come ciò che si svolge nel destino dei popoli a dimora stabile, possessori e costruttori della terra. Il possesso è la forma per eccellenza nella quale l'Altro diventa il Medesimo diventando mio. Denunciando la sovranità dei poteri tecnici dell'uomo, Heidegger esalta i poteri pre-tecnici del possesso¹⁹.

Con questa annotazione si fa ancora più chiara per Lévinas la convinzione che l'ontologia sia una filosofia del possesso, del potere, dell'ingiustizia come mancato riconoscimento dell'autonomia assoluta dell'altro, e che ha il suo principale "stato d'animo" in un nuovo credo pagano rivolto al valore predominante del suolo e delle radici, per il quale esistono da un lato i padroni (i possessori della terra stabilmente insediati nelle loro residenze) e dall'altro gli schiavi (notoriamente sottomessi alla volontà padronale, senza terra, itineranti e reclusi). Per l'apolide o lo straniero la residenza in un dato luogo non coincide con uno stato d'animo fermo e stabile, poiché solo il pieno possesso giuridico dell'abitazione e dei beni può mettere al riparo dai rischi della precarietà e della marginalità. Quindi la giustizia non deve intendersi come il riconoscimento di un diritto acquisito di un bene di proprietà preceduto da un atto (in molti casi violento) di impossessamento, ma dal debito che abbiamo nei confronti dell'altro, che ci impone di prenderlo in considerazione, di custodirlo e curarlo. Scrive infatti Derrida, in commento a Lévinas, che "l'ospitalità precede la proprietà"²⁰.

¹⁹ Ivi, p. 44. Si noti come l'ossessione heideggeriana per l'ebraicità, emersa chiaramente con la pubblicazione dei "quaderni neri", insista proprio sul carattere estraniante, sradicato, macchinale e mondializzato dello spirito ebraico, che rappresenta l'incarnazione dell'erranza senza meta e senza radici dell'uomo. Si veda di Martin Heidegger, *Note I-V (Quaderni neri 1942-1948)*, Giunti Bompiani, Firenze-Milano, 2018, in cui l'ebraicità (*Judenschaft*) è definita "principio della distruzione", p. 27. Non passi inosservata l'ironia dello stesso autore sul significato del suo cognome Heidegger (da Heid-egger, uno che passa l'erpice sopra una terra incolta), p. 84. E in riferimento alla terra-dimora si può leggere ancora questo passo illuminante: "Certo, se la grazia dell'evento è propizia solo al ritorno a casa nel paese natio, anche il suolo natale deve poter offrire il suo elemento portante, accogliente, il suo acquietante accordare da ogni dove", p. 91. Sul coinvolgimento di Heidegger con il regime nazista rinviamo a Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

²⁰ Jacques Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 107.

Potremmo aggiungere che il segno di riconoscimento più alto della dignità dell'altro consista proprio nel suo essere condizionato dalla "nudità" d'essere, spogliato di ogni avere, manchevole, bisognoso di cure. Questa mancanza di essere (e di averi) è in realtà una ricchezza che si presenta innanzitutto come "vulnerabilità" dell'uomo sofferente²¹. Quindi non la stabilità dell'essere che si ottiene con il possesso, e con l'avere, è l'obiettivo primario della riflessione filosofica, ma l'attenzione rivolta a chi non dispone del pane, di una casa, di una appartenenza identitaria, finanche di una lingua, è rilevante al fine della determinazione del suo essere relazionale e sociale²².

Siamo arrivati pertanto al nucleo essenziale dell'etica dell'ospitalità in Lévinas e in Derrida. L'ospitalità non circoscrive un ambito specifico dell'etica o delle relazioni sociali intese a definire particolari procedure di integrazione dello straniero che giunge in un paese ospitante. L'ospitalità è il nucleo fondante dell'etica, è l'etica stessa vista nel suo effettivo risplendere e operare. Ma c'è un punto dolente da dover esaminare. L'ospite presenta, come afferma Émile Benveniste, un duplice volto fin dal principio, che va individuato in due figure collocate agli antipodi: quella dello straniero cui vanno assicurate le cure secondo le leggi abitudina-

Segnaliamo volentieri gli importanti studi condotti da Carmine Di Sante sulla condizione dello straniero nella Bibbia e sul rapporto che esiste nel mondo ebraico tra parola divina e terra d'ospitalità: *Parola e terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011; *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2012. Si veda anche di Stefano Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma, 1995.

²¹ A questo proposito si veda il cap. *Senza identità*, in Emmanuel Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova, 1998, pp. 131-157, in cui si sostiene che "eco del *dire* permanente della Bibbia: la condizione – o l'incondizione – di stranieri e di schiavi nel paese d'Egitto avvicina l'uomo al suo prossimo. Gli uomini si cercano l'un con l'altro nell'incondizione di stranieri. Nessuno è a casa propria. Il ricordo del servaggio unisce l'umanità. La differenza che si apre tra l'io e il sé, la non-coincidenza dell'identico, è una primordiale non-indifferenza riguardo gli uomini. [...] Nessuno si può chiudere in se stesso: l'umanità dell'uomo, la soggettività, è responsabilità per gli altri, estrema vulnerabilità", p. 150. Sul tema del corpo "vulnerabile" e della "passività" del soggetto incarnato ha scritto pagine rilevanti Giovanni Ferretti, *Emmanuel Lévinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia, 2016.

²² Scrive ancora Carmine Di Sante, *op. cit.*, che "nell'orizzonte dell'eros 'l'essere amati' corrisponde all'esperienza dell'essere inglobati" (p. 86).

rie e i patti stabiliti tra le generazioni; e quella del volto anonimo dello sconosciuto, che inquieta e spaventa con la sua presenza minacciosa, paragonabile ad un nemico ostile. L'*hostis* o *hospes* rappresenterebbe “colui che compensa il mio dono con un contro-dono”²³, per cui nell’analisi storico-linguistica di Benveniste l'*hostis* non va considerato propriamente né come straniero né come nemico. Piuttosto va riferito al significato originario di *aequare*, cioè di colui che compensa, uguaglia in una certa misura la disponibilità offerta allo straniero (come avveniva nel mondo romano) purché non ridotto alla condizione di nemico o *peregrinus*. L'*hostis*, secondo la definizione di Festo, godeva degli stessi diritti del popolo romano (“quod erant pari iure cum populo Romano”) e riceveva un trattamento di pari condizione, non era un sospettato, ma soggetto alle regole dello scambio e della reciprocità. Questa condizione è paragonabile a quella dell’individuo-ospite descritto da Mauss nei suoi studi sul “dono” condotto sulle popolazioni nord-americane, che praticavano il *potlacht*, la tipica cerimonia del dono cui fa seguito un contro-dono di ritorno, in una estenuante gara emulativa. Allo stesso modo doveva essere praticata la *xenia* nel mondo greco per onorare i patti di reciproca ospitalità stabiliti dai giuramenti dei progenitori e mantenuti in vita dai discendenti. Ma ad un certo punto – lo descrive acutamente ancora Benveniste – assistiamo ad un cambiamento di significato del termine *hostis* che, in conseguenza dell’abolizione di queste relazioni di equivalenza tra clan e individui di diversa provenienza, “sussiste solo la distinzione tra ciò che è interno o esterno alla *civitas*. Per un cambiamento di cui non conosciamo le condizioni precise, la parola *hostis* ha assunto un’accezione *ostile* e ormai non si applica che al *nemico*”²⁴.

Ma è nella tradizione ebraico-cristiana che l’ospitalità dello straniero si presenta con una inarcatura inaspettata rispetto al significato fondamentalmente “economicista”, di pura “equivalenza” giuridica, che aveva nella cultura greca e romana. Questo significato paradossale deve attribuirsi alla particolare condizione storica del popolo ebraico, alle vicende delle sue peregrinazioni e schiavitù, all’inseguimento di una terra salvifica, e

²³ Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. I (“Economia, parentela, società”), p. 64.

²⁴ Ivi, p. 70.

al dialogo ininterrotto del popolo e delle sue guide patriarcali, profetiche e militari con il Dio sinaitico. E che continua per certi versi nella storia cristiana della Chiesa che guida il “popolo di Dio” verso la redenzione alla fine dei tempi. Senza questa premessa necessaria, non sarebbe comprensibile il significato dell’assolutamente Altro che secondo Lévinas è incarnato nel Volto dell’Altro, nell’epifania del volto, nella traccia di Dio che intima di obbedire all’ingiunzione “non uccidermi”. Altresì, in Derrida viene sottolineato il significato dell’altro come dimensione dell’erranza, della soglia, dell’aporia che è rappresentata dalla figura dello straniero. Anche Maurice Blanchot si chiede se “essere ebrei” non significhi altro dalla sciagura, dalla mancanza, dall’odio, dalla difficoltà di vivere, o semplicemente dall’immagine negativa, rovesciata – come afferma Sartre nella sua analisi sul razzismo –, presente nelle ingiurie e nei resoconti provocatori degli antisemiti. In realtà per lui:

Essere ebrei significa qualcosa di più, qualcosa che è sicuramente essenziale e che importa mettere in luce. [...] Esiste perché esista l’idea di Esodo e l’idea di esilio come giusto movimento; esiste perché, attraverso l’esilio e per l’iniziativa rappresentata dall’esodo, l’esperienza dell’estraneità si affermi tra noi in un rapporto irriducibile; esiste perché, grazie all’autorità di questa esperienza, impariamo a parlare. La riflessione e la storia chiariscono il primo punto con dolorosa evidenza. Se l’ebraismo deve avere per noi un senso, questo consisterà appunto nel mostrarci che, in qualsiasi momento, bisogna esser pronti a mettersi in cammino, perché uscire (andar fuori) è un’esigenza alla quale non ci si può sottrarre se non si vuole precludere ogni possibilità di un rapporto di giustizia. L’esigenza del distacco, l’affermazione della verità nomade, lo distingue dal paganesimo (da ogni forma di paganesimo): esser pagani vuol dire fissarsi, quasi infiggersi nella terra, insediarsi in virtù di un patto con la permanenza che autorizzi il soggiorno e sia certificato dalla certezza del suolo. Il nomadismo è la risposta ad un rapporto a cui il possesso non basta²⁵.

²⁵ Maurice Blanchot, *La conversazione infinita. Scritti sull’«insensato gioco di scrivere»*, Einaudi, Torino, 2015, pp. 152-153.

Dunque l'esilio e l'esodo non sono solo la maledizione e l'infelicità che ricadono su un intero popolo costretto a subire la sorte di un fato crudele. Al contrario essi definiscono una condizione storico-esistenziale da cui si fa urgente la necessità di mostrare una verità difficile e per certi versi inaccessibile. Questa verità afferma che, pur nella dolorosa esperienza della persecuzione e della disperazione per la mancanza di una patria-casa fermamente desiderata, l'uomo non è per niente diminuito nel suo valore essenziale. Anzi è proprio questa condizione storica ed esistenziale a proteggere l'ebreo dalla "tentazione dell'Unità-Identità": solo chi non cede a questa tentazione può salvarsi dal ricatto ideologico delle false identità. Il desiderio di una Identità Unica, che ha lo scopo di proteggere dalle incertezze della vita nomade, può diventare il veleno ideologico che produce l'insensatezza della menzogna storica e morale. Quella dell'ebreo è in prima istanza una non-presenza, uno stazionare temporaneo, è la condizione umana di Abramo che decide di abbandonare la quiete di Ur per la terra di Canaan, di attraversare paesi stranieri e incontrare popoli sconosciuti, tra mille inquietudini, conflitti e persecuzioni. Si chiede ancora Blanchot: "questo errare non significherà piuttosto un nuovo rapporto col «vero»? Non sarà anche che questo movimento nomade (che include l'idea di divisione e di separazione) si afferma non come perenne privazione di una sede, ma come un modo autentico di risiedere, come un tipo di residenza che non leghi alla determinazione di un luogo né alla fissazione di una realtà già fondata, sicura e permanente? Come se la condizione sedentaria fosse necessariamente lo scopo di ogni azione! Come se la verità stessa dovesse essere ad ogni costo sedentaria"²⁶. La verità non è sedentaria e l'esodo insegna la relazione con "l'infinitamente Distante, l'assolutamente Estraneo". Come ricorda Lévinas, nel volto dell'altro uomo non dobbiamo riconoscervi l'estraneità di qualcuno che si cela nella sua differenza abissale. Egli non è uno sconosciuto. Il volto ci impone di rispettare la sua estraneità, la sua alterità, poiché è in gioco l'esistenza stessa dell'altro uomo. Non si tratta di affermare un significato puramente intelligibile (il "chi è?"), ma di riconoscere quel significato che si rende comprensibile con l'ingiunzione morale: "parlami, non uccidermi". Solo in questo modo è

²⁶ Ivi, pp. 154-155.

giustificato. Da qui il dilemma insormontabile dell'incontro con Altri, un dilemma che è collocato sul crinale pericoloso della possibilità che la violenza omicida, del rifiuto inappellabile, prevalga sull'esigenza della parola, dell'accoglienza e del dono.

L'ebraicità autentica si esplica in modo chiarissimo nella vicenda di Abramo, *l'altro*, nel commento di Derrida²⁷, come una figura della de-costruzione che "intende far valere la propria funzione critica, la propria vigilanza verso identificazioni troppo immediate nei confronti del luogo a partire dal quale si è soliti dire *noi*". Per cui l'ospitalità non si presenta mai con le caratteristiche del riconoscimento del simile, dell'identico, del consueto, ma "si dà ospitalità solo laddove sia stato introdotto un certo spaesamento nel rapporto a sé"²⁸. Questa è la prova suprema cui è chiamato l'uomo in rapporto all'ospitalità che deve all'assolutamente Altro. O meglio ancora bisogna osare di più, compiere un passo ulteriore, come quello di trasgredire le leggi in vigore, di forzarne la violenza, se si vuole intendere il vero significato dell'ospitalità. La legge dell'ospitalità assoluta – ci assicura Derrida – va concepita al di là di ogni regola o patto, di ogni dovere dell'accoglienza, o di ogni *diritto di visita*, come afferma Kant²⁹. Scrive Derrida: "Tutto avviene come se l'ospitalità fosse impossibile: come se la legge dell'ospitalità definisse l'impossibilità stessa, come se non si potesse fare a meno di trasgredirla, come se la legge dell'ospitalità assoluta, *incondizionata*, iperbolica, come se l'imperativo categorico dell'ospitalità ordinasse di trasgredire tutte *le* leggi dell'ospitalità, cioè le condizioni, le norme, i diritti e i doveri che s'impongono agli ospiti, tanto a chi offre quanto a chi riceve accoglienza. Viceversa, tutto accade come se *le* leggi dell'ospitalità consistessero – segnando limiti, poteri, diritti e doveri – nello sfidare e trasgredire *la* legge dell'ospitalità, secondo la quale è obbligo offrire *a chi giunge* un'accoglienza incondizionata"³⁰.

²⁷ Jacques Derrida, *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli, 2005.

²⁸ Ivi, *Prefazione* di Giovanni Leghissa e Tatiana Silla, p. 19.

²⁹ I riferimenti a Jacques Derrida li possiamo trovare ne *L'ospitalità. Riflessioni sulle società multietniche*, in collaborazione con Anne Dufourmantelle, Baldini&Castoldi, Milano, 2002; di Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1995.

³⁰ Derrida, *L'ospitalità*, cit., pp. 83-84.

Ma i dubbi restano, ancora più profondi e laceranti. L'ospitalità si può cogliere nella sua verità ultima solo se usiamo un pensiero al limite del paradosso. La sua assolutezza non ammette mediazioni e tanto meno ammette la diminuzione del significato profondo del suo valore. Non è una merce che si venda a buon mercato. Derrida insiste sulla sua necessità e praticabilità anche se resta in fin dei conti un compito "impossibile". L'ospitalità come accoglienza riguarda l'ambito del diritto e delle leggi, ci parla dei casi concreti della vita, è condizionata dal travaglio esistenziale e dalla violenza, purtroppo ricorrente, mentre l'ospitalità incondizionata ha a che fare con la "giustizia assoluta", che non si lascia mediare facilmente. L'ospitalità assoluta è quella che non è costretta a restituire, a pagare debiti, a sottostare ai doveri coercitivi delle leggi vigenti. Una ospitalità di questo genere deve essere sottratta alla contrattazione economica, se non vuole cadere nel circolo vizioso della (legittima) restituzione di un diritto/permesso concesso dall'autorità politica. Meglio ancora l'ospitalità, ossia la storia dell'ospitalità, è piena di queste incomprensioni, di inadempimenti e di vere e proprie "perversioni". La società umana è tale perché sempre in procinto di "pervertire" la giustizia assoluta con l'imposizione di una legge che ne svuota dall'interno il senso autentico. In una parola è *aporetica*, storia non conclusa, opera aperta, *in fieri*. Nei confronti della giustizia noi abbiamo un debito non assolto. Su questo argomento mi è occorso di scrivere che:

Con Kant l'ospitalità entra in un patto di civiltà, l'essere umano è visto nella sua natura formale e giuridica; al contrario, l'ospitalità *si offre, si dona*, pur divenendo la sua pratica in certi casi improbabile e impossibile. L'aporia dell'ospitalità consiste nella sua indeterminazione come oggetto del Diritto. Meglio ancora, se la questione dell'ospitalità dello straniero viene affrontata nell'ottica dello stato di diritto, come sta avvenendo in questi anni, essa rischierà in futuro di annullarsi a causa della restrizione degli spazi di libertà dell'ospite straniero sancite dalle procedure giuridiche. La tolleranza e la fraternità "concepite" per legge sono insufficienti per affermare l'esatto valore dell'ospitalità; essa non si dà per dovere o cortesia; è, al contrario, incondizionata. Il visitatore è da considerare nella sua

unicità, poiché la sua presenza non si misura con la conformità alla logica del diritto-dovere proclamato dalla legge³¹.

Se le cose stanno in questo modo, si deve allora alzare bandiera bianca? Si deve rinunciare? Esiste insomma una “politica” dell’ospitalità? Se *Totalità e infinito* è stato definito da Jacques Derrida “un immenso trattato sull’ospitalità”³², lo è perché bisogna “distinguere l’ospitalità dalla tematizzazione”. L’economico, il giuridico, il politico sono campi di pertinenza di pratiche sistematiche, logiche oggettuali, con confini ben delineati; mentre l’ospitalità è appello, epifania del volto, parola che rompe il silenzio della coscienza³³, è inquietezza e turbamento. La sua logica ribalta quella della istituzione statale, esattamente come quest’ultima la rifiuta per la sua apparente insensatezza. Dichiarò ancora Derrida che la legge dell’ospitalità non manca di essere “implacabile”, se la vogliamo intendere nella sua vera essenza: “L’ospite che riceve (*host*), colui che accoglie l’ospite invitato o ricevuto (*guest*), l’ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l’ospitalità che offre *nella* propria casa, la riceve *dalla* propria casa – che in fondo non gli appartiene. L’ospite come *host* è un *guest*. La dimora si apre

³¹ Di Marco, *Emmanuel Lévinas. L’epifania del volto*, cit., p. 102. Cfr. in proposito Zygmunt Bauman, *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari-Roma, 2018, con prefazione di Donatella Di Cesare, pp. 62-65, che proprio sulla distinzione posta da Kant sul *diritto di ospitalità*, come descritto ne *La pace perpetua*, concepito al fine di porre fine all’ostilità verso il nemico e il visitatore straniero, o verso il profugo, inserisce un riferimento a Lévinas che distingue l’etica dai *mores*. L’etica infatti “non è insomma qualcosa che rispecchi il ‘volere della società’ in un determinato momento”, p. 65. Della stessa Di Cesare si legga *Marrani. L’altro dell’altro*, Einaudi, Torino, 2018. Un interessante contributo sul tema dello “straniero alle porte” è offerto dal saggio di Biancamaria Di Domenico, *Primo Levi. Perché dire la Shoah*, Pazzini Editore, Rimini, 2017, in cui l’ossessione per l’ebreo straniero “che, in un certo qual modo, può mettere a repentaglio la coesione della comunità che lo accoglie” è messa a confronto con la strategia *antropofagica* descritta nei “tristi tropici” da Claude Lévi-Strauss e con quella *antropoemetica* di Zygmunt Bauman, p. 82 e sgg.

³² Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 83.

³³ Emmanuel Lévinas ha scritto, in *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Bompiani, Milano, 2012, che “il volto dell’altro non è convertibile in interiorità” (p. 75). Al di fuori del proprio sé e del proprio atto di inteliezione vi è la trascendenza del volto dell’altro. Ed essa rimane inafferrabile al pensiero, poiché è parola, suono, presenza ingombrante. Ossia è di disturbo alla quiete della coscienza e al silenzio della sua interiorità estatica.

a se stessa, alla sua 'essenza' senza essenza, come 'terra d'asilo'. Colui che accoglie è innanzitutto accolto a casa propria. L'invitante è invitato dal suo invitato"³⁴.

La società umana va concepita come quel complesso di relazioni, anche conflittuali, che presenta queste caratteristiche fin dalla fondazione. La tradizione occidentale ha concepito la società (soprattutto quella liberal-democratica) come il risultato di un patto, di un deliberare comune, come coscienza dei diritti del soggetto autosufficiente e autofondato. L'uomo in realtà è incontro, relazione, fin sul nascere. Non deve attendere che l'io, l'autocoscienza, si formi "prima" di aver incontrato l'altro da sé. Il soggetto "costituente" invece è concepito come autoposizionamento dell'io, susunzione libera e autonoma di diritti e di possibilità che lui stesso ha posto in essere, che precede cronologicamente e ontologicamente la relazione con l'altro. Ma questa visione è troppo debitrice dell'auto-costituzione del soggetto/padrone che si erge con tutta la sua autorevolezza (e quando parliamo di popoli, nazioni e razze o classi c'è il rischio che questo sfoggio di autorevolezza diventi autoritarismo) per far valere i diritti acquisiti del proprietario tutelato dalle leggi e messo al riparo dagli infortuni del caso: lo era stato il padrone terriero di un tempo come lo è oggi il magnate del capitalismo moderno.

La posizione di Lévinas, e di conseguenza di Derrida, rifiuta l'esaltazione dell'umanesimo dei diritti sbandierato ai quattro venti. Non per ignorarli o per denigrarli come insensati. Ma per evitare che la loro rivendicazione orgogliosa nasconda la difesa di privilegi ingiustificati delle classi colte e benestanti che si avvantaggiano indebitamente della loro posizione sociale. L'eguaglianza di cui parla Lévinas, vista la sua ripetuta esaltazione del valore della giustizia su quello della libertà, è in primo luogo una eguaglianza etica. Meglio ancora è una sorta di eguaglianza che però si presenta nei termini di una "ineguaglianza" del principio fondatore. Nella sua polemica con Martin Buber, egli argomenta che (in Buber la relazione Io-Tu esiste su un piano di perfetta parità orizzontale) "l'altro mi precede e mi comanda dalla superiore altezza della sua nudità e indigenza: in questo avviene che egli mi istituisca nella mia unicità come Io responsabile di tutto, nel suo appello già rivolto a me prima che ne prenda coscienza, e non

³⁴ Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 103-104.

in una reciprocità che resterebbe pur sempre una *logica* della [semplice, *N.d.A.*] relazione”³⁵. Solo questo nuovo principio fondatore può ritenersi valido per una democrazia a-venire e per una società fondata su una “solidarietà non meccanica”³⁶. Solo la “signoria” della condizione di estrema indigenza dell’altro uomo può divenire in ultima istanza il fondamento di una società che non stritoli i suoi appartenenti con i tipici meccanismi dissolutori dell’ideologia e dello sfruttamento. Il riconoscimento della nudità e della vulnerabilità dell’uomo non ha nulla dello spiritualismo melenso e addolcito delle religioni e della carità istituzionalizzata. Al contrario esso si fonda sul vincolo della solidarietà economica. Ha un eminente valore pratico. Bisogna “effettivamente” nutrire gli affamati e vestire gli ignudi. Ma si devono compiere questi atti non perché il bisognoso, il povero o il disgraziato sentano su di loro la benevolenza che gratuitamente viene elargita dai “facoltosi”. Non perché colui che compie la donazione è, *vive, gode* già di un suo diritto/condizione che gli appartiene da sempre. Lévinas fin da subito ritiene che l’*Altro* non deve rappresentare per l’*Io* un oggetto di *comprensione* prima che diventi un *interlocutore* diretto³⁷. Questo particolare valore ontologico della *persona umana* e dell’*essere sociale*, che emerge dalla visione di un “essere eccellente” in grado di venire incon-

³⁵ Queste considerazioni sono tratte da Sandro Tarter, *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella Editrice, Assisi, 2004, p. 77. Ancora di Lévinas il breve saggio *Martin Buber*, Castelvechi, Roma, 2014, in cui si dichiara che: “Non si tratta di pensare l’altro [*autrui*], né di pensarlo come altro, ma di rivolgersi a lui, di dirgli Tu. L’accesso adeguato all’alterità dell’altro non è una percezione, ma questo dargli del tu. Contatto immediato, in questa invocazione, senza che ci sia oggetto. Relazione originaria, rispetto alla quale la conoscenza oggettiva non è altro che una deformazione. Questo non significa che il Tu sia una specie inedita di oggetto; il fatto è che il ‘movimento’ che giunge fino al Tu non assomiglia alla tematizzazione. L’essere così invocato è ineffabile perché io parlo a lui prima ancora di parlare di lui e perché, parlando di lui, interrompo già il contatto. Parlare a lui significa lasciare che la sua autorità si compia” (pp. 15-16). Questo grande tema di Lévinas è trattato ampiamente in *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, a cura di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano, 2011.

³⁶ Emmanuel Lévinas, *Kierkegaard*, Castelvechi, Roma, 2013, p. 31.

³⁷ Proprio su questo accento polemico di Lévinas, soprattutto contro l’ontologia heideggeriana, nasce l’iniziale incomprensione con Derrida, riportata nel primo importante saggio del pensatore franco-algerino sul maestro lituano, che a suo avviso avrebbe equivocato il modo di concepire l’essere di Heidegger. Si veda di Jacques Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* (1964), in *La scrittura e la differenza*, introduzione di Gianni Vattimo, Mondadori, Milano, 2010, pp. 99-198.

tro all'essere umano oltraggiato dalle necessità della vita, ha uno sfondo violento. Derrida commenta ancora Lévinas: "Poiché l'essere *non è nulla* fuori dell'essente, tema che Lévinas aveva esaurientemente commentato poco prima – non può *precederlo* in alcun modo né in ordine di tempo, né in ordine di dignità. [...] L'essere non è che l'*essere-di* quell'essente e non esiste fuori di esso come una potenza estranea, un elemento impersonale, ostile e neutro"³⁸. Infatti, stando così le cose, visto lo sfondo prettamente umanistico, concreto, reale, della metafisica lévinassiana, si può affermare che "l'essere non è il signore dell'essente", se con questa affermazione/negazione intendiamo riferirci al valore assoluto e prioritario dell'essente (l'altro, il volto, lo straniero) sull'essere del pensiero ontologico.

Non vi è alcun dubbio che la giustizia e la società in Lévinas e Derrida siano da intendere come a-venire, come utopia concreta di un ir-realizzabile che chiede di essere realizzato. L'ospitalità è il centro dell'*umano*, ma la sua trascendenza esige che essa trovi regole, leggi, modi di essere garantiti e concreti. La metafisica dell'altro non è un richiudersi, un nascondersi del principio in un luogo inaccessibile. La "traccia" che il volto manifesta nell'incontro con l'altro rinvia asimmetricamente a qualcosa che non possiamo comprendere sul piano della percezione intellettuale, ma impone sempre di fare qualcosa, di compiere atti rivolti alla piena realizzazione dell'essere umano. L'invocazione, la preghiera, la richiesta di soccorso ne sono una piena dimostrazione: "salvami", "dissetami", "non uccidermi" sono le formule utilizzate da Lévinas che interpretano senza filtri la volontà del volto che parla. Esso ci dice proprio questo. Leggiamo ancora una considerazione di Sandro Tarter:

Per Derrida, la giustizia incalcolabile *comanda* di calcolare, perché è necessario tener conto dell'esigenza del terzo che sorge in seno alla relazione con l'unico: incidenza che si fa storia e società. Ma questo comando, esige la regola, *le* regole, dall'alto di una asimmetria assoluta rispetto ad esse. E queste ultime si interpretano, nel loro farsi, *caso per caso*, come se nella certezza che assicura il diritto fosse comunque sempre necessario ricominciare daccapo, ancora una volta, nuovamente, sempre in ritardo, alla luce di un orizzonte che

³⁸ Ivi, p. 173.

le precede e le attende. Un orizzonte che non è l'essere, la natura o la legge di un mondo nel quale ciò che accade si trova già ordinato e disposto, che si nega persino come orizzonte, se orizzonte nell'etimo greco, significa il "limite a partire da cui pre-comprendo l'avvenire". È giustizia. Il fiato della sua esigente distanza da ogni ingiustizia *fatta* o *compiuta*, è l'appello dell'avvenire, "che oltrepassa tutto ciò che è presente, tutto il campo dell'essere, dell'ente, e della storia – è impegnato da una promessa o da un appello che si porta di là dall'essere e dalla storia"³⁹.

La domanda di Lévinas e Derrida che a questo punto facciamo nostra è se una concezione dell'ospitalità come "responsabilità" (da *respondeo*, che risponde, si fa garante), caratterizzata dalla "inattualità" del suo messaggio, dalla coscienza-ostaggio del volto d'altri, debba essere annoverata tra i sogni utopistici o possa avere una valenza storica e politica⁴⁰. Se essa possa costituire un nuovo paradigma oggettivo del Politico o se è destinata a rimanere un paradosso della ragione privo di reale compimento. Le suggestive metafore utilizzate dai nostri autori hanno un forte potere magnetico. Ma poi dove conducono? Possono la Giustizia e l'Ospitalità costituire un effettivo progetto di una democrazia a-venire capace di inibire la violenza politica presente nella storia? La Giustizia è "appello" alla giustizia, rivendica qualcosa che deve ancora realizzarsi, ma non può non dichiarare la sua sconfitta; l'Ospitalità è anzitutto appello, richiesta, preghiera che può ricevere in cambio, in ogni momento, un diniego, un rifiuto, e anche qui non essere riconosciuta pienamente. Entrambe denunciano la loro impossibilità di farsi realtà compiuta, rivendicano il loro "essere altrimenti" rispetto alla realtà corrente. Come scrive Azzolino Chiappini, in un importante studio dal titolo *Amare la Torah più di Dio*⁴¹, per questo

³⁹ *Evento e ospitalità*, cit., p. 89.

⁴⁰ Sulla sfida dell'*inattualità* politica in Lévinas e Derrida rinviamo agli importanti spunti contenuti nei seguenti saggi: Marco Gigante, *Amicizia e democrazia: a partire da Derrida e Lévinas*, anno IV, fascicolo I, 2017, pp. 91-109; Maria Teresa Pacilé, *La sfida di una politica «impossibile»: J. Derrida e la Legge incondizionata dell'Ospitalità*, in «Heliopolis. Cultura Civiltà Politica», a. XVI, n. 2, 2018, pp. 83-100; Caterina Resta, *Il diritto dell'ospitalità. Cittadini e stranieri nell'età globale*, «Bollettino filosofico», n. 34, 2019, pp. 132-145.

⁴¹ Il titolo si completa con il sottotitolo *Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Giuntina,

“maestro di giustizia” (Lévinas), secondo la celebre definizione di Paul Ricoeur, “non c’è filosofia, non c’è pensiero e sapienza, [e noi aggiungiamo “non c’è politica”, *N.d.A*] fuori dall’orizzonte della responsabilità per altri o lontana dal volto esigente dell’altro”. E si deve aggiungere che questa responsabilità implica la vigilanza, la santità, l’umiltà, ossia tutte quelle virtù “eroiche” che da sole non bastano per trasformarsi in virtù effettuali del campo politico. Derrida aggiungerebbe che l’ospitalità assoluta ci conduce diritti nel regno della differenza, al decentramento dell’essere, alla scoperta dell’eteronomia e dell’asimmetria della condizione umana⁴².

Come si può realizzare la condizione umana prefigurata da Paolo rivolto agli Efesini (2, 19-20), “così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma concittadini degli uomini consacrati e familiari di Dio”? Fino a questo momento – come scrive Caterina Resta – “l’ostilità escludente” diviene allora il paradigma del Politico, rivelando il carattere *identitario* del conflitto, in quanto lotta per l’affermazione di sé contro l’altro, difesa di una identità che si sente minacciata dall’altro nella sua purezza”⁴³. La fine dei regimi totalitari del Novecento, il crollo dei muri, la spinta data dalla globalizzazione economica su scala mondiale alla migrazione dei popoli attendono ancora una politica dell’ospitalità. Oggi siamo alle prese con la triste convivenza di apertura e chiusura, di allargamento e restrizione, nel motivato timore che si vada verso il peggio.

Con la fine del sistema bipolare risorge il fantasma di società illiberali che bypassano le disposizioni legislative internazionali. Il fallimento della civiltà occidentale è presente *in nuce* nel fallimento delle leggi universali che ne hanno segnato il cammino dall’età illuministica dei diritti fino ad oggi. Ma non sappiamo se tutto questo sarà sufficiente per il domani. Neppure la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 prevede

Firenze, 1999.

⁴² Interessante è il riferimento di Lévinas al tema del *dis-astro* di Blanchot nel suo dialogo con Philippe Nemo, in *Etica e infinito*, Castelvechi, Roma, 2014, come a un *dis-astrarsi*, una distrazione, un essere al di là della società e delle sue ideologie insopportabili, per oltrepassarle sul piano dell’etica dell’infinito. Condizione per fuoriuscire dalla catena della necessità sociale è questa uscita dalla fissità dell’essere, dalla perdita dell’orizzonte, appunto dalla fissità delle stelle.

⁴³ *Il diritto all’ospitalità*, cit., p. 135. Sempre della stessa autrice consigliamo di leggere *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 e *L’Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova, 2008.

il diritto incondizionato all'ospitalità. Non basta il riconoscimento del diritto d'asilo per ragioni umanitarie a coprire le inadempienze delle leggi. La ragion di stato è un macigno ancora inamovibile. Il progetto di costituire un nuovo paradigma politico fondato sull'*ospitalità* è ancora di là da venire. Ma sarebbe troppo chiedere a ciascun uomo il dis-inter-esse "come deposizione dell'io". Così come sarebbe necessario "che le istituzioni che la giustizia esige siano controllate dalla carità da cui la giustizia è nata"⁴⁴.

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Violenza del volto*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 30.

Per una nuova filosofia dello straniero

Nello scenario politico contemporaneo, in cui dominano ancora pratiche legate al vecchio assetto dello Stato-nazione e in cui imperversano i rapporti neoliberistici di produzione, unitamente a quelli della comunicazione digitale, la singolarità dell'Altro disturba e inquieta. Accusato da più parti di essere "fuori luogo", di occupare un posto non suo, lo straniero (oggi il migrante) – così come per certi versi l'ebreo nel Novecento – diviene oggi il capro espiatorio di una società in perenne stato di ebollizione. Laddove è promossa, difatti, l'espulsione dell'alterità favorisce irrimediabilmente il proliferare delle ondate di violenze e di una intolleranza mai del tutto seppellita nel corso della storia. Ed è in questo scenario che la figura dei marrani, gli ebrei costretti dalla violenta campagna antisemita spagnola, alla conversione al cristianesimo per scampare all'esilio o alla morte, protagonisti di una vera e propria controstoria, è da ricordare come l'esempio archetipico di una scissione ancora più radicale: essi sono "l'altro dell'altro". Tuttavia, nella nuova era dei muri e del filo spinato, in un mondo costellato dai campi di internamento per stranieri, in cui il dispositivo della tortura fa da sfondo oscuro alle moderne democrazie, inaugurando inedite politiche di terrore, si fa sempre più pressante l'esigenza di un impegno consapevole che si faccia carico della sofferenza dei diseredati, dei "dannati della terra", perché c'è un obbligo verso ogni essere umano per il solo fatto che è un essere umano – per dirla con le parole di Simone Weil. Così, solo aprendo la strada ad una nuova etica della responsabilità, si può ripensare un autentico modo di coabitare nel segno dell'ospitalità gratuita e universale.

Lo scenario politico internazionale – ancora oggi imbrigliato nelle vecchie dinamiche degli Stati-nazione – offre, agli occhi curiosi dello spettatore odierno, una prospettiva privilegiata entro cui rileggere le profonde lacerazioni del tessuto sociale, in cui i processi storici e l’accelerazione di quelli economici e digitali si sovrappongono e prendono forma, come ad abbozzare un nuovo dramma dai contorni ancora da decifrare. Se mettiamo a confronto la nostra quotidianità con l’ambito più vasto della grande società, non possiamo non notare come il “sovraccarico narcisistico”¹, prodotto dal “pensiero unico”², sia turbato dalla singolarità dell’Altro. La vita privata-individuale e quella sociale sono macchiate in modo irreversibile dal risentimento verso questa presenza anomala che si aggira nelle nostre città.

Le varie trasformazioni intervenute negli ultimi decenni nella vita delle persone hanno causato effetti per lo più degenerativi e comunque si intenda affrontare questi problemi non è più possibile sottrarsi all’appello di una responsabilità morale e politica su scala globale, nei confronti dei cosiddetti “dannati della terra”. Alle istituzioni politiche nazionali e mondiali è infatti richiesta la capacità di rispondere adeguatamente alle nuove forme di oppressione che si presentano sotto mille volti minacciosi e inquietanti. D’altronde, se la globalizzazione ha consentito a milioni di individui di accedere ad un più alto tenore di vita, d’altro canto, in alcune parti del mondo, le diseguaglianze restano abissali. A fronte di tante storie di opportunità, di crescita del benessere e di nuovi diritti acquisiti, ve ne sono altre (troppe) che sono segnate da degradazione, umiliazione e sfruttamento di esseri umani in ogni angolo del mondo. Così, dal dominio planetario della tecnica e del mercato, all’ondata di flussi migratori senza precedenti, ogni fenomeno sociale richiede di essere interpretato tenendo conto della complessità di un contesto i cui risvolti assumono significati sconosciuti e inattesi.

Negli ultimi decenni poi, la diffusione dei *social network* ha contribuito a modificare la percezione dello spazio abitato e non solo. Questi nuovi “strumenti del comunicare” ci impongono di ripensare la condizione dell’uomo in rapporto ai propri limiti, dalla nascita alla vita affettiva, fino

¹ Cfr. Byung-Chul Han, *L’espulsione dell’Altro*, Nottetempo, Milano, 2017.

² Gabriella Caramore, *Pazienza*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 16.

al termine ultimo della morte³. Barriere che prima si pensavano invalicabili sono oggi facilmente aggirate, e quello che sembrava impossibile viene realizzato mediante la creazione di mondi onirici ed artificiali, sempre più legati alle inebrianti e seducenti immagini della pubblicità. Se queste ultime fanno da sfondo alle metropoli occidentali – come segno tangibile dello spirito del commercio globalizzato pervasivo e per certi versi tirannico – nel resto del pianeta rappresentano il punto di arrivo, lo stile di vita che tutti vorrebbero raggiungere. Il “perpetuum mobile del web”⁴ ha senza dubbio ridisegnato e deformato i confini del villaggio globale. Se da un lato lo sviluppo prodigioso della scienza ha reso plausibile la tesi dell’annientamento di ogni limite, come se da solo bastasse ad eliminare ogni differenza sostanziale tra le culture, dall’altro lato non si può non vedere, tra le sfumature cangianti della realtà, come l’innalzamento di nuovi muri, per separare tra loro individui e popoli, che stabiliscono nuovi e rigidi criteri di esclusione, riporti la realtà stessa al punto di partenza.

La sola parola “globalizzazione”, dunque, sembra non essere più sufficiente a descrivere quello che Anthony Giddens ha definito *a runaway world*, un mondo senza più vincoli e regole, le cui conseguenze sono la mancanza di stabilità politica e la permanenza dei conflitti. In questo senso, anche la nota formula del sociologo polacco Zygmunt Baumann, “modernità liquida”, che mette in risalto il fluidificarsi della realtà, non appare adeguata ad inglobare le resistenze e gli attriti che fomentano gli episodi di violenza in rapida ascesa tra le varie comunità mondiali. La pressione migratoria sulle nostre coste, ad esempio, sembra aver scoperchiato antiche tensioni mai del tutto sopite nel corso della storia, e l’Altro⁵ – sotto la veste del migrante,

³ Basti pensare alla fecondazione assistita o alle tecniche di prolungamento della vita elaborate nel dipartimento di genetica dell’Università di Cambridge da Aubrey de Grey, che ha ideato “un complesso insieme di procedure capaci di sconfiggere la vecchiaia mediante la riparazione del degrado cellulare [...]. Secondo queste ipotesi, nell’arco di decenni o entro questo secolo, si potrebbe così giungere a vivere duecento e più anni” (Remo Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp. 32-33). Cfr. anche Aubrey de Grey, *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could reverse Human Aging in Our Life Time*, St.Martin’s Press, New York, 2008.

⁴ *Introduzione* a Ernst Bloch, *Eredità di questo tempo*, a cura di Laura Boella, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 43.

⁵ È bene chiarire che, intorno a questa figura, “si varano provvedimenti normativi che pretendono di essere scolpiti nel marmo e che invece sono al più scritti sulla sabbia,

degli immigrati, degli extracomunitari, del clandestino o dello straniero – diviene il simbolo di una minaccia imminente e perenne.

Sebbene il problema dell'ospitalità in quanto tale sia distinto da quello del controllo dei flussi migratori, i due aspetti sono indissolubilmente legati tra loro⁶, cosicché le politiche identitarie non hanno mai perso forza nello scandire le tappe del rimodellamento biopolitico del pianeta, escludendo di fatto l'Altro e limitandone la libertà che realizza *chances* di vita⁷. Inoltre, il villaggio globale, come troppo sbrigativamente era stato precognizzato dagli ottimistici teorici dei media, rischia di diventare lo scenario di una disumanità che tutti vorrebbero scongiurare in teoria ed “il pianeta non offre più un intimo stare a casa, un rassicurante essere presso di sé, perché si è ridotto a luogo esteriore dello scambio permanente, affollata e inospitale piazza del mercato mondiale”⁸.

Se volessimo stabilire un filo conduttore con il mondo dell'arte, *Visioni simultanee*⁹, del pittore futurista Umberto Boccioni, potrebbe rappresentare un corrispettivo osmotico e profetico di questi nuovi incubi del paesaggio umano che si configura nel presente: la donna affacciata al balcone, e posta al centro del quadro, guida lo sguardo verso il dinamismo della città; la “simultaneità dell'ambiente” e la dislocazione degli oggetti, resi indipendenti gli uni dagli altri, annunciano l'imminente smantellamento della comunità e dei suoi legami organici.

I coni di luce nella tela, resi veloci e quasi palpabili, squarciano il velo di profonde contraddizioni, proiettandosi in un'atmosfera ai limiti del

senza essersi presi la briga di chiarire preliminarmente quale sia il significato dei termini di volta in volta impiegati per definire i destinatari di queste norme (Umberto Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 17).

⁶ Jacques Derrida, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Nottetempo, Roma, 2004, p.86.

⁷ Ralf Dahrendorf modifica, non tanto la teoria, quanto il vocabolario di Amartya Sen, Premio Nobel per l'economia nel 1991, e usa il concetto di *chances* di vita per descrivere e misurare il benessere umano, anziché quello delle “libertà”: “Le *chances* sono anzitutto opzioni quindi possibilità di scelta. [...] Le opzioni sono in primo luogo diritti positivi, *entitlements*, come li chiama anche Sen. Uno di tali diritti è quello elettorale, che però rimane vuoto se non esistono più candidati o partiti fra i quali scegliere. L'altra faccia delle opzioni è perciò l'esistenza di un'offerta, di *provisions*. Le opzioni sono *chances*, vale a dire che possono essere o non possono essere colte” (Ralf Dahrendorf, *Libertà attiva. Sei lezioni sul mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 8).

⁸ Donatella Di Cesare, *Terrore e Modernità*, Einaudi, Torino, 2017, p. 44.

⁹ Dipinto del 1911, è conservato al Von der Heydt-Museum di Wuppertal.

surreale. È nell'incantata sospensione della realtà moderna, nell'operosità delle strade, tra i palazzi circondati da impalcature o davanti ai cancelli delle fabbriche, che il fervore della vita urbana irrompe nell'intimità della casa. È il caos, e allo stesso tempo l'armonia dei piani sovrapposti della città in crescita, che presagisce il reboante mondo della tecnica. La città, per il pittore moderno, diventa un vero e proprio laboratorio di umanità, in cui le impressioni e i contrasti fulminei si moltiplicano e si susseguono, come vibrazioni nello spazio che percorrono.

Entro questa prospettiva, le tonalità oscure del mondo globalizzato sembrano ampliarsi fino ad azzerare ogni possibilità di differenza, in un abbaglio permanente teso ad eliminare ogni spazio di manovra per il miglioramento della condizione umana. Tuttavia, se da un lato sarebbe un errore confondere il corso della modernità, legato alle illusioni del progresso, con quello del mondo globalizzato, connesso al tempo della post-storia – dall'altro lato va detto che gli esiti impreveduti del nostro tempo ci mettono di fronte a prospettive ancora da immaginare. Così, sotto il cielo della modernità illuminata artificialmente, il "centro commerciale planetario" non cessa mai di lavorare alacremente giorno e notte¹⁰. I flussi immateriali tendono la tela della "sfera digitale", e la circolazione incessante delle merci elude ostacoli e barriere; ed è in questo orizzonte che il capitalismo pare assumere le tinte di un culto permanente¹¹ senza possibilità di "espiazione".

È nell'economia delle entrate e dell'esercizio abituale della contabilità che i flussi migratori attraggono e respingono allo stesso tempo: la "domanda di mano d'opera a basso costo" è utile all'economia del capitale, ma – a ben guardare – il migrante è *wanted but not welcome*, voluto come

¹⁰ "Si chiama 24/7 ed è il concetto di tempo piegato a produzione e consumo senza limiti, imposto dal sistema di mercato. Indica il *non-stop* di un'operatività incessante che si protrae ventiquattro ore su ventiquattro, sette giorni su sette" (Donatella Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, p. 24). Sul tema cfr. anche Jonathan Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno* (2013), trad. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino, 2015.

¹¹ Nel frammento del 1921, *Kapitalismus als Religion*, Walter Benjamin ha definito il capitalismo come una "religione puramente culturale" che, attraverso una perpetua forma di indebitamento, riproduce i modi con cui la vita dell'uomo viene assoggettata nel cristianesimo. Per ulteriori approfondimenti mi permetto di rinviare a Vincenzo Di Marco e Biancamaria Di Domenico, *Walter Benjamin. La religione del capitalismo*, Pazzini Editore, Rimini, 2019.

lavoratore ma invisibile perché straniero. L'Altro è percepito come pericoloso e clandestino, e – dal “margine esterno”¹² delle metropoli – “rammenta allo Stato il suo divenire storico”¹³, smascherando pratiche e consuetudini ormai saldamente radicate. Riprova ne è innanzitutto il risveglio dei vecchi fantasmi del *Blut und Boden* da sempre alla base di quei sistemi ideologici che conducono alle politiche dell'esclusione e dell'emarginazione. Per i cosiddetti figli della nazione, infatti, lo Stato è sempre visto come l'incarnazione di un'entità naturale e quasi eterna. Fa parte della nazione chi vi è nato e vi condivide la storia culturale, l'identità di razza e le consuetudini di vita. Gli altri ne sono esclusi in partenza. Dal canto suo, il migrante – con la sua sola presenza non preventivata – ne scredita la natura mitica, mettendola in discussione sin dalle radici.

Come ha notato Zygmunt Baumann, per gran parte della storia dell'umanità l'io ha percepito – il mondo del *biologicamente* umano – in due parti nettamente separate: quella del prossimo e quella degli estranei. Nel passato, come in parte oggi, ciò che effettivamente distingueva il prossimo era il senso di familiarità, legato al possesso di un medesimo patrimonio di conoscenze, che non significava necessariamente amicizia e fiducia spinte fino all'intimità, ma il fatto che egli potesse essere tenuto in vista, e con il quale fosse possibile stabilire relazioni più o meno quotidiane, ampie e stabili nel tempo.

Al contrario l'estraneo sembrava abitare una regione selvaggia e sconosciuta, priva di qualsiasi forma di interazione e di legami. Le linee di confine acquistavano un'aurea mitica e quasi sacrale, segno del compimento di una missione altamente simbolica. Egli poteva accedere nell'ambito della prossimità fisica solo in una di queste tre vesti: come *nemico* da combattere ed allontanare alla prima occasione; come *ospite* da relegare in ghetti e rendere innocuo attraverso la stretta osservanza del rituale di isolamento; o come possibile *prossimo*, qualora avesse adottato le consuetudini del luogo¹⁴. Di fatto, la figura stessa dello straniero impone una riformulazione degli apparati concettuali che sono alla base della nostra vita quotidiana.

Sulle tracce di questa riflessione, un nodo problematico emerge quando l'“estraneità degli stranieri” cessa di essere una violazione temporanea e

¹² Donatella Di Cesare, *op. cit.*, p. 21.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Cfr. Zygmunt Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 155-156.

un fastidio rimediabile: gli stranieri scelgono di rimanere (come dichiara Simmel) e si rifiutano di andar via, interrompendo i ritmi di una vita urbana rassicurante e soddisfacente. Ad ogni modo, anche se i flussi migratori risalgono agli albori dell'antichità, tracciare una storia delle migrazioni metterebbe a fuoco le cesure e le differenze che segnano fortemente la continuità di un fenomeno che non ha mai avuto un profilo del tutto omogeneo. I parametri statistico-quantitativi e quelli socio-economici hanno più volte finito per rilevare l'articolazione di numerosi eventi storici, che non possono essere facilmente liquidati dalle agende politiche internazionali.

Nell'intento di analizzare i meccanismi di funzionamento delle moderne città metropolitane, Georg Simmel ha sottolineato come la diffusione del denaro abbia trasfigurato il volto degli agglomerati urbani e della socialità, al punto che le contrattazioni finanziarie esigono un partner senza volto nei rapporti d'affari. In sostanza, le categorie del prossimo e degli estranei, con cui era stato diviso il mondo pre-moderno, sono messe ulteriormente in discussione. Lo scambio monetario predilige comportamenti impersonali e neutrali, che escludono in partenza ogni tipo di coinvolgimento emotivo. L'attenzione, disancorata dalla sfera dell'altra persona, può essere ora diretta interamente alle regole delle transazioni economiche:

Il significato dello straniero per l'essenza del denaro mi sembra quasi ridotto in miniatura nel consiglio che ho sentito dare una volta: ci sono due uomini con cui non si dovrebbero mai fare affari, l'amico e il nemico. L'oggettività indifferente dell'attività finanziaria crea nel primo caso un conflitto che non è quasi mai del tutto compatibile con il carattere personale del rapporto, nell'altro caso proprio la stessa circostanza dà ampio spazio alle intenzioni ostili, collegandosi profondamente al fatto che le nostre forme giuridiche in materia finanziaria non sono mai così precise da escludere con sicurezza la possibilità del dolo. Il partner più indicato per l'attività finanziaria, verso il quale, come si detto giustamente, cessa ogni rapporto di intimità, è la persona che ci è del tutto indifferente, che non è impegnata né a nostro favore, né contro di noi¹⁵.

¹⁵ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), Duncker&Humbolt, Leipzig, 1977, trad. it. a cura di Alessandro et al., *La filosofia del denaro*, Utet, Torino, 1981, p. 332.

In quest'ottica, le relazioni di tipo economico possono essere guidate solo da una valutazione condivisa della quantità contrattata, e non dai valori qualitativi vincolati agli individui. Da questo punto di vista, lo straniero sovverte i termini della questione e li radicalizza, portandoli alle estreme conseguenze: egli non è *né* prossimo *né* estraneo; egli è estraneo in prossimità del campo di azione sociale e per questo imprevedibile e sospetto. Poiché è impossibile evitarlo nello spazio che ogni individuo occupa, la soluzione migliore è un incontro che non sia un incontro, bensì un incontro che non pretenda di essere tale ma un *Vergegnung* – per usare un termine di Martin Buber – un *non-incontro*.

Per vivere con gli stranieri occorre imparare l'arte del non-incontrarsi, in cui l'Altro viene costretto a sostare sullo sfondo di una scena inaccessibile. Tra la folla della città, lo straniero compare come una presenza irrilevante, staccata dal corpo e dalla propria biografia, un'esistenza non ammessa, che deve essere ignorata. Basti pensare alle tante occhiate furtive, agli sguardi innocui che, camuffati da indifferenza, cercano di non provocare la reazione dell'altro, per non avere problemi aggiuntivi come quello di cominciare a discutere di diritti o di doveri reciproci. Così, attraverso la tecnica del *non-incontrarsi*, lo straniero viene assegnato alla sfera della “disattenzione civile”, in cui ogni contatto consapevole viene volontariamente evitato¹⁶.

Nella nuova geografia mondiale, il problema etico e politico che si è presentato negli ultimi decenni non è stato quello di pensare l'eliminazione degli stranieri (non lo consentono le leggi e tanto meno la cultura del “politicamente corretto”), anche se la tentazione neo-autoritaria di soluzioni sbrigative non è mai del tutto scomparsa, quanto il controllo dello spazio sociale, e quindi di “tenerli dove sono”. Nell'era post-moderna i tratti dell'alterità si fanno più sfumati al punto da sfuggire a qualsiasi tentativo di classificazione. La velocità delle reti telematiche diventa l'emblema di un «nuovo disordine globale», che apre la strada a forme di potere scisse e sfuggenti. Anche il cosiddetto “immigrato” non è più percepito (a parte qualche caso estremo) come una effettiva minaccia di cui si debba aver paura, quanto piuttosto è un “peso” che va equamente distribuito. Una prospettiva che di fatto acuisce i sintomi del regresso culturale e civile di realtà sociali che, al contrario, dovrebbero essere in grado di tenere ben

¹⁶ Cfr. Zygmunt Bauman, *op. cit.* p.159.

presenti le istanze di giustizia e compassione che ogni individuo porta dentro sé¹⁷.

A tal proposito, la filosofa francese Simone Weil sostiene che l'appagamento dei bisogni di ciascuno spetta alla società nel suo insieme, la quale dovrebbe garantire agli individui lo spazio necessario per un effettivo «radicamento»:

il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. A ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente¹⁸.

In generale, un vero e proprio “radicamento” può tradursi in pratica solo grazie ad una sorta di armonizzazione dei bisogni, che solo “la verità” di una società giusta può garantire. Tuttavia, a ben guardare, il punto di forza del percorso delineato da Simone Weil risiede nell'idea di “radice”. La metafora naturale viene estesa alle molte radici o legami che l'uomo può stabilire nei più disparati ambienti della sua vita sociale, al contrario di quanto imposto dalle idee identitarie e fondamentaliste, che rimandano a visioni settarie della convivenza sociale, motivo per cui oggi assistiamo a preoccupanti episodi di cieca violenza o ad efferati attentati terroristici.

Per Simone Weil, le molteplici radici, che ogni individuo riesce a sviluppare, costituiscono il mezzo attraverso cui scorre quella linfa vitale necessaria per una vita degna di essere vissuta. Dietro l'idea di radice si profila, infatti, un'idea di “nutrimento”, che si associa al più elementare dei bisogni: la fame. Le società, per la filosofa francese, non dovrebbero trascurare né i bisogni del corpo né quelli dell'anima di ciascun essere

¹⁷ Cfr. Simone Weil, *Una Costituente per l'Europa*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonia Vito, Castelvecchi, Roma, 2013, p. 308.

¹⁸ Simone Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, a cura di Giancarlo Gaeta, SE, Milano, 1990, p. 49.

umano; per questo dovrebbero creare condizioni di vita adeguate, affinché l'uomo possa trovare, nella possibilità data dalla varietà delle sue radici, un pieno soddisfacimento delle proprie esigenze. Nel caso del povero immigrato o dei giovani costretti dalla disoccupazione a trovare lavoro all'estero, il bisogno di "radicamento culturale", inteso come soddisfacimento dei "bisogni dell'anima" di essere accolti, trova un orizzonte di senso nello stesso "sradicamento", che costituisce la "totale negazione" di quella «cultura dello spirito che l'Occidente s'era illuso di essere in grado di estendere a tutti, senza discriminazioni»¹⁹.

L'espulsione dell'Altro nel mondo di oggi

Dalle considerazioni appena emerse risulta evidente che stiamo assistendo ad un effettivo cambio di paradigma culturale rispetto al passato. Un tempo, i parametri relativi ai limiti della nostra esistenza e libertà di azione erano delineati in maniera più chiara ed evidente. Il dispositivo immunologico, che si estendeva uniformemente dal piano biologico a quello sociale, operava per espellere tutto ciò che era considerato estraneo. La società si difendeva dal corpo estraneo immunizzandosi, ossia espellendo il nemico potenziale che metteva in pericolo la sua salute. Oggi, un autentico volgersi all'Altro imporrebbe l'interruzione dei meccanismi di estraniamento messi in atto dalla globalizzazione che però non può concedersi.

In un recente saggio, il filosofo coreano Byung-Chul Han ha indagato l'espulsione dell'Altro nel mondo dominato dalla comunicazione e dai rapporti neoliberistici di produzione. Secondo i suoi studi, la società disciplinare ampiamente descritta da Michel Foucault, fatta di ospedali, prigioni e fabbriche, dominata dalla negatività dei dispositivi biopolitici, sarebbe stata soppiantata dalla società del fitness, dei grattacieli, degli uffici e delle banche, in altre parole dalla "società della prestazione" (*Leistungsgesellschaft*) – grazie all'incremento della positività del poter-fare illimitato. Secondo Byung-Chul Han, infatti, l'affermazione "Yes we can" sarebbe alla base della motivazione e delle performance individuali votate ad un agognato successo.

¹⁹ Simone Weil, *op. cit.*, p. 309.

Nella sua spasmodica corsa, la “società della prestazione” rifiuta intoppi ed impedimenti, e non ammette “alcuna negatività dell’*atopos*”, ovvero di chi è imparagonabile, non soltanto diverso dagli altri, ma è “diverso da tutto ciò che è diverso dagli altri”. In buona sostanza, per Byung-Chul Han, la società dei consumi elimina sistematicamente la diversità atopica a favore della differenza interscambiabile; in quanto la singolarità dell’Altro disturba la circolazione di informazioni e capitali, e la sua scomparsa cede il passo al proliferare dell’Uguale.

È nell’intensità del bagliore, che si diffonde dal “supermarket dell’universo”, che Byung-Chul Han riscontra la violenza connaturata all’economia globalizzata. La totale comparazione innescata dagli scambi commerciali conduce ad un progressivo svuotamento di senso, in cui la negatività dell’Altro provoca la “violenza dell’Uguale”. Il mondo attuale, con l’accorciamento delle distanze e l’aumento delle connessioni spersonalizzate, ammetterebbe solo “Altri Uguali” e “Uguali Altri”; l’individuo – sotto lo scacco del profitto – si assicura la sua veridicità solo attraverso il consumo. Eppure, tra le fessure di ogni epoca, è possibile creare spazi per sperimentare nuove possibilità di confronto che, libere dalle catene dei pregiudizi, siano capaci di riconoscere la relazione con l’altro come condizione essenziale per il riconoscimento della propria identità, nonché finalizzata ad una vera e propria forma di arricchimento personale²⁰.

Tuttavia, la comunicazione digitale sembra amplificare le tensioni e ridefinire i profili dei rapporti tra gli uomini. La “cultura del *mi-piace*”, difatti, non ricerca la profondità dell’esperienza, ma allontana – senza mezzi termini – ogni forma di scuotimento o ferimento. All’attitudine del “non esporsi” e del ritrarsi di fronte al disagio dilagante, fa seguito la progressiva

²⁰ “L’*hostis* – originariamente –, insieme ospite e nemico – non è mai portatore di una totale estraneità, né è espressione di una dissomiglianza talmente radicale da poter essere considerata del tutto indipendente dalla nostra identità. Al contrario, egli è piuttosto il polo di un rapporto, l’altro termine di un binomio dal quale non posso prescindere. Nessuna compiuta identità può essere definita, nel senso preciso di ciò che possiede chiari confini, senza un nesso vitale con ciò che, essendo altro e diverso, concorre in maniera decisiva a stabilire l’identità specifica di ciascuno. Dell’*hostis* non possiamo fare a meno. [...] Egli è legato alla nostra identità non solo perché la fa essere, ma perché la fa – potenzialmente – non essere; non solo perché la determina positivamente, ma anche perché la minaccia dall’interno” (Umberto Curi, *op. cit.*, p. 18).

perdita della capacità di ascolto, che aprirebbe invece all'alterità assoluta del soggetto. Sotto un certo punto di vista – nel pensiero di Byung-Chul Han – l'ascolto acquista un valore altamente etico: “Io ascolto prima che l'Altro parli”.

L'ascolto assume, dunque, un valore politico; è un'azione di attiva partecipazione alla vita e alle inquietudini di chi sta di fronte. L'ascoltatore – che si abbandona senza riserve all'Altro – manifesta il proprio senso di responsabilità attraverso la passività della pazienza. L'Ego assoluto è incapace di ascoltare. Solo chi si apre alla vulnerabilità dell'Altro dà seguito al “mutuo riconoscimento”, ed è proprio per questo motivo che l'ascolto è ascrivibile alla mera dimensione pubblica.

Se Byung-Chul Han intravede – non senza attingere alle istanze del pensiero orientale – nella mancanza di ascolto, un atto di violenza perpetrato dagli esiti nefasti della globalizzazione, il sociologo Franco Ferrarotti, nel profetico saggio *Dialogare o perire*²¹, intravede la disumanità nell'interruzione del discorso. All'altro, l'interlocutore, ridotto a cosa, è bruscamente negata la parola. L'ego si fa sempre più ipertrofico e chiuso in se stesso cosicché l'altro diviene “evanescente” e il dialogo si affievolisce fino a scomparire tra il frastuono delle immagini e le parole gridate. Tuttavia, come nota ancora Byung-Chul Han, oggi il sentire collettivo si disgrega nell'arena virtuale; la strategia del potere spinge a privatizzare la sofferenza e a nascondere la valenza sociale. In tal modo si evita la presa in carico della sofferenza altrui, e la politicizzazione dell'evento privato viene radicalmente meno a favore del primato dell'Ego.

Indubbiamente, il progressivo smantellamento dell'assetto sociale a favore della “società della prestazione” e la chiusura entro gli angusti confini del proprio io di ogni forma di comunicazione, che non contempla la responsabilità per altri, conduce inevitabilmente ad una tragica deriva. È il caso, ad esempio, del migrante, la cui esistenza galleggia perennemente tra la possibilità di poter emergere e quella di rischiare di sparire per sempre nel “mare” della storia. L'Altro, che bussa alle porte dei confini e chiede di essere ospitato, perturba la nostra stabilità sociale. È una richiesta di aiuto incondizionata, ma che continua ad interrogare le coscienze in campo etico, politico e religioso.

²¹ Franco Ferrarotti, *Dialogare o perire*, Comunità Editrice, Roma, 2017.

Ad aprire uno squarcio nel dibattito filosofico contemporaneo, come se si trattasse di un velo che non consentiva di vedere quello che nessuno voleva vedere, prima fra tutti è stato Emmanuel Lévinas, che, con la forza di un pensiero audace ed originale, ha indagato territori prima insondati.

Il pensatore lituano medita la tragedia della Shoah, penetra l'abisso della storia e porta alla ribalta, nelle dispute filosofiche del secolo scorso sul primato dell'etica sull'ontologia, appunto il primato dell'Altro sull'Io, che è reso magistralmente con la suggestiva espressione dell'"epifania del volto". Se per Jean-Paul Sartre il rapporto io-altri è improntato ad una "conflittualità distruttiva e massacrante", Lévinas scopre – nella preminenza del "Volto d'Altri" – la "nudità d'essere", la "vulnerabilità", la "fragilità", l'"esposizione all'annientamento", ovvero il sommo grado dell'umanità.

In questo percorso si fa strada l'idea che l'alterità assoluta del soggetto umano implichi la richiesta imperativa che quest'ultimo non venga annientato. Se la *Totalità* dell'essere è autoreferenzialità, chiusura in una concezione del tempo assoluta e imm modificabile, l'*Infinito*, al contrario, sollecita la riflessione sull'Altro come realtà inesauribile e imponderabile²².

Il Volto oltrepassa i confini imposti dagli eventi ed arriva ad emigrare "in una dinamica compassione". Se ad Heidegger va il merito di aver ripensato l'esistenza dell'uomo nella temporalità, Lévinas esorta a compiere un ulteriore passo in avanti: "L'Io deve sporcarsi, deve aprirsi alla Trascendenza, evadere (un andar fuori, un uscire dal proprio sé per incontrare le cose)"²³. L'intuizione del pensatore di Kaunas rompe con la tradizione occidentale e consegna al Volto d'Altri il valore di una relazione essenzialmente etica, per cui nessuno può sottrarsi al debito di giustizia nei confronti dell'alterità.

²² Vincenzo Di Marco, *Emmanuel Lévinas. L'epifania del volto*, Pazzini Editore, Rimini, 2016, p. 11.

²³ Ivi. p. 49.

L'anticipazione dei "marrani"

Non inquadrabile nella geometria delle appartenenze, solo per il fatto che egli irrompe in un luogo in cui non è nato, lo straniero – come per certi versi la figura dell'ebreo – appare come un "enigma" difficile da decifrare. Proprio per il fatto che si rivela ai più come un racconto oscuro, la sua narrazione esige di essere dipanata ed interpretata. Pur iscritti nel solco della storia, i marrani – gli ebrei costretti, dalla violenta campagna antisemita spagnola, alla conversione al cristianesimo per scampare all'esilio o alla morte – si fanno carico di una scissione e di una condizione lacerante.

Nessuno meglio di Rembrandt²⁴ ha saputo immortalare i loro volti raffinati e malinconici. Solo un cambiamento di luce improvviso sembra sottrarre queste oscure figure dal loro destino ineluttabile, ma, quando tutto sembra lampante, preciso ed ordinato, d'un tratto qualcosa sfugge al calcolo, allo sguardo, fino ad evaporare nel buio originario della tela. Alterità vaghe e decisamente sfuggenti, infatti, i marrani sono stati per troppo tempo relegati ai margini della storiografia ufficiale.

Sebbene non manchino ricostruzioni storiche accertate, malgrado le difficoltà di documentazione, al faticoso lavoro d'archivio sugli ebrei convertiti non ha fatto però seguito un'approfondita riflessione filosofica, politica e teologica. Cogliendo in pieno le istanze di un tema ancora scottante e destinato a far parlare ancora per molto di sé, Donatella Di Cesare riporta alla luce – in un suo recente lavoro²⁵ – una "controstoria" inquietante ed affascinante, fatta di vinti e di sconfitti. Gli avvenimenti sono impossibili da archiviare, perché emergono d'improvviso, attraverso un indizio, un gesto, una confessione mormorata in punto di morte o attraverso la rievocazione di una antica ritualità.

Molte sono state le ipotesi avanzate sull'origine della parola "marrano", ed un elemento è certo: "Il termine spagnolo marrano era usato come

²⁴ Il rapporto di Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669) con gli ebrei di Amsterdam è stato oggetto dell'interesse di molti studiosi. È documentato che l'artista dal gennaio 1639 occupò una casa nel quartiere ebraico (il Vlooienburg) della città. Molte sue opere ritraggono soggetti tratti dalla Bibbia (*Geremia lamenta la distruzione di Gerusalemme*, *Il sogno di Giacobbe* o *Davide contro Golia*, solo per fare qualche esempio) o dalla comunità sefardita, come *Il festino di Baldassarre*, oggi alla National Gallery di Londra.

²⁵ Donatella Di Cesare, *Marrani*, Einaudi, Torino 2018.

sinonimo di maiale per stigmatizzare, schernire, ingiuriare i *conversos*²⁶, quasi a voler dire: “voi che vi ritenete puri, perché non mangiate l’anima-
le impuro, non siete che maiali”²⁷. Benché battezzati, i marrani restano
sempre separati dai “vecchi cristiani” che li sospettano di giudaizzare in
segreto. L’infamante ingiuria finì per bollare i convertiti che non erano né
ebrei né cristiani, ma solo marrani.

In Italia, invece, come si legge nei poemi di Ludovico Ariosto, la parola
«marrano» indicò il traditore o, nei poemi epico-cavallereschi, il villano,
colui che non rispettava le leggi della cortesia. Così, in una delle sue in-
numerevoli varianti, c’è l’interiezione “marameo!”, ovvero “non me la fai”,
“non mi raggiri”. Tuttavia, come ha sottolineato Donatella Di Cesare, “se
leggi e documenti ufficiali, dove il termine non ricorre, preferiscono par-
lare di *conversos* o *cristianos nuevos*, è solo perché, quando proclamano lo
sterminio, simulano la neutralità”²⁸.

Gli eventi della storia non seguono un percorso lineare e graduale. Al
contrario, ben presto, subiscono forti accelerazioni ed enormi fratture.
Nella penisola iberica le rivendicazioni identitarie furono molto forti, e, se
prima l’altro era ben riconoscibile, una volta introdotto a forza nel corpo
della cristianità, “restò altro dall’interno”, condannato – prima ancora di
una qualsiasi tortura – ad una lacerante scissione. Banditi in una terra di
nessuno, perseguitati da una pesante ostilità in tutti i domini spagnoli, i
marrani furono prima costretti ad una “emigrazione interiore” e poi epu-
rati dalle prime leggi razziali dell’età moderna. Il 5 giugno del 1449, a To-
ledo, viene promulgata la *Sentencia-Estatuto*, il documento che – secondo
Donatella Di Cesare – “contiene in sé tutte le leggi razziali a venire” e che
segna un decisivo punto di svolta nella storia delle persecuzioni antisemite.

Del resto gli ebrei sono stati da sempre “l’oggetto di non-luogo” e sulla
loro eliminazione si fonda la possibilità dell’Occidente di darsi una pro-
pria identità²⁹. Perché proprio l’ebreo rappresenta il negativo nell’imma-
ginario collettivo è estremamente difficile da spiegare³⁰. Una questione

²⁶ Ivi, p. 69.

²⁷ Ivi, p. 70.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, Paris, 1988; trad. it. di G. Scibilia, *Heidegger e «gli ebrei»*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 11.

³⁰ Ad esempio, nel corso della storia, l’ebreo è stato rappresentato come il nomade,

controversa affrontata a più riprese nel dibattito filosofico. Comunque, nell'annientamento dell'ebreo esistente è racchiusa la logica di distruggere l'ebreo come negazione e differenza. Per l'Occidente egli è l'estraneo che sfugge alla comprensione razionale.

Difatti, se per i marrani il passaggio da una religione all'altra avrebbe dovuto abbattere ogni intento discriminatorio per sentirsi accolti in nome della vocazione universale della Chiesa, di contro, non credendo all'autenticità della loro conversione, i cristiani invocarono la *limpieza de sangre*, la purezza del sangue, come quell'elemento imprescindibile, più importante anche della purezza della fede, che resta legato ad un destino da cui – a ben guardare – non ci si può emancipare. Un passaggio storico problematico su cui raramente si è discusso e che presenta sconcertanti affinità con le Leggi di Norimberga del 1935.

In quanto ostacolo l'ebreo va rimosso in nome di una ragione universale; ma come fare per non tradirsi? Come non confondersi? Donatella Di Cesare spiega che:

marranesimo è doppiezza in senso extramorale, dualità che segna l'esistenza, la intacca, la fende. Il marrano è costretto a muoversi incessantemente tra un polo all'altro, oscillando senza requie. Non ha più un centro. E quella che credeva identità si frange in un caleidoscopio di riflessioni e speculazioni. L'ellisse, con i suoi due fuochi, potrebbe essere l'immagine più rispondente a questo movimento³¹.

Una dualità che intacca dall'interno un'esistenza che non ha più un centro, fino ad incrinare irrimediabilmente il rapporto con il proprio sé e con gli altri. Ma, è proprio questa duplice visione, che conduce alla dissimulazione sagace – per Donatella Di Cesare – ad inaugurare l'introspezione e la conoscenza della propria anima. Un risvolto nient'affatto inattuale se pensiamo ai recenti studi condotti da Adin Steinsaltz, talmudista e mistico israeliano. Non senza tralasciare il legame con la fisicità, Steinsaltz ha rivendicato l'importanza dell'anima, un filtro attraverso cui possono essere

l'ambiguo commerciante con il naso adunco.

³¹ Donatella Di Cesare, *op. cit.* p. 34.

comprese e combattute le ingiustizie nel mondo, contribuendo a guarire le sofferenze della Shekhinà, della presenza divina sulla terra.

E con la modernissima scoperta del sé, che i sentieri del *mirar por dentro*, dello scrutarsi, si snodano lungo i territori scoscesi dell'anima "per appurare che nulla possa essere intercettato dall'altro, per essere sicuri di non venire colti di sorpresa"³². Così, tra i vari tentativi di ricerca interiore possiamo annoverare la mistica dell'asceti di Teresa D'Ávila, figlia di *conversos* di Toledo che, ne "Las Moradas", contempla una "dimora presa in prestito"; qui l'anima può lasciarsi trasportare fuori di sé e la scrittura farsi carico della sua duplice differenza, femminile e marrana, per arrivare a scuotere il cristianesimo sin dalle fondamenta.

Sarà Baruch Spinoza, espulso dalla comunità ebraica di Amsterdam a decretare, con il *Trattato teologico-politico*, l'atto d'accusa contro il potere totalizzante che, oltre ad esercitare la sua azione sui corpi, mira a controllare le menti e sondare l'animo nelle sue più intime intenzioni. Proveniente da una famiglia portoghese e personalmente coinvolto nella diaspora sefardita, Spinoza si fa portavoce delle istanze marrane nel pensiero moderno, richiamando all'indissolubile legame tra democrazia e libertà. È proprio l'assetto democratico che richiede l'uguaglianza, mentre l'asservimento e la totale sottomissione per mezzo della paura non possono essere tollerati, così come l'esercizio del potere sugli animi non può che essere considerata una pratica violenta.

Una vicenda naturalmente complessa quella marrana, che si distingue dall'ebraismo per le "sottrazioni" e non certamente per le "aggiunte": nel timore di essere scoperti si moltiplicarono i divieti, i digiuni e le privazioni; e visto che era quasi impossibile celebrare le feste religiose, doveva imporsi su tutto un'atmosfera di profonda mestizia, di perdita e di sconcerto. Il loro segreto divenne inaccessibile e solo il ricordo acquistò un rilievo straordinario. Ma come può essere tramandato il ricordo se i testi che narrano gli eventi e i riti sono vietati? Il "segreto del ricordo diventa il ricordo del segreto".

Come i personaggi dell'Antico Testamento riprodotti da Rembrandt, in un altro mondo di cui sono prigionieri, in una misura quasi perduta, perché inseriti nelle quinte dell'astrazione, misteriosi come una formu-

³² Ivi, p. 35.

la esoterica, i marrani sono pronti a rientrare nel buio luminoso della storia.

Il ritorno della tortura

Nell'epoca della visibilità, dominata dal motto "appaio dunque sono", meglio condannare all'invisibilità e all'impotenza. Da questo punto di vista dovrebbe essere indagato, nella sua inquietante complessità, il fenomeno ritornante della tortura che, lungi dall'essere una pratica arcaica ormai tramontata, emerge dalle faglie delle moderne democrazie, come il tragico epilogo dell'uso sistematico della forza, perché "ridurre l'altro alla mera impotenza dà un senso di illimitato potere"³³.

Recenti fatti di cronaca³⁴, come le efferatezze perpetrate nelle carceri di Guantanamo o Abu Ghraib o ancora durante il G8 di Genova nel 2001, hanno acceso i riflettori sul controverso rapporto che intercorre tra i cosiddetti paesi democratici e l'esercizio sistematico della tortura, soprattutto all'indomani dell'attacco terroristico dell'11 settembre 2001. Thomas Nagel, nel discusso saggio *War and Massacre* del 1971, aveva contemplato l'uso possibile della tortura qualora le circostanze lo richiedessero³⁵.

Un nesso che è stato messo bene in evidenza da Donatella Di Cesare che, con uno studio molto accurato sull'argomento, consegna al lettore un inedito percorso di riflessione: una "fenomenologia della tortura" che svela i tratti di una pratica estrema e metodica, smascherando – senza mezzi termini – le ipocrisie del potere politico (di qualsiasi potere *politico*). L'uso della tortura non è solo una pratica disumana, frutto di una violenza irrazionale, ma è uno oscuro strumento di annientamento pensato come eser-

³³ Donatella Di Cesare, *Tortura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016, p. 112.

³⁴ Si possono altresì ricordare i casi del giovane Stefano Cucchi e del ricercatore Giulio Regeni, che hanno scosso per mesi l'opinione pubblica italiana e non solo.

³⁵ Davanti alla crescente domanda di sicurezza del Paese, a pochi giorni dal suo insediamento alla Casa Bianca, l'ex-presidente degli Stati Uniti, Donald Trump, in un'intervista all'ABC News, si è dichiarato favorevole al ripristino del *waterboarding* (l'annegamento simulato), come metodo di detenzione e di interrogatorio extralegale da impiegare nella cosiddetta "guerra al terrorismo". Vedi <https://abcnews.go.com>

cizio della forza di cui hanno bisogno i detentori del potere per realizzare i propri propositi di dominio politico, razziale o di oppressione economica.

Attraverso una duplice prospettiva che prende le mosse dall'analisi della filosofia teoretica e dall'indagine storico-critica del Novecento (in primis Benjamin e Foucault), Donatella di Cesare mette in evidenza "la persistenza della tortura" anche tra le più avanzate democrazie del mondo. Essa non è una prerogativa dei regimi autoritari e dittatoriali. Proprio come un'Idra, il mostro le cui teste mozzate da Ercole avevano il potere di rinascere raddoppiandosi, l'esercizio della tortura è divenuta una pratica largamente utilizzata, *delocalizzata* ed *extraterritoriale*, sempre più sofisticata per poter *essere negata*, al momento opportuno; perché se dapprima – a diverse latitudini – se ne proibiva in qualche modo l'impiego, almeno a parole, con convenzioni e trattati, in realtà il potere politico ne ha fatto continuo ricorso, aggirando "divieti e proibizioni", fino all'assurda richiesta della sua legalizzazione, affinché diventasse un espediente straordinario per combattere il terrorismo.

Un tema che solleva inevitabilmente molti interrogativi e che prende in esame il diritto all'impiego della forza, dei vincoli, dei confini morali delle condotte di guerra in generale e dell'appropriatezza dei mezzi rispetto ai fini, sullo sfondo delle diseguglianze esistenti sulla terra. Indubbiamente, la tragedia delle Twin Towers ha mostrato inediti scenari di conflitti che abbiamo difficoltà a contenere, ma nel contempo ha chiamato le istituzioni e la società civile a rispondere con un appello ai valori comuni che tengano in debito conto la dignità dell'uomo sotto ogni profilo morale e politico.

Michel Foucault, già in *Sorvegliare e punire*, ammetteva a più riprese la difficoltà del sistema penale a bandire la tortura dai regimi carcerari. Secondo il filosofo francese, è ancora dominante l'idea che vi sia uno scarto tra corpo e anima, una sorta di dualismo metafisico, secondo cui le ferite inferte non possono sfiorare l'anima che vi è racchiusa; ed è per questo che le prigionie avrebbero continuato ancora per lungo tempo a tollerare pratiche punitive come quella della tortura. Tuttavia, la sofferenza intensa e lancinante scuote e schiaccia chi la patisce. Paul Ricoeur ha scritto che

gli aspetti fisici della tortura non devono mascherare la sua vera natura, cioè la distruzione mentale, la devastazione della personalità

mediante la perdita di sé, in breve lo scopo di una umiliazione a volte peggiore della morte³⁶.

Egli è poi tornato sull'argomento e, in un breve intervento³⁷, ha chiarito che la sofferenza satura al punto la vittima tanto che arriva ad assumere il punto di vista dell'aguzzino:

Qual è in effetti lo scopo perseguito dall'aguzzino attraverso la tortura? I medici che curano le vittime della tortura ci dicono che, nel far soffrire, il carnefice mira, al di là della morte dell'altro, alla sua umiliazione, mediante il giudizio di condanna che la vittima è spinta a esercitare contro se stessa: questi medici parlano anche dell'onta che, per così dire, si incolla all'anima degli umiliati³⁸.

L'eccesso di sofferenza scompone ogni ordine. A tal proposito, Emmanuel Lévinas ha parlato di "sofferenza inutile", in cui l'aggettivo "inutile" rimanda alla pura sofferenza, all'esposizione inerme della vittima che, nella sua passività, è costretta ad aprire al carnefice la sua vulnerabilità. In questo la tortura "è dolore nella sua malignità pura"³⁹.

Dal verbo latino *torqueo*, che indica l'atto del *torcere*, infatti, la tortura acquista sin dal suo etimo un inquietante valore performativo, diventando a tutti gli effetti un atto biopolitico, che, a ben vedere, ha a che fare con la "violazione dell'interdetto fondamentale" del limite del corpo e della violazione intima della nuda vita. Non è un caso che lo stesso filosofo austriaco Jean Améry, sopravvissuto alla tortura nel campo di sterminio di Auschwitz, abbia parlato di *Verfleischlichung*, ovvero della riduzione a mera carne dell'uomo spogliato delle sue qualità personali per colpa di aguzzini addestrati a questo compito brutale.

Tuttavia, sebbene la tortura sia strettamente legata al mero annientamento (*Vernichtung*), non può essere confusa con lo sterminio o con il

³⁶ Paul Ricoeur, *Préface de Médecins tortionnaires, médecins résistants*, La Découverte, Paris, 1989, p. 9.

³⁷ Paul Ricoeur, *La souffrance n'est pas la douleur*, rist. in *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, a cura di Claire Marin e Nathalie Zaccai-Reyners, Puf, Paris, 2013.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Donatella Di Cesare, *op. cit.*, p. 145.

genocidio di massa, in quanto essa presuppone una relazione duale tra la vittima e il carnefice; d'altra parte non è nemmeno un'uccisione, poiché "la tortura è per la vittima, la propria morte esperita in vita", che si connota nella sofferenza inutile, nell'accezione di Emmanuel Lévinas. La tortura è dunque una incisione del potere sul corpo della vittima, una ferita sacrale che getta una luce angosciante sul fondo torbido degli stati moderni.

Donatella Di Cesare rileva che nel passato la tortura poteva avvenire alla luce del sole, in quanto legittimata dal sistema "dei supplizi e delle pene" in vigore nei regimi democratici; oggi non può avere alcuna giustificazione teoretica e pratica, anche se viene occultata dalle abili tecniche dei funzionari del potere e dalle mani esperte dei guardiani dell'ordine, che si prestano in molti casi ad assecondare in rispettoso silenzio la volontà annientatrice del potere. Sarebbe dunque tempo di riconoscere, per Donatella Di Cesare, una "colpa di obbedienza", che apra finalmente la strada ad un ripensamento della dignità dell'uomo.

Una nuova possibilità potrebbe essere data dalla riconsiderazione del concetto di "obbligo" – per dirla con le parole di Simone Weil – secondo cui ciascuno dovrebbe sentire ed esercitare verso l'Altro un nuovo modo di porsi etico e politico. Non solo diritti e non solo doveri, ma un movimento che "si sporge" verso l'altro e che trova una sua legittimità nella lapidaria enunciazione "i diritti dell'uomo sono i diritti dell'altro". In questa ottica, l'obbligo verso l'umanità si manifesta come fine e come compito: un'autentica forma di giustizia sarebbe ignorare i propri diritti per realizzare quegli degli altri.

Le recrudescenze degli episodi di tortura nelle nostre democrazie, che in qualche modo preparano alla malvagità e per cui intimo è il nesso con il genocidio e lo sterminio, così come le persecuzioni dei marrani – simbolo di una radicale scissione esistenziale – possono costituire, a diverso titolo, gli estremi di una riflessione che abbia a cuore il tema della responsabilità collettiva. In tempi difficili come questi, le società sono quindi chiamate a colmare un "vuoto etico", a riconsiderare le priorità delle agende politiche; esse devono tenere in debito conto le istanze provenienti da un mondo diviso fra enormi ricchezze e povertà disumana e che, tra le fessure della disuguaglianza, genera episodi di violenza che inevitabilmente offendono la dignità delle persone. Quest'ultima, per essere rispettata, chiede a gran voce di reinterpretare gli effetti esiziali della globalizzazione in termini di una responsabilità attiva nei confronti dell'Altro.

Di fronte al rischio permanente di una riproposizione di atti o di avvenimenti efferati, che tristemente si sono susseguiti nel corso del tempo, la possibilità di riscrivere le tappe della storia in senso etico e politico diviene a questo punto una questione urgente da affrontare; una via praticabile, attraverso l'unicità e la diversità delle storie di ognuno, che spezzano la catena dell'orrore continuo.

L'armonia delle cose ama nascondersi

Un amore a prima vista

Eravamo tutti seduti nel piccolo angolo verde dell'antica sede della facoltà di Lettere e Filosofia, situata nella Chieti "storica"; avevamo reinterpretato a modo nostro i fasti dei giardini di Epicuro, si discuteva di filosofia, arte, insomma attimi di miscellanea culturale, quando all'improvviso apparivano loro: il professor Francesco Iengo e la professoressa Eide Spedicato. Io li conoscevo da poco, perché da poco frequentavo l'università in modo costante, ma mi colpì subito la grazia con la quale il professore teneva sotto braccio la rossa Eide che con i suoi tacchi aveva qualche difficoltà a scendere i gradini. Sembravano usciti da un fumetto ancora da scrivere, perché non erano come gli altri professori: loro erano il professor Iengo e la professoressa Spedicato.

Tutti noi restavamo per qualche attimo a guardarli, il sole di quelle mattine di primavera illuminava i loro sorrisi e noi rispondevamo con un gesto fraterno della mano. Poi si andava ad ascoltare le loro lezioni: quelle del professor Iengo nutrivano, sentivi che quel tempo trascorso ad ascoltarlo era uno dei momenti più intensi e produttivi della tua giornata; quelle della professoressa Spedicato facevano riflettere: sulla nostra storia, sulla società, sul senso di uno dei termini che pian piano divenne patrimonio del nostro vocabolario, *sociabilità*.

Ho voluto iniziare a parlare di Eide partendo da questi ricordi, perché grazie ad essi se il corso della mia vita ha preso una strada completamente diversa. Oggi sono un insegnante e ogni giorno, prima di iniziare una lezione, ripenso a lei; il metodo di comunicare, di trasmettere conoscenze, di tenere alta l'attenzione, la sua ospitalità, sono patrimonio inestimabile che custodisco dentro di me.

Vi era quell'*armonia nascosta*¹ tra locutore e interlocutore, un'armonia che trovava le sue radici in quelle che sono le basi della comunicazione attiva: "ricchezza dei contenuti, ospitalità, accoglienza, ascolto, condivisione e confronto"². Cominciai a collaborare con Eide a seguito dei tragici fatti della guerra Balcanica (marzo 1992-dicembre 1995), conclusasi con la stipula dell'accordo di Dayton³.

Ero nel suo studio nella nuova facoltà di Lettere e Filosofia; il suo sorriso, la sua accoglienza, il suo essere sempre pronta ad ascoltare e proporre cose interessanti ampliavano il mio bagaglio di conoscenze. Si parlava di tutto, del senso che bisognava dare al termine 'cultura', della necessità di capire il perché si stava passando da una società semplice ad una società complessa e quanto questo passaggio annullasse l'individuo, sempre più globalizzato. Partendo dalle definizioni storiche di antropologi come Tylor il quale affermava che: "Cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualunque altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società"⁴, si passava ad analizzare la visione delle più moderne ricerche, ad esempio di Pietro Rossi⁵, che affrontava la necessità di identificare all'interno del concetto

¹ Osho Rajneesh, *The Hidden Armony*, Rajneesh Foundation International, Oregon (Usa), 1983, trad. it. di S.A. Videha, *L'armonia nascosta, Discorsi sui frammenti di Eracrito*, ECIG, Genova, 1990. Da qui è tratto il titolo del presente contributo.

² Ho ampliato il concetto di comunicazione attiva del linguista Halliday, proprio perché è mia convinzione che la comunicazione abbia un ruolo dominante nella formazione culturale. L'ideatore del modello *Linguistica sistemico-funzionale*, individua le tre funzioni fondamentali nel linguaggio dell'adulto: funzione ideativa (che include l'esperienza che il parlante possiede, sia del mondo interiore che esteriore); funzione interpersonale che permette l'interazione tra gli uomini e serve per definire le relazioni che intercorrono tra il parlante e l'interlocutore; funzione testuale che serve per costruire testi e argomenti dal contenuto adatto alla ricerca di nuovi contenuti. In Michael Alexander Kirkwood Halliday, *Language and Social Man*, Longman for the Schools Council, London, 1974.

³ L'Accordo di Dayton (più precisamente l'Accordo Quadro Generale Per la Pace in Bosnia ed Erzegovina, in inglese: General Framework Agreement for Peace, anche conosciuto come Protocollo di Parigi), con il quale ebbe termine la guerra in Bosnia ed Erzegovina, fu stipulato tra il 1° ed il 21 novembre 1995 nella base aerea USAF Wright-Patterson di Dayton, Ohio (USA).

⁴ Eduard Burnett Tylor: *The primitive culture*, Cambridge University Press, 2010, p.21 (traduzione mia).

⁵ Pietro Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza*

di “cultura” quel processo di sviluppo sociologico, in cui si passa da una visione soggettiva ad una più complessa e oggettiva.

Abbiamo quindi affrontato la difficile situazione della guerra nei Balcani da un punto di vista etno-geografico, ricostruendo i flussi migratori e analizzando gli aspetti culturali che differenziavano le identità etniche delle popolazioni coinvolte nel conflitto. A conclusione del lavoro svolto abbiamo aggiunto una riproduzione filmica, attraverso la quale è stato possibile far vedere ai ragazzi frequentanti il corso della professoressa Spedicato, usi e costumi delle stesse.

Un particolare aspetto della ricerca, al quale Eide ha sempre posto attenzione, è l'aspetto sociologico. Infatti la cultura si trasmette socialmente; la cultura di un gruppo umano è un patrimonio sociale, che si trasmette dunque di generazione in generazione attraverso processi sociali e storici, come per esempio l'apprendimento (in famiglia, a scuola ecc...) e non solo attraverso percorsi di carattere biologico/naturale, come avviene per il patrimonio genetico. La cultura è la somma dei comportamenti appresi dall'uomo nel contesto in cui vive (lingua, norme, valori). Quindi nella filmografia si è cercato di trovare documenti che evidenziassero questo patrimonio sociale. Dall'esperienza svolta sono emersi due concetti molto importanti e ai quali io e la professoressa abbiamo dato particolare rilevanza: identità e ospitalità.

Quanto è determinante l'ospitalità al fine di definire l'identità e quanto la stessa identità può contribuire a ridefinire il concetto di cultura?

Perché dal punto di vista culturale lo scontro etnico dei Balcani nasce dalla incomunicabilità tra le varie popolazioni per ragioni linguistiche, storiche e religiose, ma anche per il fatto che l'identità di un popolo non può albergare all'interno dei cosiddetti *processi nazionalisti*, perché essi limitano la possibilità di costruire una società aperta alla dinamicità dell'esistenza e ai processi storici che inevitabilmente mutano la realtà. Ne consegue che all'interno del tentativo di riformulare una nuova dimensione del termine “cultura”, vanno analizzati aspetti inerenti al rapporto tra essere e uomo, tra uomo e ambiente.

Ripercorro qui i punti salienti della comune riflessione, applicando i concetti trattati alla contemporaneità. Direi di partire da un principio

importantissimo: non può esistere una forma di scambio interpersonale o culturale che determina una crescita sociale, se non è presente l'ospitalità. L'ospitalità è il legame storico e sociale che permette agli individui di comunicare, e questo vale sia nel micro-nucleo individuo in rapporto ad un altro individuo che nel macro-cosmo di una comunità.

Galimberti afferma che la nostra cultura è figlia della cultura greca, ma che ha subito la contaminazione della religione e pertanto ha perso quel senso di sacralità che caratterizzava alcuni aspetti importanti della civiltà greca⁶. Lo stesso filosofo brianzolo ne evidenzia tre: l'ospitalità, il rispetto per la natura e il rispetto della morte, ai quali tre aspetti va aggiunto il passaggio dal concetto di popolo sovrano a quello di Stato sovrano.

Ospitalità

Bisogna partire dal fatto che il senso dell'ospitalità è elemento fondante della nostra cultura. Nel settimo libro dell'*Odissea* si racconta dell'ospitalità che i Feaci rivolsero ad Ulisse, avvenimento che fa parte di quei fondamenti che la cultura greca ha trasmesso alla cultura ellenica e quindi latina. Non può esistere conoscenza dello straniero se non vi è ospitalità, oggi potremmo dire che non c'è relazione tra persone se non c'è ospitalità. Alcinoo offre *xenia* ad uno straniero, l'ospite era per i greci sacro. Ma anche Ovidio, narrando di Filemone e Bauci⁷, afferma che lo straniero e i viandanti dovevano essere accolti generosamente, e bisognava dar loro la possibilità di lavarsi, riposarsi e rifocillarsi; rifiutare l'accoglienza costituiva un vero e proprio sacrilegio. Nel mito di Filemone e Bauci Giove re degli Dei e Mercurio protettore dei mercanti scendono sulla terra sotto mentite spoglie, per mettere alla prova gli uomini. Un principio che ho sempre sperito quando incontravo Eide; il suo senso di accoglienza e di ospitalità non era qualcosa che riscontravi nella quotidianità, aveva chiaramente qualcosa di antico (nel senso della classicità greca): i gesti, il sor-

⁶ Umberto Galimberti, *il Tramonto dell'occidente, nella letteratura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 17.

⁷ Publio Nasone Ovidio, *Le metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino, 2015, pp. 618 e 724.

riso, l'apertura verso l'altro sono un dono, un dono che sorprende proprio perché non si è abituati a riceverlo.

In ogni vicenda del nostro quotidiano è possibile ricevere ospitalità od offrirla; pensiamo ai luoghi famigliari, al posto di lavoro, alla scuola, in qualsiasi luogo è possibile essere ospitali. Questo implica che l'ospitalità è contraria alla monotonia, nessun giorno sarà uguale ad un altro. Quindi quando parlo di ospitalità, parlo anche di tutto un sistema di comunicazione non verbale che arricchisce e determina l'esperienza ospitale. Nell'ospitalità coesistono quelle teatralità esistenziali che sono alla base della relazione tra due soggetti, uno scambio la cui anima è il gesto, un gesto di affetto che, come afferma Francesca Combi, "è il dono con il quale ricreiamo costantemente quel legame che è alla base dei rapporti e che saldano le relazioni interpersonali"⁸.

Pertanto l'ospitalità è alla base della sociabilità e se questo vale nel rapporto tra individui, vale ancor di più tra comunità differenti, perché ospitare lo straniero è un gesto di sacralità. Al fine di dare una maggiore chiarezza all'importanza dell'ospitalità in seno ai rapporti fra diverse comunità, è determinante analizzare il rapporto ontologico tra identità e ospitalità, che analizzerò più avanti.

Natura

Anche il rispetto della natura caro ai greci è parte fondante della nostra cultura; ovviamente abbiamo dimenticato questa nostra radice, basta guardare quello che succede oggi nella foresta amazzonica, la tendenza a non voler considerare cosa sta succedendo nel mondo e quali conseguenze stanno determinando i nostri atteggiamenti negativi. L'umanità è parte della natura, non viceversa; infatti quando la ragione ha cercato di dominare la natura, essa è stata posta gerarchicamente al di sotto dell'uomo. Lo stesso Galimberti sottolinea che "nella storia della ragione la natura è presente come negata, il non della negazione è il non apparire della natura come *physis* [...]. La ragione è così negazione della naturalità della natura e sua ri-creazione a opera della potenza tecnico-scientifica dell'uomo, in

⁸ Mariella Combi, *Il grido e la carezza*, Sellerio, Palermo, 1988, pp. 33-34.

quanto animale razionale”⁹. Ne consegue che è possibile accettare una deforestazione, un inquinamento dei mari o una non cura dell’ambiente in nome della civiltà del progresso.

L’uomo della civiltà del progresso ha deciso che è possibile sottomettere la natura alla ragione, venendo meno ad un principio insito nel concetto di *humanitas* che i romani tradussero dal greco *philantropia*: un atteggiamento di attenzione (affetto-amicizia e amore)¹⁰ che include anche l’accoglienza. Infatti noi siamo ospiti della natura e parte di essa, ma giustamente questo rispetto per la natura apparteneva alle culture legate al culto della Madre terra, alle culture matriarcali, in cui l’*accogliere* nel grembo della terra era parte del nostro patrimonio genetico, incompatibile con l’idealismo nazionalista, con l’idea che i popoli possano fondare la loro cultura sulla divisione piuttosto che sull’inclusione. L’identità di un popolo si fonda sulle sue radici storiche (se per storia intendiamo un processo evolutivo), ed è un processo in continua evoluzione.

Nella filosofia galimbertiana si denuncia con forza il fatto che, nel passaggio dalle culture animiste a quelle monoteiste, si è persa l’origine mistica della natura, che le garantiva comunque un rispetto da parte degli uomini. Infatti già i Greci nell’invenzione del politeismo avevano iniziato a spogliare la natura di quella spiritualità mistica, mantenendo comunque un aspetto sacrale e un atteggiamento di rispetto; del resto gli stessi Dei dell’Olimpo sono figli di Gea e Urano; poi con l’avvento del Dio unico la natura è stata assoggettata alla volontà del Demiurgo, quindi ha perso la sua identità mistica, e col definitivo passaggio nel mondo della ragione (da Cartesio in poi per intenderci) anche il rispetto, perché l’uomo si è sentito superiore ad essa e non più parte di essa.

Stato

A questo punto l’archetipo *accoglienza* è completamente scomparso nel nuovo concetto di *humanitas* che a sua volta si è scisso, come direbbe Heidegger,

⁹ Umberto Galimberti, *Il tramonto dell’occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 387.

¹⁰ Marco Revelli, *Umano Inumano Postumano. Le sfide del presente*, Einaudi, Torino, 2020, pp. 11-12.

in *homo humanus* (l'uomo buono) e *homo barbarus*¹¹. Un altro passaggio che ha germinato una distinzione tra razze superiori e razze inferiori, nell'interpretazione di alcuni cultori del pensiero positivo, ha influito non poco sulla distinzione dei concetti di popolo e nazione. Il travaglio intellettuale partito dall'età romantica ha ridefinito i termini del concetto di nazione: oltre al fattore linguistico, politicamente la nazione si connota all'interno dell'impronta liberale, democratica e anche conservatrice e inizia ad alimentare ideologicamente i cosiddetti movimenti nazionali. L'ultimo passaggio della collocazione e della distinzione del termine di Nazione, avvenne, specie in area germanica, tra un'accezione prevalentemente culturale proveniente dalla tradizione ottocentesca di matrice rivoluzionaria, nella quale il popolo è sovrano, e un'accezione prevalentemente politico-statale (*Staatsnation*) che esaltava non il popolo ma lo Stato di un popolo che si riconosceva in un'evoluzione darwiniana, in cui il processo di statalizzazione dell'uomo poteva essere portato a termine con l'idealizzazione della razza pura. L'inumano è la condizione non di malessere sociale, ma la condizione secondo cui "l'uomo consideri nulla l'altro uomo"¹².

Non bisogna dimenticare che nella guerra dei Balcani uno dei motivi scatenanti le guerre di secessione fu il nazionalismo imperante nelle diverse repubbliche a cavallo fra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta. Vennero coinvolte la Serbia, la Croazia e il Kosovo; la Slovenia e le altre regioni della ex Federazione Jugoslava in forma meno devastante. Un conflitto che si estese fino al 2001 anche in Macedonia.

Il nazionalismo serbo non si era mai spento fin dalla teoria della "Grande Serbia", che era stata una delle cause della prima guerra mondiale, e venne ripreso e cavalcato da Milošević adottando la teoria secondo la quale "*la Serbia è là dove c'è un serbo*".

Dopo Auschwitz l'*humanus* avrebbe dovuto ricostruire un nuovo uomo ricercando nelle radici umanistiche le sue origini, nel tentativo di riproporre una *humanitas*. Almeno questi erano gli intenti della Scuola di Francoforte; ma non è stato così: la pulizia etnica dell'esercito jugoslavo, guidato da Milošević, contro i musulmani in Croazia, Bosnia ed Erzegovina e Kosovo, fu un vero genocidio.

¹¹ Ivi, p. 13.

¹² Ivi, p. 17.

Morte

Gli antichi greci vedevano la morte come una condizione necessaria, la cultura giudaico-cristiana come una speranza. Nella *ricostruzione* di una cultura che vuole ricollocare l'ospitalità nella dimensione sociale, si dovrebbe anche ridare un significato alla morte. Sentire i numeri che ogni giorno vengono snocciolati per via del Covid-19, dimostra che ci si è allontanati dalla sacralità della morte: il che è determinato da una società che ha mutato il seme del suo spirito di sopravvivenza, non legato ai bisogni primari, ma ai bisogni secondari. Oggi fa più paura restare senza le comodità della vita globalizzata che sentire il numero dei morti che ogni giorno viene comunicato. La percezione gestaltica delle realtà è costituita da parti che non hanno nulla a che vedere con il nostro essere, e allora anche la morte è un numero. Jaspers definirebbe questo stato esistenziale il *non essere*.

Se la morte ha perso la sua sacralità, l'uomo ha perso la sua *humanitas*; "nell'ineluttabilità del morire risiede la possibilità di dare un senso al nostro vivere"¹³. I riti di seppellimento dei morti sono alla base dell'evoluzione sociale e appartengono al nostro patrimonio culturale; l'uomo attraverso la tumulazione dei morti ha scoperto l'ignoto, il mistero, è la morte che svela l'importanza della vita.

Sentire persone che denigrano i morti in mare relegati a numeri, senza considerare la loro condizione storica, la necessaria fuga dalla povertà, dalla guerra, dalla fame, o che non riconoscono i morti del Covid-19, non aiuta a costruire un nuovo modello di società. Enea, il naufrago per eccellenza della cultura latina, approdato a Cartagine, davanti al tempio di Giunone dove è raffigurata la distruzione della sua città si commuove e afferma: "*sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*"¹⁴: ci sono lacrime delle cose, che toccano l'animo dei mortali; e sono le stesse lacrime che suscitano la visione dei relitti, usati per la traversata dei migranti, abbandonati in mare o nelle spiagge; sono le lacrime che emanano i tanti oggetti quotidiani, pezzi di vita spezzata, che i migranti lasciano per mare e che a volte riaffiorano sulle nostre coste. La nostra civiltà è nata da un naufragio

¹³ Matteo Saudino, *La Filosofia non è una barba*, Vallardi, Milano, 2020, p. 10.

¹⁴ Publio Virgilio Marone, *L'Eneide*, versione in esametri ritmici a cura di Giuseppe Vergara, Flli Conte Editori, Napoli, 1985, p. 462.

ed è figlia dell'accoglienza. E ci sono le lacrime di coloro che non hanno potuto salutare i propri cari per via del Covid-19.

Invece oggi la necessità di dare presunte riposte razionali cela i sentimenti, pone l'uomo di fronte alla necessità di accettare la "morte del prossimo"¹⁵ come condizione per salvare la civiltà. Anche la Combi anticipava questa disumanizzazione affermando che:

anche nelle comunità più piccole, si sta perdendo, quella risposta collettiva che investiva in sé il dolore del singolo chiudendolo in un caldo abbraccio di condivisione, di compartecipazione rassicurante che donava forza e motivazioni, separando contemporaneamente l'ambito simbolico della morte da quello della vita¹⁶.

Sembrano parole scritte per i tragici fatti di Bergamo e provincia del marzo dell'anno scorso.

La soluzione ultraliberista alla pandemia dei due leader anglosassoni Donald Trump e Boris Johnson ha cavalcato la scellerata idea dell'immunità di gregge acquisita con il contagio, accentuando quella che Zoia chiama "la morte del prossimo": una società che deve salvaguardare il proprio profitto può permettersi la morte dei più fragili a discapito dei più forti che ovviamente "saranno pronti per produrre"¹⁷.

Ne consegue che il processo di disumanizzazione è arrivato al suo apice; lo stesso Adorno in *Minima Moralia* aveva manifestato dopo la tragedia di Auschwitz che era impossibile *pensare un Dio*, e oggi col farsi spettatore indifferente della morte del prossimo l'uomo ha abbandonato le sue radici, dimenticato il suo rapporto con l'Essere, e venduto la sua anima al miglior offerente. Ciò che deve salvarsi non è l'essere ma l'uomo che è alla mercé del mercato globale, perché ne è l'oggetto predestinato, spogliato di quella *humanitas* che faticosamente gli scrittori latini avevano impostato nel passaggio dalla Repubblica all'Impero, proprio per non perdere, nella nuova era imperiale, quel processo di democratizzazione e di rispetto delle istituzioni e del sentire morale che lo stesso Seneca riaffermerà.

¹⁵ Cfr. Luigi Zoia, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009.

¹⁶ Mariella Combi, *Il grido e la carezza*, Sellerio, Palermo, 1988, p. 149.

¹⁷ Revelli, *op. cit.*, p. 63.

La concezione ciceroniana di *humanitas*, come prassi dell'uomo colto che contribuisce alla convivenza sociale e come custode dei valori, distinguendolo dal mondo animale, è scomparsa. L'*humanitas* che valorizza la filantropia, cioè la benevolenza verso gli uomini, che comporta quindi il dovere di fare del bene agli altri, è venuta meno.

Una nuova identità: sulle tracce di Eide

A questo punto è possibile dare una definizione di cultura legata al concetto di identità: l'identità è permeabile se ingloba in sé l'*humanitas*. L'identità non è un blocco monolitico, è una condizione esistenziale e pertanto mutabile; se non fosse così non sarebbe possibile ospitare. L'ospitalità richiede una casa aperta allo straniero, l'accoglienza è nemica dell'egoismo nazionalistico, ospitalità e accoglienza contribuiscono a generare nuove forme di identità.

Giustamente Remotti¹⁸ individua tre fattori importanti del processo di identità: il flusso che de-struttura costantemente la realtà, la muta legandola ai processi storici; le connessioni, che filantropicamente creano relazioni tra esseri e che quindi producono nuove potenziali definizioni di identità; e infine le costruzioni di identità che attingono a quei valori che sono alla base della civiltà e che solidificano la stessa identità di un popolo o di una famiglia.

La critica mossa da Eide Spedicato Iengo nel suo volume *Società artificiale* riguarda un aspetto molto più ampio ma interessante nella riflessione sull'identità in rapporto al concetto di cultura: "la tecnologia crea non-luoghi del processo di identificazione culturale"¹⁹, ma se una cultura mantiene i capisaldi di quella che va a costituire l'ossatura di una cultura e cioè la sua storia, le sue radici, costantemente nutrite di quei valori che sono alla base della nostra civiltà, l'*humanitas* per intenderci, la permeabilità dell'identità non modifica le tradizioni, ma aggiunge elementi alla complessità e permette di individuare la stessa identità culturale di un popolo nell'accoglienza dell'alterità e nell'accordo tra passato e presente.

¹⁸ Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 2001, p. 9.

¹⁹ Eide Spedicato Iengo e Giovanni Bongo, *Società artificiale. Dal consumismo alla convivialità*, Franco Angeli, Milano, 2015, p. 59.

Non è negare la tecnologia che risolve il problema di una nuova pagina per l'uomo, ma essa non deve sopraffare l'uomo.

L'uomo non deve perdere di vista il suo rapporto con l'essere, anzi, l'essere abita, come afferma anche Galimberti, nei luoghi della memoria storica e fornisce all'uomo del presente quel flusso di valori su cui si è formata la cultura ellenica. Bisogna partire dall'individuo, dalla formazione della sua personalità, che come afferma Combi, "si realizza dall'incontro tra amore e dolore che sono modalità della conoscenza di se stessi nella diversità dell'altro [...] Quanto ci circonda offre e sollecita, infatti, coinvolgimenti emotivi, percezioni, sensazioni che consentono di conoscere e di conoscersi. E produce immagini, come modo di appropriazione della realtà"²⁰.

Le immagini, insieme ai simboli e ai miti, sono entità fondamentali per le implicazioni psicologiche implicite nell'organizzazione culturale di una società. La qualità e le modalità del riconoscimento della loro presenza in un gruppo, riguardanti avvenimenti interni ed esterni, delimitano e fissano delle tracce indicate dalla cultura. Il racconto del mito, ad esempio, è reso comprensibile dalla conoscenza del simbolismo elaborato da una società che incide notevolmente anche sull'attività dell'immaginario perché è uno degli elementi del sistema chiamato cultura.

Questa cultura nasce da quello che è il nostro patrimonio storico e da quello che codifichiamo nel presente, quindi l'identità che si nutre del bagaglio culturale deve essere permeabile per poter accogliere il diverso, l'alterità, cioè l'opposto di identità, ciò che non è soggettività, e quindi il mondo esterno, l'oggettività, il non-io. Queste due polarità, identità e alterità, devono – in un gioco eracliteo – porsi in un processo dinamico per permettere quell'armonia nascosta che Rajneesh chiarisce benissimo quando afferma che "l'esistenza si nutre di esperienza e nell'esperienza coesistono l'essere e l'uomo"²¹.

Un'armonia che esula dal concetto e si apre al linguaggio non verbale, il sentire l'altro, l'accoglierlo in una dimensione sinestetica, direbbe Anzieu²², sono prerogative insite già nel rapporto madre-neonato, un rap-

²⁰ Francesca Combi, *op. cit.*, pp. 116-119.

²¹ Ivi, p. 157.

²² Cfr. Didier Anzieu, *L'enveloppe sonore du Soi*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 13, 1976, pp. 161-180.

porto sinestetico che produce relazione. Ecco perché abbiamo parlato di ascolto tra gli aspetti importanti della formazione identitaria: tra madre e neonato non c'è un ascoltarsi verbale, ma sinestetico, e per Rajneesh questo ascoltare dovrebbe essere prerogativa del rapporto interpersonale. Da questa dimensione nasce l'empatia.

E allora è possibile fissare un punto importante nella costruzione dell'identità: è facile vedere come il costante nutrimento della nostra identità, di ospitalità, amore e propensione all'ascolto diventino prerogativa di una società che vuole recuperare il rapporto tra essere e uomo, in una ridefinizione dell'esistenzialismo tanto caro a Jaspers, che aveva giustamente individuato nella poesia la forma più alta di connessione tra uomo e essere. Infatti l'essere per Jaspers si struttura nel momento in cui incontra l'individualità, cioè l'uomo con il suo bagaglio culturale: il poeta è colui che empaticamente ristabilisce una relazione tra essere e uomo.

Deve avvenire quel passaggio "dall'identità dominatrice a quella coniugata"²³ che propone un nuovo paradigma, in cui l'uomo deve tendere e ritrovare il suo essere, dove sono custodite le sue origini, dove l'uomo ritrova la sua *humanitas*.

Finalmente vi sono tutti gli elementi per giustificare il paradigma secondo cui la cultura si nutre di una identità che si identifica con l'esistenza, ed è parte di essa, perché come afferma Waisman: "non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare l'identità"²⁴.

Cioè l'identità si costruisce attraverso l'ospitalità che appunto ne è il sinolo (dal gr. σύνολον, comp. di σύν «con» e ὅλος «tutto»), cioè la sintesi tra materia e forma. In questo caso la materia è l'uomo, la forma è il linguaggio non verbale che si usa per accogliere. L'uomo deve recuperare quei "legami sociali che sono essenziali e decisivi"²⁵ nel processo di costruzione dell'identità. Accogliamo l'altro, lo straniero, in un approccio sacrale, e sveliamo la sua personalità che nutre la nostra identità: permettendo la permeabilità dei rapporti umani, e la capacità di cogliere nella cultura quel senso di appartenere non solo a noi stessi ma anche agli altri.

²³ Roberto Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari, 2009, p. 21.

²⁴ Remotti, *op. cit.*, p. 5.

²⁵ Giovanni Liotti, *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma, 2005 p. 58.

Ricordo che in uno dei nostri incontri Eide mi disse: “Lei è mio ospite”. Ospite è la parola che mi accompagna quotidianamente e che fa riaffiorare quel senso di *humanitas*, tanto caro ad entrambi.

**L'OSPITALITÀ:
PROSPETTIVE SOCIOLOGICHE**

GABRIELE DI FRANCESCO

Sorprendenti viaggiatori!

Suggerzioni sociologiche di viaggio in terra d'Abruzzi e altrove

Etonnants voyageurs ! quelles nobles histoires
Nous lisons dans vos yeux profonds comme les mers !
Montrez-nous les écrins de vos riches mémoires,
Ces bijoux merveilleux, faits d'astres et d'éthers.
Nous voulons voyager sans vapeur et sans voile !
Faites, pour égayer l'ennui de nos prisons,
Passer sur nos esprits, tendus comme une toile,
Vos souvenirs avec leurs cadres d'horizons.
Dites, qu'avez-vous vu ?
Charles Baudelaire, *Le voyage*, CXXXVI, III¹

In viaggio

L'accoglienza, l'ospitalità – ma anche il loro opposto, il rifiuto, l'esclusione – dovrebbero essere logiche declinazioni, corollari necessari di un viaggio, cioè dell'effetto della mobilità umana, di una persona, di un gruppo o di una comunità, su un territorio lungo differenti vie di comunicazioni per un certo periodo di tempo e per i motivi più disparati. Accessori ad un viaggio sono i possibili diversi mezzi di trasporto: dai più veloci mezzi di locomozione tecnologicamente avanzati alla traccia di meditativa riflessività lasciata dalle orme delle proprie calzature o dei propri piedi.

Com'è ampiamente noto il termine viaggio deriva da *viatge*, evoluzione provenzale dal latino *viaticum*, parola che designava la provvista necessaria per spostarsi da un luogo all'altro.

¹ “Sorprendenti viaggiatori! quali nobili storie noi leggiamo/ nei vostri occhi profondi come i mari! Fateci vedere/ li scrigni de le vostre ricche memorie, questi gioielli/ meravigliosi, fatti d'astri e d'azzurro.

Noi vogliamo viaggiare senza vapore e senza vela! Per rallegrare la noia de le nostre prigioni, fate passare/ sui nostri spiriti, tesi come una vela, i vostri ricordi con/ le loro cornici d'orizzonti. Diteci, che avete visto?” (Charles Baudelaire, *I fiori del male*, prima traduzione italiana in prosa di Riccardo Sonzogno con la prefazione di T. Gautier, Sonzogno, Milano, 1893).

Molteplici i motivi di un viaggio, indici di una personale gestione del tempo, ma anche di valenze soggettive di tipo economico, sociale, emotivo: dall'esplorazione alla ricerca di avventure, dall'emigrazione al ritorno in patria, dal percorso di conversione al pellegrinaggio religioso, dal commercio agli affari, dalla condanna all'esilio alla necessità di fuggire, di ottenere assistenza sanitaria o rifugio da una guerra, per fare guerra o conquistare nuovi territori da colonizzare, per fame, per cambiamenti climatici, per vacanza ma anche per il piacere di viaggiare.

Un viaggio può anche includere soggiorni relativamente brevi tra più tappe e successivi spostamenti, ma anche oblio, momentaneo straniamento, inteso non solo in senso fisico spazio temporale, ma anche metaforico come espressione di abbandono, ricerca interiore, desiderio.

Gli stessi luoghi fisici in questo caso si mostrano intrisi di significati nuovi, vengono trasfigurati e convertiti quasi a cambiar natura

quando il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura dei nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna; (...) io mi ricordo d'essermi figurate nella fantasia, guardando alcuni pastori e pecorelle dipinte sul cielo d'una mia stanza, tali bellezze di vita pastorale che se fosse concessa a noi così fatta vita, questa già non sarebbe terra ma paradiso, e albergo non d'uomini ma d'immortali (Leopardi, 1818:10-11)².

² Si riporta di seguito il passo completo: «quando il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna; quando ciascun oggetto che vedevamo ci pareva che in certo modo accennando, quasi mostrasse di volerci favellare; quando in nessun luogo soli, interrogavamo le immagini e le pareti e gli alberi e i fiori e le nuvole, e abbracciavamo sassi e legni, e quasi ingiuriati malmenavamo e quasi beneficiati carezzavamo cose incapaci d'ingiuria e di beneficio; quando la meraviglia tanto grata a noi che spessissimo desideriamo di poter credere per poterci maravigliare, continuamente ci possedeva; quando i colori delle cose quando la luce quando le stelle quando il fuoco quando il volo degl'insetti quando il canto degli uccelli quando la chiarezza dei fonti tutto ci era nuovo o disusato, né trascuravamo nessun accidente come ordinario, né sapevamo il perché di nessuna cosa, e ce lo fingevamo a talento nostro, e a talento nostro l'abbellivamo» (G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818), in *Opere*, tomo I, a cura di Sergio Solmi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1956, pp. 10-11).

In questo metaforico viaggio leopardiano è un segno di straniamento, di mutazione, di conversione: “indizi fluttuanti di un tempo e di un luogo diversi, appartenenti ad una memoria *preconscia* e per ciò stesso carica di emozioni”³.

È quello stesso senso o *dispositivo di straniamento*, definito come *Ostranenie* da Šklovskij: non avvicinamento del significato alla nostra comprensione, ma la creazione di una speciale percezione dell’oggetto, la creazione di una *visione* di esso, non *riconoscimento*⁴. Quando è estraniata, la cosa non viene chiamata con il suo nome, ma viene descritta come se fosse vista per la prima volta.

È lo stesso senso di *estraneamento* che proviamo quando lasciamo le abitudini quotidiane per inseguire percorsi e territori lontani. Il tempo del distacco, o della vacanza, “ci appare così come indeterminazione, disordine; ovvero come un intervallo temporale, in cui siamo più propensi all’ascolto dell’altro, incluso il Sé; quando non lo temiamo, non avvertiamo l’orrore dello stesso intervallo, come un silenzio assordante”⁵, o come un’intima nostalgia⁶ che assale talvolta in paese straniero quando ci si accorge di essere *forestieri* e di desiderare ardentemente la strada del ritorno. È il tema del *nòstos*, questo viaggio di ritorno ad una casa dove ogni cosa può sembrarci amica o nemica, ma leopardianamente nostra, abituale, familiare, a fronte della rottura nel nostro tempo di vita quotidiana.

Il *nòstos* va inteso in senso lato e assolutamente metaforico, diviene recupero delle origini, espediente di rivisitazione o tentativo di riconquista di valori ripudiati o talvolta inconsciamente vissuti. Il senso del viaggio come ritorno, come *nòstos*, contiene peraltro elementi di profonda trasformazione della propria vita e della propria visione del mondo. È la presa di coscienza di una nuova realtà dopo vicissitudini e peripezie, che hanno

³ Roberto Viridi, “Un modello per la definizione di itinerari turistico culturali”, in Roberto Viridi e Angelo Traini (a cura di), *Psicologia del turismo. Turismo, Salute, Cultura*, Armando, Roma, 1990, p. 101.

⁴ Matteo D’Ambrosio, *La nozione sklovskiana di Ostranenie*, in Id. (a cura di), *Il testo, l’analisi, l’interpretazione*, Liguori, Napoli, 2002.

⁵ Viridi, *op. cit.*, p. 102.

⁶ La parola nostalgia fu coniata per la prima volta come termine medico nel 1688 da Johannes Hofer (1669-1752), uno studente di medicina svizzero. Usa la parola νόστος (viaggio di ritorno) insieme a un’altra radice greca, άλγος o algos, che significa dolore, per descrivere la condizione psicologica del desiderio del passato.

mutato, in bene e in male, l'animo del viaggiatore e che talora si esprimono in narrazioni, resoconti, memorie.

In altre circostanze il senso del ritorno si esprime come mutazione, presa di coscienza, modifica della condotta quotidiana, per cui un convincimento, un'idea, un'aspirazione si impongono alla coscienza per azione diretta o indiretta di altri o in virtù di una forza esterna cui non si riesce o non si vuole opporre una valida resistenza. Esempio a questo riguardo la conversione di Ascanio Caracciolo.

Suggestioni caraccioline

Dalla stirpe dei Duchi di Martina, sovrani del ceppo dei Caracciolo, in quel ramo detto dei Pisquizi, volgarmente Svizzeri, si diramarono i principi di San Buono. Da questi (...) discese don Ferrante Caracciolo, che ebbe in moglie donna Isabella Barattucci (...) La fortunatissima coppia soleva dimorare per lo più nei castelli posseduti da don Ferrante in Abruzzo Citeriore, tenendo in considerazione i propri vassalli più come figli che come sudditi.

In uno di quei castelli, detto Villa Santa Maria, in seguito famosa come patria dei cuochi, "nacque al mondo il 13 ottobre 1563, mentre era Sommo Pontefice Pio VI e re di Spagna il sempre invitto cattolico Filippo II" il figlio secondogenito, che "fu battezzato nella Chiesa di San Nicolò, dove gli fu imposto il nome di Ascanio"⁷.

Di Ascanio dei principi Caracciolo, futuro san Francesco, è nota la gioventù di grande nobiltà, la sua grande passione per la caccia, l'affabilità dei modi che lo rendevano amabile e lo facevano apprezzare da tutti gli abitanti del castello e del villaggio.

Per festeggiare il suo ventesimo compleanno, si fecero grandi festeggiamenti con l'allestimento di quella che è rimasta nelle cronache dell'epoca come *cena caracciolina*. Fu offerta a 32 nobili commensali fatti accomoda-

⁷ Ignazio Vives, *S.Francesco Caracciolo, uomo dell'Eucarestia e fondatore dei Chierici Regolari Minori*, Napoli, 1684. Si vedano anche: Clemente Piselli, *Compendio della vita, virtù e doni del Ven. Servo di Dio P. Francesco Caracciolo, fondatore dei Chierici Regolari Minori*, Napoli 1705; Antonio Di Lello e Antonio Stanziani, *La cucina dei luoghi di San Francesco Caracciolo*, Tabula, Lanciano, 2011, p. 27 ss.

re intorno ad una tavola a ferro di cavallo, apparecchiata con tre *mantili* sovrapposti, “salviette bianche candide, stoviglie di porcellana, tazze, bicchieri, posate in argento e quattro *Trionfi*, ossia delle decorazioni fatte di pasta reale, zucchero, burro, frutta e vegetali vari”⁸. Alla grande occasione, secondo lo stile di una sontuosa festa rinascimentale, occorsero cuochi e scalchi, trincianti, coppieri e spenditori, personale tutto che accompagnava sempre il principe nei suoi spostamenti da Napoli all’Abruzzo e viceversa.

Il pranzo era stato diviso in quattro parti. Aveva avuto inizio con il primo Servizio di credenza con “Pagnottelle con butirro e ova, Capi di latte con zucchero sopra, Miscischia delle terre di Pilo”, ecc., per un totale di otto portate. Era proseguito con il primo ed il secondo Servizio dei caldi di cucina che comprendevano ben ventitre succulente vivande tra le quali: “Fritto di crema di biancomangiare, Fichi fitti, Gallinella arrostita al sapore di uva cardinale, Gallina salvatica coi ravioli, il cacio pecorino, lo zucchero e la cannella, Pasticcio di anguille, Papera allessa con pere guaste e sapore di mostarda”. Il pranzo, secondo l’uso rinascimentale, si era concluso con il secondo servizio di credenza composto di ben sette manicaretti dal “Lattemiele con castagne, alle Pizzelle ripiene di puina (ricotta fresca) e zafferano, dalla Salsa di latte alla spagnola alla Pastiera ed ai Cellucci (susamielli)”.

La tradizione orale fa risalire la nascita dell’arte culinaria *villese* proprio alla famiglia Caracciolo che promosse una vera e propria scuola di cucina nei tempi in cui il futuro santo, oggi patrono dei cuochi, si intratteneva con i suoi coetanei nelle cucine del castello. Per gli abitanti del villaggio fu l’inizio di una tradizione che ancora oggi porta i cuochi di Villa Santa Maria ad essere apprezzati nelle più remote parti del mondo.

Nello stesso anno il giovane era stato colto da una febbre e una forma di morbo simile alla lebbra che lo aveva fortemente prostrato, ma che aveva affrontato e vinto con grande coraggio. Questo fatto lo convinse a trasferirsi a Napoli dove, nel 1588, fondò, nell’Eremo dei Padri Camaldolesi, l’Ordine dei Chierici Regolari Minori, i Padri Caracciolini⁹.

⁸ “Il servizio, molto articolato, fu diretto in sala da uno Scalco coadiuvato da due Trincianti, sei paggi, uno Spenditore e un Coppiere. In cucina lavoravano un Capocuoco, tre Cuochi e dieci Aiuto cuochi”. (Ivi, pp. 33-34).

⁹ Cfr. <https://www.padricaracciolini.org/caracciolini/?storia> (ultimo accesso 14.4.2021).

La sua partenza da Villa Santa Maria “fu piuttosto una fuga; rifiutò tutti gli arredi, rinunciò agli scettri, alle corone e alle porpore e, dato un ultimo addio alle mura paterne, di notte tempo, sottraendosi furtivamente dalle sue stanze, andò tutto solo ad allestirsi un cavallo e, postosi in viaggio, si diresse verso Napoli, stimolando vivacemente con lo sprono il suo destriero”¹⁰. Nulla di paragonabile alla pompa degli spostamenti principeschi cui la famiglia era abituata.

Fu soltanto il primo di una serie di viaggi che lo vide più volte percorrere le vie impervie dei pellegrini fino a Roma, fino in Spagna,

per le asprezze dei Monti alpestri, delle strade ingombrate da sassi, intralciate di spini, incrostate di ghiacci; e per la intemperie delle stagioni, e orridezze delle foreste (...). Così soli, e a piè dopo aver valicati gli orridi e inospiti gioghi delle Alpi, e i gelidi dirupi del rigoroso Appennino; pervennero in un albergo tutti stanchi e pieni di ambascia in tempo che il giorno era già sul mancare.

Vennero aiutati da due benefattori che li ospitarono, e procurarono di proseguire il cammino: “al di là dai Monti, che li portarono fuor dell’Italia; trovarono chi caritatevolmente accoltili, lor diede imbarco in una piccola Nave, che viaggiava per Alicante”¹¹.

Era soltanto il primo di una serie di viaggi che portarono il patrono dei cuochi a fondare case dell’Ordine in Spagna, percorrendo la penisola iberica in lungo e in largo, per via di terra e di mare, salvandosi da un pericoloso naufragio e dalle insidie di una foresta in cui si erano persi e scambiando doni nei conventi e negli ostelli con chi li ospitava. Instancabile pellegrino varcava i confini esterni ed interni alla penisola fondando case con grande fervore. L’ultimo viaggio fu per recarsi alla Santa Casa di Loreto, dove restò per due giorni e due notti *dentro le sacre mura*. Sulla via del ritorno, oltre il Piceno e il Tronto, sostò nell’Abruzzo di Montelapiano, dove soggiornavano i suoi parenti dai quali fu “ricevuto con quella lieta accoglienza che ciascuno può ben immaginare”. Ad Agnone fu l’ultima tappa del suo peregrinare. Colto da una febbre improvvisa capì di essere

¹⁰ Di Lello e Stanziani, *op. cit.*, p. 60.

¹¹ Vives, *op. cit.*, p.....

giunto al traguardo della sua vita. Tuttavia “Andiamo, andiamo” invitava con un fil di voce e a don Antonio Caracciolo Teatino, suo fratello, che chiedeva la metà, fu felice di rispondere “Al cielo, al cielo”. Era il giorno 4 del mese di giugno dell’anno 1608.

Il suo viaggio terreno era stato costellato di sontuosi pranzi e penitenziali digiuni, grandi ricchezze e rinunce, splendori principeschi e stenti missionari, spinto sempre per le più impervie contrade da fame di conoscenza e di sacro, alla scoperta del gran libro del mondo e dell’universale.

Il mondo è un libro, un diario di viaggio

“E coloro che non viaggiano leggono solo una pagina”, così Sant’Agostino precorreva di secoli la logica del *grand tour*, del viaggio di formazione. Se San Francesco Caracciolo aveva viaggiato per spinta missionaria e di fede, altri lo faranno per amor di conoscenza. Innumerevoli possono essere gli esempi nel corso dei secoli. In questo contesto, dove si vogliono evidenziare le descrizioni e le suggestioni di tipo sociologico ambientale, si ritiene utile fermare l’attenzione su alcuni percorsi relativi a viaggi e soggiorni compiuti a scopo ricreativo o di istruzione, che implicavano comunque la scoperta di nuovi orizzonti e poco esplorati mondi. Si fa riferimento ad alcuni di quei viaggi di scoperta che hanno caratterizzato l’epoca delle origini del turismo culturale. Tra essi la scalata dell’antico *Fiscellus Mons*, il Corno Grande del Gran Sasso. Da quella cima, raggiunta per la prima volta ufficialmente con non poco sforzo, il 19 agosto 1573, Francesco De Marchi¹², segretario di Margherita d’Austria, dopo cinque ore e un quarto, come librandosi in aria aprì i suoi occhi all’ampio scenario dei monti d’Abruzzo.

Se oggi viaggiare per turismo si connota come evasione, vacanza, impiego del tempo libero

fu alle origini essenzialmente cultura (il tour delle cattedrali romane, il grand tour delle antichità classiche) e un po’ terapeutica

¹² <https://www.mountlive.com/francesco-de-marchi-e-la-prima-salita-al-corno-grande-gran-sasso/> (ultimo accesso 16.4.2021).

in un mondo dove la mobilità degli oggetti e delle immagini era mille volte minore, e dove il clima non mitigato giocava un ruolo pesante sul benessere fisico (...) completamento e corollario di una educazione aristocratica¹³.

“La comunità dei *touristes* è stata, nel corso del secolo dei Lumi, la più numerosa e libera accademia itinerante che la civiltà occidentale abbia mai conosciuto”¹⁴.

Nella loro esperienza empirica ed emozionale i viaggiatori sottolineavano spesso nelle loro opere l'ospitalità ricevuta presso nobili locali in palazzi e castelli, che non esitavano a definire sorprendenti. Le credenziali di viaggio ottenute da amici o parenti altro non erano in fondo che un invito all'ospitalità, cui i destinatari delle varie “terre” non si sottraevano ed erano anzi orgogliosi di prestare con l'offerta di riparo e biade per le cavalcature, stanze e letti puliti, nonché buona compagnia con cui gustare il miglior vino e le migliori pietanze, le trote, il pollame, la cacciagione, i formaggi, soddisfacendo al contempo la curiosità dei padroni di casa per luoghi e paesi lontani.

Tra gli altri *touristes* lo storico e medievista tedesco Ferdinand Gregorovius, che, tra il 1856 e il 1877, viaggiò per tutta l'Italia Meridionale traendone cinque volumi di resoconti che restano emblematici delle esplorazioni d'Italia dell'epoca, benché molte delle osservazioni si fermano alla conoscenza superficiale dei luoghi e delle situazioni e contribuiscono a una visione oleografica e di maniera della vita italiana.

Dopo un inverno faticoso – scrive dunque Ferdinand Gregorovius – l'amico Lindemann¹⁵ ed io volemmo concederci lo svago di una gita, durante la settimana di Pentecoste, nel selvaggio ed ancora così poco noto Abruzzo. Avevamo intenzione di vedere Rieti, Aquila e il Gran Sasso d'Italia, scendere dai monti di Popoli al lago Fu-

¹³ Giuliano Cannata, *Socio-psicologia dell'ambiente, del turismo, del degrado*, in Viridi e Traini (a cura di), *op. cit.*, pp.119-120.

¹⁴ Cesare De Seta, *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, in Id (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 5, Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982, pp. 125-263.

¹⁵ Il pittore tedesco Karl Lindemann-Frommel (1819-1891), socio dell'Accademia di S. Luca fu per molti anni intimo amico del Gregorovius.

cino, visitarvi le opere di prosciugamento del Torlonia, festeggiare la gloriosa resurrezione dell'Impero tedesco sul campo di battaglia dell'ultimo Hohenstaufen, e poi tornare a Roma per Tagliacozzo sulla via Valeria¹⁶.

Di fatto i due amici, viaggiando in “piccole vetture di posta”, raggiungono diverse località, tra cui Popoli, che descrivono con

la popolazione in gran movimento, essa aveva aspetto contadinesco; una strana comitiva di uomini ci venne incontro suonando una fanfara; era preceduta da giovanotti che su di un'alta pertica portavano una caldaia di rame ed altri lucenti utensili da cucina, tutti adorni di bandierine, fiori e corone. Era un corteo nuziale, e, secondo l'uso del luogo, la dote della sposa era portata in processione per viaggio¹⁷.

A Popoli, città di coltivatori e di vignaioli, non trovarono soltanto contadini, ma anche dell'ottimo vino, che non esitarono a definire “per nulla inferiore a quelli di Borgogna e anche un gabinetto di lettura”, un interessante e segreto circolo culturale.

Scrive infatti il Gregorovius:

Ci dissero che in Popoli c'è un Casino, o meglio una Casina, come chiamano negli Abruzzi e nella Marsica qualche cosa di molto simile a quello che si chiama Museum nelle città della Germania meridionale. La sera ci condussero in un caffè, e da questo, salite parecchie scale, ci trovammo nelle due stanze dove la Casina di Popoli aveva fissato la sua segreta sede. Alcuni signori giocavano al biliardo alla luce crepuscolare di fumose lampade; noi fummo gentilmente introdotti nel gabinetto di lettura, dove trovammo giornali italiani, ma non molto recenti, che aveva portato la posta di Aquila e di Pescara¹⁸.

¹⁶ Ferdinand Gregorovius (1871), *Viaggio in Abruzzo*, Polla editore, Cerchio, 1985, pp. 1-2.

¹⁷ Ivi, p. 6.

¹⁸ Ivi, p. 7.

Gregorovius vive davvero empaticamente le realtà dell'Abruzzo: "Nessuna terra è più suggestiva, in nessuna terra pulsa come in questa il sangue della civiltà!", esclama e freme di sdegno al pensiero che in quei giorni si sta prosciugando il lago del Fucino, sulle cui rive si reca attraversando "il selvaggio monte di Raiano".

Le sue valutazioni sulla sorte del lago, pur intrise di riferimenti alla classicità non sono prive di provocatoria sottile ironia, soprattutto quando in un albergo di Avezzano i due *touristes* ordinano maliziosamente, pesci del lago.

Non ne avevano; i pesci erano morti a migliaia sulle rive lasciate a secco dai lavori intrapresi; devono aver ricoperto d'argento una ben vasta estensione di terra! Che cosa c'importa dei pesci! ci disse l'ostessa, fanatica partigiana del prosciugamento, se noi guadagniamo dei campi? Che c'importa del lago, se avremo dei giardini? Nella nuova terra fioriranno i nuovi coloni.

Nel rendersi conto che l'ostessa diceva una grande verità, egli non può fare a meno di osservare come questo avrebbe inesorabilmente comportato la distruzione di quella grande opera naturale, una delle smeraviglie d'Italia. Il prosciugamento del lago è romanticamente trasceso in riflessioni classiche:

Che meraviglioso specchio dev'essere stato il lago nella sua integrità! Ancora esso appare così incantevole nello splendore della sera, che si può pensare, guardandolo, alle ninfe e alle galatee nuotanti nei suoi flutti. Le ninfe presto moriranno come i poveri pesci e cederanno il posto al fieno e alle biade. Le fronti celesti dei monti che si sono specchiate finora in quest'onda favolosa, presto dovranno prendere congedo dal loro amico, il Dio Fucino,

mentre l'autore del disastro, il principe Torlonia cui si doveva l'opera, viene senz'altro definito

il grande seccatore della natura (...) sordo all'appello delle ninfe; egli non teme neppure la vendetta dei pesci che potrebbero tormentare i suoi sogni. Egli non crede più alla mitologia d'Ovidio; ha denari e può sfidare gli dei, che dichiareranno fallimento. Potesse

egli almeno risollevarlo dal lago le città che vi sono sprofondate, Marruvium e Pinna! Una leggenda narra ch'esse vi sono sepolte¹⁹.

I viaggiatori salgono quindi all'altipiano dei Campi Palentini, teatro della battaglia dove Corradino di Svevia “giovinetto pallido e bello, con le chiome d'oro con le pupille color del mare, con un viso gentil da sventurato” come scrive l'Alardi²⁰, nella più iniqua battaglia della storia fu vinto a tradimento da Carlo d'Angiò.

Proseguono quindi verso Tagliacozzo, tra le cupe ombre e le rovine della Rocca dei Colonna “tutto raccolto sul dorso accidentato del monte rupestre!”, dove, con grande meraviglia, trovano un castello baronale adibito a scuola, pretesto per osservazioni e giudizi sulla condizione degli italiani:

Un antico castello baronale non potrebbe trovare oggi migliore uso che quello di albergare una scuola. In Italia mancano le scuole popolari ed esse sole potranno diradare la profonda ignoranza ed anche l'immoralità, nella quale giace ancora una parte di questo popolo.

La strada del ritorno in Sabina avviene cavalcando “attraverso rupi scoscese, boschi di quercie e di faggi dalla densa ombra (...), torrenti e fiumicelli, sui quali non erano ponti”. Infine, afferma il nostro grande viaggiatore, attraverso “i deserti ed umidi monti di Riofreddo e di Oricola giungemmo finalmente ad Arsoli sulla via Valeria, feudo dei romani Massimo, con uno splendido lume di luna”²¹.

Si è detto come molti fossero i viaggiatori che si avventuravano per i territori più settentrionali del Regno di Napoli, in quegli Abruzzi che venivano volta a volta visti come estremamente pericolosi per via di briganti e banditi, ma romanticamente entusiasmanti per gli scorci naturalistici, per la “gigantesca solitudine montuosa”, il carattere impervio e delicato, per la vita semplice e l'ospitalità degli abitanti, le tradizioni ancora radicate ovunque nella popolazione.

¹⁹ Gregorovius, *op. cit.*, pp. 23-27

²⁰ Alardo Alardi, *Il monte Circello*, in *Canti*, 8. Barbera, Firenze 1899, pp. 111-112, online su www.liberliber.it (ultimo accesso 15.4.2021).

²¹ Gregorovius, *op. cit.*, pp. 39-40.

Ne scaturiscono i diari dello svizzero *Karl Ulysses von Salis Marschlins* (1760-1818), del nobile inglese *Richard Keppel Craven* (1779-1851) – il suo *Excursions in the Abruzzi and Northern Provinces of Naples* è del 1838 – di *Augustus John Cuthbert Hare* (1834-1903) e dell'inglese *Edward Lear* (1812-1888), *landscape painter*, anch'egli affascinato dal lago del Fucino visto dal castello di Celano:

E di notte com'era calmo e lucente il lago, simile a una striscia d'argento, sotto le finestre del palazzo, alla luce della luna piena, mentre il vecchio castello gettava lunghe ombre sul paese addormentato²².

Convinto sostenitore della necessità del prosciugamento era Carlo Afan de Rivera (1779-1852), ingegnere e militare, direttore generale del “Corpo di Ponti e Strade, Acque, Foreste e Caccia del Regno delle Due Sicilie”. Instancabile viaggiatore anch'egli, dal bacino del Liri alla Capitanata, dal porto di Ortona a Brindisi, dal Salento alle Calabrie e alla Sicilia Citeriore, de Rivera percorre la penisola valutando secondo un'ottica razionale di stampo illuministico le condizioni dei territori, la vita delle persone, le risorse, le potenzialità economiche, le opere da cantierare, tese a “restituire il valore proprio a' doni che ha la natura largamente concesso al regno delle Due Sicilie”, come scrive in quella che può essere ritenuta la sua opera più rilevante e che propone una visione davvero avveniristica di sviluppo locale legato alla sostenibilità ambientale e sociale.

Nel 1832, dopo aver percorso in lungo e in largo il Regno, aveva peraltro scritto diversi saggi sulla necessità delle bonifiche idrauliche di molti laghi e territori paludosi, dal basso Volturno al Simeto, dal Lago Salpi (esteso un tempo da Zapponeta all'Ofanto e oggi scomparso) allo stesso lago del Fucino. Pubblica a questo proposito nel 1823 un visionario quanto dettagliato progetto: *Considerazioni sul progetto di prosciugare il lago Fucino e di congiungere il Mar Tirreno all'Adriatico per mezzo di un canale di Navigazione*²³.

²² Edward Lear (1846), *Illustrated Excursions in Italy*, tr. it. “Escursioni illustrate negli Abruzzi”, in *Appunti illustrati del viaggio in Italia*, online su <https://ita.calameo.com/read/0041207301e3bfa5128a0/> (ultimo accesso 16.4.2021).

²³ Tra le opere di Carlo Afan de Rivera si segnalano: *Considerazioni sul progetto di*

Poco più di cinquant'anni dopo, nel 1907, anche Ugo Ojetti nel suo *réportage* sugli Abruzzi per il quotidiano *La Stampa* scrive del Fucino e dell'opera mirabile del suo prosciugamento da parte del francese Montricher, ricordando come anche Gabriele d'Annunzio fosse sdegnato per quell'opera. Sottolinea quindi, secondo un'ottica che oggi sociologicamente diremmo di sostenibilità ambientale, "la vendetta del Dio scacciato", il fatto che all'arricchimento dei Torlonia era corrisposto l'impoverimento della regione, la modifica delle condizioni climatiche e socio-ambientali e il mancato possibile sviluppo in senso turistico di tutta l'area²⁴.

prosciugare..., Reale tipografia della Guerra, Napoli, 1823; *Considerazioni su i mezzi da restituire il valore proprio a' doni che ha la natura largamente concesso al regno delle Due Sicilie*, 3 voll., Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1832-1842; *Del bonificamento del lago Salpi coordinato a quello della pianura della Capitanata, delle opere eseguite e dei vantaggi ottenuti del metodo stesso al bonificamento del Pacino inferiore del Volturno*, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli, 1845.

²⁴ Così scrive l'Ojetti: "La vendetta del Dio scacciato. Nella piazza Alessandro Torlonia, sotto i platani del bel giardino pubblico donato da Alessandro Torlonia, presso il busto di bronzo di Alessandro Torlonia, in faccia al bianco palazzo costruito da Alessandro Torlonia, e ai granai preparati da Alessandro Torlonia, al fresco di una fontana la cui acqua è stata portata da Alessandro Torlonia, un cacciatore che tutt'il giorno ha cacciato quaglie sui prati del Fucino e ne porta a tracollo due corniere grosse come bisacce, mi afferma:

- Questa regione è stata rovinata dai Torlonia.
- Rovinata? Sedecimila ettari prosciugati...
- E occupati dal Torlonia. Prima, è vero, la pesca rendeva appena settantamila lire all'anno che andavano divise fra tutti. Adesso il reddito dei cinque milioni...
- E le inondazioni? – gliene ho citati, fresco di letture, una decina.
- Per evitarle bastava regolare il lago, non asciugarlo.
- E il clima?
- È peggiorato. Ha veduto la nebbia, stamattina? in pieno settembre? Qui di febbri malariche i nostri padri non ne hanno mai avute. E gli oliveti sui colli si possono dire finiti. Il lago ci dava una temperatura mite ed eguale, e i nostri orti e i nostri frutteti valevano quelli dell'Aquilano. Qua tra i monti, un lago come questo, a settecento metri d'altezza, era un piccolo lago di Garda. Adesso che abbiamo la ferrovia se ne poteva fare una stazione climatica prodigiosa; ville, forestieri, quattrini per tutti. E poi abbiamo il deputato! Un Torlonia s'intende: Torlonia come la piazza, come il giardino, come l'acqua, come il palazzo, come il lago.
- Mi torna alla memoria il titolo d'un dramma che molti anni fa Gabriele d'Annunzio aveva pensato di fare su questa mortale violazione della natura: *il Dio scacciato*.
- Ma insomma che vorreste?
- Riallagare la valle" (Ugo Ojetti, *Una settimana in Abruzzo* (1907), a cura di A.

Le suggestioni dei pittori scandinavi

È certo, scrive Cesare De Seta (1982) che l'esperienza del Tour nel corso del tempo assume una connotazione interclassista.

Non era infrequente che nei paesi visitati i viaggiatori si fermassero per la piacevolezza del cibo e del vino, oltre che per le bellezze dei paesaggi e la vita semplice degli abitanti. Ne fa testo anche la comunità di pittori danesi di Civita d'Antino, villaggio arroccato a 900 metri tra i boschi lungo il corso del fiume Liri.

Kristian Zhartmann, ambasciatore danese a Roma e valente artista, ne fece la sua seconda patria. Le estati dal 1883 al 1911 lo videro ospite della famiglia Cerroni insieme a una schiera di ben 89 pittori danesi che fecero del piccolo borgo una famosa comunità di artisti²⁵.

I pittori danesi ritrassero gli stupendi panorami, il paesaggio incomparabile, i costumi caratteristici di Civita in numerosi quadri, alcuni di grande valore artistico.

Del sole e della luce, dello splendore della natura, delle scene di vita quotidiana, delle tradizioni e dei riti della religiosità popolare dell'Italia e dell'Abruzzo in particolare Kahrtmann si era innamorato senza riserve.

L'artista danese giunse nel piccolo villaggio nel giugno del 1883. Non era il primo artista che giungeva nel borgo abruzzese: già Edward Lear nel 1843 e il pittore danese Enrik Olrik nel 1877 ne erano rimasti incantati e l'avevano ritratto.

Il paese di montagna, la gente semplice ma ricca di gentilezza, i ritmi cadenzati dei tempi del lavoro agricolo cambiarono l'esistenza di Zahrtmann. In una lettera al suo amico Frederik Hendriksen, nello stesso mese di giugno egli scrisse:

Sono innamorato della montagna e del carattere che dona alla gente che l'abita. Dovresti vedere i giovani lavoratori tornare dai cam-

Carannante, Polla, Cerchio, 1999, pp. 47-49).

²⁵ Danese, nato nel 1843 a Ronne, nell'isola di Bornholm, nel Baltico, Kristian Zahrtmann è stato un pittore versatile ed anticonformista, particolarmente conosciuto in patria per la sua pittura storica. Cfr. Goffredo Palmerini (2010-2018), *La suggestiva storia dei pittori scandinavi*, online su: <https://www.civitadantino.com/the-story/> (ultimo accesso 15.4.2021).

pi. Con le zappe in spalla, canticchiando allegri le loro melodie del Saltarello. Avresti detto con me che in nessun teatro s'era mai sentito un coro più bello. Questo perché tutti cantano di cuore, così che la loro gioia sale dritta nell'aria come una bolla scintillante [...]»²⁶.

Di quello sperduto borgo l'artista fece la sua seconda patria e apprezzandone le tradizioni, la cultura e la religiosità vi trascorse l'estate pressoché ogni anno fino al 1911, alloggiando presso la famiglia Cerroni. Il borgo ricambiò il suo affetto tanto che, nel 1902, gli attribuì la cittadinanza onoraria di Civita d'Antino.

Dalle suggestioni della località abruzzese Zahrtmann trasse ispirazione per fondare una vera e propria Scuola estiva per artisti scandinavi, innovativa per i programmi e i metodi formativi.

Da quel momento Civita d'Antino divenne punto di riferimento per centinaia d'artisti dal nord Europa.

Proprio questo felice isolamento» annota Antonio Bini «sembra essere stato apprezzato da Zahrtmann, il cui tormentato carattere ritrovava semplicità e vitalità creativa tra le montagne abruzzesi, dedicandosi interamente alla pittura e trasformando il piccolo paese in un laboratorio en plein air, dove si dipingeva dalla prima mattina fino al tramonto, con tanti modelli a disposizione, in un clima di spensierata amicizia e di sorprendente integrazione»²⁷.

Nel 1908 un fatto rilevante si sarebbe compiuto a Copenhagen: in una grande mostra esposero più d'una ventina d'artisti passati per la scuola di Civita d'Antino. Le loro opere – paesaggi, scene di vita agreste, ritratti – splendenti della loro solarità e ricchezza di colori illuminarono quell'evento, ma sopra tutto migliaia di tele che quella parte d'Abruzzo dipingevano erano ormai entrate nei musei e nelle collezioni private della Scandinavia e della *mitteleuropa*. Nel 1912 Zahrtmann acquistò a Frederiksberg un pezzo di terreno, dove costruì un'abitazione che chiamò, manco a dirlo, "Casa d'Antino", facendovi incidere anche l'antico motto italico dei Marsi: Nec

²⁶ Antonio Bini *L'italian dream di Kristian Zahrtmann - La scuola dei pittori scandinavi di Civita d'Antino*, Edizioni Menabò, Ortona, 2009.

²⁷ Ibid.

sine, nec contra. Vi visse i suoi ultimi anni, fino al 1917, quando, dopo un ricovero in ospedale per un'appendicite, il 22 giugno morì all'età di 74 anni. È sepolto nel cimitero di Vestre, a Copenhagen²⁸.

Alcuni luoghi simbolo della scuola di Zahrtmann e della colonia di artisti da lui fondata sono rimasti pressoché immutati, a cominciare dalla *Casa dei Pittori Danesi*, la Pensione Cerroni, che sovrasta la scalinata di Porta Flora.

Nel 1910 non dimenticò i poveri di Civita nel suo testamento. Nello stesso anno fu proclamato presidente onorario della Pro-Antino, una delle più antiche pro-loco italiane, il cui presidente era Filippo Ferrante, allora anche sindaco di Civita. Sin dal 1906, risultò avviata una raccolta di fondi per “migliorare la bellezza del paese”, dando concretezza alle idee di Zahrtmann, che concorse finanziariamente, a far piantare alberi nella piazza principale e nel piazzale nella quale si trova la fontana e il lavatoio pubblico, oggi dedicata al maestro danese. Il ritorno in Abruzzo nell'estate del 1911, coincise con la partecipazione di Zahrtmann e altri artisti della sua scuola all'Esposizione d'Arte Internazionale di Roma, evento inserito nel programma di manifestazioni per celebrare il cinquantenario dell'Unità d'Italia²⁹.

Nell'agosto dello stesso anno a Civita morì improvvisamente il pittore svedese Anders Trulsson, al quale il maestro aveva consigliato il soggiorno, sperando fosse utile per la sua salute. Lo stesso “Zahrtmann nei giorni successivi concluse la singolare e lunga teoria di stemmi che lui stesso avviò molti anni prima per personalizzare goliardicamente la presenza dei singoli artisti in Casa Cerroni, dipingendo l'89° stemma dedicato al giovane pittore svedese”³⁰.

²⁸ Cfr. <https://www.osteriazahrtmann.it/story.html> (ultimo accesso 15.4.2021).

²⁹ Bini, *Impressionisti danesi in Abruzzo*, catalogo della mostra al Museo Andersen, Roma 31 marzo-2 giugno 2014. Tratto da <http://www.ilconviviodelpensierocritico.it/portfolio/il-silenzio-secolare-sulla-scuola-di-zahrtmann-a-civita-dantino-le-ragioni-dellobblio/> (ultimo accesso 15.4.2021). Si veda anche il testo sempre di Bini, *D'Annunzio scopri la scuola di Zahrtman a Venezia* (1895), in *Il Lungo viaggio dal nord*, a cura di Culture Tracks, Fondazione Pescarabruzzo, Pescara, 2009, p. 11 ss., nonché il sito: <https://www.civitadantino.com/the-story/> (ultimo accesso 15.4.2021).

³⁰ Ibid.

L'estate del 1911 fu l'ultima che Zahrtmann trascorse a Civita. Alcuni suoi allievi tornarono per anni in quel paese dell'Appennino abruzzese. Anche il 13 gennaio 1915, data funesta del terremoto di Avezzano, c'era a Civita D'Antino Daniel Hvidt, un giovane pittore che guiderà il poeta e scrittore Johannes Jørgensen tra le rovine del borgo. Johannes Jørgensen, scrittore e poeta, biografo di Santa Caterina, si trovava in quel periodo a Siena e, alla notizia del terremoto, raggiunse velocemente il paese caro ai danesi. Accompagnato da Daniel Hvidt, si aggirò tra le rovine e ricorderà questo suo percorrere le vie del borgo in un racconto – edito in italiano soltanto nel 2005! – con la cronaca del dramma.

Jørgensen scrive “che il grande lutto nazionale italiano ha portato cordoglio anche da noi: Civita d'Antino non è più”. In quegli anni la notorietà del paese in Danimarca era talmente diffusa che quel racconto struggente fu semplicemente intitolato “Civita d'Antino”. Fu lo stesso Jørgensen a raccogliere la sofferta testimonianza di Caterina Cerroni che, tra le macerie del paese, ripeteva “E quanto farà male al sig. Cristiano” e ancora “cosa dirà il sig. Cristiano”. Contesti ed espressioni che ci danno più di altre parole l'idea dell'intenso rapporto del paese nei confronti di Zahrtmann – che aveva anche scritto di sentirsi “civitano” – e nello stesso tempo la misura del suo carisma e del profondo legame che l'artista aveva con Civita³¹.

«Ci sta lu Re! Viva lu Re!»: *suggestioni e viltà regali*

Altri viaggi spingono a ben altre suggestioni. Alle 10,30 del 9 settembre del 1943 donna Antonia De Riseis, duchessa di Bovino³², dama di pa-

³¹ Il testo è tratto dal sito: <http://www.johannesjorgensenselskabet.dk/affiliation.htm> (ultimo accesso 15.4.2021).

³² Donna Maria Antonietta d'Alife Gaetani dell'Aquila D'Aragona (1881-1959), figlia del senatore Nicola Gaetani d'Alife, per 33 anni presidentessa della Croce Rossa ed una delle signore più colte e più spigliate della società partenopea, aveva sposato nel 1899 Giovanni De Riseis, rampollo di una famiglia napoletana di pari nobiltà, uno dei più appassionati viaggiatori del '900. Scrisse libri e diari dei suoi viaggi in Asia, in Giappone, in India e in Armenia. Uomo politico, fu il primo podestà di Napoli, quindi senatore dal 1934 e anche amministratore della Provincia di Chieti. Per i suoi legami con il Fascismo

lazzo della regina, vide giungere, nel suo castello di Crecchio, Vittorio Emanuele III, accompagnato dalla consorte Elena del Montenegro, dal principe ereditario Umberto, da Badoglio ed alcuni alti ufficiali della corte. Fu l'ultima tappa nella cosiddetta "Fuga di Pescara", all'indomani della dichiarazione d'armistizio con gli anglo-americani. Gli eventi sono noti. I reali avrebbero dovuto raggiungere l'aeroporto di Pescara e volare verso Brindisi, sfuggendo così alle rappresaglie tedesche. Le cose non andarono così e il soggiorno della corte a Crecchio si prolungò fino al calar del giorno, quando i reali e il seguito raggiunsero Ortona e si imbarcarono sulla corvetta *Baionetta* in direzione di Brindisi. Si trattò di

un viaggio massacrante che era iniziato alle 5,10 del mattino dalla Capitale già minacciata dalle prime colonne tedesche (...). A Crecchio la piccola autocolonna giunse verso le 10,30. Il principe [Umberto] scese dalla macchina e, accompagnato dal suo ufficiale di ordinanza, maggiore Campello, si incamminò verso il vialone che conduceva al castello del duchi di Bovino. Due ragazzi stavano giocando, Campello, che conosceva benissimo i duchi perché donna Antonia era stata amica di sua madre, li riconobbe: erano Giovanni e Luigi Cafiero, nipoti dei proprietari del Castello. Li chiamò e disse a loro: «Correte ad avvisare la nonna che c'è sua Altezza, i due ragazzi sgranarono gli occhi, osservarono per un attimo il Principe di Piemonte, poi scapparono a gambe levate, chiamando forte: Nonna! Nonna! (...) Donna Antonia apparve sul portone. Era ancora in vestaglia e per poco non svenne dall'emozione. Si chinò, con un inchino come solo a Corte si usava fare e bisbigliò: "Altezza Reale quale onore". Umberto di Savoia baciò la mano alla anziana nobildonna (la duchessa aveva a quell'epoca 62 anni) e disse piano, quasi sottovoce «Sono successe brutte cose; ci sono anche mio padre e mia madre». Donna Antonia De Riseis parve aver perduto improv-

e per aver ospitato i Savoia nella fuga dopo l'8 settembre fu dichiarato decaduto da senatore e da ogni altra carica pubblica. Si veda al riguardo Pierfrancesco Fedi, *Alcune note biografiche e critiche su Giovanni De Riseis*, in "Rivista degli studi orientali", Nuova Serie, Vol. 78, Fasc. 3/4 (2005), Sapienza - Università di Roma, pp. 237-259. online su: <https://www.jstor.org/stable/41913208>. Cfr. anche Raffaele Colapietra, *Pescara 1860-1960*, Costantini editore, Pescara, 1980.

visamente la parola (...) Un attimo dopo la nobildonna napoletana correva incontro alla sua Regina. Le due Signore si scambiarono un lungo affettuoso abbraccio. Alle 10 e 45 di quell'agitato mattino di settembre gli ospiti di donna Antonia erano saliti a 50³³.

Non è questa la sede né si hanno adeguate competenze per un esame storico o per dare valutazioni politiche circa gli avvenimenti di quei giorni a Crechchio, né sulla fuga dei Savoia. Interessa soltanto metterne in luce alcuni aspetti con sguardo socio-antropologico sulla base di alcune memorie d'epoca riportate in volumi, ma anche registrate su alcuni canali social³⁴, che riportano giornalmisticamente le versioni di anziani testimoni.

Nei documenti citati si riporta lo scompiglio provocato dalla *vile fuga* non soltanto nel castello, ma anche tra gli abitanti del piccolo paese. Qualcuno aveva gridato: “Ci sta lu Re! Viva lu Re! Ben presto però gli altri avevano osservato: Poveri noi fra poco avremo sulla testa gli aeroplani alleati, avremo alle costole le SS di Hitler! Mo' arrivano le bombe!”³⁵. La duchessa offerse un po' di biancheria e una vestaglia alla Regina, visto che la macchina della Real Casa che trasportava le valigie dei Sovrani si era persa subito dopo Tivoli, poi pensò al pranzo preparando tre turni. Intanto il *monsù* Felice Aquilino Beneduce, il fattore Sebastiano Falconi e le domestiche Fiorentina e Rosaria si davano da fare per preparare il pranzo per tutta quella gente. Secondo i resoconti dei testimoni vennero ammazzati una trentina di polli e messo sul fuoco un enorme pentolone.

Pare che il re e Badoglio mangiarono di buon appetito e che Vittorio Emanuele tessé le lodi del pranzo elogiando il pane: “Era tanto tempo”,

³³ Giorgio Pillon, *I Savoia nella bufera. Parlano i testimoni*, 1ª ediz. Il Borghese, 1972. Online su: <http://www.reumberto.it/bufera3.htm> (ultimo accesso 14.4.2021). Cfr. anche Paolo Puntoni, *Parla Vittorio Emanuele III*, Il Mulino, Bologna, 1993.

³⁴ *Vittorio Emanuele III a Crechchio 1943*, online su: <https://www.youtube.com/watch?v=S9bRBazJaYs> (ultimo accesso 14.4.2021); *Come il Re sciaboletta Vittorio Emanuele III fuggì da Roma a Crechchio in Abruzzo*, online su: <https://www.youtube.com/watch?v=VBG-wKQHTyo> (ultimo accesso 14.4.2021) *Aquilino Beneduce cuoco di Villa Santa Maria a Crechchio per Vittorio Emanuele III a Crechchio*, online su: <https://www.youtube.com/watch?v=H64QSVpyiaA>. Si veda anche di Antonio Stanziani e Mario Setta, *L'ultima cena del re: 9 settembre 1943*, Qualevita, Sulmona, 2007.

³⁵ Pillon, *op. cit.*

disse, “che avevo voglia di mangiare del pane casareccio. Questo poi è proprio buono. Ed eccellente è anche questo pollo”³⁶.

Le cronache dell’epoca descrivono la partenza dei reali da Crecchio verso Pescara con le lacrime di donna Antonia in un clima triste di addii, ma ricordano anche il loro conseguente ritorno, la successiva cena cui i Sovrani non parteciparono e la definitiva partenza alle dieci di sera per salpare dal porto di Ortona a mare. Gli ufficiali aiutanti di campo cercarono invano di convincere Umberto di Savoia a tornare a Roma, nella consapevolezza che la fuga era assai disonorevole e avrebbe comportato la perdita di credibilità politica della casa reale. Anche donna Antonia prese coraggio suo malgrado, e tentando di baciare una mano al principe, disse con le lacrime agli occhi: “Altezza Reale io l’adoro e Vostra Altezza lo sa. Ma torni a Roma [...]”. Il principe fu irremovibile: “In casa Savoia si regna uno per volta. Noi dobbiamo ubbidire agli ordini del Re”.

Alla luce delle fiaccole di fortuna accese nel cortile il corteo delle auto si avviò, mentre gli abitanti del borgo in confusione, convinti che quella fiaccolata avrebbe finito per richiamare aerei nemici, fuggivano per i campi, e forse tutti coscienti di aver assistito ad uno degli ultimi atti di Casa Savoia e del Regno d’Italia.

Orizzonti di viaggio

Più coraggiosi percorsi potrebbero essere citati a conclusione di queste minime ed *esemplari* memorie di *viaggio*, da cui forse poter trarre variabili ed indicatori per il nostro vivere e così saziare la nostra inesauribile curiosità e fame di conoscenza.

Nell’antica Grecia venivano indicati dei luoghi attraverso i quali si scendeva agli inferi. Anche la nostra esistenza desta – scriveva Wal-

³⁶ “L’elogio del Sovrano venne udito dalla cameriera Fiorentina che serviva a tavola e immediatamente riferito a don Alfredo, il vecchio cuoco napoletano. Don Alfredo si commosse fino alle lacrime e ad un certo momento fece capolino in sala da pranzo facendo inorridire di sdegno donna Antonia e destando l’interesse di tutti. Don Alfredo si mise il suo berrettone bianco e piangendo disse al Re: “Maestá, scusatemi, chisto è ‘o jorno cchiú bbello a’, vita mia!”. Il Re sorrise”. (Cfr. Pillon, *op. cit.*).

ter Benjamin – è una regione da cui in punti nascosti si discende agli inferi, ricca di luoghi per nulla appariscenti ove sfociano i sogni. Di giorno vi passiamo davanti incuranti, ma non appena arriva il sonno, torniamo indietro a tastarli con mossa veloce, perdendoci in questi oscuri cunicoli³⁷.

Noi stessi torniamo nel guscio dei nostri alloggi e dei nostri approdi, ancestrali immagini del soggiorno dell'uomo nel grembo materno. Occorre sempre una luce per riuscire a vedere più vasti orizzonti, paesaggi e paesi che ci estasiano magari soltanto per un attimo o anche per tutta la vita, come in certe inebrianti illuminazioni proustiane, che ci fanno palpitare le vene e battere il cuore, ma che possiamo soltanto indovinare con l'emozionante intuizione di un *flâneur*³⁸.

Alors, bien en dehors de toutes ces préoccupations littéraires et ne s'y rattachant en rien – scrive Marcel Proust – tout d'un coup un toit, un reflet de de soleil sur un pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un Plaisir particulier qu'ils me donnaient, et aussi parce qu'ils avaient l'air de cacher au delà de ce que je voyais, quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n'arrivais pas à découvrir³⁹.

La sospensione estatica proustiana appare infinita percezione di un reale immaginato e la strada di Swann diviene simile a un flusso di coscienza *shandiano*, proprio del gentiluomo, figlio della creatività di Sterne, che impiega un anno per scrivere la storia di una singola giornata della sua vita, nell'ipotesi che possa essere scritta per un tempo indefinito. Non esiste infatti un criterio che decreti il momento in cui tale processo abbia

³⁷ “Gli edifici delle città sono un labirinto che alla luce del giorno assomiglia alla coscienza; di giorno i *passages* (sono queste le gallerie che conducono alla loro esistenza dimenticata) sfociano inavvertiti nelle strade. Ma di notte il loro buio compatto emerge spaventoso tra le masse di case; e il passante della tarda ora vi passa davanti in gran fretta, a meno che non l'abbiamo incoraggiato al viaggio attraverso vie anguste”. (Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, a cura di Rolf Tiedemann, ed. it. a cura di Enrico Ganni, vol. 2°, Einaudi, Torino, 2010, pp. 960-961).

³⁸ Ivi, pp. 234-236.

³⁹ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, I, Gallimard, Paris, 1939, p. 256.

fine; esso è automatico, come il meccanismo narrativo del Tristram Shandy. Più Tristram va avanti a scrivere, più il narratore trova materiale su cui scrivere: la fine del romanzo, come quella di un viaggio, potrà essere sempre procrastinata⁴⁰.

I processi di scoperta, come le vie degli inferi, sono costellate di crisi mistiche, di percezioni, di elementi imprevisti, anomali e strategici. Così le avventure talora inquietanti e i percorsi esoterici del Guerrin Meschino nel regno della Sibilla, alla ricerca delle sue origini:

e lla mattina, a buona ora, la Sibilla mi venne a visitare con molte damigelle. E quando mi fu' levato, mi fue apparecchiato una bella roba di seta e uno portante leardo [destriero grigio pomellato]; e montai a cavallo con loro e fui quel dì menato per una bella pianura (...) Vidi molte castella, molte ville, molti palagi, molti giardini; ma io immaginai esser questo tutto incantesimo, poiché in poco luogo della montagna non era possibile che tante cose capessino: e però io immaginava ch'ell'erano cose fatali e mostravammi quello che non era, e parevami fare quello che io non faceva⁴¹.

Uguali percorsi di vita e di conoscenza si prospettano ai tre giovani principi del paese di *Serendippo*, secondo il *Peregrinaggio* di Christoforo Armenio, la “sciocca favoletta”, come la chiama Horace Walpole nel 1754, coniato peraltro il termine *serendipity*⁴².

C'era anticamente ad Oriente, nel paese di Serendippo (l'attuale Sri Lanka), un grande e potente re, chiamato Giafar, il quale aveva tre figli maschi, coltissimi perché educati dai più grandi saggi del tempo, ma privi di un'esperienza altrettanto importante di vita vissuta. Per provare, oltre alla loro saggezza, anche le loro attitudini prati-

⁴⁰ Laurence Sterne, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo*, tr. it. Flavia Marengo, a cura di Flavio Gregori, Mondadori, Milano, 2017.

⁴¹ Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino*, edizione critica secondo la vulgata fiorentina a cura di Mauro Cursiotti, Editrice Antenore, Roma-Padova, 2005, pp. 356-357.

⁴² Renzo Bragantini (a cura di), *Peregrinaggio di tre giovani, figliuoli del re di Serendippo, tradotto dalla lingua persiana in lingua italiana da M. Christoforo Armeno*, Salerno editrice, Roma, 2000.

che, decise di allontanarli dal regno e, perché diventassero ancora più perfetti, stabili che andassero a vedere il mondo per conoscere per esperienza diretta i diversi costumi e i modi di fare di molte nazioni che già conoscevano per averli studiati sui libri o appresi dai precettori. Durante il loro viaggio i tre fecero diverse scoperte, grazie al caso e alla loro sagacia, di cose che non stavano cercando⁴³.

Sono note le storie del cammelliere alla ricerca del suo cammello perduto “cieco da un occhio, senza un dente e zoppo”, che tanto aveva impressionato Walpole, della salvezza dell'imperatore Behram, che li aveva ospitati, nonché della soluzione di enigmi, seri e giocosi.

Più interessante rimarcare, come osserva Merton, che direttamente o indirettamente, la *favoletta* ha portato ad un modello del pensiero scientifico per il quale allo scienziato capita di osservare qualcosa che non si aspettava e la sua ricostruzione induttiva di come ciò si sia verificato potrà portarlo sulle tracce della scoperta⁴⁴.

Facendo riferimento alla visione del letterato Leslie Hotson, Merton fa ancora rilevare come “i tre principi di Serendip di Walpole erano qualcosa di più di tre tipi svegli che passavano il loro tempo (...) a far progetti su progetti e basta. Andando nel grande mondo per vedere e mirare, essi portavano con sé menti ben fornite di tutto fuorché di pregiudizi, e guidate di una curiosità vivace e universale che aguzzava la loro vista⁴⁵.”

Su vie più impervie e discriminanti si snodano le trame de *I vagabondi* di Olga Tokarczuk⁴⁶ che riportano alla luce eventi talora truculenti di viaggi e di esplorazioni dell'uomo e, anche fisiologicamente, nell'uomo. Tra storia e fiction l'autrice narra del cuore di *Fryderyk Chopin*, in viaggio

⁴³ Cfr. <https://serendipitytalesblog.wordpress.com/2016/11/02/i-tre-principi-di-serendippo/> (ultimo accesso 18.4.2021).

⁴⁴ Robert K. Merton, Elinor G. Barber, *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 52 ss.

⁴⁵ Leslie Hotson, *Literary Serendipity*, in «ELH, A Journal of English Literary History», 9, giugno 1942, n. 2, p. 79 ss.

⁴⁶ Olga Tokarczuk, *I vagabondi*, tr. it. di Barbara Delfino, Bompiani, Milano 2019. Si veda anche il commento di Antonio Armano, *Anatomia del viaggio. Dal Josephinum di Vienna al Boerhaave di Leida, dal Vrolijk di Amsterdam al Mütter di Philadelphia: Olga Tokarczuk compie un tour nel passato tra fiction e storia*, in “Il Sole/24 Ore” del 11 ottobre 2019.

dal cimitero parigino del Père-Lachaise alla Polonia immerso nell'alcool in un vaso di vetro, sotto la gonna della sorella Ludwiga, e quindi deposto all'interno di un pilastro dell'Holy Cross Church come reliquia sacra per i polacchi: simbolo del loro spirito nazionale, di una storia fatta di grande sofferenza e di grande splendore. Narra ancora di *Philip Verheyen* che identifica e denomina il tendine di Achille, viaggiando con spirito critico nella sua stessa gamba amputata e infine dell'avventura umana del giovane Mmadi Make (1721?-1796), nigeriano di stirpe principesca, fatto prigioniero da bambino e venduto a Marsiglia come schiavo ad una marchesa messinese.

Nella casa della nobildonna ricevette un'ottima educazione e per affetto verso una serva di casa, *Angelina*, si battezzò come *Angelo Soliman* l'11 settembre, data che scelse come suo compleanno. Il giovane, su pressanti richieste, fu donato nel 1734 al governatore imperiale della Sicilia, principe Georg Christian von Lobkowitz, di cui divenne cameriere e compagno di viaggio nelle spedizioni militari in tutta Europa. L'aver salvato la vita del suo padrone fu fondamentale occasione per la sua ascesa sociale. Dopo la morte del principe, Soliman fu portato nella casa viennese di Joseph Wenzel I, principe del Liechtenstein, fino a diventarne il servo principale. Persona coltissima divenne quindi tutore reale dell'erede del principe, Aloys I e il 6 febbraio 1768 sposò la nobildonna Magdalena Christiani, giovane vedova e sorella del generale francese François Etienne de Kellermann, duca di Valmy, maresciallo di Napoleone Bonaparte⁴⁷.

Soliman era molto rispettato nei circoli intellettuali di Vienna e considerato un prezioso amico dall'imperatore austriaco Giuseppe II e dal conte Franz Moritz von Lacy. Nel 1783, entrò a far parte della loggia massonica Zur Wahren Eintracht (loggia della Vera Armonia) dove fu amico di Mozart, di Haydn e del poeta ungherese Ferenc Kazinczy. È probabile che il personaggio Bassa Selim nel mozartiano *Ratto dal serraglio*, quasi un manifesto di ideali massonici, fosse basato proprio sulle vicende di Angelo, il "moro reale". Divenuto Gran Maestro, Soliman incluse nei rituali della loggia elementi accademici ed influenzò la pratica massonica in tutta

⁴⁷ Cfr. Iris Wigger, Katrin Klein, "Bruder Mohr". *Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung*. In: *Entfremdete Körper. Rassismus als Leichenschändung*. Ed. Wulf D. Hund. Bielefeld: Transcript., 2009, pp. 81-115.

Europa, tanto da essere ancora celebrato nei riti iniziatici come “Padre del puro pensiero massonico”, con il suo nome traslitterato in *Angelus Solimanus*.

Fu considerato in vita un modello dell’assimilazione e della perfettibilità degli africani, ma dopo la sua morte divenne letteralmente un esemplare della *razza africana*. Su richiesta del direttore della Collezione Imperiale di Storia Naturale fu scuoiato e imbalsamato; la sua mummia adornata con piume di struzzo e perle di vetro fu esposta all’interno della loro esotica *Wunderkammer* fino al 1806. Spogliando Soliman delle insegne dei suoi percorsi e dei suoi successi, gli etnologi lo strumentalizzarono secondo la loro rappresentazione del *selvaggio* esemplare. Durante la rivoluzione di ottobre del 1848, la mummia bruciò. La figlia Josefina, cercò di far restituire i suoi resti alla famiglia, ma le sue richieste e le sue attese furono vane⁴⁸.

Lo stigma razziale era stato più forte della scienza, del viaggio culturale del “moro”, come fu chiamato: il colore della pelle segnò la sua inferiorità, il moro “reale” aveva ceduto passo al moro “fisiognomico” per farsi moro “mummificato”, in una rappresentazione statica ed escludente dell’esistenza che chiuse e molto spesso chiude ancora oggi qualunque viaggio.

Emblematica anche a questo riguardo tra ’700 ed ’800 l’esperienza di Ippolito Pindemonte, che pure con Odisseo aveva traversato i mari, ormai “viaggiatore deluso, approdato a posizioni di accentuato ripiegamento culturale dopo l’esperienza di un ampio *Grand Tour* in giro per l’Europa”. Egli individua alla base dei viaggi “un’insana inquietudine e critica fortemente chi vi si dedica, tessendo le lodi della vita sedentaria” La sua condanna del *mouvement*, grande mito del secolo, “assume toni particolarmente duri in riferimento alle donne, anche loro ormai traviate, a suo dire, dal piacere della *sempre varia errante vita*”⁴⁹.

Sulle tracce vitali di re ed eroi, di padroni e schiavi, di ricchi e miseri, di viaggiatori cosmopoliti e liberi viandanti, letterati e pellegrini, il viaggio porta sempre a una mèta dove la via giunge, il passo momentaneamente

⁴⁸ Wilhelm A. Bauer, *Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapital Alt-Wien*, Gerlach & Wiedling, Vienna, 1922. Sulla vita di Angelo Soliman il regista Markus Schleinzer, ha tratto nel 2018 il film storico “Angelo”.

⁴⁹ Ricciarda Ricorda, *Viaggiatrici italiane tra Settecento e Ottocento. Dall’adriatico all’altrove*, Palomar, Bari 2011. La citazione è tratta da *I viaggi del marchese I. Pindemonte, cavaliere gerosolimitano*, 2ª ed., dai torchi di Carlo Palese, 1793, p. 23.

si arresta e qualcuno attende, disponibile o meno all'incontro con quella figura, così mobile e ambivalente, così carica di timori e speranze, identificata col termine *forestiero*.

Il viaggiatore

è un tipo particolare di forestiero, che entra in un rapporto particolare con la comunità locale, ma che, al tempo stesso, presenta un'ampia gamma di figure diverse, che partono da motivazioni diverse, usufruiscono di risorse diverse e, infine, si organizzano (o vengono organizzate) in maniera diversa⁵⁰.

Nella sfera delle relazioni sociali si manifestano così interazioni e attese reciproche, che intervengono tra la comunità integrata ed insediata in un determinato territorio e l'estraneo, il passeggero, con il quale condividere comunque esperienze e memorie, poche o molte ore insieme.

Il padrone di casa, sia l'accogliente famiglia Cerroni sia la nobildonna Antonia De Riseis, sarà

innanzi tutto preoccupato di elargire con urgenza la felicità a chiunque siederà la sera alla sua mensa, e sotto il suo tetto riposerà delle fatiche del viaggio, egli aspetta ansioso sulla soglia lo straniero liberatore spuntato all'orizzonte. Lontanissimo, non appena intravvisto, si affretterà a gridargli: "Entra, presto, ho paura della mia felicità". Per questo motivo il padrone di casa sarà anticipatamente grato a chiunque considererà l'ospitalità non come un incidente nell'animo di colui o di colei che l'offrono, ma come l'essenza stessa di entrambi gli ospiti, e se stesso come uno straniero venuto per spartire in tre tale essenza⁵¹,

mirando all'intorno ancora più vasti orizzonti e percorsi di conoscenza.

⁵⁰ Asterio Savelli, *Sociologia del turismo*, Franco Angeli, Milano, 1989, p. 18.

⁵¹ Pierre Klossowski, *Roberta stasera. Le leggi dell'ospitalità*, tr. it. di G. Marmorì, SugarCo, Milano, 1981, p. 18.

La fabbrica delle relazioni sociali: doni alimentari in transito

I “doni di Prometeo”: incorporare il sapere, aprire gli orizzonti

Nella mitologia, Prometeo è un titano amico dell'umanità e del progresso, che ruba il fuoco agli dei per darlo agli uomini e, per questo subisce la punizione di Zeus: insomma, il progresso dell'umanità inizia con un dono, visto come una liberazione dalla schiavitù delle tenebre. L'incontro con Eide Spedicato Iengo è stato per me come ricevere in dono il fuoco: avevo circa sette anni e ne restai affascinata e incuriosita. Mi fece due doni: un libro formativo, Heidi, e una palla, con l'invito a giocare con gli amici. Anche la dedica del libro invitava allo scambio e al prestito con le mie compagne di classe. Con parole comprensibili ad una bambina, ella insisteva non sul possesso degli oggetti donati, ma sulla loro funzione socializzante e di “apertura al mondo”: il senso educativo di quelle parole, vergate con una tondeggiate e inconfondibile grafia, mi fu chiaro in seguito, quando ebbi contezza della qualità della studiosa nel campo della sociologia nazionale. I regali, nel tempo, diventano una “fabbrica di relazioni”, e in queste pagine sono il s/oggetto simbolico che mi invita a concentrare l'attenzione sul dono. Infatti, quei doni mi hanno aiutata ad interpretare i flussi culturali e le relazioni sociali, risultato che si può raggiungere solo praticando l'etnografia, lo strumento fondamentale per la raccolta dei dati da cui partire per elaborare eventuali teorie sulla cultura. E interpretare i fatti in modo critico e riflessivo può aiutare a sbrogliare quelle che la vita quotidiana ci presenta come intricate matasse cariche di un insensato dolore.

L'incontro con Eide Spedicato, dunque, mi ha fatto muovere alcuni passi esplorativi verso le questioni relative a dono, mito, rito, alterità e

condivisione. Erano gli anni Settanta, e in casa sentivo parlare della Scuola di Francoforte, di Marcuse, Habermas, Popper: ne parlava Francesco Inngo in cene e incontri di lavoro dove il profumo delle vivande si mescolava al fumo delle sigarette, e accanto alle pietanze trovavano posto sulla tavola anche libri e quaderni di appunti. Ricordo la sua critica della società, tendente a smascherare le contraddizioni del vivere collettivo, e ricordo il suo auspicio di una rivoluzione utopistica, ad opera dell'intellettuale organico che, possiamo dirlo, egli stesso incarnava. Sono stati, anche questi, “doni di Prometeo”, più espliciti ed egualmente efficaci del messaggio consegnato insieme ad un libro. Dopo anni, compresi il lavoro riflessivo che era a monte di queste consegne. Il dono è un “fatto sociale totale”, vale a dire un aspetto specifico di una cultura che è in relazione con tutti gli altri e che permette di leggere, per estensione, le diverse componenti della società e della cultura¹. E conoscere e analizzare la diversità, anche la diversità interna alla società in cui si vive, è uno strumento fondamentale per espandere gli orizzonti e per migliorare la vita sociale nel proprio ambiente e, per esteso, anche nel mondo.

Il dono è uno strumento di lettura formidabile, e parlarne non è mai tempo perso. L'antropologia suggerisce di leggere il dono attraverso più punti di vista: nelle culture orali, infatti, il pensiero e l'espressione si appoggiano su forme organizzative che sono, in parte, estranee alle culture alfabetizzate, e difficili da comprendere e interpretare². L'introduzione della scrittura trasforma lo stile cognitivo e la coscienza, producendo nuovi modelli di pensiero che rendono possibile differenti forme di razionalizzazione che si ibridano e si intrecciano con altre forme organizzative. Mauss, in particolare, per comprendere il dono, tanto nelle società “altre”,

¹ L'economia sociale del dono è stata individuata da Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, P.U.F., Paris, 2007 [1924]. Lo studioso, basandosi in gran parte sugli studi etnografici di Boas e Malinowski, mette in evidenza che il *dono* non è del tutto gratuito, ma non è neppure uno scambio a fine di lucro: è dunque un ibrido, sia perché sollecita un “contro dono”, sia perché, a prescindere dal valore degli oggetti donati, una sorta di “anima” che li lega al loro autore, ciò li rende quasi un prolungamento degli individui e intesse una rete di rapporti interpersonali.

² In questa prospettiva Walter Ong, mettendo in evidenza la differenza tra i discorsi parlati e quelli scritti, collega a questi ultimi il pensiero argomentativo, cfr. Walter Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London-New York, 1982.

quanto nelle società europee, faceva riferimento allo *hau*, un concetto della cultura Maori che è utile per immaginare la forza che spinge il donatario a ridonare a sua volta³.

Nel corso del XIX secolo, in Europa nasce e si consolida la necessità di studiare il folklore, ovvero il “sapere del popolo”. Per popolo si intendeva, in quel caso, non un popolo “lontano”, perché i popoli “lontani” venivano studiati dagli etnologi e dagli esploratori, e neppure un popolo organizzato in grandi società urbane, oggetto dell’interesse dei sociologi. Per gli studiosi del folklore, il “popolo da studiare” è quello vicino, quello che vive nella porta accanto, e che pure veicola una diversità culturale, di usi e di idee⁴. Anche gli studiosi del folklore, o etnologia europea, si occupano del dono, ma lo fanno per circa un secolo con una visione “archeologica” dei popolani, dal sapere “attardato ed antiquato”⁵. Nonostante, da Gramsci in poi, il folklore sia stato elevato a cultura⁶, resiste l’uso pubblico di denigrare come “folklorici” i fenomeni di poco conto, superficiali e pittoreschi, o addirittura ridicoli, e potrebbe facilmente essere etichettato in questo modo anche il presente discorso sui pacchi di cibo che vengono spediti ai parenti lontani. In realtà, partendo da un approccio folklorico, ma utilizzando gli strumenti

³ L’attenzione di Mauss per il significato “spirituale” dello *hau*, rivelante la relazione profonda con le persone, è stata criticata da altri antropologi, che hanno interpretato la sollecitazione del “contro dono” piuttosto come un’importante modalità dello scambio economico e della comunicazione sociale. Con i contributi di vari autori (Malinowski, Firth, Lévi-Strauss e soprattutto di Marshall Sahlins, *Culture and practical reasons*, Chicago University Press, 1976), il concetto di “reciprocità” ha assorbito il concetto di dono, che però in seguito è stato riscoperto e valorizzato da Godelier come relazione tra le persone e le cose, sull’onda di quello che sosteneva Mauss (cfr. Maurice Godelier, *L’énigme du don*, Fayard, Paris, 1996).

⁴ Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino, 1952.

⁵ Cfr. Paolo Toschi, *Il folklore*, Universale Studium, Roma, 1951, p. 3.

⁶ Tra il 1929 e il 1935, Gramsci, incarcerato per motivi politici, scrisse 33 quaderni di riflessioni critiche, tra cui le *Osservazioni sul folklore*, pubblicate nel 1950 (Cfr. Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1966). Fondamentale la sua teoria dell’*egemonia culturale*, che indica le varie forme di dominio culturale da parte di un gruppo, o di una classe, che sia in grado di imporre ad altri gruppi, attraverso credenze comuni e pratiche quotidiane, la propria visione del mondo, fino a che questa non venga interiorizzata come giusta e “naturale”; questo crea i presupposti per un complesso sistema di controllo delle masse.

offerti dall'etnologia e dall'antropologia, è possibile realizzare un'analisi socio-culturale più ampia e utile, come questo saggio cerca di fare. Attraverso una nuova concezione della cultura popolare, non possiamo più pensare al folklore nei termini monolitici di un gruppo omogeneo di abitanti di un villaggio rurale. Il popolo, infatti, non è una variabile dipendente dallo sguardo dell'intellettuale che ne studia la cultura, ma una variabile indipendente in grado di intrecciare e collegare diversi gruppi e diverse culture. Un gruppo di abitanti dello stesso villaggio, oggi, può costituire un gruppo folklorico, con i suoi ricordi, le sue cerimonie e le sue usanze alimentari, ma sarà comunque un gruppo folklorico part-time, in quanto le persone intrecciano relazioni con ambienti diversi, pur mantenendo, nei ricordi e nelle relazioni sociali, la qualità di membro del gruppo di abitanti dello stesso villaggio. Questo circuito di ricordi e di relazioni verrà tenuto in esercizio, probabilmente, attraverso i social network e le altre strumentazioni tecnologiche che oggi permettono di condividere immagini, suoni e altre comunicazioni produttive di cultura. Insomma, lo stesso individuo che può affermare l'appartenenza a un gruppo può appartenere anche ad altri gruppi, formati da legami religiosi, etnici o professionali. A differenza di quello che pensavano i primi studiosi della cultura popolare europea o occidentale, oggi come ieri i gruppi folklorici si sovrappongono, e oggi lo fanno con una maggiore frequenza⁷.

Dall'approccio folklorico all'analisi culturale: uno sguardo da vicino e da lontano

In questo saggio, parleremo di una particolare declinazione del dono che si sviluppa nell'ambito di un particolare territorio, cioè l'Italia del Centro-Sud: il dono del cibo tra familiari lontani. Come spiega la teoria antropologica, il dono del cibo si colloca su un livello diverso, in quanto il cibo donato è destinato alla incorporazione esplicita (*embodiment*) di coloro che lo mangeranno. Insomma, il cibo donato

⁷ Tra i maggiori innovatori della prospettiva folklorica è Alan Dundes col saggio *Who Are the Folk*, in William R. Bascom, a cura di, *Frontiers of Folklore*, Westview Press, Boulder, Colorado (USA), 1977, pp. 17-35.

sembra letteralmente costruire gli individui dall'interno perché, pur agendo come un sapere, ovvero come un apparato simbolico, agisce anche come una sostanza, ovvero come un insieme di sostanze nutritive che rende possibile la sopravvivenza delle persone. L'incorporazione del sapere (*embodiment*) forgia gli individui e permette loro di essere nel loro corpo e nel loro mondo ma, nella pratica, si esprime soprattutto mangiando (Harris 1985)⁸. Il corpo, infatti, è la base esistenziale del sé: incorporare il cibo non rappresenta una mera questione chimico-organica, ma esprime le aspirazioni dell'individuo e il posto che egli si vuole dare nella cultura e nella società⁹. Il sistema alimentare condiziona gli individui quanto la lingua parlata: esso contiene la cultura, è depositario delle tradizioni e dell'identità dei gruppi. Questo origina il "paradosso dell'onnivoro": l'individuo da un lato ha bisogno di modificare e innovare la propria dieta, dall'altro la sua tradizione gli impone d'essere cauto, perché il cibo sconosciuto è un pericolo potenziale per questioni ontologiche legate alla soggettività¹⁰. Incorporare gli alimenti significa renderli parte della propria sostanza; perciò l'alimentazione è il campo della regola e del desiderio, ma anche dell'incertezza e dell'ansia. Per trasposizione, coloro che mangiano il cibo donato incorporano, metaforicamente, il donatore del cibo, che rappresenta se stesso come "buono da pensare" e "buono da mangiare". Lungi dal costituire una forma di cannibalismo, questo rappresenta le relazioni tra le persone e i processi culturali¹¹.

Il cibo di cui parliamo in questo saggio ha una ulteriore caratteristica, perché è autoprodotta e viene scambiato secondo modalità tradizionali o "folkloriche", cioè riconoscibili per gruppi ristretti di persone che, in qualche modo, condividono la medesima cultura: esso viene amorevolmente impacchettato e percorre centinaia di chilometri, con ingenti costi per chi

⁸ Concetti espressi da Victor Turner, *The Ritual Process*, Routledge & Kegan, London, 1969, e soprattutto da Marvin Harris, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Simon&Schuster, New York, 1985.

⁹ *Io sono ciò che mangio* è un pensiero analogico generale che ha il potere di "trasformare" chi mangia e, con le persone, trasforma anche le società e le culture.

¹⁰ Cfr. Claude Fischler, *L'Onnivore*, Odile Jacob, Paris, 1990; Claude Fischler, Estelle Masson, *Manger. Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Odile Jacob, Paris, 2008.

¹¹ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Siamo tutti cannibali*, il Mulino, Bologna, 2013.

lo prepara e lo spedisce in dono ai propri cari, connotando di stranezza il fenomeno, agli occhi di chi lo osserva dall'esterno.

Non si tratta, dunque, di un pacchetto di pasticcini che acquistiamo in pasticceria poco prima di andare in visita da amici, come vuole il protocollo dell'educazione classica. Lo stupore dell'osservatore di questo fenomeno può trasformarsi anche in ironia o derisione per chi vuole distinguersi da esso, secondo posture culturali trasversali, magari impostate su una maggiore razionalizzazione delle attività domestiche e alimentari: per quale motivo mandare cibo ai propri figli lontani, quando è possibile mandar loro del denaro per acquistare tutto il cibo che vogliono?¹² In realtà, ad essere spedito lontano non è il cibo in sé, ma il cibo intriso di ambienti domestici e familiari: un cibo che viene dall'orto, che viene dalla dispensa, che porta le impronte delle mani materne e paterne, le quali lo hanno prodotto e confezionato pensando al destinatario di quel cibo, lontano eppure vicino. Attraverso gli alimenti e il loro modo di trattarli, le persone parlano di loro stesse, e più che mai attraverso il cibo domestico rappresentano il luogo e la dimensione più intima della comunità. Il senso di questo "cibo in viaggio" dobbiamo dunque trovarlo nel fatto che il suo sapore va oltre il sapore, perché è un sapere, un gusto, un'immagine, un rito, uno stile che viene trasmesso di persona in persona attraverso un'impronta emozionale. In tal senso, cibo e memoria si uniscono in una dimensione metacomunicativa straordinaria, che sollecita il ricordo e la nostalgia soprattutto nelle persone lontane dal luogo che considerano patria geografica e culturale: la casa¹³.

Dunque, questo saggio tocca una serie di questioni. Innanzitutto, la famiglia, che è una piccola comunità dinamica di sistemi di cura del cor-

¹² Secondo Bourdieu, il consumatore opera in base a una logica distintiva e incorpora tale logica nel proprio gusto. Dunque non solo distingue per distinguersi, ma anche perché non può fare a meno di farlo: egli verrà perciò ad essere incluso o escluso (distinto) in base alle proprie distinzioni di gusto. In questa chiave la nozione di *habitus sociale* può indicare un principio generatore e organizzatore di pratiche, cfr. Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 1987 [1979].

¹³ Spedicato, insieme a Di Nola, trent'anni fa si è interrogata sulle logiche del consumo alimentare contemporaneo, mettendole in dialogo fruttuoso con le logiche ritualizzate della memoria contadina, cfr. Eide Spedicato (a cura di), *Memoria cibo rito. Un'ipotesi educativa nella terza età*, con prefazione di Alfonso M. Di Nola, Quaderni della Rivista Abruzzese, Lanciano, 1987.

po, perché tutela il corpo in senso tecnico e alimentare. Questo sistema di cura cade frequentemente sotto una sola persona: la madre¹⁴.

Un secondo elemento evidenziato da questa indagine è la complessità dell'attuale paesaggio del cibo, che si muove tra i poli contrapposti del "locale" e del "globale", tra produzione casalinga e industriale, tra *bricolage* e forme di razionalizzazione. Questa complessità riguarda le modalità della sua produzione e distribuzione, che in questo caso è legata alla fabbricazione casalinga di alimenti da donare ai propri cari¹⁵.

La terza e ultima questione riguarda il senso del folklore nella post-modernità. Nelle società agricole e autosufficienti, il dono del cibo autoprodotta era una prassi e questa, anziché spezzarsi sotto il peso delle migrazioni, delle diaspore e della facilità di attingere a prodotti industriali che attualmente hanno costi bassi, si realizza e prosegue sotto le forme della creatività quotidiana, l'unico campo di azione nel quale i flussi globali possono essere umanizzati e piegati ai bisogni reali delle persone. Secondo alcuni autori, la società dei consumi industriali e la forza egemone della sua rappresentazione quotidiana attraverso i mezzi di comunicazione di massa riescono a condizionare le persone in modo pressoché integrale¹⁶; eppure, per dirla con Bourdieu, una coscienza intrinseca della "distinzione" tiene in vita questo uso, che si è progressivamente tramandato, intrecciato e ricontestualizzato nella vita contemporanea e nei suoi processi di intensa interconnessione. La sua persistenza ha seguito un canale som-

¹⁴ Il riferimento alla Douglas mi pare, in questo caso, indispensabile, perché questa antropologa fa del corpo un oggetto centrale, considerandolo una infinita sorgente di simboli. In particolare, il corpo della donna che prepara il cibo può diventare, come nella pratica culturale che qui prendiamo in esame, una sorta di microcosmo, cioè strumento attraverso cui l'ordine sociale (macrocosmo) esprime e riproduce sé stesso, cfr. Mary Douglas, *Purity and Danger*, Praeger, New York, 1966 e Mary Douglas, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, il Mulino, Bologna, 1985.

¹⁵ Cfr. Massimo Montanari, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2004, ma anche Vito Teti, *Emigrazione, alimentazione, culture popolari*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, a cura di Piero Bevilacqua et al., Donzelli, Roma, 2001, i quali studiano le appartenenze alimentari in senso diacronico, stratificato e geografico.

¹⁶ Baudrillard ipotizza che il nostro modo pratico di accostarci al mondo è una sorta di sentimento per cui rappresentiamo o scambiamo segni e simboli, una sorta di adesione decisionale a un insieme di dogmi e dottrine costituite, cfr. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Gallimard, Paris, 1974; Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*, Galilée, Paris, 1980.

merso e parallelo, mentre si consolidavano i flussi espressivi più ufficiali e “standardizzati” dei pacchi natalizi prodotti in serie che possono essere acquistati nei negozi o su internet, e inviati direttamente dall’industria che li produce alle mani del destinatario, senza ricevere la personalizzazione e l’impronta di chi quel dono lo ha inviato, pensato e reso possibile. Ci riferiamo, per esempio, alla “strenna natalizia” che viene regalata da ogni azienda ai propri dipendenti come segno di gratitudine per il lavoro svolto, e per rinforzare la fedeltà all’organizzazione; la strenna di solito si traduce in un pacco di cartone con dentro un dolce natalizio, zucchero, caffè, salumi e formaggi. Il confezionamento dei pacchi viene commissionato a ditte esterne, che di solito li preparano tutti uguali sia per una questione di praticità, sia pure per non dare adito a proteste tra i destinatari per l’eccessiva gerarchizzazione dei ruoli. Il dono del cibo autoprodotta invece è diverso, sia pure uguale per la sua sostanza di dono alimentare: il pacco di cibo domestico che viene spedito lontano per raggiungere figli e nipoti lontani non va inteso come uno sviluppo incompleto dei consumi industriali e della specializzazione del lavoro, non esprime un frustrante ritardo nello sviluppo, né un imbarazzante retaggio della povertà, bensì un bene relazionale e culturale di valore superiore, tanto che, appunto, viaggia per centinaia di chilometri attraverso canali non ufficiali. Questo fenomeno è parte del nuovo umanesimo post-moderno che, basato sull’autoproduzione creativa come forma di eredità culturale, si evidenzia e si consolida in modo frammentario e sfaccettato¹⁷.

Ho iniziato la presente etnografia nel 1999, quando ho trascritto e analizzato i contenuti di una vicenda vissuta grazie a un mio lontano parente, oriundo di Casalbordino (CH). Dovendo recarmi a Milano, dove egli risiedeva, sono stata incaricata dal nostro gruppo familiare di consegnare “nelle sue proprie mani” un pacco di cibo. L’incombenza mi creò qualche problema logistico. Il pacco, legato con lo spago, era ingombrante e andava maneggiato con cautela, perché conteneva salami sottovuoto, ma

¹⁷ Vari autori si sono interrogati sulla rivitalizzazione contemporanea del “fatto a mano”, che sembra contraddire, nella sua ricerca di significati, la razionalizzazione esasperata della cultura industriale, cfr. per esempio Mark Frauenfelder, *Made by Hand. Searching for Meaning in a Throwaway World*, Tantor Audio, Old Saybrook, 2010, e, in merito al cibo fatto in casa, Leen Beyers, *Creating Home*, in «Food, Culture & Society», n. 1, 2008, pp. 7-27.

anche un barattolo di sugo pronto pastorizzato, un barattolo di sottaceti, e parecchi taralli con la marmellata, che erano stati adagiati con ordine in una scatola di cartone recante la firma di una nota fabbrica di pigiami. La scatola era stata insomma riciclata e incaricata di una seconda vita da contenitore di tessuti a contenitore di alimenti destinati a fare un lungo viaggio. Tutto il cibo era rigorosamente fatto in casa, come mi spiegarono sia i mittenti, cioè i parenti che da Casalbordino vennero a portarmi il pacco alla stazione di Pescara, sia il destinatario, che mi raggiunse alla stazione di Milano per recuperare il prezioso carico. Per tutto il viaggio, mi sentii responsabilizzata dell'incombenza, dato che la mittente mi telefonò sul cellulare un paio di volte per chiedermi se il mio viaggio procedeva e "se il pacco stava bene", quasi dotandolo di vita propria. Una volta arrivata, il destinatario mi invitò ad assaggiare il contenuto, dunque nello stesso giorno partecipai all'apertura del pacco. Questo fu il suo commento:

Grazie. Mi dispiace moltissimo che ti abbiano dato questo peso da trasportare. Per loro è una priorità, non si rendono conto che non siamo gli emigranti del 1950. *Ti sto preparando il pacco, domani ti arriva il pacco!* Queste sono le telefonate di mia madre. Parla solo di cibo. La prima cosa che mi chiede è: hai mangiato? Cosa hai mangiato? Forse ha difficoltà a parlare di altro, ci sono molti "non detti" tra noi. Forse pensa di avermi trascurato quando ero piccolo, perché era sempre al lavoro. Per lei è molto importante che io riceva il cibo di casa, fatto da lei. Me lo manda tramite corriere, oppure tramite i conoscenti che vengono a Milano, magari in automobile. Non so se hai notato che tra parenti e conoscenti si spargono la voce quando qualcuno va a Milano, del resto stanno a casa, sono tutti pensionati, e si avvertono tra di loro: vedi che la nipote di Maria va a Milano, hai qualcosa da mandare a Giuseppe? Vivo qui da anni, ho fatto il Politecnico, mi sono laureato nel 1990 e ho trovato lavoro qui, un lavoro di grande responsabilità. Certamente non lo posso raccontare a nessuno dei miei colleghi che mia madre mi manda i pacchi coi salami dal sud, mi prenderebbero in giro. I miei colleghi sono snob, mangiano il sushi e altro cibo esotico, e mi vedrebbero come un mammone, come un meridionale arretrato se vedessero i barattoli di melanzane della mamma e i dolci nella scatola del pigiama. Ora mia madre vuole che io le rimandi indie-

tro i barattoli vuoti per riutilizzarli, secondo lei smaltirli sarebbe un “peccato”, ma è assurdo: le dirò che i barattoli vuoti si sono rotti accidentalmente. Vedi, hanno impacchettato tutto col nastro adesivo, imbottendo gli spazi tra i barattoli con gli strofinacci e con la carta di giornale per non ammortizzare gli urti. Questo tran-tran di pacchi non è agevole. Io ho provato a spiegare che posso comprare il cibo qui, e che sarebbe tutto più semplice, ma da casa insisto. Onestamente, anch’io mi sono abituato a ricevere, di tanto in tanto, il pacco di cibo da casa, e mi fa piacere, ma ho imbarazzo di fronte alle altre persone, mi pare assurdo che mia madre ha scomodato te per farmelo portare. Tu lavori, io lavoro, è difficile stare appresso ai barattoli. È un’usanza “tribale”, mi fa sorridere, eppure porta conforto, mi fa sentire meno straniero in questa grande città, dove i tentacoli della mia famiglia riescono comunque ad arrivare. Quando facevo il Master a Londra, sono riusciti a mandarmi il pacco anche lì¹⁸.

Questa microstoria esemplare è una delle tante che, da allora in poi, ho raccolto per documentare meglio questa usanza dei “pacchi di cibo”: le interviste, tutte insieme, documentano ed esaminano fatti minimi di ambienti circoscritti, come la vita di un paese, di un quartiere o di una famiglia, e contribuiscono a comprenderne le realtà. Da questa microstoria, un elemento che emerge peraltro è quello della forza centripeta della cultura familiare, che in questo caso impedisce la deculturazione dell’individuo emigrato o espatriato: la forza tentacolare del pacco di “cibo patrio” rallenta i processi di assimilazione con la cultura della maggioranza, e dei suoi colleghi “chic”. Documentai, sempre nel 1999, un fatto analogo a Pescara, dove una mia collega, borsista all’Università, ricevette un pacco di formaggi, piccantissima *‘nduia*, pane casareccio, dolci e sughi pronti dalla sua città, Cosenza. Ci scherzammo non poco, intorno a questa usanza familiare e ai gusti rustici in essa veicolati. Insomma, intervista dopo intervista, è nata questa etnografia autoprodotta, la quale dal 1999 si è protratta fino al 2019 e ha documentato che la traiettoria dei pacchi è da Sud verso Nord,

¹⁸ Testimonianza raccolta in data 1 febbraio 1999 a Milano. Il testimone, ingegnere aziendale e ora dirigente di una multinazionale, ha chiesto l’anonimato.

e non al contrario, perché essa segue le più frequenti direzioni migratorie delle persone.

Il “flusso di pacchi” riproduce e rivitalizza il legame inter-generazionale tra genitori (o nonni) e discendenti lontani. Il flusso si realizza sia nel territorio nazionale, seguendo il meccanismo migratorio push-pull interno all’Italia (da Sud verso Nord; dai paesi verso le città); sia nel territorio straniero, seguendo il meccanismo migratorio push-pull transnazionale (da Italia verso l’Europa del Nord). Per via del numero consistente di emigrati e di “fuori-sede”, questa pratica è particolarmente diffusa nei piccoli paesi, i quali da oltre un secolo hanno vissuto un consistente fenomeno di spopolamento per motivi di lavoro, ma anche di studio. Insomma, l’usanza riflette le economie stentate dei piccoli paesi in crisi unitamente ad una profonda affettività e solidarietà, veicolata attraverso la nutrizione. Storicamente, gli emigranti, quando partivano, portavano con sé colli di cibo agricolo autoprodotta, nell’obiettivo primario di risparmiare moneta. Nell’anteguerra mio nonno, che da un piccolo paese del Vastese andò a studiare prima al Liceo Classico di Lanciano e poi all’università di Macerata, riceveva periodicamente le derrate alimentari dalla sua famiglia contadina. Suo suocero, partendo quindicenne per fare il garzone in una fattoria negli Stati Uniti, portava con sé un formaggio, un grosso pane e un fiasco di vino. Portare con sé il cibo casalingo non serviva solo a risparmiare moneta, ma anche a sostenere l’animo, a non perdersi una volta che non si sarebbe più visto il campanile, unico riferimento per persone cresciute alla sua ombra, in ambienti sociali ristretti e fondati sulla riproduzione endo-gruppale. Il fenomeno, di cui Eide Spedicato Iengo ed io ci siamo occupate nel 2010¹⁹, è particolarmente diffuso nel Meridione. E, a causa del consistente numero di persone che si trasferiscono in città del Nord o all’Estero per motivi di lavoro o studio, all’epoca della specializzazione le imprese si sono organizzate in modo da non lasciare il flusso di pacchi all’iniziativa individuale.

¹⁹ Insieme ad altri due autori, abbiamo sintetizzati i punti qualificanti delle migrazioni che dal Centro-Sud, e soprattutto dall’Abruzzo, hanno connotato una ambigua epopea che è stata, insieme, liberazione da arcaiche miserie, sradicamento delle culture di villaggio, nomadismo culturale e rivitalizzazione di “appartenenze” a volte autoreferenziali, cfr. Eide Spedicato Iengo, Lia Giancristofaro, Umberto Dante, Giuseppe Bacceli, *Abruzzo regione del mondo*, Franco Angeli, Milano 2010.

Alla fine degli anni 1990, ho notato che le linee extraurbane che collegano il Centro-Sud con Roma, Bologna e Milano hanno cominciato ad offrire un servizio per i pacchi a prezzo calmierato. Spedire un grosso collo di cibo può costare, infatti, meno di 10 euro, ma ovviamente il pacco va consegnato alla partenza del bus e deve essere ritirato al suo arrivo a destinazione: dunque il destinatario deve andare personalmente alla stazione, aspettando l'arrivo del bus con la preziosa merce, quasi parificabile ad un passeggero. Quando vado a Roma col bus, tuttora noto l'imbarco di lattine d'olio d'oliva, scatole di dolci e colli di cartone, tutti col nome del destinatario. Alcuni pacchi contengono anche la lista del contenuto, con la scritta "fragile-contiene bottiglie di salsa". I pacchi, amorevole "messaggio alimentare", sono sistemati con cura nel bagagliaio dall'autista e dagli stessi mittenti, che di solito sono gli anziani genitori di chi riceve i pacchi. Gran parte della conversazione, all'imbarco della preziosa merce casalinga, avviene in dialetto o in gergo locale, per un automatico individuarsi come "simili". Io stessa, durante gli anni dell'università, a Bologna e a Roma, ho ricevuto un pacco di bottiglie di salsa rossa come gran parte degli studenti fuorisede, e ho analizzato questo fenomeno di "riconoscimento culturale" in una specifica etnografia²⁰.

Dall'individuazione della funzione sociale all'interpretazione culturale

Ogni etnografia è un "work in progress": in questo caso, i primi riferimenti teorici che hanno accompagnato l'indagine avevano pretese di oggettività e si rifacevano a Malinowski e al celebre testo *Argonauts of the Western Pacific* (1922). Ovviamente, non vedevo trobriandesi che compivano viaggi in canoa per la cerimonia del kula, ma pacchi che spostavano, simbolicamente, i sapori, i saperi, le persone e la domesticità, percorrendo tutta la Penisola e andando anche oltre. A differenza dei circuiti tradizionali del dono, questo trasbordo di pacchi alimentari non segue i protocolli di una cerimonia calendarizzata: il modello implicito di questo sapere non disciplina un tempo preciso per mandare il pacco di cibo, anche se una

²⁰ Cfr. Lia Giancristofaro, *Tomato Day. Il rituale della salsa di pomodoro*, Franco Angeli, Milano 2013.

intensificazione dei donativi si registra nel periodo di Pasqua e di Natale o in temperie particolari, come la pandemia da COVID-19. Pur non essendoci una regola precisa sui tempi, è il contenuto a rispecchiare il calendario contadino, veicolando la produzione stagionale dell'olio, spedito a novembre; quella dei salumi, spediti a gennaio e febbraio; quella dei dolci, declinati secondo le specifiche ricette natalizie o della Pasqua. Nel corso dei vent'anni in cui si è sviluppata la presente etnografia, la prospettiva diacronica ha agevolato l'osservazione multisituata, e ha consentito di notare il fenomeno in vari luoghi in cui mi sono recata (ho raccolto decine di testimonianze da una Calabria che manda pacchi a Torino, da una Bologna che riceve pacchi dal Molise, da una Firenze che ne riceve dalla Puglia, da una Marsiglia che ne riceve dall'Abruzzo). La prospettiva diacronica ha anche consentito di distaccarmi dal lavoro e di riprenderlo, esercitando lo "sguardo da lontano" e, con esso, l'elaborazione di generalizzazioni e di comparazioni²¹.

Il funzionalismo culturale, che può leggere l'uso come strumento di coesione endograppale e, nel contempo, di costruzione di nuove solidarietà, si è rivelato una prospettiva utile. Tuttavia Malinowski, come tutti i funzionalisti, predicava la neutralità della prospettiva scientifica e l'opposizione tra soggetto e oggetto, e questa postura ben presto è diventata insostenibile per una osservatrice "nativa" della "cultura del pacco". Infatti, nel tempo, mi sono resa conto di non aver solo collaborato alla consegna del pacco, ma di aver addirittura cominciato a "confezionare il pacco" per i miei amici e familiari. Non bisognava dunque cercare la funzione dell'uso, ma interpretare, attraverso l'uso, un'intera cultura. Dunque, in corso d'opera ho mutato prospettiva e mi sono riferita all'antropologia interpretativa, cercando di restituire una cultura presente in modo più ampio e secondo la teoria della "thick description"²². La partecipazione alle vicende dei pacchi e l'interpretazione delle memorie familiari si sono, in tal senso, intrecciate nel constatare come i soggetti negoziano continuamente – in modo fantasioso, pratico e politico – le loro relazioni con le forze che li circondano e con le risorse che trovano in loro stessi o in

²¹ L'essenza e l'originalità dell'approccio antropologico, un approccio non condizionato dai pregiudizi dell'osservatore, vengono espresse bene da questa locuzione, cfr. Claude Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 2011 [1983].

²² Cfr. Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Book, New York, 1973.

altre forme di solidarietà. In questo modo, i soggetti modellano e rispecchiano le sfaccettature del mondo globale e i loro desideri si intrecciano assieme ad altri fattori per realizzare imponenti flussi di significati locali e globali²³. Insomma, rispetto al grande tema socio-antropologico, storico e filosofico della memoria e della nostalgia, questa etnografia si concentra sul dono e sul cibo come “luoghi intermedi”, cercando di spiegare come le persone agiscono per rendere la loro vita più praticabile.

La necessità di interpretare la cultura in modo più ampio, allontanandosi dalla mera disamina della funzione del dono, è diventata evidente quando ho scoperto che il flusso dei pacchi di cibo non si esaurisce nel loro consumo, in quanto, come si è detto, esso anima le telefonate e diventa “visibile” anche attraverso i media, i quali amplificano il discorso, lo allargano, lo rendono più duraturo nella memoria. Infatti, nel corso degli ultimi dieci anni, il flusso dei pacchi da questione privata è diventato una questione pubblica, perché si manifesta e si comunica, ogni giorno, attraverso i *social network*. Su Facebook, Twitter e altri *social network*, dal 2008 in poi ho visto coagularsi gruppi pubblici dai nomi familiari, come “Mamme che preparano il pacco ai figli lontani”, “Quelli che ricevono i pacchi dal Sud” o “Il terrone fuori sede”. Questi gruppi contano migliaia di adepti, i quali ogni giorno condividono la loro intimità domestica pubblicando le notizie e le fotografie, anche ironiche, dei grandi pacchi che preparano come genitori, o che ricevono, come figli²⁴. Per seguire questo nuovo fenomeno culturale, ho messo in campo strategie etnografiche fluide ricorrendo anche alla *netnography*, cioè alla partecipazione osservante

²³ Cfr. per esempio Arjun Appadurai, *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

²⁴ Su Facebook, Twitter e altri *social network*, si sono creati gruppi pubblici dove la domesticità del discorso si deduce dal fatto che, nella sede “sociale”, è superfluo specificare che si tratta di genitori rimasti al Sud, che devono ogni giorno affrontare la nostalgia dei figli lontani, o di figli meridionali emigrati al nord o espatriati, che devono ogni giorno negoziare la loro identità con la differenza interculturale. Sul gruppo, gli adepti pubblicano con passione le foto dei ricchissimi pacchi in partenza o in arrivo, scherzando sull'esagerazione dei familiari, molto protettivi e presi da una sorta di “ansia” di nutrire il congiunto lontano. Catene di salsicce, bottiglie di salsa di pomodoro e grossi pani caserecci scatenano l'ilarità compiaciuta delle generazioni più giovani, che valorizzano e trasmettono questa usanza folklorica comunicandola pubblicamente.

delle comunità che comunicano attraverso i *social network*²⁵. Insomma, ho letto commenti e discorsi, ma ho anche partecipato ad essi, interloquendo coi protagonisti e facendo domande su questa nuova forma di comunità virtuale ed estesa, dove grazie alla socializzazione secondaria tante persone condividono i propri sentimenti e si sentono “tra pari” e “in famiglia”.

Il presente saggio, oltre a discutere i risultati etnografici, può essere l'occasione per riflettere su alcuni termini caratterizzanti l'etnologia italiana, che cerchiamo di riformulare e di adattare alle mutate circostanze e all'aumentata conoscenza che nel frattempo è sopravvenuta. Oggi, infatti, né il concetto storico di “tradizione alimentare”, né quello di “comunità” riescono a catturare la riemersione del fenomeno della domesticità come “folklore pubblico” e come occasione di scherzo e di comunicazione emozionale sui *social network*: è dunque necessario trovare una nuova serie di “parole chiave” per rendere operativi questi concetti in un mondo dinamico e sempre più interconnesso. Molto utile si è rivelata, in tale senso, la mia appartenenza al terreno dell'indagine, dove solo ad un autoctono è possibile captare la complicità scherzosa, la sottile auto-ironia che comprende e assolve queste pratiche familiari in quanto caratteristiche popolareggianti del comune back-ground. Questo aspetto è stato colto anche da altri autori che, in Italia o all'estero, si sono occupati del fenomeno²⁶ e che hanno evidenziato, sull'onda di quello che sottolinea Herzfeld, le ricche politiche dell'ironia sviluppate intorno alle pratiche della vita quotidiana che, da un lato esercitano una forza centripeta e coagulante, dall'altro sollecitano le persone verso l'apertura degli orizzonti²⁷. Del resto, quello di unire l'analisi oggettiva all'esperienza vissuta è forse il compito più appropriato dell'antropologia, quello che la distingue dalle altre scienze sociali, e questo studio vorrebbe rivolgere un'attenzione critica verso la micro-politica nelle di-

²⁵ Sul consolidamento di questa nuova modalità di raccolta dei dati, cfr. Robert Kozinets, *Netnography Redefined*, Sage, London, 2015.

²⁶ Cfr. per esempio John Knight, *Selling Mothers' Love? Mail Order Village Food*, in «Journal of Material Culture», n. 3, 1998, pp. 153-173; e Francesco Marano, *Terroni fuori sede*, in «Antropologia Museale», n. 37-39, 2016, pp. 169-173.

²⁷ Michael Herzfeld, *Irony and Power: Toward a Politics of Mockery in Greece*, in James Fernandez and Mary Taylor Huber (a cura di), *Irony in Action: Anthropology, Practice and the Moral Imagination*, University of Chicago Press, Chicago, 2001, pp. 63-83.

namiche ritualizzate nella vita quotidiana che, nel lungo periodo, rendono possibile il mantenimento dell'ordine pubblico. Attraverso il flusso dei "pacchi di cibo", possiamo dunque esplorare, in una prospettiva diacronica, come la rottura della domesticità e i drammi esistenziali, anno dopo anno, vengano mitigati e leniti dalla riproduzione culturale delle famiglie e delle comunità diasporiche. Spero, in questo modo, di aver messo in atto un'antropologia dalla "doppia prospettiva", in grado di comprendere situazioni particolari – locali, familiari e personali – e condizioni generali – globali, nazionali, cosmopolite.

Autoproduzione e dono tra riproduzione sociale e micropolitica della vita quotidiana

Nel corso della lunga etnografia, ho avuto modo di assistere alla preparazione del pacco, che impegna per alcuni giorni gli ascendenti, soprattutto la madre o la nonna. Lo scatolone non viene acquistato, ma recuperato al supermercato tra i cartoni da gettare. Il pacco a casa viene rinforzato col nastro adesivo e viene riempito un po' alla volta: in fondo vengono messi i formaggi e i salumi sottovuoto, i biscotti e i dolci secchi, in grado di mantenersi anche per venti giorni. In alto, prima di chiudere il pacco e di consegnarlo allo spedizioniere, vengono messi i beni più deperibili, come la pizza, la ciambella, il fiadone, le melanzane ripiene o gli ortaggi grigliati. Negli spazi liberi vengono inseriti beni utili come caramelle, torroncini, strofinacci, pacchetti di fazzoletti di carta e quant'altro sia utile e reperibile in casa al momento. Nulla di quanto inserito come riempitivo sarà soggetto a scarto. La preparazione è silenziosa e ha un aspetto cerimoniale, forse perché le persone investono su di essa tutto il sentimento verso i propri cari lontani; al momento della chiusura, il pacco viene guardato con molte aspettative e con la speranza che nulla si rompa o venga trafugato. La preparazione del pacco avviene, di solito, in cucina o nella dispensa, che nelle famiglie dei paesi può collocarsi anche nel seminterrato o in garage. Dunque, oggetto della presente analisi è non solo il dono e il suo movimento che segue quello migratorio dai paesi del Centro-Sud, ma anche la rappresentazione positiva della casa stessa, che viene fatta attraverso la "manifattura casalinga". Del resto, la cultura folklorica veicola una

certa creatività nell'affrontare le questioni economiche e domestiche, riciclando alcuni temi della cultura rurale, come la capacità di usare al meglio le poche risorse disponibili. Le attività qui descritte, peraltro, si intrecciano con le cerimonie di affettività ed ospitalità, intese come comportamenti d'onore. Insomma, la preparazione del pacco si fonde con quella degli stessi alimenti che vengono spediti, avvenendo negli ambienti domestici a cui i protagonisti impartiscono una qualificazione "produttiva", secondo una interazione tra sfera emotiva e sfera cognitiva che si nutre dell'agentività come facoltà di esercitare un potere causale, in questo caso, sulla trasmissione di nutrimento materiale e simbolico. Il pacco, dunque, è lo specchio del soggetto che lo manda e del suo ambiente domestico, dal quale ha attinto le risorse.

I "fabbricatori" (degli alimenti e dei relativi pacchi per i cari lontani) appartengono alla fascia d'età che ha tra i 50 e gli 85 anni: individui che si sono inculturati in un ambiente di lavoro paesano e autarchico, spaziente dall'agricoltura, all'attività artigianale o proto-industriale, che attraverso il boom economico del Secondo Dopoguerra si è incorporata nel ménage lavorativo impiegatizio come una sorta di "secondo lavoro". Attraverso varie vicissitudini, anche migratorie, questi protagonisti hanno appreso forme di adattamento lavorativo e hanno dichiarato di essere in grado di svolgere molti altri lavori, oltre a quello "ufficiale":

Ho un figlio che ha fatto l'università a Bologna e si è sposato lì, hanno due bambini. Stanno a San Lazzaro. Quando studiava, gli mandavo i pacchi con l'autobus e ancora glieli mando. Gli fa piacere. Non mando solo cibo, ma tutto quello che può servire. Io produco in casa i dolci, la salsa di pomodoro, le marmellate, i sottaceti, la pasta, il pane. Sono anche sarta e parrucchiera, rammendo, cucio e sistemo i capelli a tutta la famiglia e metto i bigodini alle vicine. È la nostra tradizione: chi risparmia, guadagna! Mia nuora vuole il sapone, e io lo mando: faccio il sapone di Marsiglia con l'olio vecchio, lei dice che si trova bene ma non ha il tempo per fare quasi nulla, in casa. I nipotini mi hanno chiesto il costume di Halloween, io ho tanti ritagli, tante stoffette inutilizzate, allora l'ho cucito e l'ho mandato tramite la corriera. Ci teniamo in contatto così, col via vai di pacchi sembra di essere più vicini (Angela R., casalinga, 66, Lanciano, intervista raccolta nel 2015).

Io faccio ogni giorno qualcosa, e lo faccio a doppio, o a triplo, in modo da regalarlo ai miei cari. Una volta che io mi sporco le mani per fare un lavoretto, tanto è farne uno, tanto è farne tre. Ieri per esempio ho fatto la torta pasqualina: il giorno prima ho comprato le uova, le verdure, la ricotta, il formaggio rigatino. Avevo in frigo dei pezzettini di pancetta, di salamino e di mortadella, e li ho riutilizzati per arricchire il ripieno. Di torte salate ne sono uscite quattro: una l'ho regalata alla mia comare, che vive qui in paese. Una la sto mandando, tramite la corriera, a mia nuora, che vive a Chieti, perché i miei nipotini ne sono ghiotti e lei non ha il tempo di cucinare. Una l'ho data alla mia vicina di casa, che è sempre tanto gentile. E una ce la mangiamo io e mio marito. Ho fatto per quarant'anni la maestra, ma so fare tante altre cose. So fare bene gli impasti da forno, mi dicono che sono quasi... una fornaia professionista. Ai bambini, a scuola, insegnavo anche queste cose (Adele D., pensionata, 73, Schiavi d'Abruzzo, intervista raccolta nella primavera del 2018 in paese, alla fermata dell'autobus).

Dal punto di vista delle scienze sociali, il vero *bricoleur* non è chi si limita a eseguire le istruzioni di un prodotto acquistato, tutto rivolto all'ottimizzazione della vita quotidiana sul modello commerciale e industriale; non è chi mette insieme un mobile comprato col suo kit, o chi al bisogno ordina il pezzo di ricambio originale per fare una riparazione con moderno spirito ingegneristico. Il *bricoleur* è chi elabora continuamente il materiale a sua disposizione e quello del mondo che lo circonda per escogitare possibilità di ricombinazione creativa degli scarti post-moderni: inconsapevolmente, egli incarna lo spirito eco-logico dell'economia sostenibile, che si contrappone alla continua offerta di "sostituzione" proveniente dalla macchina industriale globale. Il *bricoleur* non acquista, ma sceglie di riutilizzare e riciclare. «Il suo modo di procedere è retrospettivo: egli deve rivolgersi verso un insieme di utensili e di materiali, farne e rifarne l'inventario, e infine, soprattutto, impegnare con esso una sorta di dialogo, prima di scegliere una tra tutte le risposte possibili al problema»²⁸. La tradizione di "dedicarsi al lavoro" e il collegamento creativo-adattivo tra le mani e il cervello – peraltro evidenziati

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 34.

nel Rinascimento con la fioritura delle botteghe artigiane – caratterizzarono positivamente il contributo economico dato all'industria dagli ex-contadini che, nel boom economico, raggiunsero un certo benessere. Gli epigoni di questa produttività tradizionale non possono convertirsi in una specializzazione razionalizzata, perché la produttività tradizionale è incompatibile col modello industriale neoliberista, fondato sulla dipendenza del cittadino locale dal mercato e dalle logiche finanziarie²⁹. L'arte di arrangiarsi e le iniziative di auto-produzione, invece, sono un'espressione di autonomia e coltivano i consumi arricchendoli con vecchie forme di condivisione e solidarietà, che vincolano le persone, ma al tempo stesso le liberano.

Molti pacchi, insomma, partono dai quartieri popolari, dalle aree marginali e dai piccoli paesi. Le iniziative di auto-produzione, di scambio e di "invio dei pacchi" sono meno marcate, se non assenti, nei quartieri residenziali, forse per il locale bisogno di distinguersi e di ostentare un tono cosmopolita e svincolato³⁰. I destinatari dei pacchi esprimono da un lato l'imbarazzo, dall'altro il sentimento dell'intimità culturale, che spinge ad esaltare, drammatizzare e sdrammatizzare il discorso sui *social network*. I destinatari dei pacchi sono intimamente commossi e coinvolti dal discorso, e usano i *social network* per esplicitarlo, con un linguaggio dialettale e popolare. La famiglia semiotica di "essere a casa", "sentirsi a casa", ma anche "padroni della propria casa", o "giocare in casa" qui rivela, in termini antropologici, una demarcazione fondamentale tra quanti vivono pienamente gli spazi domestici e la domesticità nel mondo, nonostante la lontananza dalle proprie origini, e quanti invece ne sono, in qualche modo, inibiti da alcune convenzioni di classe e di cultura. Nella demarcazione tra quanti vivono pienamente la "casa" come sistema concettuale "vicino all'esperienza" e tra quanti la vivono con un certo scarto differenziale nasce il sapere sulla diversità culturale. La carica tradizionale del *bricolage* viene avvalorata dal meccanismo mitico-rituale, che è una manipolazione e adomesticazione del tempo e dello spazio perché la ripetizione, attraverso gesti, formule, narrazioni, consente la destorificazione del negativo, come sottolineava De Martino, e il meccanismo mitico-rituale viene emerge

²⁹ Cfr. Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation*, Le liens qui libèrent, Paris, 2010.

³⁰ Cfr. Bourdieu, *op. cit.*

con particolare intensità nelle “apocalissi culturali” ingenerate dalle migrazioni, dalle diaspore, dai lutti, dai traumi familiari e collettivi³¹. Perciò, mentre l’ideologia industriale (che nell’indagine viene incarnata dai “colleghi schizzinosi” poco empatici per il discorso della nostalgia) avvalorava il proprio *modus vivendi* con la novità e l’efficienza, succede che nel contesto dei “Terroni fuori sede” la tradizione del fare in casa costituisca un insieme eterogeneo di “rottami del passato” riciclati come “buoni” e avvalorati dell’essere già usati e sperimentati da parte delle generazioni precedenti.

L’auto-produzione, in quanto tradizione, si carica di plusvalori che vanno dall’espiazione del benessere al prestigio, e che contengono intrinsecamente una forma di religiosità, tant’è che disperdere risorse, come un barattolo integro e da riempire, diventa un “peccato”. L’auto-produzione, insomma, rientra nei comportamenti d’onore, e ha certamente un ruolo nell’ambito dei principi popolari impliciti dell’ottimizzazione relazionale. In apparenza, chi dà perde, ma guadagna in termini onorifici ed esistenziali. Tra i destinatari dei pacchi, le donne in particolare lottano per tagliare il cordone ombelicale con la vecchia generazione, la quale si aspetta che le giovani cucinino e si occupino della famiglia come vuole la tradizione. Questa spaccatura si esprime nella retorica della quantità calorica e del risparmio monetario che viene evidentemente veicolata dai pacchi: una retorica su cui le nuove generazioni ironizzano come atto politico di resistenza³². La retorica della nutrizione e del risparmio è il fondamento dell’autoproduzione del cibo (dall’orto, agli insaccati, alle conserve) e, nei mittenti, sembra essere dunque la strategia per camuffare il bisogno di controllare le nuove generazioni in merito a ciò che mangiano, a chi frequentano, e a come costruiscono l’immaginario della casa, della famiglia e dell’appartenenza.

Il servizio che offre il “fare” è quello di mettere ordine al mondo dei suoi protagonisti. Non si mette ordine solo assegnando significati, ma anche costruendo “materialmente” qualcosa. La segnicità (ossia il linguaggio) e la fabrilità (ossia il lavoro) sono compresenti in tutto l’agire umano e si sovrappongono tra loro³³. Perciò l’esperienza del *bricolage* rimane incardinata alla sua espressione linguistica e alla sua funzione di “dare ordine

³¹ Cfr. Ernesto De Martino, *La fine del mondo*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino, 1978.

³² Cfr. Herzfeld, *op. cit.*

³³ Cfr. Alberto Mario Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione*, Cisu, Roma, 1991.

al mondo”, nonostante essa tenda a differenziarsi, a sopravvivere o anche a estinguersi nei gruppi e nelle famiglie dove si manifesta. La nomenclatura dell'autoproduzione, derivante dall'esperienza otto-novecentesca che ha configurato la produzione autarchica contadina e artigianale, esprime che l'esperienza, la visione del mondo e il linguaggio stanno tra loro in un rapporto di fondazione reciproca che è il credere, dunque l'esperienza religiosa più generale.

Una fabbrica di relazioni sociali che costruisce il futuro

L'uso delle risorse evidenziato da quest'etnografia è contraddistinto da un sistema ideologico nel quale la merce ha un valore differenziato e nel quale la caratteristica fondamentale dello scambio è la reciprocità, che è all'origine di ogni legame socio-culturale³⁴. Questo uso ha seguito un canale sommerso e parallelo rispetto al consumo ufficiale e standardizzato indicato dalle logiche industriali e ingegneristiche. La scriminante culturale delle persone che ogni giorno rinnovano il mondo culturale e fiduciario del *bricolage* è sostanzialmente religiosa, intendendo la religiosità come strategia umana finalizzata a dominare l'angoscia esistenziale ed economica, un meccanismo di sopravvivenza e di riparo dalla “crisi della presenza”³⁵ che si aggrava nella crisi delle cornici culturali tradizionali come lo Stato, le ideologie religiose, il mercato. In tal senso, il sistema esperienziale, pragmatico, linguistico e comunicativo del “fare in casa” e del donare arricchisce le attività della vita quotidiana di un plus-valore salvifico e di “ricostituzione cosmica”.

Forse per questo, al di là dello scherzo e della sdrammatizzazione, il pensiero “selvaggio” e “neo-romantico” del dono casalingo e dell'auto-limitazione si propone oggi presso le generazioni più giovani con nuove consapevolezze, nuove motivazioni sanitarie, nuove sollecitazioni economiche ed ecologiche, scavalcando le generazioni meno accorte che si sono smarrite nella “cultura del presente”.

³⁴ Godelier, *op. cit.*

³⁵ Le categorie di “apocalissi culturale” e “crisi della presenza”, coniate da De Martino, sono complesse ma in questa sede risultano particolarmente efficaci per descrivere come, di fronte ad un'improvvisa assenza (di valori, di riferimenti, di persone care), le persone utilizzino la gestualità corporea per riempire il vuoto, cfr. De Martino, *op. cit.*

I *social network* rendono visibili e accessibili le emozioni latenti e partecipare alla loro “intelligenza connettiva” consente di verificare la persistenza delle consuetudini fiduciarie. Grazie ai gruppi Facebook di *Quelli che ricevono i pacchi da casa*, ho scoperto che molti giovani rielaborano e tesaurizzano i modelli tradizionali di gestione dello spazio e del tempo, realizzandone interpretazioni poetiche, ma anche scientifiche, come installazioni museali, modelli di sviluppo sostenibile, forme d’arte. La storia reale – quella dei rapporti socio-economici attuali – è il risultato della pressione delle ideologie precedenti. Gramsci e altri autori hanno avvertito questa sfasatura dialettica, quando scrivevano che il mondo delle ideologie è, nel suo complesso, più arretrato rispetto ai rapporti tecnici di produzione. Perciò, la cultura subalterna dei genitori e dei nonni, mista all’insufficienza ideologica della cultura egemone (cioè la cultura di massa), porta ad usanze “sui generis” come quelle in oggetto. Accanto alla tradizione, però, maturano forme di approccio che sono più consapevoli e politiche e che, attraverso forme di ironia e riflessività, hanno fronteggiato e combattuto lo stereotipo etnico del “mammona”, del “meridionale” o del “paesano” in quanto prodotto simbolico.

Durante la pandemia da Covid-19, il fenomeno non solo non si è interrotto, ma si è addirittura rinforzato. A causa del confinamento e dell’impossibilità di spostarsi, soprattutto in occasione delle festività di Pasqua e Natale 2020, i pacchi alimentari hanno davvero “sostituito le persone”, come racconta l’autista di un autobus di linea proveniente dalla Puglia e diretto a Milano. Ho intervistato l’autista durante la sosta a Pescara, mentre faceva scendere l’unico passeggero della tratta. L’autista, di mezza età e dallo spiccato accento pugliese, ha richiesto l’anonimato.

Come vedi, viaggiamo col bus vuoto. È il primo Natale della mia vita che porto una macchina carica non di persone, ma di cibo. Le famiglie non si sono potute muovere, chi lavora a Nord non è potuto scendere a Sud, allora l’unico modo per sentirsi vicini alla famiglia è mandarsi un pacco. Vedi l’autobus come sta? Il bagagliaio è strapieno di scatole e borsoni, e una decina di pacchi grandi li abbiamo messi sui sedili dei passeggeri, che sono vuoti. Grazie ai pacchi, abbiamo coperto le spese del viaggio. Gli ho messo la cintura di sicurezza, li trattiamo proprio come le persone! E insomma portiamo un autobus pieno di regali. La barba ce l’ho, l’uniforme

rossa pure, mi chiamo Nicola, sono di Bari.... Insomma, sono diventato San Nicola, così mi diceva una signora che a Bari mi consegnava un pacco per la figlia e i nipotini, che vivono a Bologna. Mi ha raccontato che ci ha messo le orecchiette, la burrata, le rape, il baccalà, tutto già cucinato per la cena della vigilia di Natale, e pure la gallina per il pranzo di Natale. Ci ha messo anche gli struffoli e le cartellate, il mosto cotto, i regali per i nipotini, si è tanto raccomandata di non perderlo e di non rovesciarlo, ci tiene molto a questo pacco. Quando arriviamo, sai quanta gente troviamo: tutti lì per ritirare il pacco della mamma (intervista raccolta a Pescara il 22 dicembre 2020).

Il vettore sembra consapevole di coprire, per quelle ore, una natura mitica di “trasportatore di doni”, i quali sono il simbolo, grazie al prezioso nutrimento simbolico insito nel cibo, dell’unità familiare perduta e ricomposta³⁶. L’accettazione pubblica di una condizione difficile come il confinamento, necessario per mitigare gli effetti della pandemia da Covid-19, si esprime anche attraverso queste pratiche “folkloriche”, che ci mostrano come il mondo si riorganizzi e si adatti anche al di fuori delle sofisticate interpretazioni degli intellettuali che criticano le misure di confinamento inneggiando alla libertà individuale. Vale la pena, dunque, continuare ad osservare sotto vari punti di vista questo campo nuovo e delicato, riposizionando l’antropologia in relazione col mondo reale, magari proprio attraverso le scienze del folklore europeo.

³⁶ L’autista accosta la sua figura di “vettore dei pacchi” dapprima alla figura mitologica, assai amata in Puglia, di San Nicola di Myra, detto di Bari, che secondo la tradizione il 6 dicembre dispensa i doni ai bambini. Poi, dimostrando una certa riflessività culturale, salta nella contemporaneità e riferisce la natura mitologica a Babbo Natale, il quale è la rielaborazione americana, moderna e commerciale della tradizione di San Nicola. Su queste mitologiche creature dell’immaginario popolare, variabili nel tempo e nei luoghi, cfr. Claudio Corvino e Erberto Petoia, *Storia e leggende di Babbo Natale e della Befana*, Newton Compton, Roma, 2001.

UNA TESTIMONIANZA “OSPITALE”

GIUSEPPE ABATE

Per Eide

La mia conoscenza di Eide Spedicato risale ai tempi lontani, in cui, docente incaricato di Gerontologia e Geriatria, giunsi dall'Alma Mater in quel di Gottinga a dirigere uno scalagnato reparto ospedaliero denominato pomposamente Clinica Geriatrica. Alquanto spaesato in quella cittadina aliena, palesemente ostile verso i nuovi venuti, ebbi comunque la fortuna di fare amicizia con uno sparuto gruppetto di colleghi di Facoltà, che, provenienti da prestigiose sedi (Roma e Bologna in primis), cercavano di puntellarsi a vicenda per riuscire a reggere l'urto devastante di un così radicale cambiamento.

Fu Vanni Beltrami, chirurgo di estrazione romana, a farmi conoscere Eide e Francesco. Vanni, oltre ad eccellere nella pratica dell'arte chirurgica, era responsabile dell'assistenza medica ai lavoratori di imprese italiane impegnate in grandi opere in diversi paesi africani. Tali soggiorni avevano fatto nascere in lui un crescente interesse verso quel continente selvaggio e lo avevano portato ad esplorare i deserti alla ricerca di antichi graffiti rupestri. Un umanista a tutto tondo: non soltanto archeologo, ma anche litografo, ed autore di poesie e di libri d'avventura. È quindi naturale che con i letterati si intrattenesse spesso.

Dunque fu lui pronubo della conoscenza con Eide e Francesco. I due, freschi sposini, essendo entrambi di carattere estroverso ed appassionati al loro lavoro, con l'entusiasmo dei neofiti avevano messo su un cenacolo umanistico nel senso più compiuto del termine (abbinando cioè la cultura a sontuose cene). L'iniziativa si era rivelata efficace per rendere meno sgradevole il soggiorno a Gottinga ad orde di letterati pendolari, che animavano quella facoltà fantasma, soffermandosi (quando andava bene) soltanto

per un giorno o due per qualche ora di lezione, una sessione d'esame od un consiglio di facoltà.

Con la complicità di Vanni nel salotto letterario di Eide e Francesco furono accolti alcuni professori di medicina che sapevano discutere anche di qualcos'altro. Ed anche per noi medici quel cenacolo ebbe l'effetto di una boccata d'aria pura. Ebbi così modo di conoscere interessanti personaggi, tra cui un'archeologa, alta, ieratica, austera, un'altra archeologa, piccola e rotonda, che andava in giro per Libia e Turchia a scavare insediamenti romani, un antropologo, che malgrado fosse claudicante osava ancora avventurarsi presso popolazioni selvagge, un professorino veneto di letteratura greca, e per finire un illustre pedagogista, il professor Raffaele Laporta, di origini pescaresi, che, dopo esser transitato per sedi prestigiose, quali Bologna, Firenze e Roma, aveva deciso di chiudere la carriera nella sua città natale.

Fu in virtù di queste assidue frequentazioni, che prese avvio una vivace collaborazione tra il sottoscritto ed Eide Spedicato. Da tale collaborazione, che si protrasse per quasi un decennio, fino agli anni '90 ed oltre, scaturirono studi interessanti sulle problematiche dell'invecchiamento, tra cui varie indagini sociologiche sulla condizione senile in quel particolare territorio. Pubblicammo diversi articoli ed alcune monografie: "L'Università della Terza Età" (Carabba 1984), "Immagini della vecchiaia" (Solfanelli 1985). Pensavamo di dare in tal modo un contributo di idee ai politici locali, anche se era una pia illusione che le nostre idee innovative potessero essere recepite a Gottinga. Fondammo inoltre una collana dedicata alla Gerontologia nelle sue accezioni più vaste (mediche, letterarie, sociologiche, filosofiche), che ospitò molteplici contributi di docenti afferenti alle Facoltà di Lettere e di Medicina.

Tra i volumi pubblicati in questa collana mi piace ricordarne uno, dal titolo "Riflessioni sulla Gerontologia", in cui sono contenuti molteplici saggi sulla vecchiaia, che pur partendo da orientamenti teorici diversi (la medicina, la sociologia, la filosofia, l'archeologia, la critica letteraria e l'arte) obbediscono tuttavia ad una struttura unitaria che ha, in qualche modo, armonizzato anche i linguaggi delle differenti matrici disciplinari degli autori (Giulio Lucchetta, Emanuela Fabricotti, Francesco Iengo, Luciano Paesani, oltre ad Eide ed al sottoscritto).

La nostra collaborazione ebbe come ricaduta pratica la fondazione dell'Università della Terza Età (tra le prime in Italia), che si rivelò una

iniziativa di particolare successo. Sotto questa roboante definizione si celava qualcosa di molto semplice e cioè una serie strutturata di conferenze sui temi più vari, che potessero intrattenere per alcuni pomeriggi un certo numero di anziani desiderosi di acculturarsi. Per noi fu una scommessa. Personalmente ero scettico sulla possibilità che in quel di Gottinga ci fossero anziani disposti a sentire una conferenza su Dante Alighieri, o su un film di Bergman, o ad erudirsi sui danni provocati dalla ipertensione arteriosa o dal diabete mellito. Comunque, visto che in altre città l'iniziativa era stata ben accolta, decidemmo con Eide che comunque si poteva tentare.

Giusto per far le cose in economia (a ciò obbligati dagli striminziti budget accademici a nostra disposizione) pensammo che il modo migliore per far conoscere il progetto potesse esser quello di coinvolgere il mondo della scuola, ed in particolare gli alunni delle elementari e delle medie, ovviamente dopo debita autorizzazione dei presidi. Fu così distribuito nelle classi un foglietto ciclostilato da mostrare agli anziani di casa, in cui si illustrava l'iniziativa e si dava appuntamento per un certo sabato nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere.

Come ho detto eravamo scettici, ma non avevamo considerato due cose: la prima, che in città c'era abbondanza di pensionati, più o meno baby, che passavano la giornata ciondolando per il Corso a scambiare chiacchiere con la comare; la seconda, che per gente con la licenza elementare, od al massimo il diploma di ragioniere, andare all'università, sia pure della Libera Età, e darsi un'aria intellettuale, era una tentazione cui era difficile resistere. Inoltre, era una buona scusa per uscire di casa, vedersi con gli amici, e far nuove conoscenze. La risposta della cittadinanza andò oltre ogni più rosea previsione. Quel giorno l'Aula Magna di Lettere (nella sede del vecchio carcere cittadino) era piena all'inverosimile. Eide aveva coinvolto l'illustre pedagogista, che vedeva il progetto in chiave geragogica, cioè come una modalità di "educazione" alla buona vecchiaia. La sorpresa più grande, che diede risonanza all'avvenimento, fu la partecipazione del senatore Bompiani, che veniva eletto nelle liste della DC nel feudo elettorale dello zio Remo, e che fortuitamente si trovava in zona per visitare il suo collegio. Non era stato ufficialmente invitato, e quindi non so in qual modo fosse venuto a conoscenza dell'iniziativa e/o se si fosse fatto vivo con l'intendimento di poter incontrare molti dei suoi potenziali elettori. La sua presenza diede comunque a quella giornata inaugurale anche una ap-

provazione sul piano politico. Nei giorni successivi comparve sui giornali la cronaca dell'evento, descritto con termini elogiativi, quale espressione di una felice ricaduta delle attività accademiche sul contesto cittadino. Il Primo Corso (definito per prudenza "Sperimentale", perché né Eide né il sottoscritto avrebbero potuto giurare sui possibili sviluppi) fu inaugurato il 9 aprile del 1982 presso la biblioteca cittadina alla presenza di tutte le massime autorità e si protrasse fino al mese di giugno con un "buon riscontro di pubblico e di critica". Ovviamente l'anima di Gottinga non poteva tradire se stessa, ed infatti la CGIL ebbe a ridire per non essere stata coinvolta nel progetto.

Incoraggiati dall'iniziale successo portammo avanti le attività culturali dell'Unitre per molti anni. I nostri iscritti non solo partecipavano con interesse, ma incoraggiati e guidati da Eide diedero anche vita ad iniziative autonome, centrate sul "recupero del passato", da cui sortirono alcune pubblicazioni di discreto interesse antropologico. Dopo qualche tempo ritenemmo che l'istituzione potesse vivere di vita autonoma e che quindi potesse essere autogestita. Colossale ingenuità. Gli altri che subentrarono cominciarono con lo svilirne l'aspetto precipuamente culturale, annacquandolo con corsi di ginnastica, gite fuori porta, tornei di giochi di carte, e naturalmente numerose riunioni conviviali. Dopo vari anni ed alterne vicende, caratterizzate anche da "lotte di potere"(sic!!), i nuovi dirigenti furono capaci di portare ad una ingloriosa fine una iniziativa che aveva certamente movimentato la stagnante atmosfera culturale di Gottinga.

La mia amicizia con Eide Spedicato si è mantenuta solida ed invariata nel tempo, e sono lieto di aver presentato alla comunità scientifica un suo recente lavoro sociologico di notevole spessore sulla "Vecchiaia al femminile", a mio giudizio (e non mi fa velo l'affetto) una pietra miliare nella pubblicistica gerontologica, seconda solo al pionieristico rapporto di Simone de Beauvoir su "La terza età".

Se su questo nella mia veste di gerontologo penso di poter dire la mia, non ritengo di avere alcuna competenza per illustrare, ed ancor meno per discutere, il monumentale lavoro di ricerca svolto da Eide Spedicato in molti altri campi della sociologia. Posso comunque convintamente testimoniare, in virtù della mia lunga frequentazione amicale, il suo contagioso entusiasmo, la profondità del suo pensiero ed il suo inesausto impegno civile.

PS: qualcuno avrà notato la ripetuta citazione di Gottinga, cittadina della Bassa Sassonia, sede di una prestigiosa università. Comprendere a qual posto mi riferisco non è difficile, ma il concetto risulterà ancor più chiaro andando a rileggere due scritti di Francesco Iengo: “Un ispettore generale a Gottinga” e “Variazioni su di una descrizione di Montaigne”, contenuti nel volume “Sintomi di intossicazione letteraria” (Vecchio Faggio, Chieti, 1989).

NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE
DI EIDE SPEDICATO IENGO

EIDE SPEDICATO IENGO, docente per molti anni di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Punto di riferimento costante di colleghi e studenti per le sue impietose analisi dei mali che affliggono la società contemporanea. È stata consigliere della Banca d'Italia (succursale dell'Istituto di Chieti), componente della Commissione Etica nell'Ateneo "G. d'Annunzio" e referente dello stesso sia nel Consiglio Territoriale per l'immigrazione della Prefettura di Chieti, sia nel Consorzio Interuniversitario Alma-laurea di Bologna, di cui è stata componente nel Comitato Scientifico e nel Consiglio di Amministrazione. Attualmente fa parte del Consiglio Territoriale per l'immigrazione della Prefettura di Chieti, della Commissione scientifica del CNAIform (Associazione per la formazione-Coordinamento Nazionale Associazione Imprenditori). È componente dell'AIDU (Associazione Italiana Docenti Universitari) e di Paideia, Associazione culturale di Alta Formazione nelle Scienze Umane. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Migrare al femminile in una Provincia del Centro-sud. Aree critiche, traiettorie lavorative, strategie d'inserimento* (con Vittorio Lannutti) (2011); *La diversità fa la differenza. Competenze al femminile per lo sviluppo del Mezzogiorno* (2012); *Il falso successo del mondo liquido* (2012); *Migrazioni femminili, politiche sociali e buone pratiche. Narrazione di sé fra segnali di inclusione e distanze sociali* (con Vittorio Lannutti e Claudia Rapposelli) (2014); *Invecchiare al femminile. Giochi intellettuali, quadri ideologici, riconoscimento sociale* (2015); *Società artificiale. Dal consumismo alla convivialità* (con Giovanni Bongo) (2015); *Ripensare il territorio*, in P. Besutti-L. Giancristofaro (a cura di), *Abruzzo Musica. Innovazione, tradizione, esperienze*, Carabba (2015);

Dalla rete al sistema in Dasantila Hoxha e Vittorio Lannutti, *Per una gestione integrata del fenomeno migratorio* (2016); *Ripensare il territorio. Percorsi e strategie per la rivalutazione dei beni collettivi locali* (in collaborazione) (2016). Tra i suoi ultimissimi lavori: *Il presente e le parole. Spunti di riflessione dalla A alla Z* (2018) e *Il soccorso delle parole. Orizzonti di senso durante la pandemia* (2021).

NOTE **BIOGRAFICHE**
DEGLI AUTORI

GIULIO A. LUCCHETTA si è formato a Padova e a Cambridge, dove, sotto la guida di G. E.R. Lloyd, ha studiato i metodi argomentativi delle scienze medico-naturalistiche dell'antichità (*Scienza e Retorica in Aristotele*, Il Mulino, 1990). Docente di Filosofia Antica a Chieti ha seguito le argomentazioni retoriche fino ad affrontare l'esegesi allegorica (*Sotto il segno di Boezio. Memoria, tempo, sogno, scrittura e conforto dall'intellettualità*, Troilo, 2001; con I. RAMELLI, *Allegoria. Volume I. L'età classica*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, 2004). Sul filo del linguaggio è giunto a trattare l'animale politico per eccellenza (*La salvezza della città. Ethos e logos in democrazia*, Carabba, 2012), spinto dall'incontro con la figura di G. Vailati che per Carabba tradusse *Il primo libro della Metafisica di Aristotele (Metafisica I: la Sophia degli antichi, 2 voll., Carabba, 2009-10)*.

UGO DI TORO insegna Storia dell'etica e delle politiche sociali presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Ha pubblicato articoli su Parmenide di Elea, Platone, Marco Aurelio, Macrobio; ha pubblicato il volume *L'enigma Parmenide. Poesia e filosofia nel proemio* (Aracne, 2010); ha curato con Aldo Marroni i volumi: *Muse ribelli. Complicità e conflitto nel sentire al femminile* (ombre corte, 2012); *Scrittori e gusto urbano fra Settecento e Ottocento*, di Francesco Iengo (ombre corte, 2015); e con Antonella Del Gatto il volume *Metropoli. Estetica, arte, letteratura. Saggi in memoria di Francesco Iengo* (ombre corte, 2016).

ANTONELLA DEL GATTO è professoressa associata di Letteratura italiana presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. In precedenza ha insegnato in Svizzera (presso la Faculté des lettres et sciences humaines

dell'Università di Neuchâtel). Tra i suoi lavori più recenti: *L'annodamento degl'intrighi. Studi di sintassi drammatica*, Liguori, 2007; "Quel punto acerbo". *Temporalità e conoscenza metaforica in Leopardi*, Olschki, 2012; *Aspetti della mimesi nella modernità letteraria. Premesse petrarchesche e realizzazione romantica*, apice libri, 2015.

ALDO MARRONI insegna Estetica presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Ha ultimamente pubblicato *L'arte ansiosa. Perché non ci sono più né artisti né arte* (Bruno Mondadori, 2019). *Laure. Colette Peignot ou l'érotique engagée* (Mimesis France, 2020). Ha inoltre curato il volume di Francesco Iengo, *Il ritorno della mitologia e la missione dell'arte* (Mimesis, 2020), e, in collaborazione con Ugo di Toro, l'opera collettanea *Maestri ribelli. Scrittori e pensatori del conflitto* (ombre corte, 2020). Con l'editore Carabba ha pubblicato *Melchiorre Delfico pensatore europeo* (2021). È membro del comitato di redazione di "Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica".

VINCENZO DI MARCO è Presidente del Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero" di Roseto degli Abruzzi ed è Cultore di Estetica presso l'Università degli Studi di Chieti. Ha curato il volume di Max Scheler, *Ascesa e declino della borghesia*, Mimesis, 2020. Per l'editore Pazzini di Rimini ha pubblicato saggi su Emmanuel Lévinas, Günther Anders, Walter Benjamin, René Girard. È curatore dell'*Opera omnia* in cinque volumi di Vincenzo Filippone-Thaulero (2018-2020) per Studium Edizioni. Collabora con le riviste "Ágalma", "Studium", "Res Pubblica", "Sociologia", "Prospettiva Persona", "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto". Da alcuni anni collabora alla pagina culturale del quotidiano "La Città - Resto del Carlino" di Teramo.

BIANCAMARIA DI DOMENICO è docente di Lingua e Civiltà inglese nei licei di Bologna, giornalista, traduttrice. Collaboratrice del Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero" di Roseto degli Abruzzi, è stata cultrice della materia presso la cattedra di Letteratura italiana moderna e contemporanea dell'Università "d'Annunzio" di Chieti-Pescara, specializzandosi nell'insegnamento dell'italiano per stranieri. Ha pubblicato, oltre ad articoli e saggi, i volumi *Primo Levi. Perché dire la Shoah* (Pazzini, 2017) e, con Vincenzo Di Marco, *Walter Benjamin. La religione del capitalismo* (Pazzini, 2019).

ARMANDO FRAGASSI insegna materie letterarie presso il Liceo Misticoni Bellisario” di Pescara. Laureato in Filosofia, ha conseguito un Master in arte-terapia presso l’Aspic di Roma. Ha lavorato presso l’Istituto Pedagogico di Bolzano, elaborando al contempo numerosi progetti di formazione e di aggiornamento, un progetto (“Laboratorio Liberatorio” - F.S.E.) per i diversamente abili, nonché un corso base di 4 anni “On Stage” (F.S.E.) per l’acquisizione di competenze di base in ambito artistico (teatro, danza, musica). Ha pubblicato il volume *La didattica creativa al servizio dello sviluppo olistico della personalità*, ed. Junior, 2011. All’attività di insegnante affianca quella di regista, con la messa in scena di spettacoli con finalità didattica: *Dalì tra genio e pazzia, Frida Kahlo, Antigone, Sankarà, Dino Campana, Tina Modotti e Camille Claudel*.

GABRIELE DI FRANCESCO è professore associato di Sociologia generale presso l’Ateneo “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara. È stato docente di Sociologia dei processi culturali e comunicativi e di Psicologia politica e comportamenti di massa presso l’Università di Teramo. I suoi interessi scientifici sono orientati alla metodologia della ricerca, all’analisi dei gruppi sociali, alla sociologia della salute con focus su fenomeni di bullismo, dipendenze patologiche, alimentazione e sicurezza sul lavoro. Giornalista, direttore responsabile delle riviste scientifiche “Ratio Sociologica”, “Journal of Social Housing” e “Studi medievali e moderni”, è autore e curatore di numerose pubblicazioni, tra cui: *Mangiar Sociale* (2019); *Narrazioni di pandemia* (2020), *Reti di fronteggiamento e interventi sociali* (2021).

LIA GIANCRISTOFARO, docteur d’études approfondies (EHESP, Parigi) e dottore di ricerca (Università “G. d’Annunzio” di Chieti), è professoressa associata in Scienze Demo-Etno-Antropologiche presso l’Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara, dove dal 2006 insegna Antropologia Culturale e Sociale. Opera in Europa, Canada e Nordafrica nel campo degli *heritage studies* e dell’antropologia delle istituzioni politiche e giuridiche. Dal 2000 dirige la “Rivista Abruzzese”, trimestrale di cultura fondato nel 1948.

INDICE DEI NOMI*

* L'indice dei nomi è stato amichevolmente stilato dal professor Alessandro Pancheri, a cui va il ringraziamento dei curatori del volume.

- Afan de Rivera, Carlo, 180
 Agamben, Giorgio, 107, 108, 109, 110
 Agostino di Ippona, 175
 Aleardi, Aleardo, 179
 Alonge, Roberto, 69, 81
 Améry, Jean, 150
 Anassagora, 39
 Anders, Günther, 106, 107, 184, 234
 Anzieu, Didier, 163
 Arendt, Hannah, 109
 Aristotele, 14, 15, 19, 31, 33, 37, 233
 Armano, Antonio, 191
 Armenio, Christoforo, 190
 Arnaud, Alain, 93, 104
 Arrighetti, Graziano, 15
 Artaud, Antonin, 91
 Avezzù, Elisa, 32
- Badoglio, Pietro, 186, 187
 Bakunin, Michail, 110
 Barattucci, donna Isabella, 172
 Barber, Elinor G., 191
 Barbi, Michele, 63
 Barigazzi, Adelmo, 14
 Barker, Adrewed, 10
 Bataille, Georges, 90, 91, 104, 111
 Baudelaire, Charles, 169
 Bauer, Wilhelm Alexander, 193
 Bauman, Zygmunt, 124, 136, 138
 Belfiore, Elisabeth, 9
 Beneduce, Felice Aquilino, 187
- Benjamin, Walter, 110, 111, 135, 149, 189, 234
 Benveniste, Émile, 86, 88, 92, 118, 119
 Bernardakis, Gregorios N., 20
 Bini, Antonio, 183, 184
 Blanchot, Maurice, 90, 94, 95, 120, 121, 129
 Bloch, Ernst, 133
 Boccioni, Umberto, 134
 Bodei, Remo, 133
 Bongo, Giovanni, 162, 229
 Bourdieu, Pierre, 200, 201, 213
 Bragantini, Renzo, 190
 Brisson, Luc, 9
 Brown, Chrystopher G., 13
 Buber, Martin, 125, 126, 138
 Buffière, Felix, 9, 25
- Cafiero, Giovanni, 186
 Cafiero, Luigi, 186
 Campello, maggiore Ranieri, 186
 Camus, Michel, 90
 Cannata, Giuliano, 176
 Cantarella, Eva, 46
 Caracciolo, Ascanio (san Francesco C.), 172
 Caracciolo, don Antonio Teatino, 175
 Caracciolo, don Ferrante, 172, 175
 Caramore, Gabriella, 132
 Carannante, Antonio, 182
 Cechov, Anton, 65

- Cerroni, Caterina, 182, 183, 184, 185, 194
 Chiappini, Azzolino, 128
 Chopin, Fryderyk, 191
 Christiani, Magdalena, 192
 Colapietra, Raffaele, 186
 Combi, Mariella, 157, 161, 163
 Compagno, Giuliano, 93
 Corradino di Svevia, 179
 Correale, Laura, 45
 Cray, Jonathan, 135
 Curi, Umberto, 63, 134, 141

 D'Ambrosio, Matteo, 171
 D'Annunzio, Gabriele, 184
 d'Ávila, Teresa, 147
 D'Onghia, Luca, 75
 da Barberino, Andrea, 190
 Dahan, Gilbert, 10
 Dahrendorf, Ralf, 134
 De Grey, Audrey, 133
 de Kellermann, de Valmy, François Etienne, 192
 De Luise, Fulvia, 9
 de Maistre, Joseph, 111
 De Maria, Luciano, 99
 De Montricher, Frantz Mayor, 181
 De Riseis, Giovanni, 185, 186, 194
 De Seta, Cesare, 176, 182
 De Stefanis, Mario, 100
 De Vries, Gerritt Jakob, 11
 Decottignies, Jean, 102
 Del Gatto, Antonella, 62, 63
 Deleuze, Gilles, 100
 Demostene, 50
 Derrida, Jacques, 87, 88, 89, 96, 105, 106, 110, 111, 112, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 134
 Di Cesare, Donatella, 117, 124, 134, 135, 136, 144, 145, 146, 148, 150, 151
 Di Domenico, Biancamaria, 124, 135
 Di Febo, Michele, 26
 Di Lello, Antonio, 172, 174
 Di Marco, Vincenzo, 105, 124, 135, 143
 Di Sante, Carmine, 118

 Diogene Laerzio, 15
 Dione di Prusa, 25, 26, 27, 31, 32, 33
 Donadi, Francesco, 32
 Donoso Cortés, Juan, 111

 Eatherly, Claude, 106
 Eichmann, Klaus, 106
 Epicuro, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 28, 30, 33, 34, 37, 153
 Eraclito, 163
 Eraclito ps. (Eraclide pontico, Eraclide il Retore), 9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37
 Ermete Trismegisto, 98
 Esposito, Roberto, 109
 Euripide, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 57, 58, 63

 Falconi, Sebastiano, 187
 Farinetti, Giuseppe, 9
 Fedi, Pierfrancesco, 186
 Fenik, Bernard, 11, 27
 Ferrante, Filippo, 172, 184
 Ferrarotti, Franco, 142
 Ferretti, Giovanni, 118
 Filippo II di Spagna, 172
 Finley, Moses G., 11
 Folin, Alberto, 85
 Foradini, Flavia, 64
 Ford, Andrew, 10
 Foucault, Michel, 91, 94, 95, 110, 140, 149

 Gaeta, Giancarlo, 112, 139
 Gaetani d'Alife, Nicola, 185
 Galimberti, Umberto, 156, 157, 158, 163
 Galli, Giorgio, 107, 110
 Gaudin, Claude, 10
 Germain, Gabriel, 9
 Ghisalberti, Fausto, 63
 Giacomini, Bruno, 85
 Giddens, Anthony, 133
 Gigante, Marco, 128
 Goldoni, Carlo, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 77

Goulet, Richard, 10
 Gozzi, Carlo, 64
 Gramsci, Antonio, 197, 216
 Gregorovius, Ferdinando, 176, 177, 178, 179

 Habermas, Jürgen, 196
 Halliday, Michael Alexander Kirkwood, 154
 Harmenszoon van Rijn, Rembrandt, 144, 147
 Hartog, Francois, 36
 Havelock, Erik A., 13
 Haydn, Franz Joseph, 192
 Heidegger, Martin, 93, 97, 108, 109, 116, 117, 126, 143, 145, 156, 158
 Hendriksen, Frederik, 182
 Henric, Jacques, 102
 Hofer, Johannes, 171
 Hölderlin, Friedrich, 91
 Hollier, Denis, 90, 91, 92, 100
 Honneth, Axel, 87
 Hotson, Leslie, 191
 Huser, France, 99
 Husserl, Edmund, 108

 Iengo, Francesco, 64, 153, 196, 222, 225, 233, 234

 Jabès, Edmond, 63, 86
 Joly, Jacques, 73
 Jørgensen, Johannes, 185
 Jullien, François, 51, 52
 Jünger, Ernst, 110

 Kafka, Franz, 109
 Kant, Immanuel, 112, 122, 123, 124
 Kazinczy, Ferenc, 192
 Keaney, John J., 10
 Keppel Craven, Richard, 180
 Kierkegaard, Soren, 111, 126
 Klein, Katrin, 192
 Klossowski, Pierre, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 194

 Konstan, David, 9

 Lamberton, Robert, 10
 Landolfi, Isolina, 87
 Leduc, Claudine, 47
 Leopardi, Giacomo, 63, 85, 170, 234
 Levi Della Torre, Stefano, 118
 Levin, Susan B., 10
 Lévinas, Emmanuel, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 143, 150, 151, 234
 Levine, Daniel B., 29
 Liotti, Giovanni, 164
 Long, Anne A., 10
 Loraux, Nicole, 41
 Lucchetta, Giulio, 9, 11, 61, 222
 Lyotard, Jean-François, 145

 Maffei, Scipione, 67
 Malinowski, Bronislaw, 196, 197, 206, 207
 Manzoni, Alessandro, 62, 63
 Marchesini, Roberto, 164
 Marcuse, Herbert, 196
 Marmorì, Giancarlo, 86, 194
 Marone, Publio Virgilio, 160
 Marroni, Aldo, 64, 99, 102
 Mauss, Marcel, 119, 196, 197
 Mc Cabe, Mary M., 10
 Merton, Robert K., 191
 Milanese, Cesare, 91
 Montandon, Alain, 85, 86
 Montrelay, Michèle, 99
 Morin, Edgar, 51
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 192

 Nagel, Thomas, 148
 Nietzsche, Friedrich, 91, 97, 102, 103, 104

 Ojetti, Ugo, 181
 Olrik, Enrik, 182
 Omero, 9, 10, 14, 15, 18, 25, 26, 27, 29, 32, 44

- Ovidio, Publio Nasone, 156, 178
- Pacilé, Maria Teresa, 128
- Palmerini, Goffredo, 182
- Pelletier, Francis J., 9
- Perniola, Mario, 87, 93, 100
- Perret, Jacques, 10
- Pillon, Giorgio, 187, 188
- Pindemonte, Ippolito, 193
- Piselli, Clemente, 172
- Plutarco, 14, 20, 30
- Pompejano, Valeria, 85
- Pontani, Filippomaria, 9
- Popper, Karl, 196
- Prete, Antonio, 86
- Privitera, G. Aurelio, 12
- Proust, Marcel, 189
- Provoyeur, Jean- Louis, 93
- Pullini, Giorgio, 67
- Puntoni, Paolo, 187
- Quintiliano, Marco Fabio, 97
- Radice, Roberto, 9, 233
- Rajneesh, Osho, 154, 163, 164
- Ramelli, Ilaria, 9, 11, 233
- Reece, Steve, 11
- Remotti, Francesco, 162, 164
- Resta, Caterina, 128, 129
- Revelli, Marco, 158, 161
- Ricci, Maria Teresa, 85
- Ricoeur, Paul, 129, 149, 150
- Ricorda, Ricciarda, 193
- Rose, Gilbert P., 11
- Rose, Valentinus, 31
- Rosen, Stanley, 10
- Rossi, Pietro, 154
- Russel, David A., 9
- Sade (de), Marchese, 91, 101, 102
- Sandrelli, Carlo, 87
- Saudino, Matteo, 160
- Savelli, Asterio, 194
- Schmitt, Carl, 91, 110, 111
- Schmitt, Pantel Pauline, 47
- Sen, Amartya, 134
- Simmel, Georg, 137
- Šklovskij, Viktor Borisovič, 171
- Spedicato, Eide, 153, 155, 162, 195, 200, 205, 221, 222, 224, 226, 229
- Spinoza, Baruch, 104, 147
- Stanziani, Antonio, 172, 174, 187
- Steiner, Franz, 11
- Steinsaltz, Adin, 146
- Sterne, Laurence, 189, 190
- Strehler, Giorgio, 63, 64, 65, 66, 73, 74
- Tiedemann, Rolf, 189
- Tokarczuk, Olga, 191
- Tordini Portogalli, Bianca Maria, 98
- Traini, Angelo, 171, 176
- Trulson, Anders, 184
- Tucidide, 46
- Turolla, Enzo, 98
- Tylor, Eduard Burnett, 154
- Vegetti, Mario, 10
- Verheyen, Philip, 192
- Vescovo, Piermario, 63, 75
- Virdi, Roberto, 171, 176
- Vittorio Emanuele III di Savoia, 186, 187
- Vives, Ignazio, 172, 174
- Walpole, Horace, 190, 191
- Warner, Martin, 10
- Weil, Simone, 109, 112, 131, 139, 140, 151
- Whitman, Jon, 10
- Wigger, Iris, 192
- Wilhem, Daniel, 90
- Zanker, Paul, 49
- Zhartmann, Kristian, 182
- Zhok, Andrea, 107
- Zoia, Luigi, 161

INDICE

Premessa 5

L'OSPITALITÀ DEL PASSATO: TRA FILOSOFIA, LETTERATURA E TEATRO

GIULIO A. LUCCHETTA

Il motivo omerico dei Feaci tra polemica antiepicurea e doveri dell'ospitalità 9

UGO DI TORO

La straniera, la città, l'assassina. Medea *tra* Giasone e la Grecia 39

ANTONELLA DEL GATTO

Ospitalità e accoglienza nella drammaturgia di Goldoni 61

L'OSPITALITÀ NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

ALDO MARRONI

Pierre Klossowski e le leggi dell'ospitalità 85

VINCENZO DI MARCO

L'assolutamente Altro. Ospitalità e violenza in Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida 105

BIANCAMARIA DI DOMENICO	
Per una nuova filosofia dello straniero	131
ARMANDO FRAGASSI	
L'armonia delle cose ama nascondersi	153
L'OSPITALITÀ: PROSPETTIVE SOCIOLOGICHE	
GABRIELE DI FRANCESCO	
Sorprendenti viaggiatori! Suggestioni sociologiche di viaggio in terra d'Abruzzi e altrove	169
LIA GIANCRISTOFARO	
La fabbrica delle relazioni sociali: doni alimentari in transito	195
UNA TESTIMONIANZA "OSPITALE"	
GIUSEPPE ABATE	
Per Eide	221
NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE DI EIDE SPEDICATO IENGO	227
NOTE BIOGRAFICHE DEGLI AUTORI	231
INDICE DEI NOMI	237
<i>a c. di Alessandro Pancheri</i>	

Finito di stampare nel mese di giugno 2021
da *Bibliografica*
Castel Frentano (Ch)

per conto della
Casa Editrice Carabba srl – Lanciano
Variante Frentana C.da Gaeta, 37
Tel. e Fax 0872.717250
www.editricecarabba.it
info@editricecarabba.it