

Gerardo Pompei

L'Europa tra passato e futuro

L'Europa tra passato e futuro

La riflessione nasce da diverse motivazioni e soprattutto dal fatto che il 1999 ha segnato un evento importante: la nascita dell'Europa. Scrive Ezio Mauro su *Repubblica* (31 Dicembre 1998): *“Si chiude un secolo mentre si fonda una nuova sovranità, un potere senza istituzioni, senza esercito e senza Chiesa, neutro all'apparenza e tecnico nella sostanza, quasi a sconfessare tutto l'ideologismo politico che ha imprigionato il Novecento europeo. Una sovranità fissata dai ministri economici... con le nuove parità delle monete nazionali...In realtà la nascita della moneta unica è di per sé un evento politico di grande significato. In poche decenni quello che era uno spazio diviso e ostile è diventato prima un mercato comune, per poi tentare di trasformarsi da mercato in soggetto politico...E tuttavia.. gli avvenimenti internazionali di queste ultime settimane hanno legittimato qualche dubbio sulla capacità creatrice e ordinatrice dell'euro come meccanismo spontaneo che attraverso il mercato obbliga la politica e le istituzioni a seguire il solco tracciato dalla moneta... il caso Ocalan e Iraq (sono) le due più gravi ferite alla costruzione europea...L'Europa ha reagito in forma dispersa e disunita, senza un coordinamento... Gli Usa hanno dato il via all'attacco informando non l'Europa, ma alcuni singoli leader...Ogni paese si è rinchiuso nella sovranità inutile delle proprie reazioni politico-diplomatiche...C'è la moneta, c'è il mercato, c'è il nuovo paesaggio europeo che ne deriva. Manca il sovrano che lo governi, lo rappresenti e lo traduca in termini di potenza: manca la politica. Occorre cioè che l'Europa abbia un'idea di sé, dentro il concetto dell'Occidente... Dopo i padri fondatori, per una congiuntura della storia tocca oggi ai leader socialisti dare un'anima all'Europa dopo averle dato una moneta. Dovrebbero capire che dopo la morte delle ideologie non tutto è prassi. Anzi: la creazione di un moderno sistema politico-istituzionale che faccia dell'Europa un soggetto politico capace di dialogare con gli Usa, in una nuova concezione dell'Occidente è l'unico grande orizzonte rimasto davanti al socialismo continentale. Nel giorno in cui nasce l'euro, c'è qualcuno capace di guardare più avanti, dando all'Europa quel che ha chiesto su 'Repubblica' Jean Paul Fitoussi un progetto per il dopodomani ?.”*

L'espressione di queste necessità può essere totalmente condivisa; il dissenso è sui soggetti che dovrebbero dare una nuova anima a questo nuovo soggetto politico: ai governanti spetta indirizzare e dirigere la politica che deve essere, però, espressione della coscienza dei popoli; la necessità che l'Europa abbia una idea di sé dentro il concetto dell'Occidente, soprattutto come interlocutore della potenza americana, è problema e compito che riguarda tutti i cittadini, e se bisogna progettare non solo il domani, ma anche il dopodomani, riguarda soprattutto i giovani. E quale è il rapporto fra questa nuova idea d'Europa e le antiche culture, greca e romana? Una prima, sommaria risposta è facile: la cultura dell'Occidente è cultura che ha le sue radici ed i suoi fondamenti nelle culture greca e latina; per uno studioso delle culture antiche è evidente la vitalità e la forte presenza di queste nella nostra identità. La conferma, stimolante, è venuta da un brillante saggio -tradotto nel 1998 dal francese-; e pubblicato nella collana 'Problemi attuali -Filosofia'- di Remi Brague *“Il futuro dell'Occidente”* il cui sottotitolo *“ Nel modello romano la salvezza dell'Europa”* è, a dir poco, stimolante. In questo stesso anno, sempre dalla Francia, ci è arrivato un altro profondo e brillante saggio della prolifica Nicole Loraux *“Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene”* (Meltemi), in cui la studiosa fornisce una descrizione della costruzione della identità culturale greca. L'analisi di questi due saggi costituisce l'intelaiatura del percorso culturale, cui si aggiungono riflessioni personali ed altri, vari, contributi. La convinzione è che uno studio attento delle esperienze antiche sia determinante per conoscere meglio la nostra identità e che le esperienze politiche affrontate dagli antichi, con più o meno successo, nella

costituzione ed organizzazione dei rapporti con gli altri popoli, -sia nei momenti di pace, sia in quelli di guerra, quando i popoli sono stati divisi, uniti, alleati o sottoposti ad egemonie ed imperi sovranazionali- possano costituire momento importante di riflessione nella costruzione di questa nuova identità europea.

La nostra riflessione si adegua alla proposta di revisione di modelli di lettura tradizionali della cultura classica, sull'esempio di quanto propone, come molti altri studiosi, Martin Bernal (*"Atena nera – Le radici afroasiatiche della civiltà classica."* Est Milano 1997). Bernal rileva come il modello 'ariano' di lettura della civiltà greca, che ha perdurato fino ai nostri giorni, sia stato elaborato dalla filologia tedesca a partire dalla seconda metà del XIX secolo. *"Secondo il modello ariano ci sarebbe stata un'invasione da Nord –non documentata nella tradizione antica- che avrebbe sottomesso la cultura 'egea' o 'pre-ellenica' locale. La civiltà greca è quindi concepita come risultato della fusione tra Elleni parlanti indoeuropeo e indigeni assoggettati... il modello ariano era un artefatto... Io credo si debba ritornare al modello antico, ma con alcune revisioni... Il modello antico riveduto... accetta che ci sia una base di realtà nelle storie di colonizzazione egizia e fenicia della Grecia incluse nel mondo antico... Concorda inoltre col modello antico nel concepire la civiltà greca come risultato delle fusioni di culture prodotte da tali colonizzazioni e di prestiti successivi da culture nel Mediterraneo orientale...Se ho ragione sollecitando il rigetto del modello ariano e la sua sostituzione col modello antico riveduto, sarà allora necessario non solo ripensare le basi fondamentali della 'civiltà occidentale', ma anche riconoscere la penetrazione del razzismo e dello 'chauvinismo continentale' in tutta la storiografia o filosofia dello scrivere storia. Il modello antico non aveva gravi deficienze 'interne', o debolezze di potere esplicativo. Fu rigettato per ragioni esterne. Per romantici e razzisti del XVIII e XIX secolo era affatto intollerabile che la Grecia, concepita non solo come epitome dell'Europa ma come sua pura infanzia, fosse il risultato della mistura tra europei nativi e colonizzatori africani e semiti. Il modello antico doveva quindi essere rifiutato e sostituito con qualcosa di più accettabile."* (pagg-1-3 passim). Problemi di così vasta portata non interessano solo i cultori delle discipline classiche. Quando Bernal, poco dopo si sofferma a considerare cosa sia il modello di lettura che egli intende come *"uno schema ridotto e semplificato di una realtà complessa. Una tale trasposizione inevitabilmente distorce... Ciò malgrado i modelli, come le parole stesse, sono necessari a ogni forma di pensiero o discorso."* esprime considerazioni antropologiche simili a quelle che Bruno Mazzara propone in un libretto uscito per i tipi del Mulino *"Stereotipi e pregiudizi"*. *"Sembra un paradosso, ma più la realtà si fa complessa e sofisticata, più tende ad accentuarsi la pigrizia mentale: il ricorso ai luoghi comuni, alle conoscenze non verificate, alle impressioni superficiali, ai giudizi preconfezionati. E' un'economia della mente che diventa un'avarizia del cuore. E' vero che siamo tutti inclini ad utilizzare stereotipi per un'overdose di informazioni sulla realtà e quindi per la necessità di organizzare rapidamente le nostre idee. Ma bisogna stare attenti a non eccedere nella rigidità intellettuale che conduce a pietrificare uomini e cose in schemi tanto semplificati e generalizzati da diventare falsi."*

Passato e presente che si saldano, modi di essere, di percepirsi e di presentarsi agli altri che si confondono con le modalità di percezione dell'altro, fanno riferimento a problemi antropologici generali che cerchiamo subito di chiarire, nelle linee essenziali.

Diamo inizio alla riflessione con due icastici pensieri:

"La vita di un primate non umano è governata dall'anatomia e dalla fisiologia, la società umana è regolata dalla cultura". (P.Farb)

"La comprensione di se stessi passa attraverso l'altro, la percezione dell'altro è condizionata dalla percezione di se stessi." *E' partendo da questa logica che si innesca un processo di reciproca percezione tra Occidente ed Oriente."* (Abdenmour Benantar *"Gli Arabi e l'Ovest: mettete in soffitta le crociate"*, in Limes,n.3,1994.)

Cultura: definizione

E' stata una nuova scienza sviluppata nel diciannovesimo secolo, l'antropologia culturale, a definire il concetto di cultura. Nella prospettiva antropologica il termine cultura non indica soltanto le forme più avanzate di conoscenza e le elaborazioni più complesse del pensiero nei vari campi (scientifico, filosofico, artistico ecc..) ma l'insieme delle conoscenze, credenze, arti, leggi, norme etiche, abitudini e comportamenti che caratterizza un gruppo sociale. Il complesso di queste attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-società presenta il carattere di organicità e diversi gradi di complessità interni; viene recepito con consapevolezza diversificata da parte degli individui, così come prescinde da giudizi di valore: si qualificano come cultura anche certe forme di comportamento che, viste in base ad altri criteri, sono giudicate forme di 'ignoranza', (ad esempio, la superstizione.) Il concetto di cultura è quindi strettamente connesso a quello di società: ogni cultura vive in effetti, in concreto, come espressione di una determinata realtà sociale; a sua volta, ogni società si organizza in base ad un codice culturale che orienta ed indirizza le esperienze individuali e collettive in maniera ad essa funzionale; ogni popolo organizza la propria cultura in relazione ai bisogni di orientamento nel reale che ogni individuo presenta. La cultura fornisce a tutti i suoi componenti tre tipi di modelli

- 1) modelli conoscitivi: sono gli strumenti attraverso i quali l'uomo si mette in relazione con l'ambiente a lui circostante e riesce a definirlo sia in relazione alla sua costituzione, sia in relazione alle sue finalità;
- 2) modelli di valutazione: sono le definizioni e i modelli attraverso i quali un determinato gruppo sociale giudica, o meno, desiderabile, una certa cosa; si può dire che questi modelli servono alla definizione di un concetto estetico;
- 3) modelli di comportamento: sono le regole, i 'modelli', appunto, in base ai quali si determinano i comportamenti all'interno del gruppo e se ne forniscono i relativi giudizi etici. Siccome la parola cultura, indica, etimologicamente, lo sforzo messo in atto per far crescere, progredire e portare a compimento perfetto un processo, tutte le società hanno creato ed elaborato prodotti culturali perfetti che costituiscono l'esemplarità a cui adeguare i comportamenti ed i pensieri.

Modelli culturali. Definizione di modello

Nell'antropologia culturale il termine modello è stato introdotto per indicare quell'insieme di valori e conoscenze (e anche di pregiudizi, false credenze ecc..) che forma la 'visione del mondo' condivisa da un certo gruppo umano, e sulla quale 'si modellano' tutti gli individui che ne fanno parte. L'espressione 'modello di cultura' può essere perciò genericamente usata come equivalente del concetto stesso di 'cultura' (in senso antropologico). Tuttavia la nozione di modello comprende alcuni significati più specifici. Con essa si dà rilievo al fatto che, nella varietà o nell'apparente disordine dei modi in cui una cultura si manifesta, è possibile individuare alcuni aspetti centrali, che hanno la caratteristica di essere 'costanti'; che questi elementi non sono disorganici o casuali, ma costituiscono uno schema 'coerente', funzionale alla vita del gruppo; che tale schema è 'riproducibile', cioè può essere trasmesso attraverso l'inculturazione e la socializzazione, e che esso ha valore di 'norma' a cui i singoli devono attenersi.

A questa elaborazione della nozione di modello culturale hanno contribuito in primo luogo studiosi della scuola americana di antropologia; tra gli altri R. Benedict (1887-1948), che per 'modelli' intende elementi semplici e primari del comportamento umano i quali, variamente combinandosi, stanno alla base di una cultura e A. L. Kroeber (1876-1960). Kroeber distingue i grandi modelli di base e i più numerosi modelli derivati. I primi sono i tratti distintivi molto antichi e molto stabili, comuni a più culture. Per esempio: il monoteismo giudaico-cristiano ed islamico si diversifica in tre religioni che hanno però in comune il modello di base: *"un'unica divinità dotata di potere illimitato ... e rivelata da un particolare individuo umano quale vaso d'elezione ispirato dalla divinità stessa."* (p. 95). I secondi sono invece formati dai tratti caratteristici delle singole culture, che possono avere in comune uno o

due elementi di base e differenziarsi per molti altri.

Oggi la nozione di modello culturale viene utilizzata anche dagli studiosi della comunicazione (o semiotica), della lingua, dell'arte, delle forme letterarie. Essa permette di istituire un raccordo fra testo e contesto non sul piano dei contenuti (con il rischio di valutare il testo soltanto per quello che esso dice e di ridurlo perciò a documento), ma piuttosto sul piano delle modalità e delle regole che a ogni livello, nel testo e nei vari campi del contesto, organizzano le conoscenze, facendone un insieme coerente. Il testo si presenta come una “*sintesi discorsiva (linguistica) di elementi culturali*” (Segre, p.7).

Identificazione-esclusione: etnocentrismo

La prima presa di coscienza della propria cultura si ha quando i suoi componenti, entrando in contatto con individui di altre società, percepiscono le differenze dei modelli culturali in base ai quali vivono gli altri. Questo primo livello di coscienza produce l'effetto di comprendere come rispetto ad identici problemi possano verificarsi risposte diverse. Esempio, a questo proposito, l'episodio narrato da Erodoto a proposito dell'incontro in Persia, fra Greci ed Indiani. “*Durante il suo regno Dario convocò i Greci presenti e chiese loro in cambio di quali ricchezze avrebbero accettato di mangiare i padri morti: i Greci risposero che non l'avrebbero fatto a nessun prezzo. Dario quindi, convocati gli Indiani detti Callati –quelli che mangiano i genitori- alla presenza dei Greci che comprendevano quanto avveniva attraverso un interprete, chiese loro in cambio di quali ricchezze avrebbero accettato di bruciare con il fuoco i padri morti. I Callati, gridando forte, esortarono Dario a non pronunciare parole empie. Le usanze son fatte così: e mi sembra che Pindaro fosse nel giusto quando diceva che 'l'usanza è regina del mondo' (νόμον πάντων βασιλέα)”. (III,38) Questo processo di identificazione-esclusione rappresenta il primo prodotto culturale sia in rapporto con culture di popoli diversi, ma anche, all'interno di società stratificate e complesse, fra i diversi gruppi che compongono queste società. Questo processo è conseguente alla disposizione mentale di chi fa centro su di sé, cioè sui propri modelli culturali, nel definire i propri rapporti con gli altri ed è definito “etnocentrismo”. Questo etnocentrismo è ineliminabile sia sul piano teorico che su quello pratico e comportamentale: una cultura che non fosse punto di riferimento per tutti i suoi componenti non sarebbe tale e gli individui si troverebbero nell'impossibilità di avere quei vari modelli che caratterizzano la vita umana.*

Il concetto di ‘frontiera’

Una società, che si identifica in un modello culturale, riconosce in base a questo i propri membri e considera stranieri o barbari, o comunque ‘diversi’ coloro che hanno altri modelli.

Questa funzione del modello culturale è stata studiata, in particolare, dai semiologi sovietici J. M. Lotman e B. A. Uspenskij che hanno introdotto il concetto di frontiera per indicare la percezione che un gruppo sociale ha della propria differenza e separatezza rispetto agli ‘altri’. Per capire questo concetto, bisogna tener presente che ogni modello comprende anche un'idea di ciò che è la cultura stessa: in altre parole, ogni cultura presenta un'immagine di sé (pensa e descrive se stessa in un dato modo).

Storicamente sono stati elaborati due tipi fondamentali di ‘immagini della cultura’: 1. un gruppo sociale considera la propria cultura come unica e vede come non-cultura quella delle altre collettività (in Occidente questo atteggiamento è durato, con rare eccezioni, dall'antichità fino, pressappoco, all'Ottocento); 2. oppure si riconosce l'esistenza di alcuni (o molti) modelli di cultura, dotati di una loro interna autonomia. (l'immagine romana, per quanto concerne l'antichità.)

Ogni volta che, in una data società, prevale il primo di questi due approcci, i suoi membri si pongono in antitesi agli ‘estranei’, li ritengono inferiori a sé e potenzialmente pericolosi e, soprattutto, nelle loro concezioni non riconoscono tipi di diversa organizzazione culturale, ma tipi di non-organizzazione (non-cultura = disordine, incoerenza, bestialità, ecc.); perciò immaginano intorno a sé una ‘frontiera’

(che può essere fondata su base religiosa, psicologica, nazionale, sociale, ecc.).

Il termine 'frontiera' è stato scelto da Lotman e Uspenskij per indicare il modo in cui una cultura delimita il proprio 'spazio' ideale, perché essi ritengono che la dimensione dello spazio universale e i tipi di partizione, che in esso vengono introdotte, siano caratteristiche fondamentali dei modelli culturali: cioè una frontiera culturale viene pensata (e si modifica) in rapporto al modo in cui ci si rappresenta lo spazio fisico e spesso, nei testi, vien fatta coincidere con un elemento materiale (per esempio, per Dante le colonne d'Ercole sono una frontiera fisica e culturale, Inferno, XXXVI, 85-142, oggi nella narrativa fantascientifica, la 'frontiera' si è spostata fuori della Terra).

Lo spazio interno è chiuso e comprende un insieme finito di punti, mentre quello esterno, che rappresenta tutto ciò che in un modello culturale è percepito come 'al di fuori', è aperto e illimitato; l'interno è il mondo organizzato in cui una cultura si riconosce, l'esterno è la diversità, la disorganizzazione. Dato un testo se lo vogliamo commisurare al modello culturale di cui fa parte, è importante distinguere quale orientamento abbia il punto di vista dell'autore. Quando egli si identifica con il modello di una cultura chiusa, il suo orientamento è diretto dal centro verso l'esterno: egli si oppone a chi sta 'fuori', e l'opposizione può essere di vari tipi (per esempio: cultura *vs* [contro] barbarie, nostro popolo *vs* stranieri, intellettuali *vs* uomini non dotti).

Questo dato di fatto può comportare un atteggiamento irriflesso di considerare la propria cultura come l'unica e di confonderla, addirittura, con la 'natura'; si può pensare, cioè, senza considerare che esistono innumerevoli altre culture, che il proprio comportamento sia quello normale e quindi naturale. Questo fa sì che ogni società, nella sua fase primordiale di evoluzione, si definisca "la società degli uomini", escludendo così da tale novero tutte le altre società. Esempio il caso degli Eschimesi che si definiscono 'inuit' ('uomini' per antonomasia, plurale di 'inuk' 'uomo') mentre il nome con cui li chiamano tutti gli altri, Eschimesi, è il nome con cui gli indiani circostanti li avevano sprezzantemente esclusi dal novero dei poli civili (che cuociono i cibi) in quanto 'eskimantsik' significa 'mangiatore di carne cruda'. L'atteggiamento non è strano perché possiamo riflettere su come, ad esempio, molti italiani possono considerare naturali certe abitudini alimentari, che invece non lo sono, ed innaturali certe altre. Un italiano trova innaturale cibarsi di carne di cane, di gatto o di topo, oppure può considerare non commestibile il cervello crudo di scimpanzè o la carne serpente di cui si cibano diverse tribù africane. Oltre all'etnocentrismo culturale possiamo enumerare altri tipi di etnocentrismo: etnocentrismo linguistico, etnocentrismo etico, etnocentrismo religioso ecc. Abbiamo detto che l'etnocentrismo culturale è provocato da un atteggiamento irriflesso mentre dobbiamo dire che, al contrario, per quanto riguarda l'etnocentrismo ideologico esso è sempre il prodotto di una riflessione teorica, scientemente realizzata e coscientemente finalizzata alla giustificazione di una situazione di dominio che si è già acquisita o che si vuole acquisire. Questo tipo di etnocentrismo si può riscontrare nella giustificazione della schiavitù ed è esaminato, per quello che riguarda la nostra analisi, nell'ideologia egemonica dell'Atene del V secolo; esso costituisce una chiusura ed un rifiuto del confronto; spesso rappresenta una risposta patologica ad un sentimento di 'paura' di eccessiva ingerenza o di invasione da parte dell'altro: le nostre conclusioni sono che questo atteggiamento è risultato negativo, in quanto la chiusura preclude lo sviluppo e fa accusare ritardi e dislivelli nei confronti di altre culture affini più mobili. L'atteggiamento opposto, quello positivo, è quello che, lungi dall'eliminare o dal rifiutare la propria identità culturale, accetta il confronto e l'interazione: questo atteggiamento è definito 'acculturazione' quando si verificano integrazione e scambio fra culture diverse ed 'interculturalità' quando si verifica la presenza simultanea di più culture. Nel modello romano vengono visti i fenomeni di accettazione e di compresenza di diverse culture –in questo caso quella greca e quella latina ed anche un fenomeno di acculturazione così evidente che lo studioso francese Brague (op.cit.) definisce questo atteggiamento 'secondarietà'. Afferma l'etnologo Farb ("L'ascesa dell'uomo alla civiltà..." Sigiani Milano 1972 pp.17-18) che "il sopravvivere delle nuove combinazioni in un gruppo umano dipende dalla funzionalità nel contesto culturale preesistente. Una invenzione o una nuova combinazione possono attecchire solo se tutti gli elementi necessari alla

ricomposizione sono già presenti nella cultura...ogni cultura è costruita con frammenti e residui di altre culture...determinante non è tanto ciò che è stato mutuato agli altri, quanto i particolari modi in cui la cultura ha combinato dati autoctoni e dati importati in un modo del tutto armonico, giungendo così ad un diverso grado di complessità". Ogni processo di acculturazione, quindi, avviene sempre in funzione di arricchimento della società che lo adotta.

Modelli di comportamento

Sofferamoci un poco ad analizzare meglio i modelli di comportamento, cioè quegli schemi entro i quali si organizzano le operazioni necessarie al conseguimento dei fini individuati mediante i modelli di percezione e di valutazione (Tullio-Altan, p.956). L'espressione 'modello di comportamento' nel suo significato letterale, che è anche quello più corrente, equivale a 'comportamento esemplare', 'norma' esplicita o sottintesa su cui gli individui che fanno parte di un gruppo sociale regolano la loro esistenza. Possiamo notare che la nozione di 'modello' presenta una certa ambiguità. Da un lato, infatti, quando si descrive un 'modello', ci si riferisce a elementi che si ritengono effettivamente e storicamente presenti nella cultura in esame; d'altro lato, il 'modello' viene delineato in virtù di un'operazione intellettuale che lo studioso stesso esegue, cercando di riconoscere, in un insieme di variabili che sembrano innumerevoli (al limite, ciascun individuo partecipa della cultura a modo suo), i tratti costanti, comuni, e di lunga durata. Il 'modello' viene ricostruito attraverso procedimenti di semplificazione e di astrazione (procedimenti che possiamo anche chiamare di 'formalizzazione' dei fatti culturali).

Riferimenti bibliografici: P. Farb *L'ascesa dell'uomo alla civiltà com'è dimostrato dagli indiani del Nordamerica, dall'epoca primitiva all'avvento della società industriale* Milano 1972; R. Benedict, *Modelli di cultura* Milano, Feltrinelli, 1974; J. M. Lotman-B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975; J. M. Lotman-R. A. Uspenskij, *Semiotica e cultura*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975; A. L. Kroeber, *Antropologia dei modelli culturali*, Bologna, Il Mulino, 1976; C. Tullio-Altan e altri, *Cultura*, in *Enciclopedia Europea* Milano, Garzanti, 1977; C. Segre, *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979; J. M. Lotman, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Bari, Laterza, 1980; C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano, Feltrinelli, 1984. Bruno Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, Il Mulino 1999.

Valori

In base al referente antropologico (= antropologia) possiamo chiamare valori quelle concezioni, relative alla condizione dell'uomo, alle quali i membri di un gruppo sociale attribuiscono significato decisamente positivo, in funzione dei loro bisogni e problemi. I valori sono l'espressione di una cultura. Essi ispirano, in una società, i modelli di comportamento considerati ottimali (per esempio, la cortesia nella società signorile); orientano verso gli scopi che si giudicano desiderabili (per esempio, la libertà e l'eguaglianza nella società rivoluzionaria della Francia nel Settecento); costituiscono il supporto delle norme la cui trasgressione è punita come reato (per esempio, le leggi a tutela della proprietà, quando nella proprietà viene identificato un valore). I valori sono in connessione con le caratteristiche dell'assetto sociale e ne accompagnano le modificazioni: variano perciò secondo le epoche e i luoghi. Anche il valore che è più vicino ad essere assoluto, il valore della vita, ha una sua relatività: viene sospeso in circostanze straordinarie, ma tuttavia frequenti (guerre, condanne a morte) e, se si guarda alla storia, esso risulta sempre debole nelle società primitive e povere, che non erano (o non sono) in grado di sfamare molti individui improduttivi. Nelle situazioni di mutamento sociale o di conflitto avviene che alcuni soggetti -individui o gruppi- contrappongano valori tradizionalmente accettati e valori nuovi e diversi.

Devianza

Una difformità rilevante di comportamenti rispetto ai valori e alle norme consolidate in un sistema sociale è stata spesso denominata devianza. Il concetto, che riflette un processo storico iniziato già nel Seicento, è stato poi elaborato dalla sociologia ottocentesca a partire dalla costituzione della statistica in scienza sociale. Già lo statistico L.A.Quételet (1835) tentava di stabilire la 'normalità' e la 'devianza' in base ai tratti caratteristici dell'uomo medio in una certa popolazione. Il concetto di devianza implica spesso nella sociologia ottocentesca e anche novecentesca un esplicito o implicito giudizio morale, come sinonimo di deviazione da ciò che è 'normale', 'sano', 'moralmente lecito', ecc. La criminologia tardoottocentesca (per esempio, con C. Lombroso) univa poi il giudizio morale e la rilevazione statistica alla pretesa descrizione scientifica di tratti somatici che caratterizzerebbero il delinquente, la prostituta, ecc., nel tentativo di annettere la devianza al terreno dell'antropologia fisica.

La sociologia più recente ha ridimensionato le pretese di avallatività scientifica nello studio della devianza. Da un lato ha dimostrato l'importanza *"delle reazioni cui è esposto colui che è definito deviante e del modo in cui viene trasformata, a volte irreversibilmente, la personalità di questi a causa dell'essere così 'etichettato'"* (Gallino, p. 228); dall'altro ha sottolineato *"l'aspetto politico che sottende i vari fenomeni di devianza. Vi sono atti che sono definiti o meno devianti a seconda delle vicende politiche, dei rapporti di forza tra le classi, del grado di sviluppo sociale. Tipica al riguardo è la storia dello sciopero, percepito un tempo come una grave forma di devianza da parte dei lavoratori, e oggi considerato come un diritto nella maggioranza delle società occidentali"* (Gallino, p. 229).

La psichiatria critica ha poi insistito sul ruolo delle istituzioni totali (carcere, manicomio, riformatorio, ecc.) nel produrre la devianza: *"La 'carriera di vita' del deviante (che costituisce poi per l'opinione comune la prova della devianza) è essenzialmente determinata dal trattamento che la società riserva alla persona che essa etichetta come deviante. In questo circolo vizioso si riassume il problema centrale della devianza"* (Jervis, p. 70). Invece di identificare in un individuo alcuni limitati comportamentali che si discostano sensibilmente dalla norma, viene costruita, a scopi di assicurazione e di conservazione sociale, l'immagine minacciosa del soggetto deviante: *"la devianza gli viene attribuita come sua 'essenza' naturale, individuale: quindi tutti i suoi atti vengono considerati come inevitabilmente impregnati di devianza. Questa dinamica del pregiudizio, che ha importanti affinità con la psicologia del razzismo, spiega buona parte degli atteggiamenti che ovunque prevalgono nei confronti delle persone considerate delinquenti, malate, 'drogate' o 'sessualmente anormali'"* (Jervis, p.68)

E' da rilevare infine che in alcune manifestazioni significative della cultura del Novecento, soprattutto in connessione con lo sviluppo delle avanguardie artistiche e letterarie, la devianza è stata, all'opposto, vista come modello di autenticità e di liberazione dai tabù e dai conformismi sociali. Per esempio, la follia è stata accomunata alla libertà creativa dell'artista con un'operazione di rovesciamento simmetrico e di conferma del pregiudizio corrente che legittima la differenza assoluta e qualitativa tra normalità e devianza.

Riferimenti bibliografici: M. Foucault *Storia della follia nell'età classica* Rizzoli 1963; G Jervis *Manuale critico di psichiatria* Milano, Feltrinelli 1975 (soprattutto cap. III) T Pitch, *La devianza*. Firenze, La Nuova Italia, 1975; L. Gallino *Devianza sociale*, Torino, Utet, 1978.

Europa

Tutti sappiamo quali sono i confini dell'Europa geografica; sappiamo, altresì, che l'Europa, a differenza dell'America, non ha frontiere naturali ben definite. Problematico risulta delimitare l'Europa ad est; ad ovest, un paese come il Portogallo, che ha i confini nell'Atlantico, ha sempre vissuto e sfruttato questo spazio non come limitazione, ma come apertura verso il mondo. La Grecia è

considerata come parte dell'Europa. Nell'antichità, però, Aristotele (Fisica,V,1224b 21; Politica VIII,7,1327 b20-33, 24 e segg.), quando parla dei caratteri nazionali greci, situa i Greci non in Europa, ma fra l'Europa e l'Asia; secondo il filosofo, l'Europa, troppo fredda, produrrebbe popoli arditissimi ma ingovernabili, l'Asia, troppo calda, produrrebbe, al contrario, popoli pigri alla mercè dei despoti: la Grecia, temperata, è il paese della libertà. Ancora: in Grecia, attualmente, un treno o un aereo che va a Parigi o a Roma si dice che va stin Europei, in Europa, come ad intendere che la Grecia non lo è. Eppure, la prima, chiara, presa di coscienza di sé come Occidente e di distanziamento dell'altro, come Oriente, avvenne, in Grecia, nel V secolo a. C., nel periodo delle guerre persiane." Bisogna confessare –scriveva Voltaire nell'Histoire dell'Encyclopédie- che la storia incomincia per noi solo con le spedizioni dei Persiani contro i Greci. Prima di questi grandi avvenimenti troviamo solo racconti vaghi mescolati di fole puerili." Voltaire evidenzia un punto fermo della storia dell'Occidente e dell'Europa, poiché, anche se gli studiosi di archeologia hanno trovato numerosi reperti, risalenti ad epoche preistoriche, di oggetti di uso comune identici in tutto lo spazio europeo, non si può parlare, a nessun titolo, per questo periodo, di Europa, dato che gli uomini di questo periodo non avevano affatto coscienza di avere una comune cultura.

Traendo spunto dalle guerre persiane, Brague propone questa distinzione dell'Europa dal resto del mondo :

seguendo un asse nord-sud, l'Europa è divisibile con un Ovest rappresentato dal bacino del Mediterraneo (Occidente) con un Est costituito dal resto del mondo,

seguendo un asse est-ovest, si dividerà il mondo in due parti: il sud costituito dai territori del Mediterraneo orientale e meridionale, conquistati dagli Arabi nel VII secolo, dal nord cristiano.

L'Europa, a sua volta, si può vedere distinta al suo interno allo stesso modo:

seguendo un asse nord-sud, l'Europa si divide, storicamente in un Est bizantino che si staccò con lo scisma religioso del X secolo, in ogni caso nel 1054, cristiano ortodosso, da un Ovest cattolico;

seguendo un asse est-ovest, si può individuare, ancora in seguito ad eventi determinati dalla religione, un Nord protestante (luterano o calvinista per Scandinavia e Scozia, anglicano per l'Inghilterra) ed un Sud cattolico (Spagna, Portogallo, Italia, ed anche Francia, dopo lunghe indecisioni) con la Germania a costituire zona contesa fra Riforma (al di là della frontiera dell'impero romano, limes) e cattolicesimo.

L'Europa si presenta, quindi, difficilmente definibile; abbiamo già detto dell'incertezza di comprendere, a pieno titolo, nell'Europa, una nazione di confine come la Grecia, ma lo stesso problema si presenta nell'includervi anche gli altri popoli di confine continentale, compresi nel cosiddetto Est europeo. Anche la suddivisione in Occidente ed Oriente, che potrebbe sembrare determinante per la suddivisione, presenta numerose ambiguità: Grecia ad Oriente e Marocco al suo occidente: eppure i Greci bizantini si autodefinivano Romani ed ancora oggi, la lingua che parlano, è definita romaico; il mondo musulmano chiama i Bizantini di lingua greca Romei e l'Impero Ottomano chiamava Rumelia l'attuale Turchia europea: per consenso di questi popoli orientali la Grecia è Occidente, mentre per i popoli occidentali la Grecia ed i popoli del Mediterraneo non solo orientale ma anche meridionale-occidentale sono Oriente .

La suddivisione deve seguire, quindi, criteri storico-culturali. Anche in questo criterio bisogna fare chiarezza. La suddivisione Nord cristiano, sud musulmano, non può servirsi della distinzione fra cultura occidentale, che trova il suo fondamento nella greicità, e cultura orientale: anche l'Islam è l'erede della cultura greca, soprattutto, come sappiamo, di quella filosofica e di quella scientifica e matematica, che tradusse, rielaborò ed, in casi significativi, divulgò nell'Occidente. Anche ritrovare le radici del Cristianesimo potrebbe risultare fuorviante, in quanto la religione ed il popolo ebraico risultano disseminati nel mondo, ed il centro d'origine della religione ebraica, Gerusalemme, risulta eccentrico all'Europa, anzi assolutamente distante. Atene e Gerusalemme, i luoghi d'origine della nostra cultura, risultano quindi luoghi eccentrici ad essa; luoghi contrapposti idealmente: Atene religione della bellezza, dell'estetica, della ragione, Gerusalemme, religione dell'obbedienza, dell'etica e della fede. C'è, però, un luogo che assorbe, rielabora e trasmette all'Europa prima, ed al mondo

poi, sia la cultura classica greca che la religione ebraica: Roma, nella duplice sintesi di civiltà romana e di religione cristiana. La creazione di questa cultura fu possibile solo grazie ad un atteggiamento che abbiamo delineato: quello dell'acculturazione: la cultura latina assorbì quella greca, il cristianesimo l'ebraismo. Brague, in tutto il suo brillante saggio, oltre ad individuare Roma come sorgente originaria della cultura europea, rileva questo atteggiamento romano, che egli definisce 'secondarietà' - intesa come attitudine del ricevere e del trasmettere, del sapersi se stessi nella tensione tra classicismo da trasmettere e barbarie da vincere- e propone il modello romano come salvezza dell'Europa. Grecia ed Atene, Roma come sintesi di grecità e latinità, ebraismo e cristianesimo. Iniziamo l'analisi dalla identità greca in generale e da quella ateniese in particolare.

Identità greche, identità greca

(D.Asheri, Noi e i Greci vol. II, Einaudi con integrazioni)

L'identità collettiva di un popolo, come ideologia costituita, è ovviamente una creazione artificiale, composta però di ingredienti preesistenti: le cosiddette 'radici', vere o fittizie, che si sono andate accumulando col tempo nella coscienza collettiva del gruppo. In periodi di grandi 'sradicamenti', dovuti allo spostamento coatto o volontario di masse umane, colonizzazioni e fondazioni di nuove entità sociali o politiche, la riscoperta delle antiche 'radici', o la creazione di nuove, può assumere talvolta forme patologiche e ossessive.

'Gruppo' è ovviamente una semplificazione. L'individuo possiede in realtà identità multiple, conscio di appartenere a più gruppi di estensione crescente, che si inseriscono l'uno dentro l'altro come scatole cinesi. Nel mondo greco classico, l'individuo sa di appartenere a una famiglia, un clan, un demo, una fratria, una tribù, a una polis, a un etnos, talvolta anche a una lega regionale, alla 'grecità', e infine - perché no- al genere umano. Man mano che la 'scatola' si fa più grande, l'identità diventa più astratta e meno impegnativa. Nella grecità classica il sentimento di appartenenza alla polis sta all'epicentro, e da esso dipendono tutte le altre identità, minori o maggiori. L'ideale che sta alla base della civiltà delle poleis è quello dell'autonomia (αὐτονομία, ovvero autodeterminazione del proprio ordinamento costituzionale, giuridico e sociale interno) e della libertà (ἐλευθερία), ovvero libertà da ogni forma di assoggettamento esterno di natura fiscale, amministrativa, militare.); questo ideale sta alla base dei vari trattati tra i popoli greci; sottinteso nell'arbitrato dei Corinzi a favore di Platea del 519, compare come la formula del trattato del 481, in cui a Corinto i Greci si coalizzarono per resistere all'invasione persiana; la propaganda antiateniese messa in atto durante la guerra del Peloponneso, rivendicava gli stessi diritti contro l'egemonia ateniese; all'inverso, dopo la vittoria spartana e l'instaurazione dell'egemonia, furono gli altri greci alleati a rinfacciare agli spartani di aver violato questi principi di convivenza, divenendo "despoti degli alleati che sono liberi δεσπότες τῶν συμμάχων ἐλευθέρων ὄντων" (Sen. Ell. III,5,12). La forte sottolineatura di ogni violazione di questo principio basilare della convivenza, operata dalle città, volta a volta, egemoni, ne evidenzia ancora di più la valenza, in modo tale che esso può essere paragonato, come importanza, a quella che ha assunto la dichiarazione dei 'diritti dell'uomo' nella nostra epoca. Il testo che sancì in maniera più forte e generalizzata questo principio è quello della pace comune, κοινή εἰρήνη, stipulata nel 386 dal plenipotenziario spartano Antalcida con il re di Persia e detta perciò 'pace del re'. Il testo, tramandatoci da Senofonte (Ell. V,1,31), si presenta come una garanzia di questi principi garantiti dalla forza armata del grande Re. "Il re Artaserse ritiene giusto che le città d'Asia siano sue e, delle isole, Clazomene e Cipro; che le altre città greche, piccole e grandi, siano autonome, salvo Lemno, Imbro e Sciro che, come nel passato, devono essere degli Ateniesi." Le garanzie che gli stati greci avrebbero conservato intatta la loro libertà accompagnarono tutte le lotte che videro opposti i vari sovrani ellenistici. La proclamazione solenne della libertà della Grecia, avvenuta solennemente a Corinto nel 196, destò enorme stupore fra i Greci presenti non certo per la novità della formula ma in quanto ad adottarla non erano popolazioni greche ma i Romani, freschi vincitori della seconda guerra macedonica. Anche lo storico Polibio, insiste

ripetutamente, nelle sue Storie, nel rivendicare per i Greci un tipo di rapporto con l'impero romano che sia rispettoso di questi principi tradizionali.

Origini non greche

(L. Canfora I Greci Noi e i Greci Einaudi vol.I)

Nel secondo libro delle sue Storie, dedicato all'Egitto, Erodoto è portato, proprio dalla sua materia, a considerare quanto sia recente il sapere dei Greci. E' ben noto, e molto indicativo, l'episodio che egli narra, relativo a Ecateo, e alla 'scoperta' di quanto risalente all'indietro fosse il passato, compiuta da Ecateo appunto in occasione del viaggio in Egitto e grazie all'incontro coi sacerdoti egiziani. Nelle Genealogie Ecateo aveva costruito una sua Idea di passato: una visione certo alquanto riduttiva, che poneva tra gli dei e la generazione precedente Ecateo in tutto sedici generazioni. Un passato scandito dal succedersi di: Deucalionidi, Danaidi, Eracle, Eraclidi, saga tebana e così via, con la guerra di Troia in funzione di necessario punto fermo. Questa ricostruzione - racconta Erodoto (II,143), Ecateo comunicava in Egitto, a Tebe, ai sacerdoti del tempio. I sacerdoti però negarono che si potesse riannodare una genealogia umana alla divinità, e per chiarirgli le idee lo introdussero nel tempio di Karnak, e gli mostrarono trecentoquarantacinque statue: esse rappresentavano altrettante generazioni di sacerdoti, e al principio della lunga serie vi erano pur sempre esseri umani. "Dovett'essere - notò Theodor Gomperz - pressappoco come se il soffitto della sala in cui Ecateo si trovava si fosse innalzato quel momento sul suo capo a perdita d'occhio. La sfera della storia umana si ampliava per lui smisuratamente". A Solone, i sacerdoti egizi avevano illustrato il fenomeno in forma più poetica: "Voi Greci - gli avevano detto siete sempre fanciulli, e un Greco vecchio non esiste." (Platone Timeo 22b).

Anche per Erodoto l'esperienza dell'Egitto giovò a meglio inquadrare la nozione di passato. Nel libro egizio, il secondo delle Storie, non a caso, Erodoto mette a fuoco il carattere recente dell'immagine greca degli dei: "Da chi sia nato ciascuno degli dei, o se tutti fossero eterni, e quale fosse il loro aspetto, non si sapeva fino a poco fa: fino a ieri, per così dire. Io penso infatti che Esiodo e Omero siano vissuti quattrocento anni prima di me, non di più. E sono loro che hanno composto per i Greci una Teogonia, hanno dato il nome alle divinità, suddiviso tra di loro onori e competenze, e tratteggiato il loro aspetto."

E' di grande interesse l'intero contesto. Erodoto fa risaltare la novità dell'apporto esiodico e omerico perché lo inserisce nella descrizione di quanto fosse recente, rispetto al mondo egizio, la nozione della divinità da parte dei Greci. Erodoto ha in mente soprattutto Esiodo quando parla di chi ha 'dato i nomi alle divinità', ovvero 'suddiviso tra loro onori e competenze'

Esiodo attingeva, per la sua Teogonia, a una remotissima tradizione cosmogonica, a quella 'epica della creazione' che è per noi documentata dall'epos mesopotamico e ittito, nonché dal libro-cardine del Pentateuco ebraico, la Genesi. Le analogie tra la Teogonia esiodica e il poema accadico (metà del II millennio avanti Cristo) Enuma Elis sono molteplici e riguardano, gli eventi capitali: non solo la separazione della coppia primigenia nella scena della drammatica rottura cielo/terra (Urano/Gea), ma anche il fatto, davvero straordinario che i figli della dea sono 'stipati dentro' di lei, e infine la castrazione del dio. Nell'Enuma Elis è Marduk che alla fine dei vari conflitti viene proclamato, dagli dei riuniti in assemblea, e dopo un banchetto, loro sovrano. E anche Marduk ha dovuto superare un conflitto terribile, contro Kingu e il suo esercito di mostri marini, così come Zeus ha dovuto superare lo scontro con Crono e i Titani.

Non è possibile indicare in modo certo come queste tradizioni siano giunte a Esiodo: attraverso quali mediazioni e trasformazioni; in che misura Esiodo stesso fosse consapevole di innovare o di rielaborare un bagaglio già codificato. Tutto fa pensare che questo 'sapere' giungesse a Esiodo dal suo retroterra microasiatico, simboleggiato in certo senso dalla figura del padre, nobile mercante-viaggiatore, adoratore di Ecate.

In questo senso i Greci 'traducevano'. Non solo la *Teogonia* esiodica ma anche il nucleo del corpus

esopico ha matrici orientali, e ancora nel pieno v secolo a. C. un grande scienziato come Democrito ‘traduceva’ in greco la storia di Ahiqar, a stare a una notizia di Clemente di Alessandria (I 15-69-4) che, non perché oscura, dev'essere rimossa. Non sarei così drastico nel ravvisare nella riluttanza al ‘tradurre’ ‘l'errore dei Greci’ (Momigliano) Episodi come quello di Demokedes di Crotona, medico, portato da Susa, dove era schiavo, al cospetto di Dario perché ne curasse la terribile insonnia, o come quelli ben noti di Ippia (figlio di Pisistrato) e di Temis che si insediano da esuli in Persia e si immedesimano nella realtà persiana, rinviano a un fenomeno più ampio: al fatto cioè che le élites greche, se necessario, imparano le lingue degli altri.

Per quel che riguarda Temistocle, abbiamo una ricca tradizione intorno alla sua bravura nell'imparare il persiano. Essa parte da Tuciddide. Temistocle ‘imparò, quanto poté, il persiano e i costumi del paese’ e lo studio durò un intero anno (Tuc.I,138)'. Per Diodoro (XI,56), Temistocle imparò il persiano per sostenere la propria difesa dinanzi a un tribunale insediato dal re di Persia. Secondo Plutarco, Temistocle imparò il persiano per parlare col re di Persia senza interpreti (*Tem.*27)'.

Chi non parla le altre lingue, perché non le intende, e le paragona al cinguettio degli uccelli, è il popolo (Esch. *Ag.*1050. Sof. *Trach.*1060) al quale infatti Aristofane destina effetti comici sulla lingua straniera (è il caso di Pseudarthabas negli *Acarnesi.*).

Identità poliade

(D. Asheri, *I Greci. 2 Una storia greca* II Einaudi)

Erodoto sapeva che ogni popolo - gli Ateniesi, i Persiani, gli Egizi - si ritiene superiore agli altri ed esalta la propria origine allo scopo di dimostrarne l'antichità e nobiltà di stirpe. Vi sono città o regioni che si sentono orgogliose di essere state fondate o civilizzate da un eroe straniero: il Peloponneso deriva il suo nome da Pelope il frigio; Tebe è stata fondata dal fenicio Cadmo. A proposito di Tebe, il difetto proveniente da una alterità fondante viene annullato dal recupero del mito della nascita dalla terra: dai denti del drago seminati nella terra nascono i guerrieri Spartani. Secondo Diodoro (I,9,3) tutti i popoli tendono a dichiararsi autoctoni, nati letteralmente o metaforicamente dal suolo sul quale sono sempre vissuti senza mai mutare dimora. I popoli autoctoni si ritengono legati per natura alla loro terra-madre, e quindi uniti da legami di parentela (συγγένεια), più patriottici degli altri e di nobiltà superiore rispetto alle accozzaglie miste dei ‘nuovi venuti’ (ἐπιλυδες), immigranti o conquistatori violenti di terre altrui. Grazie alla loro straordinaria antichità, gli autoctoni si considerano anche i primi coltivatori della terra, i più civili, i ‘primi inventori’ di arti e tecniche che gli ‘altri’ hanno più tardi appreso da loro, ma dell’argomento parleremo, in modo più diffuso, successivamente. Gli Ateniesi e gli Arcadi sono i popoli ‘autoctoni’ più famosi della Grecia antica, ma si sa di tradizioni analoghe anche altrove. Persino le città doriche del Peloponneso, ben conscie della loro origine relativamente recente ed estranea, trovarono il modo di riscoprire legami mitici di continuità con le popolazioni pre-doriche. L'idea del ‘ritorno’ degli Eraclidi servì a questo scopo. Le ossa di Agamennone, Oreste, Tisameno, tutti Achei pre-dorici, vennero nel VI secolo sepolte a Sparta, e il re Cleomene addirittura si autodefinì ‘Acheo, non Doro’, pur avendo un fratello di nome Dorieo. Per giustificare la propria politica egemonistica in tutto il Peloponneso, Sparta scopriva insomma ‘radici’ doriche e pre-doriche. Argo vantava di essere la terra natia di Foroneo, il ‘primo uomo’, primo fondatore di città e inventore del fuoco, disputando con Atene l'origine della coltivazione agricola (Erodoto V,72,3; Platone *Leggi* 682d-e); Arcade, eponimo degli Arcadi, è figlio di Zeus e della ninfa Callisto; Pelasgo, figlio di Zeus e della mortale Niobe è “simile ad un dio, lui che la terra nera ha messo al mondo nelle montagne dalla cima folta, affinché vi sia una razza dei mortali.” (Pausania VIII,1,4) Nel mondo coloniale d'oltremare, la creazione dell'identità poliade era una necessità urgente sin dall'inizio. Ben consapevoli del loro recente arrivo in terre abitate da popolazioni indigene, i coloni avevano bisogno immediato di nuove ‘radici’, atte a giustificare il loro insediamento in terra straniera. Ogni colonia si autodefinisce, da un lato, mediante l'adozione di una ‘metropoli’, vera o fittizia, alla quale ricollegare la propria origine secondo

il criterio della consanguineità' (κατά τό συγγενές); d'altro lato, si autodefinisce nei confronti del mondo indigeno, creando o utilizzando leggende di eroi o di dei i quali, secoli prima dell'arrivo dei coloni, avevano destinato la terra controversa ai loro futuri discendenti.

Emerge dalle fonti il problema della continuità o discontinuità della polis nell'autocoscienza della sua cittadinanza (o della sua élite intellettuale): se cioè la cittadinanza si identificasse con l'intero passato storico della polis, a partire dalla sua fondazione mitica o storica sino al presente attuale, oppure cominciasse a riconoscersi in essa solo a partire da un determinato evento mitico o storico posteriore - per esempio, una fondazione o una rivoluzione costituzionale. La nozione dell'“immortalità” della polis, nel senso che essa resta sempre la stessa anche se cambia la cittadinanza, è chiara nel *Corpus Theognideum* (53-58): ‘*O Cirno, la città è la stessa, ma la gente è un'altra*’; e fu ripresa più volte, sia nella retorica sia nelle trattazioni sofisticheggianti sul tema del mutamento e dell'identità nella personalità individuale o collettiva (Isocrate VIII,20,9; Arist. *Pol.*1276a34-b15 Plut. *Teseo* 23-1). Platone comico, intorno al 400 a. C., sentenziava che chi si assenta tre mesi da una città, che cambia continuamente le sue leggi, torna in una polis differente (fr.139; la città è Atene). Il presupposto teorico di questa osservazione è quello che più tardi esprimerà Aristotele: che la polis cambia ogniqualvolta cambia la sua forma di governo (πολιτεία), che è l'essenza della polis (*Pol.*1276b1). Sparta rappresenta tradizionalmente la secolare immutabilità costituzionale; ma Atene, con i suoi undici ‘mutamenti costituzionali’ (μεταβολαί πολιτειῶν) o Tebe, con i suoi sette cambiamenti di popolazione, sono due buoni esempi di discontinuità (*Ar.Cost.At.*41,2; Diod Sic.XIX 53,3-8). Ci si domanda fino a qual punto le rivoluzioni o ripopolazioni significassero nell'autocoscienza cittadina una cesura totale nella storia della polis: dopo tutto, sia Atene che Tebe riconoscevano se stesse a partire dalle loro origini mitiche. Il problema ha anche aspetti concreti: se, per esempio, un nuovo regime debba assumersi le responsabilità e gli impegni politici o altri contratti dal vecchio regime verso terzi. Nel 427 a. C. i Tebani declinavano qualsiasi responsabilità della politica medizzante oligarchica della città più di mezzo secolo innanzi (*Tuc.*III 62,3; Paus. IX 6,1-2) ma poco meno di un secolo dopo Alessandro Magno convinse la lega ellenica a radere Tebe al suolo inquantoché si trattava della ‘stessa’ città che un secolo e mezzo prima aveva parteggiato per il barbaro. La stessa argomentazione ripeterà Plutarco in *Sulla tarda vendetta divina* (558f-559c): è giusto che i discendenti paghino per le colpe dei loro antenati, anche a livello collettivo, inquantoché i primi si identificano coi secondi o vengono identificati con essi dagli altri. Vi sono tuttavia città che in seguito a conquiste e ripopolazioni cambiano nome - segno primario di riconoscimento e di identità: Zancle diventa Messina, Potidea diventa Cassandrea, Posidonia diventa Paestum. Si ha l'impressione che in questi rari casi la rottura sia effettivamente totale. Ma per lo più l'etnico di città conquistate e ripopolate resiste e sopravvive anche quando la cittadinanza vegeta in esilio, sorretta nella sua identità dalle proprie speranze di rientro e dall'appoggio di stati favorevoli. I Sibariti, gli Egineti, i Plateesi, i Sami, gli Olinti, i Tebani, sono esempi noti a chiunque. Pausania (IV 27 9-11)osservava che: “*è pur vero che non fu breve il tempo che i Plateesi passarono in esilio dalla loro patria, o quello che i Deli vissero ad Adramittio dopo esser stati cacciati dalla loro patria dagli Ateniesi; e anche i Mini, espulsi dai Tebani da Orcomeno dopo la battaglia di Leuttra, furono riportati in Beozia da Filippo figlio di Aminta; fu così anche per i Plateesi e per gli stessi Tebani per i quali, dopo che Alessandro ne devastò la città, non molti anni più tardi Cassandro figlio di Antipatro rifondò Tebe. Sembra che l'esilio più lungo sia stato quello dei Plateesi, benché anch'esso non oltrepassò le due generazioni. Ma i Messeni esularono dal Peloponneso per quasi trecento anni, durante i quali essi non tralasciarono nulla dei costumi patrii né disimpararono la loro parlata dorica, che essi anzi hanno conservato più correttamente di altri nel Peloponneso sino ai nostri giorni*”.

Per quanto riguarda i Messeni, le parole di Pausania esprimono una pura idealizzazione romantica, ispirata agli scritti di poeti e storici che, dopo la restaurazione di Messene per opera di Epaminonda nel 369 a. C., si dedicarono alla creazione di una identità pseudostorica e sintetica ad uso e consumo della nuova città. Nella realtà delle cose, pochissimi saranno stati i discendenti degli esuli in dispersione

pronti ad autodefinirsi ‘Messeni’ e a presentarsi all'appello di Epaminonda per ‘ritornare’ nella patria restituta. Ma nel 366 a. C. Isocrate (VI 28) considerava i dispersi come i ‘veri Messeni’, in contrapposizione agli indigeni locali in Messenia ex iloti laconizzati da secoli di predominio spartano. L'identità collettiva ha bisogno di esteriorizzarsi. *Per lo più i Greci usano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vita e le proprie vesti, ma gli Ateniesi usano una miscela di tutti i Greci e barbari*’: così il Vecchio Oligarca (*Cost. At. 2,8*). In realtà, gli Ateniesi non meno degli Spartani, Corinzi, Tebani ecc., erano riconoscibili a vista dalle loro vesti, acconciatura, elmi, emblemi, dai loro cibi tipici, dal loro dialetto e dai loro caratteristici modi di fare; a livello pubblico, dalle loro divinità e culti poliadi, calendari, feste, costumanze, leggi e ordinamenti politici e sociali. Le varietà sono tali che ancor oggi vi è chi esita a parlare al singolare di ‘diritto greco’, ‘religione greca’, persino di ‘storia greca’.

Originalità o mescolanza?

(L.Canfora, I Greci. Noi e i Greci vol. I Einaudi)

Secondo l'autore della Costituzione degli Ateniesi, che potrebbe essere il socratico e ultra-oligarca Crizia, Atene è per eccellenza il luogo della mescolanza. *‘Ascoltando le più varie parlate - sostiene - gli Ateniesi hanno assunto parole dai più vari linguaggi. Per cui, mentre gli altri Greci adoperano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vestire e i propri costumi, il linguaggio e i costumi degli Ateniesi si sono intrisi di elementi desunti da tutti i Greci e da tutti i barbari’* (*Cost. At.2-8*).

Le parole di questo anonimo scrittore politico sembrano dette in antitesi alla rivendicazione di originalità propria dell'oratoria convenzionale democratica, di cui gli epitafi sono per noi la più consistente attestazione. Nell'epitafio che Tucidide attribuisce a Pericle nel quadro delle onoranze funebri per i caduti nel primo anno della guerra peloponnesiaca, tale rivendicazione si presenta nella forma più elevata e comprensiva: rivendicazione dell'originalità degli ordinamenti politici ateniesi, rivendicazione della peculiarità dello stile di vita (*ἀνειμένως διαιτώμενοι*) (rivendicazione della leadership spirituale e intellettuale rispetto al mondo greco considerato nel suo insieme (*τῆς Ἑλλάδος παιδείσις*)). Si fronteggiano, espresse da due autori così diversi, due vedute opposte: Atene che ‘prende’ da tutti e mescola tutto, di contro ad Atene modello per gli altri e ‘scuola’ (luogo di formazione) della Grecia.

Quest'ultima è divenuta dominante, grazie anche al convergente prestigio di Pericle e di Tucidide: i due autori in questo caso si sommano, a dar rilievo o alla veduta (mentre, si direbbe, l'anonimo ha minore peso già perché anonimo). E' lecito chiedersi quali fenomeni e quali concreti processi abbia in mente l'autore dell'epitafio quando si esprime in modo così impegnativo. Quella formula celebre ‘scuola della Grecia’, è il punto d'approdo dell'intero ragionamento: tutta la precedente idealizzazione dello ‘stile’ ateniese sfocia in quella conclusione: *‘In sintesi affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce la scuola della Grecia’*. Ma è giusto cercare di andare più a fondo rispetto all'enfasi panegiristica. Come concretamente si configurerà, nella fantasia dell'autore, codesta *paideusis*?

E comunque l'epitafio tucidideo-pericleo va interamente sottratto ai vincoli ed ai condizionamenti del suo ‘genere’? Tucidide parla qui per noi, per darci la idea di Atene ‘per sempre’, o si immedesima nell'esagerazioni concettuali che il genere epitafio-panegiristico richiedeva? Parla qui, in lui, il pensatore storico o vediamo piuttosto qui in azione lo scaltrito emulo della pedagogia collettiva della città democratica?

Ovviamente non è agevole rispondere in modo perentorio e netto. Si può ragionevolmente rispondere che c'è l'uno e c'è l'altro, in un dosaggio che forse ci sfuggirà sempre. E l'incertezza si accresce se si considera che con molta probabilità quel discorso risale all'ultima fase della composizione tucididea: di un Tucidide che ha ormai visto la sconfitta di Atene e la fine dell'impero (404 a. C.), ma che, tuttavia, deve aver serbato più che il ricordo pallido di quel che Pericle veramente disse nel 430, quando la partita mortale era quasi tutta da giocare: come si ricava da certi indizi superstiti che ci riportano, o

sembrano riportarci, al Pericle ‘autentico’ (come la distinzione, nota anche da altre fonti come periclea, tra legge e legge non scritta). Insomma il dilemma - riflessione postuma dello storico travestita da discorso d'occasione ovvero discorso d'occasione sia pure di un grandissimo protagonista ripensato da un interprete d'eccezione - rischia di rimanere insoluto, e di fraporsi perciò alla comprensione e all'uso storico di quella nota e memorabile diagnosi sulla centralità di Atene.

Consideriamo comunque, fuori della suggestione dell'epitafio, gli elementi di fatto, che potrebbero costituire l'inveramento empirico di quella icastica e abusata sentenza. Ad Atene, alle Dionisie, convergevano ad assistere alle rappresentazioni teatrali, tantissimi dalle città alleate e dalle isole. Il troppo libero parlare di Aristofane sulla natura oppressiva dell'impero in tanto suscita scandalo e crea disagi politici all'autore, in quanto ad ascoltarlo ‘c'erano anche gli alleati’ (Acarnesi 503 e 630-631). Sia dal corpus platonico che dai Memorabili di Senofonte emerge chiaramente che intorno a Socrate si raccoglievano anche giovani di altre città, non solo ateniesi. E Atene è stata, com'è noto, una delle tappe più rilevanti dell'itinerario ricco di successi del siciliano Gorgia. Ione di Chio, poligrafo e drammaturgo, suddito di Atene e tutt'altro che tenero verso la città democratica imperiale, ha ottenuto la vittoria almeno una volta negli agoni tragici ateniesi (Ateneo I 3f). E intorno a Pericle, e ad Aspasia - che non era cittadina ateniese - si è raccolto un ‘circolo’, se vogliamo adoperare un'espressione moderna, comprendente figure di spicco provenienti da altre città: da Anassagora di Clazomene a Erodoto di Alicarnasso; e forse anche Protagora di Abdera, e Ippodamo di Mileto, messi in relazione, dalle fonti, con la fondazione periclea della colonia di Turi, vanno aggiunti al milieu dell'‘Olimpio’, protettore della democrazia attica.

La considerazione sommaria di questi fenomeni dà conto, in modo empirico ed esemplificativo, della nozione periclea di Ellados paideusis (‘Ελλάδος παιδείσις). Quel che se ne ricava è l'immagine ben tangibile di una élite colta interessata alla cultura, una élite ‘sovracittadina’ (forse è eccessivo dire ‘panellenica’) che guarda ad Atene e vi approda pur tra le difficoltà e i contraccolpi dovuti al sospetto con cui la ‘democrazia realizzata’ ateniese guarda a questi gruppi di ‘stranieri’ (basti pensare alla persecuzione contro Anassagora e alla diffusa ostilità contro Aspasia). E quel pubblico ‘sovracittadino’ che, alcuni decenni più tardi, Isocrate descriverà nelle pagine iniziali del suo ultimo e forse più importante saggio, il *Panatenaico* (capp. 30-32).

Il rischio è, ovviamente, quello di ragionare in ottica esclusivamente ateniese: rischio inerente alla drastica selezione di cui è frutto il bagaglio delle fonti superstiti. Si sa che l'idea che presiede al racconto tradizionale dello sviluppo della cultura greca rassomiglia a un ‘viaggio dello spirito’ la cui tappa principale è Atene: ma una tale immagine fa torto, probabilmente, al carattere assai più policentrico di quel mondo, anche sul piano letterario e artistico. Basti pensare alla capillare diffusione delle tecniche, al ruolo di una capitale di grandissimo richiamo quale Siracusa, cui hanno guardato - in momenti diversi - Pindaro, Eschilo, Platone.

Ottica deformata dovuta alla tradizione superstite, certo. Ma dovuta forse anche proprio all'impostazione ostentata da un testo influente quale l'epitafio pericleo: il cui costante dualismo noi / i nostri avversari (cioè mondo attico / mondo laconico) favorisce largamente la pretesa superiorità ateniese e soprattutto l'illusione ottica secondo cui Atene è senz'altro ‘il centro’.

Democrazia e alfabetismo.

(L.Canfora I Greci. Noi e i Greci vol. I Einaudi)

La polarità tra quanto scrive l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* e l'epitafio tucidideo-pericleo investe il problema alla radice: c'è un nesso tra sistema politico e *paideia*?

Per l'impervio oligarca non ci sono dubbi: il sistema democratico segna il trionfo dell'incultura, della apaideusia, o meglio - più concretamente - degli incolti, apaideutoi; musica e ginnastica sono, per lui, prerogativa dei ceti ricchi e perciò nobili e perciò ‘buoni’; i poveri e perciò incolti e perciò cattivi sono invece il ceto dominante in Atene e segnano negativamente in ogni campo l'azione della città. (Poco

importa qui rilevare che l'autore del polemico opuscolo, sdoppiandosi tra due interlocutori, riesca a far emergere anche una sua peculiare diagnosi - certo acuta e pertinente - intorno al nesso strettissimo tra funzionamento della democrazia e interessi dei ceti dominanti popolari). Dunque Atene democratica come epicentro dell'incultura nel mondo greco.

Per il Pericle tucidideo - e forse anche per il 'vero' Pericle - sembra esservi (anche se il nesso non è reso esplicito con un ragionamento) un rapporto tra la prima e capitale caratteristica del sistema ateniese - messa subito in luce- cioè il meccanismo politico in cui la ricchezza non è strumento di prevalenza, e la evidente e proclamata superiorità spirituale e culturale degli Ateniesi rispetto agli 'avversari', la loro apertura, la loro 'rilassatezza' in tutto quanto è μελέτη ('tirocinio', esercizio), la loro coniugazione di 'filosofia', 'gusto del bello' e serietà (ἀνευ μαλακίας Tuc. II 40,1). Onde ἀμαθία -che per l'oligarca perfetto della Costituzione degli Ateniesi è il carattere dominante della massa democratica ateniese- diviene qui il carattere precipuo degli 'altri' o meglio dei 'nostri avversari', cioè, il mondo facente perno su Sparta (simbolo, per l'oligarca perfetto, ed epicentro dei valori positivi). Mentre invece la parola chiave che denota il mondo ateniese è λογισμός, il ragionare, il procedere nell'azione ponendo la riflessione, non l'impulso, al primo posto. Donde due opposte idee di 'virtù' (ἀρετή), e, soprattutto, la rivendicazione di una ἀρετή della democrazia che è concetto davvero insolito e controcorrente. (Vero è che il Pericle tucidideo parla il meno possibile di 'democrazia', che è parola polemica adoperata soprattutto dagli oligarchi o comunque dai critici del sistema democratico, e molto più volentieri di 'libertà' (Tuc II.37,2; II,40,5): per la ragione, che qui si può solo enunciare ma non argomentare, che sia Tucidide sia forse Pericle apprezzano la 'democrazia' solo in quanto subordinata a forti meccanismi correttivi e disciplinati da una volontà esterna. Onde Max Pohlenz preferiva parlare di 'liberalismo pericleo' (recensione al Platone di Wilamowitz).

In che senso democrazia e παιδεία e, prima ancora, democrazia e alfabetismo vanno insieme? E inoltre: è l'alfabetizzazione un requisito della democrazia greca? Non contrasta con tale veduta il fatto che, almeno in Atene, la polis rimanga, come tale, estranea all'istruzione dei cittadini? E l'alfabetizzazione, a sua volta, quanta parte è della παιδεία?

Nel mondo greco, l'alfabetizzazione generalizzata è un programma di utopisti. Nelle isole del Sole, che, secondo Diodoro (II,55-60), Jambulo avrebbe visitato in epoca imprecisata, la conoscenza dei segni alfabetici era, al pari dell'astrologia, oggetto della massima attenzione. Diodoro aggiunge un dettaglio: nelle isole del Sole si usava scrivere verticalmente, dall'alto verso il basso. Tutto questo sta a indicare che in quelle isole di Utopia l'ordine è palesemente sovvertito: il lavoro non esiste, il cibo è abbondante e spontaneo, la morte è dolce quanto la vita, la scrittura è verticale. E dunque l'alfabetizzazione diffusa non è che un aspetto del capovolgimento utopico, un altro 'programma' utopico - la cui conoscenza dobbiamo ancora una volta a Diodoro - la cosiddetta 'legge di Caronda', tutti i figli dei cittadini debbono apprendere la lettura da insegnanti pagati dalla città (XII,12,4). Giacché - prosegue Diodoro - il legislatore poneva la conoscenza dell'alfabeto al di sopra di ogni disciplina: grazie ad essa infatti si realizza gran parte delle opere favorevoli alla vita, dai trattati alle leggi alle votazioni. Anche l'ultimo Platone, quando abbozza, nel libro VII delle Leggi, un assetto 'ideale' della comunità, vi include un programma di alfabetizzazione (che viene illustrato dall'interlocutore ateniese del dialogo). Il programma prevede che *"ci si affanni sulle lettere quanto basta per saper leggere e scrivere"*, mentre ogni più elevato traguardo è *"preoccupazione da trascurarsi"* (Leggi 810 a,b).

La lettura appare, da siffatti programmi, uno scopo tra i più alti benché di non facile conseguimento (l'ateniese delle Leggi prevede circa tre anni di tirocinio): tra l'altro la difficoltà viene dal fatto che si tratta di una tecnica non facile da padroneggiare. Non a caso il verbo greco che indica l'atto del leggere (ἀναγιγνώσκειν) significa anche 'riconoscere'. Scrittura continua, nessuna distinzione tra le parole, nessun segno (interpunzione o spazi ma anche spiriti e accenti) che aiutino a riconoscere speditamente le singole parole e il loro raggrupparsi in periodi e frasi: tutto questo imponeva - come ha rilevato opportunamente Alphonse Dain (*Les manuscrits* Parigi 1984 pagg.106-107)- dei 'lettori di professione'. La fruizione orale e collettiva di un testo scritto era, evidentemente, il caso più comune.

E' una deformazione tipica degli studiosi di testi antichi credere che i 'libri', che essi studiano, circolassero largamente nelle società in cui furono prodotti. Anche sul terreno della realtà libraria antica si affrontano primitivisti e modernisti. Nella lunga disputa argomenti topici e tante volte sfruttati si rivelano ambivalenti. Si è invocato soprattutto il nesso tra scrittura e democrazia (in quanto caratterizzata, quest'ultima, dalla rivendicazione e dalla codificazione della legge scritta). Ma la rivendicazione di una legge scritta, o la larga diffusione di epigrafi contenenti testi per il pubblico, non sono, di per sé, prove della diffusione, dell'uso e del controllo della scrittura. E' stato facile obiettare che un testo di legge inciso su pietra è facile farselo leggere, che dunque non è indispensabile la capacità di padroneggiare i segni alfabetici e la lettura per servirsi di un testo "pubblico". Quanto all'uso di affiggere in pubblico copie monumentali delle decisioni politiche o di verdetti di tribunali rilevanti sul piano politico –quell'uso che fa della città antica una "città parlante"- vale ricordare l'osservazione di Finley (*Problemi e metodi di storia antica* Bari 1987 p. 67) sulla efficacia indiretta di tale documentazione esposta in pubblico. E comunque erano pur sempre i dominatori della parola a illustrare al pubblico il contenuto ed il significato: come quando, ad esempio, Demostene, nel bel mezzo di un discorso, si mette a leggere e a commentare la veneranda epigrafe dove era sancita la durissima condanna di Artmio di Zelea, venuto dall'Asia in Grecia per corrompere i politici per conto del re (Filippica terza 41-45) e il suo esempio è imitato da Eschine (*Contro Ctesifonte* 258) e da Dinarco (*Contro Aristogitone* 258)

L'invenzione di Atene; il mito dell'autoctonia

(Da D. Asheri *Noi e i Greci* vol.II, con notevoli apporti tratti dal libro della Loraux, *Nati dalla terra*, Meltemi ed alcuni contributi personali)

L' "invenzione di Atene" è certamente il caso meglio documentato di identità poliade nella Grecia classica, grazie particolarmente alla retorica epidittica celebrativa, alla grande storiografia contemporanea e al contributo singolare dell'attidografia, la quale, superando le distinzioni convenzionali tra età mitica e storica, tra le fasi di sviluppo costituzionale e tra storia politica e antichità quotidiane, creò un passato storico ininterrotto dalle origini leggendarie della città sino al presente attuale. Un passato mitico o mitizzato, che si incarna visualmente nei memoriali e culti che investono continuamente il cittadino ateniese per plasmarne o riaffermarne l'identità poliade. Non si tratta di una versione storica autorizzata e uniforme: piuttosto di un complesso di miti e tradizioni, con varianti talvolta notevoli e contraddittorie, tendente tuttavia nel suo insieme al fine comune di indottrinamento ideologico. Ideologia arrogante, ridicolizzata nella sua forma più grossolana anche ad Atene stessa e osteggiata all'estero. Nel IV secolo, un filone ostile definiva Atene una colonia della egizia Sais: come a dire che gli Ateniesi, lungi dall'essere autoctoni, erano degli immigranti orientali alla pari degli Argivi e dei Tebani; il re Cecrope, detto διφνῆς, "di doppia natura", è tale non perché uomo-serpente, nato dalla terra o bilingue, ma perché nato in Egitto e trapiantato in Attica.

Erodoto a proposito dell'origine dei popoli greci vuol essere abbastanza preciso e distingue con cura i popoli "rimasti sul posto da quelli autoctoni...*Sette popoli abitano il Peloponneso: due di essi, gli Arcadi ed i Cinuri, popoli autoctoni rimasti sul posto, risiedono oggi sulla regione che abitavano anche nell'antichità. Un popolo, quello Acheo, non si è allontanato mai dal Peloponneso, si è però allontanato dal proprio paese ed ora vive in una terra altrui. Gli altri popoli, quattro su sette, sono immigrati: Dori, Etoli, Driopi e Lemni.*" (VIII,73). Nel caso dei Cinuri, però, l'autoctonia viene annullata dal fatto che essi si sono "trasformati in Dori", assimilandosi all'invasore e quindi interrompendo e contaminando la filiazione diretta dagli autoctoni.. Restano –ovviamente oltre agli Ateniesi- gli Arcadi che, nei reiterati conflitti che li vedono opposti agli Spartani, rivendicano la legittimità del possesso del territorio a motivo della autoctonia contro l'illegittimità spartana derivante dalla loro condizione di Dori invasori; in questo contrasto ideologico la tradizione spartana opponeva il mito dorico del ritorno degli Eraclidi, che legittima il ritorno e la riappropriazione. Ateniesi ed Arcadi:

due popoli autoctoni, due pretendenti al titolo di popolo più antico: uno è di troppo. Tucidide esce dall'aporia spostando il discorso dall'autoctonia alla continuità del possesso del territorio, prerogativa che solo gli Ateniesi possiedono. Intanto lo storico, per quello che concerne la Grecia in generale, tiene a precisare che, nei tempi più antichi, nella Grecia si registra un incessante e disordinato andirivieni di popoli (I,2 passim) : *“La Grecia attuale, anticamente, non era abitata in modo stabile: si emigrava, nei primi tempi, e tutti abbandonavano facilmente le proprie residenze sotto la pressione degli eventi.. Soprattutto le terre migliori subivano continui mutamenti di abitatori, come quella che ora è chiamata Tessaglia e la Beozia attuali, la maggior parte del Peloponneso, ad eccezione dell’Arcadia, e quei paesi che erano i più fertili. Giacché per la fertilità della terra alcuni Stati acquistavano maggior potere e si attiravano lotte intestine a causa delle quali cadevano in rovina, e intanto erano più esposti alle insidie degli stranieri. Comunque l’Attica, per l’aridità della sua terra, era rimasta senza lotte interne fin dai tempi più remoti ed era stata sempre abitata dalle stesse persone.”* La rivendicazione della peculiarità distintiva costituita dalla continuità del possesso del territorio -ovviamente scevra delle altre caratteristiche, qui citate, che la invalidano- viene ribadita nel più celebre dei discorsi, il famoso Epitafio, in un contesto, dunque, ben più significativo (II,36,1): *“Il nostro suolo, essendo sempre gli stessi ad abitarlo, generazione dopo generazione, i nostri antenati ce l’hanno tramandato, per loro merito, libero fino ad oggi.”* La sottolineatura di tale prerogativa risulta ancor più necessaria per lo storico in quanto, voce dissonante nell’oratoria propagandistica, la continuità ininterrotta e legittimante della filiazione viene negata anche per gli Ateniesi, proprio nel passo contiguo a quello citato del secondo capitolo del libro primo *”E la seguente è una prova significativa della affermazione che proprio per via delle emigrazioni le altre parti della Grecia non ebbero un ugual accrescimento di potere, il fatto che di quelli che erano stati scacciati da qualche altro paese della Grecia in seguito ad una guerra o ad una contesa interna, i più potenti si rivolgevano agli Ateniesi, persuasi di trovare un posto sicuro in cui abitare e, divenuti cittadini ateniesi, subito, fin dai tempi più antichi resero più grande la città per numero di abitanti, sicché in seguito gli Ateniesi mandarono anche colonie nella Ionia, dato che l’Attica non era più sufficiente.”* Voce dissonante, abbiamo detto, in quanto nella retorica ufficiale è ripetuto, ad nauseam, nella parte premiale dei vari discorsi, pronunciati nelle più significative celebrazioni ufficiali il mito della autoctonia (Lisia *Ep.17*; Iperide *Ep. 7*; Demostene *Ep.4*; Licurgo *Contro Leocrate* 100). L’attenzione alla retorica del *genos* non lascia immuni nemmeno la filosofia e gli altri generi letterari, come la tragedia e la commedia. Per la filosofia, citiamo un brano iniziale del *Menesseno* platonico (235), in cui, mentre viene ridicolizzata la retorica degli affetti, si mette in luce, nel contempo, la forte funzione seduttrice del discorso celebrativo: *“Certo, Menesseno, per parecchie ragioni rischia di essere bello il morire in guerra. E infatti, anche a chi è povero, tocca un funerale bello e magnifico, anche a chi non vale nulla (φᾶνλος) non manca un elogio recitato da uomini di grande dottrina, i quali non vanno lì ad improvvisare, ma vi si sono preparati da gran tempo, e sanno così abilmente lodare che, ricordando di ognuno sia le qualità che possiede sia quelle che non possiede, e adornando ogni cosa con le più belle parole incantano (γοητεύειν) gli animi nostri, celebrando in tutti i modi la città e i caduti in guerra e i nostri progenitori e lodando gli stessi ancora vivi. Così anch’io, Menesseno, per i loro elogi, concepisco un’alta opinione di me (γενναίως πάνυ διατίθεμαι) nell’essere lodato da questi, e ogni volta, ammaliato dalle loro parole, mi sento ad un tratto più grande, più nobile (γενναιότερος) e più bello. E siccome avviene che siano sempre con me dei forestieri, ed ascoltano, ed io divengo immediatamente per loro degno di rispetto, giacché mi sembra che anch’essi, soggiogati dalla parola dell’oratore, provino i medesimi sentimenti e verso di me e verso il resto della città; la quale pare loro più meritevole d’ammirazione di prima. In me questa esaltazione dura più di tre giorni; e l’armonia del discorso e il suono della voce dell’oratore mi penetra così addentro nell’orecchio che a stento nel quarto o quinto giorno riesco a raccapazzarmi e a rendermi conto che io sono tuttora su questa terra poiché fino allora io mi immaginavo di essere nelle isole dei beati, tanto abili sono i nostri oratori!”* Per la celebrazione del *genos* nella tragedia, si può citare Euripide, *Ione* (vv.589-592): *“Si dice che la nobile Atene sia una razza pura, senza*

immigrati; se vi capiterò, sarò tacciato di due cose: di essere figlio di uno straniero e per di più illegittimo.” e (1058-1060) : ”*Mai succeda che nella mia terra regni un altro proveniente da altra città eccetto che uno dei nobili (εὐγενεῶν) Eretteidi.*” La commedia, in conformità al suo statuto, offre la variante comica della eugeneia e della andreaia che ne consegue vista, in questo caso, come virilità. Aristofane. *Vespe* (1071-1078): “*Se qualcuno di voi, spettatori, guardando la mia conformazione, si stupisce che io abbia un vitino di vespa e si chiede cosa significhi il nostro pungiglione, mi sarà facile spiegarlo, anche se non se ne sapeva nulla fino ad oggi. Noi che portiamo quest’appendice al coccige, noi siamo i soli Attici autoctoni, a giusto titolo di razza pura, gente virile per eccellenza e che ha reso tanti servigi a questa città nel corso delle guerre contro il barbaro.*” Si fa allusione, evidentemente, al fallo posticcio che portavano gli attori della commedia, come in un altro passo della *Lisistrata* (vv.1082-1085): “*Giustamente vedo arrivare anche i nostri autoctoni: Come dei lottatori, scostano dal ventre il proprio mantello: sembra che la loro malattia sia del genere ‘atletico’.*” Aristofane, attraverso la presa di distanza del riso, scopre e denuncia il narcisismo ateniese espresso nel mito dell’autoctonia. Dall’argomento e dal contesto, si evince infatti che gli ateniesi sono in preda ad un’erezione imperiosa, come lo era stato il loro padre Efesto quando, invaghitosi di Atene, aveva tentato di possederla; la vergine dea aveva appena fatto in tempo a schivare l’assalto amoroso del dio, senza però poter evitare che dello sperma divino rimanesse attaccato alla sua coscia; allora la dea, detergendosi con un batuffolo, lo gettò sulla terra dalla quale nacque Erittonio, il primo degli Ateniesi: progenie del miracoloso batuffolo di lana (*erion*) o figlio della discordia (*eris*)? Il mito dell’origine ateniese ci fornisce l’opportunità di rilevare un altro limite evidente: l’origine della razza umana è dovuta non all’unione dei sessi, ma alla loro disgiunzione; la Terra-Madre, a sua volta, libera gli Ateniesi della necessità dell’altro sesso e della sua funzione peculiare: la riproduzione. Un passo *dell’Epitafio* (cap.4) di Demostene accentua in maniera ancor più netta questa disgiunzione dei sessi e questa esclusione delle donne e delle madri dal discorso ufficiale: “*Non è soltanto ad un padre che è possibile, per essi, e per ciascuno dei loro antenati lontani, far risalire individualmente la loro nascita, ma collettivamente all’insieme della loro patria originaria, della quale si riconosce che sono figli autoctoni.*” La Terra-Madre è scomparsa: i figli nascono dalla terra dei padri (*patris*): il significante della paternità domina il sintagma, mentre il femminile rimane solo nel genere dell’aggettivo. L’autoctonia giunge al suo limite di esclusione: sono esclusi non solo i barbari, gli stranieri, gli abitanti di altre città greche ma anche ogni altra forma di alterità, compresa quella delle donne.

La religione ed il mito greco non ci hanno tramandato una versione univoca dell’origine dell’uomo, come è accaduto per la religione giudaica cristiana; in Grecia, ogni città si attribuì come antenato un ‘primo uomo’, fondatore di stirpe ed eroe civilizzatore, nato dalla terra. L’uomo è per definizione nato dalla terra; su questo grado zero del mito concordano tutti; ci sono, però, almeno due distinte tipologie della nascita, una riferita agli uomini, l’altra alla donna. Nel primo caso, pur nelle diverse varianti, l’uomo nasce dalla terra-madre come una pianta, sia esso un *gegenès* (nato da *ghè*) come nel mito platonico, o autoctono (nato da solo *autos* dal suolo *chton*), come nel mito ateniese, o come gli Sparti (da *speiro*, seminare) nati dalla terra seminata con i denti del drago, come nel mito tebano. La donna nasce, invece, plasmata dalla terra, per opera di Efesto, non attraverso un processo naturale, ma per un artificio del dio, come un *daidalon* vivente: “*Con della terra l’illustre zoppo modellò un essere in tutto simile ad una vergine*” (Esiodo *Opere* 71; *Teog.* 572); la donna rassomiglia ad una donna, la donna vive del suo artificio, è “*l’amabile inganno*”: Da lei si introduce, nella stirpe umana, la dualità, poiché gli uomini, fino a quel momento, si riproducevano da soli per intervento divino: “*Da lei è sorta la razza femminile delle donne*”. (*Teogonia* 590).

Presa di distanza dal mito attraverso la satira comica, contraddizioni interne, limiti ideologici del mito stesso: perché, allora, insistere tanto su questo mito, o meglio sul mito? Perché celebrato dalla parola e dall’immagine, dipinto nella Stoà Poikile, rappresentato sulla scena tragica, illustrato sui frontoni dei templi, sui vasi e sugli altri oggetti di uso quotidiano, cesellato nei gioielli, fa sì che la coscienza storica dei Greci, il loro immaginario collettivo, i loro modelli esemplari siano forniti e forgiati dal mito

stesso. Ma il mito, parola per definizione, vede la sua origine nella costruzione del discorso, in quella attività mitopoietica (cioè costruzione creativa del discorso) che Platone, appena gettate le basi della sua città immaginaria, si affretta a sottomettere all'autorità onnipotente ed alla censura ufficiale (*Repubblica* 377b-c); i cattivi miti devono essere sostituiti con “*belle menzogne*”, ad uso, perlomeno, del corpo civico e questo sarà il primo compito del fondatore, prima ancora di stabilire le leggi (*Rep.* 414): “*Or dunque, che mezzo abbiamo noi perché, dicendo una di quelle bugie necessarie a cui or ora accennavamo, dicendo una cosa menzognera ma bella, si possano convincere soprattutto i reggitori medesimi e, se non questi, il resto per lo meno della cittadinanza? – E quale? Disse – Niente di nuovo, ma un racconto fenicio (si allude al mito della fondazione di Tebe)... E mi proverò a persuadere, prima i governanti e i guerrieri, poi il resto dei cittadini...che in realtà sono formati e cresciuti nel seno della terra, essi, le loro armi e tutto il loro equipaggiamento; che, dopo averli formati del tutto, la terra, loro madre, li ha dati alla luce, e che ora essi ora sono tenuti a guardare la terra che abitano come fosse la loro madre e la loro nutrice, a difenderla se qualcuno l'assale e considerare gli altri cittadini come fratelli, sorti come loro dal seno della terra.*” Ma perché l'ateniese Platone sceglie il mito tebano? Per indicare che si tratta, in maniera evidente, di una menzogna; perché l'autoctonia tebana è ancora più composita, ambigua e contraddittoria di quella ateniese, in quanto trattasi di autoctonia secondaria e derivata dalla semina prodigiosa, nascosta dalla figura del fondatore straniero; il fenicio Cadmo, tebano mal naturalizzato, prende la strada dell'esilio per stabilirsi in Illiria dalla quale muoverà con un esercito barbaro contro la Grecia; perché i fenici, per Platone, costituiscono un modello negativo in quanto caratterizzati da avidità di guadagno ed astuzia professionale (*Rep.* IV436a2; *Leggi* V,747c4). La parola come *logos* filosofico decostruisce la fragile creazione della parola mitica. Ma anche la parola del *logos* storico evidenzia le contraddizioni della fantasia mitica. Nel passo erodoteo già citato, di fronte agli autoctoni ci sono gli “altri”, immigrati, intrusi, coloro che arrivarono: “*I Libici e gli Egiziani sono autoctoni.... I Fenici e i Greci sono immigrati (epéludes)*”. Il termine positivo è costituito da colui che rimane -o che è lasciato indietro, indenne all'invasione, come gli Arcadi *hupoleiféntes*, dimenticati e rimasti indenni all'invasione dorica- mentre quello negativo è costituito da colui che si muove, altrimenti definito, anche in Tucidide, *epaiseltòn* (colui che sopraggiunge, che piomba addosso), oppure *epaktòs* (intruso) o semplicemente *polémios* (nemico); il rapporto inamovibile col territorio è indicato dal verbo *idrumai*, che indica il radicamento, in senso verticale, al territorio: “*Due di esse, autoctone, sono stabilite (idruntai) laddove abitavano già in passato: sono gli Arcadi ed i Cinuri*” In contrapposizione al movimento incessante dei popoli che migrano incessantemente, in senso orizzontale, sul suolo della terra, ci sono i pochi popoli che rimangono saldamente fissati, in senso verticale, al territorio originario. Erodoto esprime in maniera evidente le sue riserve sulla credibilità delle leggende autoctone a riguardo dell'Asia Minore, più di quanto faccia riguardo al Peloponneso: ci dice, infatti, che gli abitanti della Caria, abitanti insulari divenuti successivamente continentali, affermano di essere autoctoni, mentre coloro che abitano Cauno credono di essere provenuti da un altro luogo mentre sono autoctoni. (I,171). Più esplicite le riserve di Tucidide a proposito di questo argomento: lo storico ateniese adopera una sola volta l'appellativo di *autoktones* per i Sicani, che si proclamano tali mentre in realtà vengono annoverati tra i barbari, in quanto Iberi trasferiti (VI,2,2). Per quanto concerne il mito dell'autoctonia ateniese, nel brano che abbiamo citato, lo storico ridimensiona il narcisismo ateniese e decostruisce il discorso mitico dichiarando che Atene diventa potente grazie all'integrazione, nel corpus civico, di stranieri divenuti cittadini; ridicolizza poi l'enfasi della retorica ufficiale, in cui si esalta l'Attica come terra fertile per eccellenza, dichiarando che questa terra è rimasta immune dalle invasioni grazie alla sua aridità! Per Tucidide, la storia più antica è caratterizzata dal movimento incessante dei popoli. Nella parte iniziale delle sue *Storie*, la cosiddetta *Archeologia*, Tucidide non adopera mai il verbo greco che indica la stabilità, *istemi* ma adopera tutti i composti, con le diverse preposizioni, che indicano i vari movimenti ed annullano il significato di stabilità. Un altro termine ricorrente per indicare l'insediamento (stabile o no) è il verbo *oikein*, abitare. Ma questo verbo, o i suoi derivati (come il sostantivo *oikesis*, abitazione),

non definisce né l'occupazione stabile né la condizione di cittadino, in quanto l'abitare è proprio anche dello schiavo o del meteco, per definizione coabitatore; *oikéo* può anche indicare l'occupazione di un territorio. Allora l'autoctono si definisce tale non per una caratteristica peculiare, ma per una modalità particolare o per la negazione di qualche altra modalità: il Sé non può che definirsi attraverso l'Altro perché o evidenzia caratteristiche comuni all'Altro o rovescia quello che si dice dell'Altro: “*erano gli stessi, ininterrottamente, ad abitare (hoi autoi aiei oikuntes); soli, fra tutto il genere umano, hanno abitato la terra da dove sono nati (monoi panton antropon... oikesan)*” (Dem. Ep.4) “*Infatti non (ou gar) abitavano, come la maggior parte degli uomini, una terra altrui dopo essersi raccolti da diverse parti e aver scacciato altre genti, ma erano autoctoni.*” (Lisia Ep.17) Il termine che meglio indica l'autoctonia è *omophylon* (della stessa razza), contrapposto ad *allophylon* da *phylon* (ciò che si è sviluppato come un gruppo). Il termine più comune per indicare la purezza della stirpe *gnesios*, dalla radice di *gignomai* (γίγνομαι) e strettamente affine a *genos*, indica la nascita legittima e si contrappone o *nothos* (illegittimo, bastardo); gli Ateniesi sono “*cittadini-figli legittimi della patria (gnesioi gonoi tes patridos politai) mentre tutti gli altri Greci, con progenitori giunti da lontano, sono 'figli adottivi' (eispoiatoi).*” (Dem. Ep.4; cfr anche Isocr. Pan. 24). Il Sé è presentato come *genos* puro nella costruzione mitica della parola, il Sé è visto come indissolubilmente legato o mescolato all'Altro nel razionalismo della parola storica o nella logica del discorso filosofico. “*Io ho in mente –afferma Socrate nel Cratilo (409e 412 passim)- che i Greci, soprattutto quelli che vivono soggetti ai barbari, abbiano ricevuto dai barbari un gran numero di parole... se quindi si cerca la ragione di questi nomi secondo la lingua ellenica, tu intendi come non è possibile cavarsela....salvo che facendo loro violenza... Quanto a σοφία “sapienza” questo nome implica ἐφάπτεσθαι φορῶς “attingere il moto” ma è alquanto oscura e strana (ξενικόν).*” Ciò che è straniero penetra anche nella creazione greca per eccellenza, la filosofia. E, dopo aver esaminato molte, importanti parole, dalle più semplici e di uso quotidiano come ‘acqua’ e ‘fuoco’, o più pertinenti alle sfera intellettuale, come *synesis*, comprensione, nel momento in cui si sofferma ad esaminare il concetto di bene e di male (κακόν) Platone deve ammettere che il termine è “*bizzarro, senza luogo, senza radici ἄτοπον*”. La parola, il *logos*, tante parole trovano in sé il barbaro! E siccome per i Greci “parlare greco” (*ellenizestai*) significa “stare dalla parte dei greci”, come *attikizestai* significa “stare dalla parte degli attici-ateniesi” o *medizestai* significa “stare dalla parte dei Persiani” è possibile, a questo punto, definire con l'appellativo unico di Greci una molteplicità di etnie diverse, in cui Atene (e/o gli Arcadi) rivendica una grecità pura ed esemplare? E' possibile parlare di Grecia, come se esistesse un insieme unico, distinto e contrapposto a tutti gli altri, i Barbari?

Il mito di fondazione ateniese trova un altro dei suoi caposaldi nella contesa fra Atena e Posidone per il possesso dell'acropoli, mentre assiste alla disputa Cecrope, re originario mezzo uomo e mezzo serpente, re civilizzatore, inventore della scrittura e dell'inumazione dei morti (cfr. E.Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico politica ateniese*, Roma 1981) che istituisce il matrimonio monogamico: vince Atena, facendo scaturire l'olivo, ma per un solo voto: tutte le donne votano per Atena, gli uomini per Poseidon; l'ira di Poseidone viene calmata con l'esclusione politica delle donne dalla nuova città, perché è da allora che comincia l'era della civilizzazione. Erittonio, figlio miracoloso di Gé e di Atena che lo riconosce ed accetta di allevarlo nel suo tempio, istituisce le Panatenee, la festa per eccellenza degli ateniesi. La serie dei re ateniesi prosegue con Egeo e soprattutto con Teseo, l'eroe che nella sua vita compie una lunga serie di imprese che condensano tutte le virtù e tutti i pericoli dell'azione umana, ma che è soprattutto il fondatore della città e della democrazia. Nella narrazione esemplare che ci fornisce Isocrate nell'*Encomio di Elena* scegliamo il passo al riguardo: (35-37) “*In primo luogo riunendo la nostra città fino allora dispersa in villaggi separati in uno stesso centro, dandole tali dimensioni che ancor oggi è la più grande di quelle elleniche; dopo ciò, resa la patria bene comune e affrancati gli animi dei concittadini li mise alla pari nella gara per il merito, da un lato confidando che egli li avrebbe comunque sopravanzati sia che vi si fossero impegnati sia che la trascurassero, e dall'altro sapendo che sono più accetti gli onori provenienti da uomini orgogliosi*

di sé che da schiavi. Lungi dal fare qualcosa contro il volere dei cittadini, rese il popolo arbitro della vita politica: ma i cittadini ritennero lui solo degno di comandare, convinti che il suo governo monarchico fosse più sicuro ed imparziale del loro governo democratico. Il fatto è che, diversamente dagli altri re, egli non imponeva le fatiche agli altri per riservare a sé solo il godimento dei piaceri, ma prendeva per sé i rischi e assegnava i vantaggi a tutti in comune....Governò la città in modo così giusto e nobile che ancor oggi restano tracce della sua mitezza nel nostro modo di essere.” Il re sinecista non solo fonda la città, e pone le basi della sua grandezza, ma affranca gli animi dei concittadini, e pone la gara per la virtù su condizioni di partenza uguali per tutti: ecco la novità della democrazia; egli rende il popolo sovrano e governa per la sua autorevolezza e per la benevolenza dei concittadini in modo tale che, addirittura, un’orma imperitura della sua mitezza (ἵχνος τῆς ἐκείνου πραότητος) rimane nel profondo dell’animo, come modo di essere distintivo degli ateniesi! In altri passi troviamo altri particolari che completano i momenti del passaggio autoctonia-democrazia. Platone (*Menesseno* 239) ci chiarisce che l’uguaglianza politica (*isonomia*) è diretta conseguenza della uguaglianza di origine (*isogonia*); così la legge (*nomos*) trova il suo fondamento nella natura (*physis*) ed il potere del *demos* trova la sua nobiltà collettiva: tutti uguali nella nobile origine (*eugeneia*).

Ancora una volta, occorre astenersi dalla tentazione troppo sbrigativa di assimilare o di applicare alcune dubbie ideologie moderne al discorso greco. Seppure la retorica patriottica degli Ateniesi esalta il *genos* (razza, stirpe, specie, genere, famiglia ecc...) e quand'anche la traduzione approssimativa di questa parola sia "razza", non per questo ne consegue che tale esaltazione abbia accompagnato una qualsiasi politica di discriminazione razziale. Certo, il tema autoctono suona estraneo a un orecchio moderno, ma lo storico della Grecia sa che nel gioco delle somiglianze si disperde la specificità del suo oggetto. Non soltanto gli Ateniesi non hanno condotto nessuna crociata in nome dell'autoctonia, ma in realtà la xenofobia fu essenzialmente una pratica spartana poco apprezzata dalla democrazia ateniese nella quale -tutte le testimonianze sono concordi nell'affermarlo - gli stranieri erano trattati meglio che in qualsiasi altra città greca. Discorso di esclusione, certo, quello dell'opposizione tra il *genos* puro e gli altri, ma questa opposizione serviva a fondare la cittadinanza - e la cittadinanza greca si fonda per esclusione, mantenendo lo straniero ai margini della città. E' vero che il meteco viene costretto a versare una tassa sulla persona, che non può godere legittimazione processuale e deve avere un 'patrono' ateniese che lo rappresenti, che non può acquisire del terreno e che non gode di diritti politici; è vero anche che l'uccisione di un meteco è sempre assimilata a un omicidio involontario; è però importante che questa uccisione sia riconosciuta come un omicidio; sul piano fiscale, è ugualmente importante che il meteco possa, a certe condizioni, essere esentato dalla tassa speciale. Cosa dire d'altra parte, della radicalità della sua 'esclusione' politica quando apprendiamo che nel 415 una delle eterie coinvolte nell'agitazione politica aveva alla propria testa un meteco? E infine, seppure questi stranieri residenti erano costretti, come i cittadini facoltosi, al versamento di quelle elargizioni regolamentate che prendevano il nome di liturgie, essi di certo non se ne lamentavano, perché con questa imposizione, così come con quella dell'imposta di guerra e sul servizio militare, guadagnavano un'integrazione, limitata ma incontestabile, nella città. Quanto alla democrazia ateniese, essa ha bisogno, a sua volta, dei meteci per i molteplici servizi che rendono alla collettività dei cittadini e non si contenta di tollerare la loro presenza: di fatto, la incoraggia attivamente. In una parola, *“la polis dei cittadini non può esistere senza la presenza degli stranieri.”* (Austin Vidal-Naquet *Economia e società nella Grecia antica* Torino Boringhieri 1982 p.118)

Numerose città greche conoscono diversi gradi di cittadinanza: vi sono i cittadini "attivi", che hanno accesso alle funzioni pubbliche, e quelli che, destinati ad obbedire, del cittadino hanno solo il nome. Distinzione complessa, che faceva meditare Aristotele, e che Atene non conosce: tutti i cittadini ateniesi partecipano in egual misura ai diritti civili, il che li distingue in blocco dagli stranieri residenti, integrati socialmente ma non politicamente. In realtà, nel pensare l'autoctonia, gli Ateniesi scavano un ulteriore spartiacque tra il loro sistema e quello altrui: se solo gli Ateniesi hanno veramente diritto al

titolo di cittadini, perché essi soli si radicano nel *genos* originario, al limite non esistono cittadini se non quelli di Atene: altrove gli stranieri sono nella città, e il titolo di cittadino perde di ogni significato. Tale rassicurante certezza, l'oratoria ufficiale non cessa di riattivarla nella coscienza ateniese e persino nella tragedia tutto contribuisce a rafforzare questa bella operazione ideologica. Ascoltiamo un passo oratorio poi un passo tragico: *“Unici al mondo, essi hanno abitato il suolo dal quale sono nati e l'hanno trasmesso ai loro discendenti: pertanto si è portati a credere che, se gli altri uomini che sono venuti come immigrati nella città e che ne hanno il titolo di cittadini sono assimilabili ai figli adottivi, essi sono i cittadini-figli legittimi della patria.”* (Demostene *Epitafio*, 4) *“Dove trovare una città che sia superiore alla nostra? Il suo popolo non è straniero, venuto da altrove: noi siamo autoctoni. Le altre città, formate da elementi diversi, come lo sono i vari elementi di un colpo di dadi, sono state popolate da uno sciame di varia provenienza: ora chiunque lasci una città per venire ad abitare in un'altra è come un pezzo aggiunto alle fondamenta; è cittadino di nome, non lo è di fatto.”* (Euripide *Eretteo*, citato in Licurgo *Contro Leocrate* 100)

Figli adottivi, pezzi aggiunti, gli altri Greci non hanno davvero fortuna. E ancora una volta spetta a Platone, parodiando l'oratoria ufficiale, mettere le cose in chiaro e pronunciare esplicitamente il nome ateniese dello straniero residente: *“Dappertutto altrove, come cittadini, non vi sono che meteci... Questa buona nascita (eugeneia) ha avuto il suo primo fondamento nell'origine dei nostri antenati i quali, piuttosto che essere immigrati e fare dei loro discendenti dei meteci nel paese nel quale essi approdano, venendovi dal di fuori, erano degli autoctoni, che dimoravano e vivevano veramente nella loro patria, nutriti non come gli altri da una matrigna ma da una terra madre.”* (Menesseno, 237b). Gli 'altri' possono annoverare liste di omicidi in famiglia quali quelli dei Pelopidi e dei Labdacidi - orrori mai accaduti in Attica: Atene è per contro una città civile, la più antica del mondo, e vanta una lista di imprese gloriose. Già nota ad Erodoto, la lista si era formata probabilmente durante il trentennio 480-450 a. C. ad uso dei primi autori di orazioni funebri; poi si canonizzò nella retorica. Figurano in questa lista due guerre mitiche contro invasori stranieri: i Traci di Eumolpo e le Amazzoni asiatiche, sconfitti i primi da Eretteo e le seconde da Teseo e due episodi esemplari di ospitalità e assistenza verso supplici stranieri: gli Epigoni argivi, venuti ad Atene con le loro madri per recuperare i corpi dei loro padri caduti a Tebe, e gli Eraclidi perseguitati da Euristeo in tutta l'Ellade. Il cittadino ateniese si imbatteva in queste storie mediante monumenti, culti, rappresentazioni artistiche: tombe e culti delle Amazzoni e di Euristeo, le metope del Partenone, i dipinti nella Stoa Poikile, ecc. Tre di queste imprese (le Amazzoni, gli Epigoni, gli Eraclidi) sono episodi della vita di Teseo, l'eroe sinecizzatore di Atene le cui ossa vennero trasferite ad Atene verso il 475 a. C. per opera di Cimone e seppellite in un apposito *τέμενος* (recinto sacro). Teseo fu da allora elevato al grado di eroe nazionale ateniese, paladino della democrazia, della liberalità verso i deboli e delle virtù militari. Le pitture all'interno del Theseion e le feste *Θησεῖα* (Teseia) ricordavano al cittadino ateniese le grandi imprese dell'eroe nazionale, con il cui esempio era invitato a identificarsi. Occupano un posto d'onore anche le figure di Solone e dei tirannicidi. Solone (non Clistene!) fu elevato dal partito democratico del tardo V secolo al grado di fondatore della democrazia, vista come 'costituzione dei padri'. La propaganda ufficiale rimuove la memoria di Clistene colpevole di aver fondato una democrazia sotto il segno di un'apertura e di una mescolanza che non si registrerà più; ci fornisce la notizia Aristotele, quando nella *Politica* (III 1275b 35-37) parlando del *“diritto di cittadinanza acquisito in seguito ad un cambiamento di costituzione”* dice *“come, ad Atene, fece Clistene dopo l'espulsione dei tiranni; egli infatti, incorporò nelle tribù molti stranieri, schiavi e meteci.”* I ritratti di Solone, gli *ἄξονες* o *κύρβεις* con le sue leggi nel pritaneo, la coppia statuaria dei tirannicidi nell'Agorà, il sacrificio annuo in loro memoria e gli onori elargiti dalla città ai loro discendenti, sono punti di riferimento significativi nel processo di 'nazionalizzazione', durante il corso del V secolo, di grandi personalità ateniesi mitiche e storiche.

I tirannicidi riscossero una venerazione peculiare, entrati come protagonisti assoluti nel bagaglio ideologico e propagandistico, subito dopo la cacciata dei Pisistratidi. Di questo mito opera una chiara e puntigliosa sconfessione Tucidide. Tale demistificazione dovette sortire il risultato di essere recepita

dalle menti più nobili, senza scalfire la venerazione popolare.

Lo storico rivela agli ateniesi che si sono clamorosamente sbagliati sulla storia dei tirannicidi, sui quegli eroi che, secondo la leggenda, erano stati gli autori di un'azione essenziale per la nascita della democrazia, eliminando, in una congiura popolare ed a prezzo della propria vita, i tiranni Ippia ed Ipparco. In sei capitoli (54-59) del VI libro, lo storico ci racconta minuziosamente l'intera storia, precisando preliminarmente che *“l'atto di audacia... fu compiuto in seguito ad una storia d'amore.”* In breve, Armodio ed Aristogitone sono una fra le tante coppie di *hetairoi*, di amanti omosessuali, in cui l'amante adulto è Aristogitone; il bello efebo Armodio è però amato e desiderato anche da Ipparco, fratello minore del tiranno Ippia (che governava la città in maniera saggia, curando i nobili sentimenti ed esigendo solo la ventesima parte dei prodotti.) *“Armodio, tentato da Ipparco, senza cedere alle sue lusinghe, lo accusa presso Aristogitone.”* Ipparco, respinto, si vendica di Armodio infliggendo una umiliazione a sua sorella: la fa, prima, invitare come canefora ad una festa, e la respinge, poi, nel corso della stessa dicendole che non l'aveva affatto invitata in quanto indegna. E' così che prende corpo il progetto di vendetta, da realizzare nel corso delle Panatenee del 514, approfittando della folla e della confusione della festa; nonostante credessero di essere scoperti, avendo visto che il tiranno Ippia parlava amichevolmente, come era suo costume, con una persona, quando *“si imbarterono in Ipparco, vicino al Leocorio, assalitolo senza pensare a quello che facevano, l'uno furente di ira amorosa, l'altro per l'offesa subita, lo colpirono e lo uccisero...In tale modo per un'offesa recata all'amore ebbe inizio la congiura e si verificò il caso di quell'audacia sconsiderata di Armodio ed Aristogitone, nata da un improvviso timore. Dopo questi avvenimenti la tirannide divenne per gli Ateniesi molto più dura e Ippia, che oramai si trovava pieno di paura, uccise molti cittadini... Ippia esercitò la sua tirannide ancora per tre anni e nel quarto fu depresso dai Lacedemoni e dagli esuli Alcmeonidi.”*

Armodio ed Aristogitone, nella versione storica, non sono i tirannicidi, ma uccidono solo il fratello del tiranno; il movente non è lo scontento popolare che si esprime in una sollevazione popolare, ma una torbida storia d'amore, che sfocia in una mal riuscita congiura, guidata, nel momento dell'azione, dall'ira e dal terrore; l'omicidio non mette fine alla tirannide, anzi determina una svolta fatale in quanto questa, da giusta e benevola, è trasformata in regime duro, sospettoso e duramente repressivo. La tirannide viene eliminata dai Lacedemoni! Lo storico non poteva essere più chiaro ma la leggenda resistette integra, perché la caduta della tirannide rappresenta nella retorica, nei culti, nell'arte e nella coscienza popolare un momento decisivo nella storia della formazione dell'identità ateniese, paragonabile nel suo significato patriottico e ideologico solo a due grandi eventi storici del V secolo: la battaglia di Maratona e il rientro degli esuli democratici da File nel 403 a. C. La formazione dello stereotipo dell'Ateniese - cittadino energico, fiducioso, intelligente, innovatore, loquace, buon patriota e nel contempo individualista - venne riallacciata alla nascita della democrazia. Osserva Erodoto, in un passo famoso (V,78), che *“l'eguaglianza (ἰσηγορία) è un bene prezioso, se gli Ateniesi, quand'erano sotto i tiranni, non erano in guerra migliori dei loro vicini e, liberatisi invece dai tiranni, divennero di gran lunga i primi... Una volta liberati, ciascuno si dava cura di compiere qualcosa per se stesso”*.

Nasce quel carattere 'nazionale', impersonato da un Temistocle, un Pericle, un Alcibiade, esaltato dalla retorica attica, temuto e detestato dai nemici di Atene e della democrazia. Ma il perno dell'identità patriottica ateniese in età classica è il ruolo della città nelle guerre persiane. Maratona e Salamina, la classe oplitica e il demo marinaro, l'evacuazione della città durante l'invasione di Serse -massimo sacrificio per un popolo 'autoctono'- diventano, nella retorica commemorativa, glorie esclusive di Atene e la ragion d'essere principale del regime democratico e dell'impero. Il cittadino ateniese gira in una città-museo, letteralmente piena di memoriali delle guerre persiane: templi, altari, anatemi, tombe e cenotafi, stele, scritte con epigrammi celebrativi e i nomi dei caduti, statue e pitture; partecipa periodicamente a una quantità di culti, agoni, cerimonie evocative. Il cosiddetto 'Vecchio Partenone', distrutto dai Persiani e lasciato in rovina per un'intera generazione, le spoglie persiane e la statua colossale di Atena Promachos sull'Acropoli, le tombe e statue di Milziade e di Temistocle, il memoriale collettivo dei caduti al Ceramico, i poliandri e i trofei a Maratona e a Salamina, le orazioni funebri

annue, le feste di Artemide Agrotera per Maratona, le regate negli stretti di Salamina: sono soltanto alcuni esempi meglio noti, scelti da una lista di più di cinquanta memoriali ateniesi delle guerre persiane di cui si ha notizia. Creati per lo più in età cimoniana e periclea, molti di questi memoriali continuarono a funzionare anche nel IV secolo e in età ellenistico-romana. La rinascita patriottica antimacedone nel IV secolo generò la riedizione in serie di documenti storici, veri o fittizi, delle guerre persiane: i decreti di Milziade e di Temistocle, il giuramento di Platea; poi, la leva annua degli efebi comincia a visitare i poliandri e i trofei di Maratona e Salamina, con sacrifici e corone in memoria dei 'caduti per la libertà'. In breve, la lista delle imprese gloriose mitiche e storiche fornisce, assieme all'autoctonia, i dati essenziali della 'carta d'identità' ateniese, la giustificazione dell'impero e i punti capitali di riferimento per qualsiasi confronto con gli 'altri'.

Sorvoliamo su un elemento non meno importante, di altro genere, ma in stretto rapporto con quanto si è detto sopra: l'idea di Atene 'Scuola dell'Ellade'. Atene, diremmo oggi, 'capitale della cultura', ma permanente, non a turno con altre città: vanto arrogante corrente nel tardo V secolo ma già preannunciato da Erodoto (I,60,3). Per superiorità intellettuale e culturale, riassumerà Isocrate, (XV,293) Atene sta agli altri Elleni come gli altri Elleni stanno ai barbari. Atene è un modello copiato da tutti: persino la costituzione spartana sarebbe una copia dell'antica costituzione ateniese. Atene è divenuta il rovescio di Sparta: città aperta, che gli stranieri sono invitati a visitare per imitarne il regime e il modo di vivere. 'Scuola dell'Ellade': città in festività perpetua, piena di spettacoli e di agoni culturali, patria della filosofia; i suoi discepoli diventano maestri nelle altre città. Atene esporta la propria cultura e la diffonde in tutta la Grecia, al punto che - proclama Isocrate in un passo famoso (IV 50)- possono oramai considerarsi 'Elleni' solo coloro che hanno appreso la loro cultura alla scuola di Atene. Non basta esser nato Greco: bisogna divenirlo studiando Atene. Inconsapevolmente, Isocrate apre in questo passo la strada per una nuova idea della grecità: l'idea che non è l'origine etnica, ma il ginnasio, la palestra, l'efebia, che fanno il Greco: bisogna divenirlo studiando ad Atene.

Greci e barbari.

(D.Asheri, *I Greci*. 2 Una storia greca II Einaudi, con integrazioni)

'Chi erano i Greci?' si domandava John Myres quasi settant'anni fa; e se lo ridomandava l'anno scorso Filippo Cassola nel secondo volume de *I Greci* (Einaudi). Il problema è insomma ancora aperto; ma quello che ci trattiene in queste pagine è un problema totalmente diverso: quello di come, quando e a che scopo i Greci furono 'inventati'.

L' 'invenzione dei Greci', o dell'idea di 'grecità': τὸ Ἑλληνικόν. Un vago sentimento di appartenenza a una comune Kulturnation ellenica esisteva indubbiamente sin da alta età arcaica. Tucideide, (VI,17 2) supponeva, com'è noto, che Omero non conoscesse il termine di βαρβάρων perché ai suoi tempi non esisteva ancora il 'termine opposto' (ἀντίπαλον... ὄνομα) di Ἕλληνες classico esempio di 'polarità' nel pensiero scientifico greco. Ma questa volta il grande storico sbagliava. Il termine composto βαρβαρόφωνος presuppone l'esistenza e l'uso della voce semplice βάρβαρος; e i termini Ἑλλάς per la Grecia e Πανέλληνες per 'tutti gli Elleni' sono noti a Omero (Il. II 530 e 867). Ma non c'è solo la terminologia: anche la genealogia dei patriarchi, Doro, Xuto ed Eolo, figli di Elleno, è già nota a Esiodo (fr. 6 Merk. West). A parte questo, ad alta età arcaica risalgono l'anfizionia panellenica di Delfi, i giochi olimpici coi loro Ellanodici, e forse anche il divieto di consultare l'oracolo di Olimpia in relazione a guerre di Greci contro Greci (Sen. *Ell.* III,2,21). La storiografia del V secolo partiva generalmente dal presupposto che i più antichi abitanti dell'Ellade fossero invasori barbari. La nozione dell'antichissima Grecia come un 'insediamento di barbari' - Asiatici, Fenici, Egizi, Traci e altri - risale con ogni probabilità a Ecateo di Mileto (Ec.F.gr.Hist I F 119 citato da Strabone VII,7,1). Erodoto (I,57-58) preferì la teoria pelasgica, anch'essa già nota e utilizzata da Ecateo, supponendo che questa popolazione autoctona costituisse il sostrato essenziale della popolazione pre-ellenica in Grecia, e che a un certo momento da esso si fossero separati i futuri Ateniesi, i quali, passando all'uso della lingua

greca, divennero Greci. E secondo Tucidide (I,6,5-6), basterebbe considerare il modo di vita dei barbari del presente per farsi un'idea di quello degli Elleni del passato. Agli intellettuali del V secolo, insomma, la 'gremità' si presentava come uno stadio di sviluppo linguistico-culturale verificatosi nel loro paese molti secoli innanzi, e immaginato pressappoco sull'esempio delle ellenizzazioni contemporanee nella cerchia periferica mista e nel mondo coloniale. In altri termini, nel modo di vedere degli storici greci, gli Elleni non erano una razza di invasori 'arrivata' fatta e compiuta dal di fuori - come voleva il 'modello ariano' riesumato fra settecento ed ottocento e condannato un decennio fa da Martin Bernal (*Atena nera* Parma 1991) - ma una civiltà che 'si formò' in Grecia stessa, autodefinendosi (ἀποσχισθέν 'separandosi', è il termine erodoteo) rispetto al resto della popolazione. La dottrina che Greci si nasce, ma anche lo si diventa, è il presupposto logico necessario di questa teoria.

Ma la 'nazionalizzazione', o 'politicizzazione', della coscienza ellenica è, come si sa, un effetto del conflitto greco-persiano. Ce lo preannuncia un noto testo del Corpus Theognideum (781), nel quale l'autore, un Megarese, di fronte alla minaccia dell'esercito persiano, si preoccupa della στάσιν Ελλήνων λαοφθόρον 'discordia tra Elleni distruttrice del popolo', usando il termine στάσις anziché πόλεμος, come se si trattasse di una lotta di fazioni all'interno di uno stato ellenico unitario. Simonide (8,10.12,19,20,21-24) glorificava gli Ateniesi per aver difeso 'gli Elleni' a Maratona e ad Artemisio, e tutti i caduti per la libertà dell'Ellade - di 'tutta l'Ellade', della 'vasta Ellade', della 'sacra Ellade'; ed elogiò persino le etere che avevano supplicato la loro dea a Corinto, 'acropoli degli Elleni' per la salvezza degli Elleni. Simonide usò anche un nuovo titolo: Ἑλλάων ἀρχαγός, 'duce degli Elleni', titolo certamente commissionato dal reggente Pausania, il quale, con poco successo, voleva così essere ricordato sulla base del tripode dedicato dagli alleati a Delfi dopo la vittoria di Platea (Sim.17). La 'piccola patria' particolare degli Ateniesi, Spartani, Corinzi, Megaresi, non sparisce affatto in questi epigrammi panellenici, ma vi predominano l'Ellade e gli Elleni, e i loro comuni nemici i Medi, i Persiani, l'Asia. A Simonide risale anche il più antico parallelismo didattico fra le guerre persiane e la guerra di Troia, nazionalizzata anche questa e trasformata in prototipo di conflitto tra Ellade e Asia (Sim. Fr. 10-18 West).

Nei *Persiani* di Eschilo (472 a. C.) l'idea panellenica, e assieme ad essa l'antitesi Ellade/Asia (o Elleni/barbari), è già enfatizzata retoricamente. Nel sogno della regina-madre, la donna greca si ribella, l'asiatica si sottomette: nasce la formula dell'Ellade che sta a libertà come l'Asia sta a schiavitù (*Persiani*.vv.181-190). Salamina è una vittoria ellenica: in lotta 'tutto per tutto' sono i 'figli degli Elleni' e la loro patria comune è l'Ellade, ma è la flotta di Atene che primeggia a Salamina come la 'lancia dorica' primeggerà a Platea (Esch. *Pers.*- vv.402-405, 817). I *Persiani* spirano un misto di panellenismo, di egemonismo patriottico ateniese e di 'orientalismo' ante litteram, nel senso usato da Edward Said, ossia di quella visione europea dell'Oriente indolente, effeminato, corrotto e dispotico, in antitesi alla virile Ellade quale rappresentante dell'Europa, dell'Occidente e degli imperialismi europei di ogni tempo. Nasce insomma con Eschilo anche la politicizzazione del barbaro. L'esigenza di un etnico complessivo per denominare l'alleanza antipersiana si impose nel 481-479 a. C., ma la scelta di 'Elleni' per una coalizione di appena una trentina di poleis fu una scelta palesemente ideologica, programmatica e propagandistica: gli Elleni degni di questo nome siamo solo 'noi', membri della coalizione, ad esclusione di tutti coloro che, volenti o nolenti, hanno scelto il barbaro. Furono insomma i Greci della coalizione a 'eticizzare' un conflitto che, in origine -e dal punto di vista persiano- non aveva anteriormente avuto un significato etnico, come non lo avevano avuto gli altri conflitti annessionistici persiani con la Lidia, la Babilonia o l'Egitto. Fu tuttavia il confronto con una grande civiltà orientale radicalmente diversa a indurre i Greci ad autodefinirsi culturalmente, con maggiore impegno di quanto era stato fatto in età anteriore. L'idea della libertà greca a confronto con l'impero universale persiano -debitamente rilevata negli studi moderni dell'età della guerra fredda- entrò presto nel repertorio retorico attico; ma fu Platone (*Leggi* 692e-693a) a esprimere retrospettivamente il timore che la conquista persiana dell'Ellade avrebbe livellato culturalmente tutte le comunità greche, in un'amorfa mistione pluri-etnica di Greci e Greci e di Greci e barbari, come avveniva di fatto nelle

satrapie dell'impero sovranazionale persiano, obliterando cioè sia l'identità delle singole poleis sia quella della grecità stessa.

“Molti e grandi sono gli ostacoli che non ci permetterebbero di far questo (scil. di passare al campo di Serse), neanche se lo volessimo. Il primo e maggiore sono le statue e i templi degli dei incendiati e abbattuti [dai Persiani] ... Poi c'è la grecità (τό Ἑλληνικόν), l'essere dello stesso sangue e della stessa lingua i comuni templi de gli dei, i sacrifici, le usanze affini, cose che sarebbe intollerabile che gli Ateniesi tradissero.” (Er. VII,144). Con queste parole, secondo Erodoto, gli Ateniesi del 480/479 a. C. si sarebbero impegnati a rimanere fedeli alla causa antipersiana. Tuttavia, questa definizione famosa (è citata ad nauseam) dell'identità ellenica sembra piuttosto un frutto di elaborazione intellettuale maturatosi ad Atene in età cimoniana e poi ribadita, in senso paraetnologico, nei circoli sofisticheggianti di età periclea, ad uso della propaganda egemonistica ateniese. Si noti che in questo passo tre dei quattro ingredienti della 'grecità' - la lingua, la religione, le usanze - sono culturali, ossia beni acquisiti e acquisibili attraverso la *paideusis*, l'assimilazione, la conversione: il quarto ingrediente, la consanguineità, ne resta per conseguenza piuttosto menomato.

L'idea panellenica nacque di fronte alla minaccia persiana, fu brevemente adottata dal re spartano Agesilao durante la sua campagna asiatica, risorse ad Atene di fronte alla minaccia macedone prima di essere adottata dai re macedoni stessi, ed ebbe un ultimo rigurgito alla vigilia della guerra lamiaca. Lo scopo era sempre il medesimo: giustificare il diritto di una potenza all'egemonia su tutta l'Ellade in guerre contro nazioni definite 'barbare'. Fiorì insomma in periodi di crisi e di clima favorevole alla ricezione del suo messaggio. La polarità Elleni/barbari non va quindi considerata esclusivamente come uno 'specchio' metodologico, attraverso il quale, osservando il rovescio, il Greco scopre la propria identità: non si può ignorarne la strumentalizzazione politica. Pressoché tutti i generi letterari di età classica trasmettono messaggi panellenici. Pindaro inaugura la moda comparatrice tra le vittorie contro i Persiani in Grecia e contemporanea vittoria contro i Cartaginesi in Sicilia, facendo eco della propaganda dinomenide e della credenza popolare nel sincronismo di Salamina e Imera (Pitiche 1 75-79). La tragedia 'inventa' il barbaro, Aristofane sogna la rinascita dei bei giorni dell'alleanza di Atene e Sparta contro il barbaro, e la retorica, da Gorgia a Isocrate, tiene in vita l'idea panellenica anche in periodi di latenza, cristallizza la topica e banalizza l'idea. La storiografia, a cominciare da Erodoto, propone un'interpretazione delle guerre persiane in chiave panellenica; a Eforo (Fgrekshit, 70 F 186) risale la teoria di un'alleanza premeditata tra Serse e Cartagine contro la grecità. E tra i filosofi, Platone (Rep.470b-d) contribuisce all'idea dell'amicizia naturale tra Greci e Greci, concordando con Isocrate (IV,184;XII,163) sull'inimicizia naturale fra Greci e barbari.

A livello politico, l'ideologia panellenica fu un fallimento, sia in età periclea sia in età demostenica. Il fallimento, beninteso, fu dell'ideologia, non della 'storia greca' - come sostenevano alcuni insigni storici moderni- Beloch, Droysen, Meyer- imbevuti di dottrine nazionalistiche otto-novecentesche. La 'storia greca' certamente mai riuscì a superare il particolarismo della polis, perchè il progetto di uno stato ellenico unitario non fu mai all'ordine del giorno. Fallì l'ideologia panellenica, sia perché incapace di celare i veri moventi imperialistici che la manipolavano sia perché andava in realtà contro corrente: lo slogan più fortunato in età classica era quello dell' 'autonomia e libertà' delle singole poleis. A livello intellettuale, la polarità Elleni/barbari si decostruì: anzi, noi la conosciamo già in stadio di decostruzione. Stabilire le frontiere geografiche dell'Ellade non era un compito agevole. Ellenocentrismo implica ex definitione una visione dell'Ellade al centro della terra, circondata da una periferia barbarica. Ma fra centro e periferia passa una fascia intermedia che separa e collega i due mondi, un'area abitata da popolazioni miste, bilingui, ambigue, di definizione culturale incerta, discussa e mutevole: l'Epiro, l'Acarmania, l'Etolia, la Macedonia, la Tracia, Creta, Cipro e il mondo coloniale in Oriente e Occidente, aree frammiste di coloni greci, di indigeni barbari e di popolazioni miste. La dinastia regnante in Macedonia, a partire da Alessandro I, venne riconosciuta come 'ellenica' dagli Ellanodici di Olimpia, formalmente in base alla sua genealogia argiva fittizia, in realtà per considerazioni politiche. Ma il problema riemerse nel IV secolo e venne risolto diversamente dai partiti

filo- e antimacedoni della Atene di Eschine e di Demostene. L'esistenza di popolazioni ibride di 'semielleni', 'semibarbari' ecc. era un dato di fatto noto a chiunque in età classica. Si sapeva di Greci sperduti in Scizia e all'interno dell'impero persiano, divenuti bilingui e imbarbariti, e, d'altra parte, di residui di popolazioni anelleniche sopravvissute in Grecia stessa. A cominciare dai mercenari greci che nel 591 a. C. si riconoscevano come 'alloglotti' in un famoso graffito di Abu Simbel, facendo proprio il punto di vista culturale egiziano, e sino all'esule Ovidio, che amaramente si riconosce 'barbaro' in Dacia perché incompreso da tutti; dai personaggi persiani di Eschilo che parlano di 'barbari' in riferimento a se stessi, e sino a Plauto, traduttore 'in barbaro' di commedie greche, i due termini della polarità tradizionale cambiano ruolo. Si fa strada una distinzione fondamentale tra barbari 'civili' e barbari 'selvaggi'. Lo 'specchio' etnologico produceva talvolta strane sorprese. Gli Egizi e i Mossineci rappresentavano ambedue il rovescio culturale dei Greci: lo dichiarano esplicitamente Erodoto (II,35-36) per i primi e Senofonte (*An.V,4-34*) per i secondi; ma mentre i primi furono riconosciuti tra i popoli più civili del mondo, i secondi vennero catalogati tra 'i più barbari' e 'i più lontani' dal modo di vita ellenico. Nasce insomma il bisogno di introdurre un *tertium genus* fra Greci e barbari. '*Nessuna donna troiana greca o barbara*' è un modo di dire euripideo per includere tutta l'umanità femminile (*Troiane vv-477-478*). Roma, città troiana o elleno-troiana secondo gli storici greci del V e IV secolo, fu da alcuni considerata barbara e da altri greca. '*I Traci vengono chiamati Troiani! Tutti ormai sono la stessa cosa!*' (fr. 469 Kock) esclama un personaggio della *Hydria* di Menandro, piangendo la perdita delle chiare distinzioni di una volta.

Si fa strada la distinzione morale tra popoli civili e incivili, a danno del criterio tradizionale dell'etnicità. Il criterio non è più la natura ma le leggi, diverse ovunque ma valide in assoluto all'interno di ogni cultura. Una vena di relativismo culturale è presente nella letteratura etnografica e nella sofistica di età classica: apertura mentale, che potenzialmente preannunzia l'avvento dell'ellenismo.

Un cenno, anche breve, all'Ellenismo, per ricordare che la conquista di Alessandro lasciò, com'è noto, l'eredità dei regni ellenistici i quali trovarono la loro unità nella cultura greca e soprattutto nella lingua greca comune, κοινή διάλεκτος. Si spezzano, repentinamente, i vincoli angusti della polis e politici, intellettuali di vario genere (come filosofi, poeti, architetti, matematici) insieme ad artisti ed attori, medici e mercenari ed altra svariata umanità, si spostano da una parte all'altra della terra abitata: basta possedere la lingua e la cultura greca per essere cittadini del mondo, *kosmopolitai*. Questi greci, comunque, rappresentarono una minoranza, che si insediò soprattutto nei posti nevralgici del potere, della cultura e del commercio, in città in cui la variegata popolazione era divisa in quartieri, a seconda della stirpe e della lingua, mentre le campagne erano rimaste popolate dalla popolazione indigena. La conduzione politica, affidata solo al sovrano ed ai suoi collaboratori, fece sì che non esistesse più il cittadino, ma il suddito, che si rinchiuse nella propria condizione individuale: il cosmopolitismo convive col suo contrario, l'individualismo. Il cosmopolitismo si realizzò soprattutto negli ambiti più elevati della cultura, con la creazione delle grandi biblioteche e dei centri di studi sorti attorno ad esse. E' forte e proficuo l'impulso alla osmosi fra le varie culture, orientali e greca, che vide frutti cospicui, come la traduzione in greco dei libri di cultura ebraica: la traduzione in greco dell'Antico Testamento, ad opera dei Settanta, rese possibile la diffusione universale di questi testi.

Roma

La fondazione e le origini nel segno della interculturalità.

L'elemento caratteristico che distingue la civiltà romana, in quasi tutti i vari aspetti, non è la dipendenza dalla civiltà greca quanto la misura e la qualità della sua dipendenza: la bellicosa *Romuli gens* entrò in contatto, subito, fin dalle sue origini, con la ricchissima, variegata, elegante cultura greca. Eraclide Pontico, definendo la Roma occupata dai Galli nel 390 a. C. come una "città greca", non destò certo stupore fra i lettori suoi contemporanei ma può suscitare perplessità fra gli studiosi moderni.

Plutarco, nella *Vita di Romolo*, ci tramanda diverse versioni del mito di fondazione di Roma; secondo una di queste leggende la città prese il suo nome da *Rhome*, una donna troiana, compagna di Enea, che, stanca delle lunghe peregrinazioni, dette fuoco alle navi per impedire ulteriori viaggi; secondo un'altra leggenda è ancora una schiava la madre dei gemelli fondatori (Romolo,2) : *“Tarchezio, re degli Albani, era un uomo cattivo e crudele come ce ne sono stati pochi. Un giorno avvenne in casa sua un'apparizione misteriosa: dal focolare uscì la figura di un membro virile, che aleggiò molti giorni per le camere. A quei tempi, in Etruria, esisteva un oracolo di Teti, che Tarchezio interpellò. Gli fu risposto di unire al fantasma una vergine, perché da lei nascerebbe un figlio tale da innalzarsi su tutti gli uomini come il più illustre, valoroso, fortunato e forte. Tarchezio riferì la predizione ad una delle figlie e le impose di avvicinarsi al mostro. Essa ne provò una tale ripugnanza, che mandò in sua vece una serva. Come Tarchezio lo seppe, montò su tutte le furie e condannò a morte tutte due le fanciulle. Ma la notte apparve Vesta e gli proibì di eseguire il suo proposito; egli perciò impose loro di tessere in prigione una tela col patto che, appena l'avessero finita, le avrebbe sposate. Le due fanciulle passarono le giornate a tessere e tessere, ma di notte arrivavano altre donne, che, per ordine di Tarchezio, disfacevano la tela. La servetta diede alla luce una coppia di gemelli, avuti dal fantasma, e Tarchezio li consegnò ad un certo Terazio, affinché li sopprimesse. Ma Terazio, sceso alla riva del fiume, li depose in un punto tranquillo, ove venne una lupa a nutrirli col suo latte, e vennero uccelli d'ogni specie, che portavano delle briciole e le mettevano nelle loro bocche, finché non li scorse un pastore, che, stupito, si avventurò vicino ad essi e li raccolse. Così furono salvi. Divenuti grandi, assalirono Tarchezio e lo ammazzarono. Questa vicenda è riferita da un certo Promatione, autore di una storia dell'Italia.”* A proposito del motivo ricorrente della lupa, come nutrice dei gemelli abbandonati, sia Livio che lo stesso Plutarco ci riferiscono una versione tutt'altro che nobilitante: (Livio I,4): *“Alcuni pensano che codesta Larenzia, per aver spesso prostituito il suo corpo tra i pastori fosse chiamata 'lupa': da ciò sarebbe venuto lo spunto per questa straordinaria leggenda”*; Plutarco (Rom.4): *“Secondo altri fu un equivoco sul nome della nutrice ad avviare il racconto verso la favola, e precisamente il fatto che i Latini chiamavano 'lupa' tanto le femmine dei lupi quanto le donne prodighe delle loro grazie, quale la moglie di Faustolo che allattò i gemelli.”*

Il motivo principale per cui viene fondata Roma lo desumiamo ancora da Livio (I,6,3): *“Romolo e Remo furono presi dal desiderio di fondare una nuova città in quei luoghi in cui erano stati esposti ed allevati. Sovrabbondava infatti la popolazione degli Albani e dei Latini e ad essi, per di più, s'erano aggiunti i pastori, sì che senz'altro speravano che sarebbe stata piccola Alba, piccola Lavinio, in confronto della città che volevano fondare.”* Ed una volta fondata la città (I,8,4): *“Frattanto la città si ampliava, incorporando entro la cerchia delle mura sempre nuovi territori, poiché le mura venivano costruite in vista delle popolazioni future, più che in rapporto a quella che c'era allora. In seguito, perché non fosse inutile tale ampiezza dell'Urbe, allo scopo di accrescere la popolazione secondo l'antico accorgimento dei fondatori di città, i quali attiravano a sé gente oscura ed umile facendola passare per autoctona, offrì come asilo il luogo che ora, a chi vi sale, appare circondato da una siepe tra due boschi. Ivi si rifugiò, dai popoli vicini, avida di novità, una folla di gente d'ogni sorta, senza distinzione tra liberi e servi, e quello fu il primo nerbo dell'incipiente grandezza”*. Il grande storico, pur nel dichiarato scopo programmatico di esaltazione della romanità, smaschera il trucco di coloro che, per nobilitare le origini del proprio popolo, inventano inesistenti autoctonie. Il popolo romano si dichiara fiero di quella origine promiscua, che è propria di tutti i popoli, e nasce sotto il segno di una società aperta e pluralista, realizzata attraverso un'apposita istituzione creata da Romolo stesso, quella dell'asilo, un luogo particolare destinato ad accogliere individui di ogni estrazione e provenienza: il criterio della interculturalità, della promiscuità e della coesistenza rimarrà caratteristica peculiare dell'organizzazione e del successo dell'Impero romano.

“Il guado del fiume, il sale del Tirreno, il centro commerciale del Foro Boario avevano attirato sul luogo, dove precipitava l'aggregazione di una nuova città, gente di stirpe diversa; Sabini ed Etruschi in particolare ma forse anche Liguri, se è come sostengono alcuni archeologi, che l'Aventino ospitasse

una "enclave" ligure. Con costoro i Latini che ormai, aggirandosi tra i sette colli, cominciavano a sentirsi Romani si erano abituati a convivere. Da questo fatto imprevedibile i patres, forse ricordandosi del consiglio ricevuto a suo tempo dal loro mandante, hanno ricavato un'idea spregiudicata per il mondo antico, un'idea che non appartiene più all'elenco delle circostanze di fatto che sono state premesse necessarie alla fortuna di Roma ma che può aprire invece quello delle sue ragioni profonde: l'idea che per fondare una città non è indispensabile che i suoi cittadini siano tutti della stessa tribù; che elemento costitutivo di un nuovo stato può essere non la razza ma un patto, un'intesa, una Legge che ognuno, qualunque sia la sua provenienza, si impegna a rispettare.

Tra i diversi fattori che hanno concorso a gettare la base del "miracolo" romano, questo sembra particolarmente significativo e carico di conseguenze. Per i Greci l'identità etnica era condizione irrinunciabile della fondazione di una città, luogo ideale dove anche dopo la sua azione come nuovo stato, difficilmente gli stranieri potevano essere ammessi con pieni diritti. Per i Romani è stato diverso. Fin dall'inizio si sono considerati una società aperta nella quale il legame comunitario non era quello del sangue. Un greco di Corinto, Demarato, sposa una nobile etrusca e si integra in qualche modo nella città etrusca in cui si è trasferito, ma senza far carriera. Suo figlio, invece, Tarquinio, sceglie di risiedere a Roma e vi diventa re (Tarquinio Prisco).

Questa spregiudicatezza originaria ha sviluppato l'intelligenza politica della classe dirigente e orientato la cultura della società romana che ha continuato a trovare naturale, quando risultasse conveniente, assorbire dall'esterno non solo persone o magari intere comunità, ma culti istituzioni, modi di combattere e via dicendo.

Naturalmente l'intelligenza politica non era di tutti i bifolchi che si aggiravano nel vetero agro laziale; era soprattutto dei loro padroni, di quei prepotenti pieni di iniziativa che si erano assicurati la proprietà della maggior parte dei terreni produttivi, che avevano reclutato una clientela di braccianti, e, tra questi, le squadracce con cui mettere a tacere vicini e concorrenti, e che imponevano una tangente sul commercio il quale si andava sempre più sviluppando in tutta l'area tirrenica raggiunta anche dall'immigrazione greca.

Sono questi patres delinquenziali che hanno concepito una città multirazziale del tutto imprevedibile nel quadro antropologico della penisola, inventando un legame (una ragione politica) diverso da quello tradizionale della parentela di sangue ma abbastanza forte da tenere insieme le varie etnie. Quanto poco questi patres si curassero dell'origine razziale si può ricavare anche dal seguente particolare: secondo studi recenti sembra che neppure le tre tribù primigenie di Roma, i Ramnes, i Tities e i Luceres rispondessero rigorosamente a una suddivisione di Latini, Sabini ed Etruschi ma piuttosto rispecchiassero un'organizzazione sociale in cui il criterio prevalente di aggregazione fosse l'appartenenza territoriale. Il che significa che un abitante etrusco dell'Urbe non necessariamente era inquadrato nella sua tribù etrusca di Luceres, potendo far parte dei Tities o dei Ramnes, a seconda di dove si trovava la sua casa, il suo orto, il suo campo.

Evidentemente ai patres faceva comodo un criterio elastico nella sistemazione dei loro clienti, e comunque più aderente alla distribuzione di fatto dei cittadini nei quartieri e nell'entroterra, purché fosse più controllabile nelle assemblee di quanto non sarebbe stato il rispetto rigido delle distinzioni tribali. Perciò non solo all'interno della città ma perfino all'interno della stessa famiglia etnica i patres hanno praticato la loro spregiudicatezza multirazziale. Nel contesto di un mondo nel quale l'organizzazione sociale non era concepibile al di fuori del clan era una novità straordinaria, equivalente, in politica, alla invenzione della ruota in tecnologia. In seguito questa spregiudicatezza ha consentito ai Romani di annettersi, attraverso la concessione della cittadinanza, oltre che schiavi, anche tutte le classi dirigenti del suo impero, cioè la crema intellettuale politica ed economica delle nazioni che facevano parte; in precedenza gli ha dato la forza necessaria a prevalere sui concorrenti e rivali del Lazio e dell'Italia centrale. Comunque fin dal momento in cui è stata fondata Roma non è stata una città qualsiasi, simile a quelle disseminate nella penisola, piccole comunità etnicamente omogenee e preoccupate di salvaguardare i loro raccolti, sonnacchiose nel silenzio del isolamento

campestre, ma è stata un luogo in cui si confrontavano pensieri diversi. Erano i pensieri dei cittadini etruschi e sabini che non avevano dimenticato il loro costume nazionale e che in qualche misura cercavano di conservare nelle consuetudini della loro nuova patria; i pensieri dei viaggiatori greci e fenici che commerciavano nel Foro Boario spendendo non solo monete d'oro e di bronzo ma anche concetti, suggerimenti, metodi sconosciuti agli indigeni; erano i pensieri degli stessi patres romani che dovevano ridurre l'attrito derivante da questi confronti di mentalità e di tradizioni sanandolo con le leggi e le istituzioni. Fin dall'inizio, insomma, Roma non è stata una tranquilla cittadina di provincia bensì un crogiuolo urbano e commerciale che ribolliva di idee, di violenza, di avidità, una città che cercava un futuro insolito e imprevedibile.”(G. Antonelli “Roma alla conquista del mondo” Newton Compton 2001)

Dalla fondazione in poi la politica romana fu sempre distinta dall'apertura verso gli stranieri, addirittura verso i nemici ed anche verso coloro che erano risultati vittoriosi nei confronti dei Romani; il risultato fu benefico nei riguardi dello Stato. La continuità ininterrotta di questa linea tradizionale della politica romana viene ribadita da Claudio, in un famoso discorso del 48 d.C, in cui il dotto imperatore rileva come questa caratteristica sia distintiva fra la politica romana e quella greca e sottolinea come costituisca motivo di successo di fronte all'insuccesso della politica di chiusura adottata dai Greci nei confronti degli "alienigeni.” Con i provvedimenti adottati nel 48 d. C. non solo furono colmati i vuoti che si registravano nel Senato, ma furono sostituiti senatori che si erano macchiati di "azioni infamanti". (*Tacito Ann. XI,24,25*)

24. - I miei avi, il più antico dei quali, Clauso, sabino d'origine, fu in pari tempo accolto nella cittadinanza romana e nel patriziato, m'incoraggiano a seguire principi conformi a quelli con cui essi governarono, trasferendo qui tutto quanto vi fosse stato altrove di eccellente. Non ignoro infatti che da Alba si fecero venire i Giulii, da Camerio i Coruncanii, da Tusculo i Porci, e - senza scrutare l'antichità, - dall'Etruria, dalla Lucania e da tutta l'Italia sono stati chiamati dei senatori; da ultimo, l'Italia stessa fu ampliata sino alle Alpi, perché non solo individui singoli, ma regioni e popoli si fondessero nel nostro nome. Allora la pace fu consolidata all'interno; e dei nemici esterni trionfammo, quando i Transpadani ricevettero il diritto di cittadinanza; e la fondazione di colonie militari in tutto il mondo servì in realtà a rinvigorire l'impero esausto col farvi entrare i più forti tra i provinciali. Deploriamo noi forse che dalla Spagna siano passati qui i Balbi e dalla Gallia Narbonese uomini non meno eminenti? Ne rimangono i discendenti, e non ci sono inferiori nell'amare questa nostra patria. La rovina degli Spartani e degli Ateniesi, pur potenti nelle armi, da quale altro fatto provenne, se non dall'aver tenuto lontani i vinti, quali stranieri? Mentre la superiore saggezza di Romolo, nostro fondatore, fece sì che molti popoli egli trattasse prima da nemici, poi, nello spazio della medesima giornata, da cittadini. Dei forestieri hanno regnato su di noi; affidar magistrature a figli di liberti non è provvedimento nuovo, com'è errata opinione di molti, ma adottato spesso dal popolo antico. Contro i Senoni abbiamo combattuto è vero: ma forse che Volsci ed Equi non armarono forze contro di noi? Dai Galli fummo vinti, è vero: ma anche agli Etruschi dovemmo consegnare ostaggi, e piegarci sotto il giogo dei Sanniti. Nondimeno, se passiamo in rassegna tutte le guerre, nessuna è stata conclusa in più breve tempo di quella contro i Galli, e ne è venuta pace costante e sicura. Accomunati ormai a noi nelle usanze, nelle attività, nelle parentele, ci portino pure l'oro e le ricchezze proprie, invece di restare soli a possederli. O senatori, tutto ciò che ora si crede antichissimo una volta fu nuovo: così le magistrature passate dalle mani dei patrizi in quelle dei plebei, da questi ai Latini, dai Latini a tutte le altre genti italiche. Anche questa decisione diventerà antica, e quello che per mezzo di esempi noi oggi sosteniamo sarà citato a sua volta come esempio -

25. Con decreto del senato, seguito al discorso dell'imperatore gli Edui ottennero per primi il diritto di sedere in Roma fra i senatori: concessione dovuta all'antica alleanza e al fatto che essi soli tra i Galli s'intitolano "fratelli del popolo romano."

In quei medesimi giorni Cesare volle iscritti fra i patrizi tutti i senatori più vecchi o discendenti da genitori illustri: che sopravvivevano ormai poche delle famiglie cui Romolo aveva dato il titolo di genti

maggiori, L. Bruto quello di minori, ed erano spente quelle che Cesare dittatore aveva loro sostituito colla legge Cassia, Augusto imperatore colla legge Senia. Questi provvedimenti, vantaggiosi per lo Stato, entravano in vigore con grande compiacimento del censore. Sollecito di trovare il modo di allontanare dal senato alcuni membri infamati da azioni vergognose, ricorse ad una misura benevola, escogitata di recente, piuttosto che a quelle ispirate dall'antica rigidità: ammonì che ciascuno si esaminasse da sé e chiedesse di essere autorizzato ad uscire dall'ordine senatorio: gli sarebbe stato facile ottenerlo. Egli avrebbe resa nota contemporaneamente la loro esclusione dal senato e le loro dimissioni, in modo che, coincidendo colla decisione dei censori la buona coscienza dimostrata da chi si dimetteva spontaneamente, ne sarebbe attenuata l'umiliazione. Perciò il console Vipstano propose che Claudio venisse chiamato padre del senato: perché il titolo di padre della patria era ormai comune, e i meriti nuovi verso lo Stato si dovevano onorare con epiteti non usati. Ma Claudio stesso frenò lo zelo adulatorio del console.”

Il germe costitutivo dell'identità: il mito d'origine troiano. La consanguineità.

Se l'eterogeneità creava gravi problemi di identità, la scelta rassicurante e nobilitante di un nucleo troiano originario rappresentò il germe costitutivo dell'identità. Arricchire la propria famiglia di antenati greci, fu pratica diffusa fra le migliori famiglie romane, le quali si proclamarono di origine troiana. Fabio Pittore era pronto ad accettare, alla fine del III secolo a.C., la tradizione di un insediamento di Arcadi nel Lazio (fr. I Peter). Si credeva che Evandro avesse introdotto nel Lazio un dialetto greco che, debitamente alterato, era divenuto latino (Varrone, fr. 295 Funaioli; Dionigi d'Alicarnasso, I 90.1). I Sabini erano simili ad austeri Lacedemoni moderni; essi acquistarono antenati spartani (Dionigi d'Alicarnasso, II 49; Plutarco, *Numa* I.1). Secondo Servio, Catone raccontò la storia secondo cui il lacone Sabo, un contemporaneo di Licurgo, emigrò nel Lazio (fr. 51 -52 Peter). I Claudii, di famiglia sabina, divennero naturalmente i protettori dei loro parenti spartani (Svetonio, *Tiberius* 6.2; cfr. Dione, LIV 7.2; Silio Italico, VIII 412). I Fabii risposero pretendendo di discendere da Ercole. La prima testimonianza nota della speciale devozione di questa famiglia per Ercole risale a Fabio Cunctator, durante la seconda guerra punica (Plinio, *Naturalis historia* XXXIV 40). E' vero, comunque, che gli aristocratici romani erano in genere diffidenti nei confronti delle origini divine. Ascendenti greci o troiani erano un sostegno più che sufficiente alle loro pretese di potere; siamo ben lontani dai miti che teorizzavano la purezza della stirpe, come quelli di fondazione di Atene, ma anche dalla individuazione del criterio greco della consanguineità (*syggeneia*), adottato dai Greci per distinguersi dagli altri popoli. I Romani dettero spazio molto esiguo all'idea di consanguineità (*cognatio, consanguinitas*) e se ne avvalsero solo in funzione diplomatica ed in rari casi: la parentela con i Choni della Siritide fu invocata durante le guerre contro i Sanniti; quella con i Segestani di Sicilia, durante le prime fasi della prima guerra punica; quella con i Veneti durante la campagna d'Istria del 129 a.C.. Trascorso il periodo di emergenza, tale supposta identità di sangue non fu più richiamata e queste popolazioni non godettero di particolari privilegi: il linguaggio della parentela di sangue fu sostanzialmente estraneo alla politica romana: non erano sentiti come consanguinei nemmeno i popoli del Lazio. Tra i popoli non esisteva alcun vantaggio etnico, era solo la romanizzazione, basata sui criteri di antichità e soprattutto di fedeltà all'impero, che stabiliva la gerarchia dei rapporti; questi criteri erano regolati dal tempo e dalla politica, non dall'omogeneità etnica. In questo contesto, porsi la domanda tipicamente moderna se i romani furono razzisti, sembra del tutto superfluo. Tutti gli studenti sanno che il grande Terenzio, il commediografo che parte così importante rivestì nel cosiddetto Circolo degli Scipioni, era un africano, nato a Cartagine e come tale, appunto, denominato: Publius Terentius Afer; sappiamo anche la figlia di Terenzio sposò, senza destare nessun problema, un cavaliere romano. Non si hanno, infatti, tracce di leggi che proibissero i matrimoni misti ed abbiamo altre testimonianze di persone di colore che rivestirono importanti incarichi, come quel tal Lusius Quietus, un ufficiale che sotto Traiano rivestì importanti incarichi, o

quel giovane etiope Memnone, che il ricco letterato Erode Attico (II secolo d.C.) ebbe caro come un figlio. La mancanza di dati statistici precisi, a proposito della presenza di persone di colore, potrebbe avvalorare l'ipotesi che sentimenti razzistici non sorsero, in maniera evidente, nel mondo romano, per la scarsa presenza di gente di tale tipo. Abbiamo, comunque, un'infinità di immagini in cui sono rappresentati individui di pelle scura e Giovenale afferma che i mulatti sarebbero molti di più - e smaschererebbero gli adulteri commessi dalle donne - se non fosse così largamente praticato l'aborto. Insieme ad altre migliaia di schiavi dalla pelle bianca, schiavi negri, catturati in occasione di campagne militari, affluivano a Roma, (e magari erano ricercati per motivi estetici ed esotici, in qualità di servitori e lettighieri, come ci testimonia Catullo X 18 e segg.). Ma era proprio l'istituto della schiavitù che accomunava nell'asservimento una parte dell'umanità: la distinzione essenziale, che allora vigeva incontrastata nel genere umano, era quella fra liberi e schiavi.

Il rapporto con la grecità, dai primi contatti all'instaurazione del dominio romano.

Roma, fin dalle sue origini, situata fra le città della Magna Grecia e l'Etruria, subì le influenze dirette della cultura greca e quelle indirette veicolate dalla cultura etrusca. Gli etruschi avevano un vivo scambio di uomini e merci con i Greci, così che la statuaria, la scultura, la pittura etrusca risentirono in maniera evidente della influenza greca; gli Etruschi avevano imparato dai Greci anche la coltivazione dell'olivo e della vite. Tarquinio il Superbo, fra i re etruschi di Roma, chiamò artisti da Veio per decorare il tempio di Giove sul Campidoglio. La conquista dell'Italia meridionale, successiva alle guerre puniche, provocò, già nel III secolo, una profonda e complessa influenza sulla cultura romana tanto che ne risentì l'intera organizzazione di vita, dall'architettura pubblica alla tecnica di costruzione della case private, dall'uso delle suppellettili alla alimentazione. Il primo contatto diretto con la Grecia i Romani lo ebbero nel 230, durante la guerra contro i pirati dell'Iliria, quando strinsero patti di amicizia con alcune città greche, ricevendo, da parte di Corinto, l'invito a partecipare ai Giochi Istmici (Pol. II,12,4-8). Siccome soltanto i popoli greci potevano partecipare a questa manifestazione panellenica, il dato che si ricava è che i Greci accettavano l'origine troiana dei Romani. L'intervento diretto nella Grecia avvenne ancora, come consueto per i Romani, tramite la guerra; la prima guerra macedonica (215-205) e la seconda (200-196) assicurarono gli interessi e la navigazione romana anche nel mediterraneo orientale; la proclamazione della libertà agli Stati della Grecia, avvenuta, fra lo stupore degli interessati, durante i Giochi Istmici, nel 196, a Corinto ribadì l'intenzione romana di debellare le monarchie ellenistiche e di sostenere gli Stati della Grecia classica. Il console, T. Quinzio Flaminio, che condusse a termine la guerra e che fu l'autore del proclama, rappresenta una novità nel panorama politico romano. Non ancora trentenne, nonostante la giovane età, fu scelto per questa operazione in quanto era già stato governatore di Taranto e conosceva perfettamente la lingua e la mentalità greca. La formula di cui si servì Flaminio, basata sui principi del rispetto della libertà ed autonomia, era quella tradizionale che regolava la convivenza greca ed in quel momento si presentò ai Romani come formidabile strumento di propaganda politica; tale formula, nel contempo, si prestava ad essere usata come uno strumento abbastanza elastico e malleabile, come era stato nell'esperienza greca, tale da consentire al console di riordinare la politica greca mettendo il potere nelle mani degli amici di Roma. Anche lo storico filoromano Polibio afferma che la libertà, che i Romani proclamavano di aver donato ai Greci, era mera finzione. L'intervento romano aveva distrutto quell'equilibrio, se pur precario, tra le potenze operanti in Grecia, che aveva permesso ai diversi stati di poter mantenere una certa indipendenza. Indebolendo sia la monarchia Seleucide sia e soprattutto quella Macedone, Roma aveva eliminato qualsiasi potenza che potesse, in qualche modo, fare da contrappeso alla propria o contrastarla. L'egemonia romana si rivelò gravosa soprattutto per le classi più deboli perché Roma, come aveva fatto altrove, si appoggiava alle classi più agiate, poiché queste erano le più interessate a mantenere l'ordine costituito, e fu fautrice di trasformazioni politiche di democrazie moderate verso forme più oligarchiche. Le fonti storiche antiche tendono a mostrare l'opposizione ai Romani come

opera di una ristretta cerchia di demagoghi, mentre la tesi, prima sostenuta da molti studiosi moderni, che l'opposizione a Roma fosse essenzialmente popolare mentre l'appoggio alle parti dei Romani sarebbe venute dalle classi agiate, è stata recentemente ridimensionata; tesi più recenti e condivise distinguono un'opposizione antiromana che vede protagonista non unitaria la nobiltà, dal 217 al 167; dopo questo anno l'opposizione fu essenzialmente popolare, con i due massimi eventi connotabili nella rovinosa ribellione dell'Acaia del 146 ed in quella di Atene dell'88. Quando il successore di Filippo V di Macedonia, il figlio Perseo, lanciò una campagna popolare in Grecia, con l'intento di far dimenticare gli antichi rancori nei confronti della politica del padre, le classi meno agiate videro in Perseo colui che avrebbe potuto far cambiare la situazione, il re che avrebbe sostenuto la battaglia contro Roma. Il senato capì subito che la situazione stava degenerando, e dopo un tentativo poco efficace per ristabilire l'ordine, operato nel 173 con l'invio di un legato romano, ruppe le relazioni diplomatiche con Perseo e si arrivò alla terza guerra macedonica. Dopo la sconfitta di Pidna, del 168, Perseo ed i suoi due figli vennero deportati a Roma, dove morirono; la Macedonia venne letteralmente smantellata, smembrata in quattro province autonome, con la proibizione di sfruttare le risorse naturali, costituite da miniere d'argento, e di esercitare il commercio di legname; tutte le province dovevano versare un tributo (che fu, comunque, la metà di quello che versavano ai re) e fu addirittura imposto il divieto di importare il sale (un genere, per questo popolo di allevatori, di vitale necessità.) Ancor più duramente Roma trattò coloro che avevano fatto mostra di parteggiare per Perseo, i Rodiesi o Eumene di Pergamo, mentre, al contrario, fu ricompensata la fedeltà e la sottomissione del re di Bitinia, Prusia II, tradizionale nemico della Macedonia. Roma si sbarazzò degli alleati di dubbia fedeltà ed anche di quelli di cui non aveva più bisogno. Nella maniera più obbiettiva, con una valutazione estranea alle vicende, non coinvolta ideologicamente come quella di Polibio, l'anonimo Ebreo autore del libro dei Maccabei (I,8-9,13) ci descrive la politica romana: *"I Greci avevano deciso di affrontare e distruggere i Romani, ma questi, essendo venuti a conoscenza della cosa, mandarono contro quelli un solo generale; i Greci vennero a battaglia con loro e ne caddero uccisi molti; i Romani condussero in schiavitù le loro mogli e i loro figli e saccheggiarono i loro beni, conquistarono la loro regione e abatterono le loro fortezze e li resero soggetti fino ad oggi... Gli altri regni e le isole, che per avventura si fossero opposti a loro, li distrussero e li soggiogarono; con i loro amici invece e con quanti si appoggiarono ad essi mantennero amicizia. Assoggettarono i re vicini e quelli lontani, e quanti hanno sentito il loro nome ne hanno avuto timore. I Romani si sono tanto innalzati in potenza che quelli che vogliono aiutare e far regnare, regnano, quelli che essi vogliono, li depongono."* L'intervento nelle dispute interne alla lega Achea, la distruzione di Corinto e la riduzione della Grecia a provincia, sono le note vicende che sancirono la fine politica della Grecia. Ma anche dopo la vittoria del 146 i Romani dichiararono che le città greche erano, ancora, libere ed autonome. Propaganda, inganno o cos'altro? Si trattava, in effetti, di formule comunemente usate dalle potenze maggiori nei confronti di quelle minori e non erano invenzione dei Romani: questi, nel concludere trattati, nell'instaurare 'amicizie', nell'impegnarsi in arbitrati, si servirono di istituti e termini ellenici e furono questi a costituire il quadro di riferimento.

Il rapporto con la Grecia, ovvero un rapporto privilegiato.

L'instaurazione dell'egemonia romana, con l'imposizione della pace, pose fine alle incessanti guerre che avevano da sempre visti opposti i Greci fra di loro. Polibio fa pronunciare, ad un uomo politico dell'Etolia della fine del III secolo, una delle non infrequenti profezie politiche (per lo storico, restrospective): *"Dobbiamo temere moltissimo che le tregue e le guerre, e cioè i giochi che stiamo giocando adesso, non ci vengano strappati tutti, fino al punto che supplicheremo gli dei di lasciarci la libertà di fare guerra e pace tra di noi secondo la nostra volontà: in breve, di essere gli arbitri delle nostre dispute..."* (V,104,10-11) I rapporti che i Romani tennero con i Greci, nonostante che le formule adoperate nei trattati fossero simili a quelle adottate dai sovrani ellenistici, furono sensibilmente diversi dalle relazioni bilaterali instaurate da questi monarchi? Questi re, in effetti tennero con i Greci

rapporti di reciproca collaborazione e rispetto, legati com'erano, tra loro, da vincoli di consanguineità e da forti comunanze culturali, sociali e politiche, e la suddivisione di diritti ed obblighi venne equamente e realmente effettuata. L'atteggiamento politico tenuto dai Romani nei confronti dei Greci fu, nella teoria e nella pratica, diverso da quello tenuto con gli altri popoli sottomessi? La domanda risulta tanto più lecita quanto più si considera che l'empirismo e la duttilità adottate dai Romani nell'organizzazione delle province dava possibilità di soluzioni notevolmente differenziate.

Le testimonianze fornite da documenti epigrafici, dalla numismatica e dall'archeologia non sono numerose ed offrono materiale di ricostruzione, di questi aspetti, abbastanza ipotetico. Il riferimento più autorevole e cospicuo è offerto dallo storico Polibio che sostenne, in maniera forte, che il rapporto politico fra Romani e Greci dovesse essere un rapporto diverso da quello che i Romani avevano istituito con gli altri popoli: la diversità doveva consistere nel rispetto di quel quadro di riferimento ideologico che regolava, da sempre, i rapporti fra i popoli greci. In questo caso, il discorso antropologico della integrazione culturale e quello ideologico e politico si intrecciano in modo inestricabile, con conseguenze istituzionali e pratico-comportamentali di straordinario interesse. Il possesso di quest'area, per le immense ricchezze e gli straordinari proventi che ne derivavano, creò modificazioni profonde nella società romana e rivelò inadeguate a reggere un impero mondiale anche le vecchie forme di governo repubblicane; nel contempo, questo accrescimento così rilevante dell'impero fu un elemento affatto secondario nella determinazione di quei processi di trasformazione che portarono alla sostituzione della repubblica con il principato. Non meno rilevante fu il problema del confronto e del rapporto con quest'area di antica ed esemplare civiltà. Il fenomeno di acculturazione che ne derivò, per le sue proporzioni e per i suoi esiti, è da considerare unico nella storia.

Cicerone ci offre una autorevole testimonianza sul problema costituito da questo peculiare rapporto che legò Roma alla Grecia: un rapporto tanto vitale quanto pericoloso, nella misura in cui da quella stessa inesauribile ricchezza intellettuale, che la Grecia le offrì, Roma rischiava di derivare, contemporaneamente, lo smarrimento dei motivi originari della propria grandezza. Questa consapevolezza determinò quell'impegno costante esplicito da Cicerone nel porre in rilievo l'irriducibilità e l'autonoma dignità dei valori romani, nonché la qualità e la quantità delle risorse di cui il popolo romano dispone, grazie ai quali ai Romani sarebbe consentito di superare agevolmente i Greci anche sui terreni da questi preferiti, solo che reputasse utile misurarvisi. (cfr. la parte iniziale delle *Tusculane*). Tuttavia è chiaro che Cicerone giudica proprio preciso dovere -almeno nei momenti o nei periodi nei quali non per propria scelta gli viene meno la possibilità di operare in senso direttamente politico- di promuovere la diffusione a Roma della cultura greca; la cultura greca è vista come un sistema di conoscenze e di valori che, opportunamente adattato al *mos* romano, e integrato in esso, è in grado di assicurare la crescita intellettuale e morale dei suoi concittadini. Mai forse la paradigmaticità della *paideia* greca è affermata con tanta decisione e partecipazione come in un passo famoso della prima lettera al fratello Quinto (I,1,27-28; 60-59 a. C.); in questa lettera, Cicerone -in sintonia con Polibio- trae conseguenze anche politiche dalla peculiarità greca, per cui i rapporti con questo popolo sono da considerare diversi da quelli che si intrattengono con tutti gli altri: *“Se la sorte ti avesse collocato al governo di Afri, o Ispani o Galli genti selvagge e barbare, la tua umanità ti richiederebbe comunque di provvedere alle loro esigenze, ai loro interessi, e alla loro salute; ma dal momento che abbiamo la responsabilità di quella stirpe di uomini a partire dalla quale la humanitas stessa -oltre a risiedervi stabilmente- si ritiene sia pervenuta agli altri, è evidente che dobbiamo in modo particolarissimo ricambiarla a coloro dai quali l'abbiamo ricevuta. Non mi vergogno di dire addirittura questo - dato specialmente che la mia vita e le mie azioni sono e sono state tali da non consentire alcun sospetto di pigrizia o di leggerezza - che tutto quello che ho conseguito l'ho ottenuto grazie a quegli studi e le arti che ci sono stati trasmessi dai monumenti e dalle discipline della Grecia. Motivo per cui, al di là della generica lealtà che si deve a tutti sono convinto che con questa stirpe di uomini siano tenuti a manifestare una disponibilità del tutto particolare a mostrare ciò che abbiamo appreso, perché sono quelli stessi dai quali siamo stati educati.”*

Lasciando aperta la questione sul 'se' e 'quanto' l'atteggiamento politico tenuto dai Romani nei confronti dei Greci differì dall'atteggiamento che i Romani tennero con gli altri popoli, non si può discutere sul 'se' ma sul 'quanto' la cultura romana dovette a quella greca.

L'ellenizzazione della cultura romana

La cultura materiale

All'inizio l'ellenizzazione dell'Italia romana si espresse soprattutto nella cultura materiale. Taranto, espugnata nel 272, subì il saccheggio di tutte le sue opere d'arte; sappiamo che da Volsinii, saccheggiata nel 265, arrivarono a Roma circa 2.000 statue; dalle guerre macedoniche arrivarono a Roma tante di quelle opere d'arte greca che L.Mummio, nel 142, poté far dono di opere d'arte greche anche ad altre comunità romane non solo d'Italia ma anche di Spagna. Cicerone, che dedica un'intera sezione delle Verrine (*De signis*) alla mania di Verre di depredare case private, edifici pubblici e religiosi di opere d'arte greche, era affetto, egli stesso come tutti i nobili romani, da questa mania tanto che, nelle sue lettere non perde occasione di fare richieste di questo genere, fino ad indebitarsi gravemente per l'onere di spesa che questi acquisti comportavano. Cicerone stesso ci dice che la casa nel Palatino di Crisogono, il potente liberto di Silla attaccato nella *Pro Roscio* "era piena zeppa di vasi d'oro e d'argento di Delo e di Corinto." (XIV,33). Nel campo delle arti figurative, pittura e scultura, i Romani si limitarono ad importare prodotti greci, a commissionarli o ad introdurre artisti greci che operavano in Roma. La nascente arte romana prese a prestito, imitò, adattò e modificò stili e tecniche greche, classiche e soprattutto ellenistiche, con i sostrati di influenze italiche ed etrusche. Le pitture che celebrarono le vittorie nelle guerre puniche o contro Antioco di Macedonia nel 189 furono ispirate all'opera del celebre pittore Aristide di Tebe, probabile autore della pittura che celebra la battaglia vittoriosa di Alessandro ad Issa da cui è tratto il famoso mosaico. Le prime sculture a rilievo romane, caratterizzate dal cosiddetto 'stile continuo', trassero le loro caratteristiche dalla scuola greca, specificamente da quella di Pergamo; il realismo romano non fu che una derivazione del realismo ellenistico. Alcuni studiosi sostengono che molti dei famosi ritratti romani fossero opera di artisti greci; afferma Scullard che la ritrattistica romana "derivò forse da scultori greci che rispondevano alla domanda di ritratti realistici dei committenti romani." Gli ambienti architettonici, case private e pubblici edifici, furono di derivazione greca: alla eleganza greca i Romani aggiunsero la visione monumentale. La pianta ortogonale delle città ellenistiche fu notata ed adattata; le nuove città furono disegnate da architetti che, se non erano greci, usavano metodi e tecniche greche. La travatura reticolare in legno, le volte a botte e gli archi erano già stati usati, ma con molta parsimonia, dagli architetti greci: i Romani sfruttarono a fondo queste invenzioni utilizzando la loro invenzione del calcestruzzo. Il teatro, la basilica, il foro e tutti gli edifici monumentali non furono, chiaramente, che modificazioni delle strutture greche; i bagni pubblici romani sono diretta derivazione dei bagni che si erano diffusi nei gymnasia greci durante il periodo ellenistico. Mancare del ginnasio significa essere una città greca indegna di questo nome; è nota la passione di Scipione l'Africano per il ginnasio di Siracusa, passione rimproverata dagli avversari politici che vi vedevano indulgenza all'effeminatezza ed alla corruzione. I Romani, è noto, ritenevano che alcune pratiche distintive dell'educazione greca fossero indegne rispetto alla moralità romana: pratiche come la lotta, per quanto riguarda le attività fisiche, o la musica e la danza, per quanto riguarda le arti, venivano bollate come segno di effeminatezza, Cicerone condanna l'uso di denudarsi tipico dei ginnasi in quanto esso favorirebbe la pederastia. Le terme romane si trasformarono in un luogo di aperta lussuria e dissolutezza, come ci testimoniano i moralisti romani; ma le terme, relegate nella sfera dell'*otium* e del piacere, in una sfera cioè distinta dall'immagine o dall'educazione pubblica come nel caso del ginnasio, si trasformano in elemento in grado di migliorare la qualità della vita insieme ad altri elementi tipici della città romana. Questo esempio può essere emblematico a proposito delle modalità in cui si realizzò il processo di

ellenizzazione della vita romana; la diversa collocazione culturale dell'uso delle terme romane indica che il processo di acculturazione avvenne con una messa in discussione dei valori della cultura d'origine ed un riallineamento con i valori romani.

Rimanendo ancora nell'ambito dell'esame della distinzione fra comportamenti pubblici e privati, i Romani indossavano tranquillamente, all'interno della loro casa o in occasione di feste tenute in ambienti o località greche, il pallium greco al posto della toga romana, ma la toga romana è rigorosamente indossata in ambito pubblico; nel giardino della casa o in privato si poteva tranquillamente discutere di questioni prettamente filosofiche, ma in ambito ufficiale la cultura romana si professava apertamente ostile alla speculazione filosofica. In questo giuoco di separazioni fra pubblico e privato fra contesti ufficiali e non ufficiali il Romano imparava ancora di più a definire la 'romanità' in opposizione alla grecità: accanto al grande fenomeno dell'assimilazione e dell'acculturazione può essere riscontrato quello della interculturalità, nei due aspetti di compresenza e di giustapposizione. La civiltà greca, così potente, così ricca di elaborazioni da sfruttare e riutilizzare, risultava allo stesso tempo attraente e minacciosa; perciò, l'appropriazione è accompagnata da fenomeni di ripudio, l'accettazione entusiastica è controbilanciata da affermazioni di originale superiorità.

La società romana nel segno dell'acculturazione; la secondarietà rispetto alla grecità

L'affermazione di superiorità, soprattutto morale e politica, rivendicata dai Romani nei confronti dei Greci, o il tentativo di mantenere come distinte, all'interno della romanità, modalità elleniche, costituisce ulteriore prova del fatto che i Romani non poterono non avvertire, nell'incontro fra civiltà greca, già matura e ricca di elaborazioni eccelse, e quella romana, ancora giovane ed in formazione, un notevole senso di inferiorità. Ciò è confermato anche da un passo, famoso ed autorevole, di Virgilio in cui si celebra la grandezza e la missione di Roma; (riportiamo passim dal libro di Brague *Il futuro dell'occidente* pagg.46 e segg.):

Excudent alii spirantia mollius aera
(Credo equidem), vivos ducent de marmore vultus
Orabunt causas melius, caelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento.
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem
Parcere subiectis et debellare superbos".

Siccome è impossibile pretendere di tradurre della poesia, mi accontenterò di parafrasare: altri rispetto ai Romani - in questo caso i Greci - saranno migliori scultori, migliori oratori, migliori astronomi; Roma dovrà accontentarsi (sic.) ma del mestiere delle armi e della politica, di mettere ordine su una scena della quale non sarà protagonista. (In realtà, il passo in questione si può vedere anche come sottolineatura di missioni e destini storici diversi, fra Roma e Grecia, e come affermazione della superiorità ed importanza della missione politica di Roma)

Roma non si è accontentata di amministrare il mondo conquistato, e di introdurre la sua propria civiltà. Essa ha anche, o addirittura soprattutto, apportato una cultura che non proveniva da lei, la cultura greca. E' ciò che ha saputo esprimere magnificamente Peguy (*L'argent suite* Paris 1961 p.1217):“(Il soldato romano) non ha fatto soltanto le lingue romane, e la terra commisurata alle lingue romane; non ha fatto soltanto i popoli romani (...); non ha fatto solo la romanità e il mondo romano e il mondo latino. All'interno essi portavano (sic) il mondo greco. Ovvero la prima metà del mondo antico. E il pensiero antico non si sarebbe affatto inserito nel mondo, e non avrebbe per nulla comandato il pensiero di tutto il mondo, se il soldato romano non avesse proceduto a questo inserimento temporale, se il soldato romano non avesse misurato la terra, se il mondo romano non avesse proceduto a questa

sorta di innesto unico al mondo.”

Un comportamento così non era scontato. Le élites romane avrebbero potuto benissimo rifiutare di ellenizzarsi. Il modello romano, la "via romana" non è la sola possibile. Si può facilmente descrivere un contro-modello, definire la tentazione alla quale Roma ha resistito. Sarebbe stato facile scegliere di preservare intatta la sua "autenticità", considerata come un segno dell'innocenza primitiva, e di giocarla contro la raffinatezza, nella quale si può vedere un sintomo di decadenza. Nella storia si possono trovare esempi di un atteggiamento analogo. Per esempio, il movimento slavofilo, nella Russia del XIX secolo. I Romani hanno almeno avuto il coraggio di inchinarsi davanti alla cultura greca, di riconoscersi come gente grezza, ma capace di imparare.

E' "romano", in questo senso, chiunque si sappia e si senta preso fra qualcosa come un "ellenismo" e qualcosa come una "barbarie". Essere "romano" significa avere alle spalle un classicismo da imitare, e davanti a sé una barbarie da sottomettere. Non come se si fosse un intermediario neutro, un semplice tramite personalmente estraneo a ciò che mette in comunicazione, ma sapendo di rappresentare la scena sulla quale tutto si svolge, sapendo di essere tesi fra un classicismo da assimilare e una barbarie interna. Significa percepirsi come greco rispetto a ciò che è barbaro, ma allo stesso modo come barbaro rispetto a ciò che è greco. Significa sapere che ciò che si trasmette non proviene da se stessi, e che lo si possiede solo a stento, in modo fragile e provvisorio.

La cultura romana è così una via, o forse un acquedotto, altro segno tangibile della presenza romana. Quest'ultima immagine ha peraltro su quella della strada il vantaggio di esprimere direttamente la necessità di un dislivello. Mentre una strada deve essere il più piatta possibile, un acquedotto è impensabile senza una pendenza. Allo stesso modo, la cultura romana è tesa fra ciò che si trova a monte e ciò che si trova a valle...La differenza fra un Greco ed un barbaro non è di natura, ma puramente cronologica *”Il mondo greco antico viveva in maniera analoga all’attuale mondo barbaro.”* (Tuc. I, 6,6) I greci sono come degli eredi che hanno preso altrove i propri beni, perfino gli dei (Er.II,53). Tuttavia i Greci si distinsero da ciò che qui chiamo la romanità su un punto capitale, che è l'assenza di senso di inferiorità rispetto alle fonti. Ciò che è stato ricevuto, effettivamente, hanno l'impressione anche di averlo trasformato, e in meglio: *”Quanto i Greci hanno recepito dai barbari, poi l’hanno perfezionato in sommo grado.”* (Pseuso Platone *Epinomide* 987d 8)”

La nascita della letteratura latina; la dipendenza dai modelli greci

Già mentre combattevano contro Cartagine i Romani avevano assorbito costumi e sapere ellenici; gli anni che vanno dal 240 al 200 furono gli anni in cui la tragedia, la commedia, l'epica e la storiografia sorsero in Roma e divennero parte del sistema di vita romano. Non c'è dubbio che la collaborazione con l'aristocrazia greca, o ellenizzata, dell'Italia meridionale e della Sicilia, fosse divenuta essenziale per Roma; ma questa spiegazione non è sufficiente. L'assimilazione della lingua, delle maniere e delle credenze greche è indistinguibile dalla creazione di una letteratura nazionale che, pur con tutte le sue imitazioni di modelli stranieri, fu immediatamente originale, sicura di sé e aggressiva. Si potrebbero difficilmente trovare due personaggi più irriducibili di Nevio e Catone, creatori rispettivamente dell'epica nazionale e del dramma romano, e della prosa letteraria latina. La creazione di questa letteratura in lingua latina impegnò uomini la cui lingua materna non era, o di certo o probabilmente, latina: la prima lingua di Livio Andronico era il greco; Ennio parlava originariamente l'osco; anche Nevio, probabilmente, aveva parlato osco da bambino, essendo campano; Plauto crebbe verosimilmente parlando l'umbro, e Terenzio cominciò, a quanto sembra, col punico. Il commediografo Cecilio Stazio, un insubro dell'Italia settentrionale, parlava per nascita il celtico (san Gerolamo, *Chronicon*, p.138 Helm), ed è apparentemente il primo scrittore che l'orgogliosa città di Milano abbia mai dato. Marco Pacuvio, il tragediografo parente di Ennio, proveniva da Brindisi, il luogo dove venne rinvenuta la più famosa iscrizione messapica (Whatmough, n. 474); ma Brindisi divenne una colonia latina nel 244 a.C. ed aveva legami di vecchia data con la greca Taranto, dove, alla fine, Pacuvio si

ritirò. Egli parlò probabilmente solo greco.

La grande letteratura latina nacque come traduzione, rifacimento, adattamento e ‘contaminazione’ delle opere greche; essa inizia con la traduzione in versi saturni dell’*Odissea* operata da Livio Andronico, in cui è evidente un forte condizionamento del gusto ellenistico: le libertà maggiori che Livio si concede nei confronti dell’originale dipendono, a giudizio unanime dei critici, dalla ricerca di effetti patetici e drammatici che è presente anche nelle prime traduzioni di drammi greci. Al 240 si fa risalire l’inizio delle rappresentazioni teatrali romane, costituite, com’è noto, dalla traduzione e dal riadattamento di opere greche. I frammenti superstiti di queste prime opere letterarie confermano spostamenti dall’originale dettati soprattutto dall’accentuazione di realismo e pathos di gusto ellenistico. Anche nell’epica di argomento romano, come il *Bellum Poenicum* di Nevio, sono evidenti e forti i condizionamenti della poetica ellenistica: la ricerca della brevità, l’inserzione dell’archeologia (cioè del viaggio di Enea, come ricerca di sintesi fra i caratteri dell’*Iliade* e quelli dell’*Odissea* imitata da Apollonio Rodio), l’accostamento dei tipi del guerriero e dell’avventuroso. L’epica romana vide una svolta irreversibile nell’adozione dell’esametro greco adottata da Ennio nei suoi *Annales* nella prima metà del II secolo; questa complessa figura di erudito e letterato si guadagnò presso i romani l’appellativo di padre della letteratura. Ma Ennio non solo imitò la letteratura greca nei suoi aspetti formali ma conformò il suo ideale di uomo e di poeta ad ideali ellenistici. Egli si definì *dicti studiosus*: “Chiamandosi *dicti studiosus* Ennio ha fatto dunque un’aperta professione di fede nell’ideale artistico-letterario della scuola alessandrina. Egli sapeva bene che, nel secolo precedente, Eratostene di Cirene aveva preso il soprannome di *philologus*. Eratostene era insieme geografo, matematico, filosofo, grammatico e anche poeta... Che lo stesso ideale si fosse proposto Ennio apparirà evidente quando si pensi che questi fu insieme grammatico e poeta e che nelle sue opere letterarie coltivò i generi più diversi” (S. Mariotti *Lezioni su Ennio* Quattroventi Urbino p.105. I Romani, quando poterono pensare di aver inventato (anche se la cosa è discutibile) un genere che i Greci non avevano trattato, ne menarono ripetutamente vanto, come nel caso della Satira (*Satura tota nostra est*). Questo atteggiamento è spiegabile dal fatto che le più importanti innovazioni avvennero sempre sotto il segno della greicità come nel caso del movimento ‘neoterico’. I poeti cosiddetti neoterici furono i protagonisti di una rivoluzione artistica ricca non solo di frutti concreti, come i *Carmi* di Catullo, ma anche di risultati teorici e tecnico-stilistici che operarono un cambiamento, un raffinamento così sensibile della cultura latina che costituì elemento fondamentale di ogni evoluzione successiva.. Questi risultati furono ottenuti attenendosi dichiaratamente e fedelmente ai precetti ed ai modelli della poesia ellenistica. Le opere del periodo successivo, grazie a questa lezione, si avvalsero di un’arte raffinatissima e di una tecnica sapiente ed abilissima. Virgilio ed Orazio costituiscono i poeti più rappresentativi di quest’epoca aurea della letteratura, e le loro opere, dirette ad un pubblico dotto che ben conosceva gli scrittori precedenti, si avvalgono in larga misura di quella che è stata definita arte allusiva: imitazione, citazione, ripresa dei testi precedenti, contaminazione e fusione di diversi modelli sono presentati in soluzioni stilistiche che vogliono essere nuove ed originali. Perciò la lettura di Virgilio esige una conoscenza accurata soprattutto di Omero e di Teocrito, per citare i grandi modelli di riferimento dell’*Eneide* e delle *Bucoliche* e *Georgiche*. Orazio lirico prende spunto da tematiche e da motivi dei lirici greci, Saffo e Alceo, Bacchilide ed Anacreonte, Simonide e Pindaro. La questione è di tale importanza che Orazio ne fa oggetto di trattazione specifica (*Ep.I*, 19). I poeti arcaici avevano rielaborato i modelli greci; i neoterici, per essere ancora più vicini, li avevano tradotti, sia pure liberamente; i poeti augustei non vogliono solo imitare ma superare: dalla *imitatio* si passa alla *aemulatio*. Orazio chiarisce anche i termini del problema: si imitano i numeri (la tecnica e la metrica) e gli animi (il tono generale) ma la *res* il poeta deve attingerla alla propria esperienza: il legame con la tradizione ed il legame con la vita sono ambedue essenziali alla vera poesia. “*Parios ego primus iambos ostendi Latio, numeros animosque secutus Archilochi, non res et agentia verba Lycambem*”.

(*Ep.I*, 19 vv.23-25)

Il compito di scrivere opere storiche o discorsi formali in greco fu lasciato agli aristocratici romani, e

non a caso. Roma aveva una lunga tradizione cronachistica, custodita da pontefici della classe aristocratica. Solo un aristocratico romano -forse un pontefice lui stesso- come Fabio Pittore poteva rompere questa tradizione e rendere la versione originaria della storia romana accessibile al mondo colto in genere, come stavano facendo gli abitanti di altri paesi. Fu scrivendo storia in lingua greca che Fabio Pittore rivoluzionò la storiografia romana; non dobbiamo sorprenderci del fatto che si servisse anche di fonti greche, quando erano disponibili, come fece utilizzando Diocle di Pepareto per scrivere la vita di Romolo (Plutarco, *Romulus* 3.8).

Bilinguismo ed interculturalità.

Tenere pubbliche orazioni in greco richiedeva più coraggio, in quanto l'acquisizione di padronanza della lingua greca, da parte delle élites romane, richiese del tempo e fu progressivamente più sicura in relazione al procedere delle conquiste militari. La sequenza può essere indicata così: guerra, vittoria romana (cui non erano estranei devastazioni, massacri, deportazioni), imposizione della pace, fedeltà reciproca, integrazione culturale e linguistica. E' noto che l'affermazione di un popolo sugli altri, specialmente quando si instaurano domini o imperi, viene indicata, nell'interpretazione di molti, dalla affermazione della lingua del vincitore che soppianta quella dei vinti. Citiamo un passo, fra i tanti possibile, di Plinio il Vecchio: "e taccio il carattere e i costumi dei suoi abitanti, e gli eroi, e i popoli conquistati con la sua lingua e il suo valore" la lingua, come strumento di conquista, è indicata prima delle armi, quando era noto a tutti, e lo rimane, che la romanizzazione non sarebbe esistita senza le armi. Ancora Plinio, nella sua lode all'Italia, dice che il latino sfidò e vinse tutte le lingue del mondo, ma l'affermazione è da accettare solo se riferita alle lingue italiche. La nobiltà romana ebbe subito, dai primi momenti della conquista, la necessità di conoscere bene la lingua greca in quanto lingua universalmente conosciuta; appena vennero a contatto con i popoli dell'Italia centro meridionale, i Romani si trovarono di fronte alla grande civiltà greca che aveva impresso la sua effigie in tutta la storia ed in tutte le grandi elaborazioni del pensiero: per molto tempo, i documenti ufficiali vennero redatti in greco (anche gli *Annales* dei pontefici), o quanto meno, nelle due lingue, latina e greca. Istruttivo, per i Romani, fu l'episodio di cui fu vittima, nel 282 a. C., l'ambasciatore romano Lucio Postumio Megello, sommerso dai lazzi e dagli insulti dei Tarantini in quanto si espresse in un greco così stentato che gli valse l'appellativo di barbaro e contribuì alla guerra successiva (Dionigi d'Alicarnasso, XIX 5; Appiano, *Sannitica* 7). Da quel momento in poi tutti i romani che aspiravano ad occupare un ruolo politico importante capirono la necessità di apprendere in modo perfetto il greco; non altrettanto fecero coloro che parlavano il greco. Emerse così, lentamente ma significativamente, una differenza fondamentale tra Greci e Romani: questi ultimi parlavano sempre più speditamente in greco, i greci continuarono ad ignorare il latino. Flaminio (Plutarco, *Flamininus* 6), il padre dei Gracchi (Cicerone, *Brutus* 20.79) e Lutazio Catulo (Cicerone, *De oratore* 11 7.28) parlavano un ottimo greco. Publio Licinio Crasso Dives, il perfetto esemplare di sfortunato e insopportabile proconsole (console nel 131), poté rispondere in cinque diversi dialetti a supplicanti greci (Valerio Massimo, VIII 7.6; Quintiliano, *Institutiones oratoriae* XI 2.50). Stava al Romano decidere se parlare in latino o in greco ad un uditorio greco -vale a dire, se con o senza interprete- ed Emilio Paolo poteva abilmente passare da una lingua all'altra (Livio, XI.V 8.8; 29.3). Solo nel caso di Catone possiamo sospettare che non possedesse un'alternativa al latino, benché Plutarco sia convinto che avrebbe potuto parlare greco, se lo avesse voluto (Plutarco, *Cato Maior* 12).

I Greci, per quanto si sa, non si dettero una possibilità di scelta. Essi potevano parlare ai Romani solo nella propria lingua, e spettava a questi ultimi decidere se richiedere o no un interprete. Dobbiamo supporre che nel 280 a.C. Cineia parlò in greco nel senato romano e fu tradotto da un interprete (Plutarco, *Pirrhus* 18). Si parla specificamente di un interprete nel caso della missione dei tre filosofi a favore di Atene nel 155 a.C.; l'interprete fu uno dei senatori. Ma il senato romano fu in grado di ascoltare Apollonio Molone senza l'intervento di un interprete, al tempo di Silla (Valerio Massimo, XI

2,3). Il fenomeno del bilinguismo indica non l'assorbimento o l'assimilazione ma l'interculturalità, la coesistenza di diverse comunità di parlanti. Il cambio di codice linguistico, come dimostrano recenti studi, avviene spesso, e con grande rapidità, per comunicare diversi tipi di messaggi e rapporti di potere: Paolo Emilio parla graziosamente ed elegantemente in greco con Perseo ma gli detta le sue condizioni di vincitore in latino!. Questo episodio, fa capire come, nel corso di un secolo, le situazioni si fossero rovesciate: i nobili romani si esprimevano ormai perfettamente nelle due lingue, i greci non potevano capire nemmeno i dettami del vincitore!

I Romani imposero il dominio con le armi, ma non esercitarono forme di coercizione culturale; nel caso della lingua, non avrebbero potuto imporre l'uso del latino, in quanto mancavano sia un sistema scolastico, sia un controllo dello Stato su questo, come accade adesso, sia strumenti di controllo che permettessero una qualsiasi forma di quella che oggi si definisce "politica linguistica". Furono i popoli conquistati ad adottare spontaneamente il latino: emblematico il caso della città di Cuma che, già nel 180 a.C., chiese di adottare il latino come lingua ufficiale.

Visto complessivamente, il processo di assimilazione della lingua e della cultura greca fu facile e rapido; filosofi e retori greci entrarono a far parte dell'establishment romano. Quando nel 92 a.C. qualcuno cercò di aprire una scuola di eloquenza in lingua latina -probabilmente per servire qualche causa popolare- i censori del momento si opposero fermamente al progetto, dichiarandosi in favore della retorica greca anziché di quella latina (Svetonio, *De grammaticis et rhetoribus* 25; Cicerone, *De oratore* 111 24.93). Il greco divenne virtualmente obbligatorio per reggere l'impero romano. Non saremo mai in grado di stabilire quanto del successo dell'imperialismo di Roma sia implicito nello sforzo d'imparare a parlare e pensare in greco, che i suoi cittadini misero in atto con determinazione. Né possiamo far altro che azzardare ipotesi sulle conseguenze del fatto che i Greci non conobbero il latino.

Nel frattempo la cultura greca aveva fatto prepotente irruzione a Roma soprattutto nelle sue forme più significative: l'oratoria e la filosofia. Le due grandi filosofie ellenistiche, l'epicureismo e soprattutto lo stoicismo costituirono il nerbo della sapienza romana. Nel 168 Paolo Emilio, il vincitore di Pidna, riportò dalla Grecia 150.000 schiavi ma tenne per sé i 20.000 volumi del palazzo reale di Macedonia. Questo celebrato condottiero fu protagonista anche di un episodio molto significativo: all'indomani della sua vittoria, si incontra con il vinto re di Macedonia Perseo; il romano si rivolge al vinto in un impeccabile greco per rassicurarlo e guadagnarsi la sua fiducia, poi i due parlano dei motivi che hanno spinto il greco a sfidare la potenza romana e della volubilità della Fortuna. Ma nel momento in cui il Romano deve dettare le sue condizioni di pace, egli si esprime nella lingua dei vincitori, in latino.

L'arte retorica venne abbracciata senza remore dalla classe dirigente romana, che la ritenne indispensabile strumento della prassi politica, giudiziaria e governativa; molti degli schiavi che provenivano dalla Grecia erano dotti, e si instaurò, nelle famiglie nobili romane, l'uso di avere in casa, come precettori per i figli, dotti greci; una riflessione tecnica di un maestro di scuola eccellente come Quintiliano, vissuto nel I secolo dopo Cristo, consiglia di far iniziare dallo studio del greco l'educazione del bambino: "Non solo perché il latino, che è più diffuso, lo assorbirà anche se noi non volessimo, ma anche perché egli deve essere istruito prima nelle dottrine greche, dalle quali le nostre sono derivate." (*Inst. Or.* I,1,12). I Romani non si dedicarono allo studio della filosofia in maniera totale, perché questa disciplina venne subordinata alla retorica, che costituiva il vero interesse degli aristocratici latini; siccome, però, anche i grandi maestri di retorica risiedevano in Grecia, il perfezionamento degli studi dei giovani romani, iniziato fra le mura domestiche con schiavi greci, era di norma concluso con un anno di permanenza in Grecia.

"*Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio,*" (la Grecia conquistata sottomise il fiero vincitore ed introdusse le arti nel Lazio agreste) dice Orazio (*Ep.* II,1 vv.156-157), nella cui testimonianza si legge che la conquista romana, attuata con le armi, trova il suo riscontro nella conquista greca, effettuata nei confronti dei Romani con la forza della cultura. Lo stesso fenomeno è annotato da Ovidio, ma visto con procedure diverse: sono i Romani che sottraggono ai Greci, con la

conquista armata, anche la cultura (*Fasti* III,101-104): “*Nondum tradiderat victas victoribus artes – Graecia, facundum sed male forte genus.- Qui bene pugnabat, romanam noverat artem- mittere qui poterat pila, disertus erat.*” (La Grecia, stirpe faconda ma affatto valorosa, non aveva ancora consegnate le arti vinte ai vincitori. Chi combatteva bene, conosceva l’arte di Roma; chi sapeva scagliare dardi, era eloquente.) Ovidio parla dei tempi primitivi di Roma, e ci propone un’idea di una Roma antica rozza ed incolta, in questo in sintonia con Orazio. In realtà, tutte le documentazioni e le scoperte archeologiche dimostrano che non c’è momento della storia romana che non riveli il marchio della cultura greca, tanto che viene avvalorata sempre di più la tesi di Eraclide Pontico e di Dionigi di Alicarnasso secondo i quali Roma fu, fin dai suoi albori, una città greca. L’idea di una cultura romana, compatta ed immune da influenze greche, che improvvisamente viene travolta da una cultura ‘altra’, quella greca non è concepibile antropologicamente ed è smentita dal fatto che, per ogni periodo in cui l’assorbimento culturale fu più massiccio, proporzionalmente più forti furono le resistenze romane. Tali testimonianze di indipendenza erano suffragate dalla constatazione che le conseguenze non furono tutte positive, soprattutto per l’aspetto etico-comportamentale e sul piano della cultura materiale, e furono severamente rimarcate dai moralisti più intransigenti. Lo strabiliante afflusso di ricchezze e di schiavi proveniente dalle conquiste orientali cambiò profondamente la vita romana. Amore del lusso, corruzione, scetticismo, individualismo e rilassamento morale penetravano in maniera evidente fra le classi dirigenti, e la reazione si fece sentire. Nel 186 il senato proibì i Bacchanali; nel 182 e nel 161 pose limitazioni al costo dei conviti e sui comportamenti della nobiltà esplicavano occhiuta sorveglianza gli appositi magistrati, i censori. Nel 173 e nel 161 furono espulsi retori e filosofi; più famosa l’espulsione del 155 che colpì tre ambasciatori filosofi ateniesi, Diogene, Carneade e Critolao accusati di sconvolgere le menti degli ingenui romani. L’inizio del II secolo vide porsi, in maniera irrinunciabile, il vitale problema del rapporto fra grecità e mondo latino che si evidenziò, nella maniera più significativa e determinante per i suoi esiti, nel contrasto che vide opposti i reazionari, capeggiati da Catone, al ‘partito’ filellenico guidato dagli Scipioni e dai componenti il loro famoso Circolo.

Il Circolo degli Scipioni

Il termine “Circolo degli Scipioni” è essenzialmente un’invenzione degli studiosi moderni; il supporto è una frase del *De Amicitia* di Cicerone (cap.69) in cui l’autore fa parlare Lelio intorno all’amicizia fra un superiore ed un inferiore “*Saepe enim excellentiae quaedam sunt, qualis erat Scipionis in nostro, ut ita dicam, grege.*” (spesso, infatti ci sono alcuni casi di personaggi eccellenti quale era il caso di Scipione nel nostro circolo). Se si può dubitare dell’esistenza di questo circolo, pensato come una specie di club moderno che comprendeva tutti i politici e letterati filelleni, è ben noto che tra le persone legate a Scipione vi erano i personaggi greci e non greci più legati direttamente alla cultura greca.

Nel dibattito politico che vide opposti Catone ed i suoi fautori contro Scipione ed i politici filelleni, Scipione credeva che la vittoria avesse imposto a Roma nuovi doveri. Poiché nel mondo mediterraneo la guerra, la tirannia, l’anarchia rischiavano continuamente di compromettere il magnifico edificio che era stata, in passato, la cultura ellenica -eredità che Scipione ammirava e intendeva raccogliere- era necessario che Roma mettesse la sua potenza al servizio della civiltà. Non fu certo un caso che l’implorazione di Atene fosse stata determinante quando si trattò di difendere la libertà delle città greche.

Il passato, che aveva visto Roma conquistare l’Italia, è, per Scipione, solo un momento ormai superato, al quale non conviene restare ancorati a tutti i costi: è solo una tappa nel compimento di un destino più vasto. Scipione, come d’altra parte Catone, è animato da una profonda fede nel destino della sua città ma, condottiero di tante battaglie, è ben conscio che la vittoria non ricompensa di necessità le virtù di un popolo: ne è prova la risposta che egli dette agli ambasciatori di Antioco dopo la disfatta del re. Siccome quelli paragonavano i Romani agli dei immortali, egli rispose che i Romani ‘*avevano, di ciò che era in potere degli dei, solo quel tanto che gli dei stessi avevano loro concesso*’. Egli conosce -

come la conoscono tutti i Greci che le dedicano tanti templi- la parte avuta dalla Fortuna, cioè dalla volontà degli dei, nella storia degli uomini e, anticipando lo stoicismo, afferma che solo la nostra volontà dipende da noi.

Non è certamente un caso se, durante quegli anni, magistrati romani filelleni dedicano in Roma più d'un santuario alla Fortuna. Viene così anticipata una tesi tradizionale della interpretazione ellenistica della storia, accolta anche da Polibio. Ecco come al conservatorismo morale e politico di Catone si contrappone l'imperialismo pacificatore del filelleno Scipione. Il dinamismo di Roma è una forza che bisogna utilizzare per il maggior bene delle vicende umane. E tuttavia, queste due posizioni, benché tanto diverse tra loro, riescono a coesistere nel pensiero romano: si può già intravedere come si concilieranno nel pensiero imperiale che un secolo e mezzo più tardi si affermerà nella cerchia dei pensatori e dei politici intorno ad Augusto. Conservatorismo morale e ambizione di protettorato universale si uniranno allora in una sintesi superiore che assicurerà ai popoli dell'impero parecchi secoli di pace romana.

C'è un punto sul quale Scipione e Catone non potevano andare d'accordo. Per esperienza personale Scipione è convinto che gli uomini non sono uguali e che il voto dei comizi non riesce a trasformare un incapace o un mediocre (come suo fratello Lucio) in un generale abile e valoroso, anche se il giorno dell'elezione i presagi sono stati favorevoli e gli auspici fatti regolarmente. Egli crede nel valore personale, ed anche in questo si dimostra discepolo dei Greci. Queste idee, o meglio, queste intuizioni o nozioni istintive probabilmente non gli sono state insegnate direttamente ed esplicitamente da maestri greci, ma gli derivano dall'ellenismo diffuso nel mondo mediterraneo del tempo: da molto (dai tempi di Pirro) i Romani hanno imparato a conoscere che cos'è un eroe, e Scipione aveva una esperienza personale della potenza e dell'efficacia politica che questa posizione poteva fruttare.

Anche Catone sa questo, ma egli pensa che Roma potrà esprimere tutti gli uomini di cui ci sarà bisogno e che le qualità personali possono essere in larga misura sostituite dall'osservanza delle regole religiose e dalla disciplina militare. Un generale romano ha sempre con sé dei legali, dei consiglieri; una campagna militare è sempre un compito collettivo, persino nel comando, anche se l'ultima decisione spetta sempre all'*imperator*. Egli ha presente Flaminio e il disastro del Trasimeno, paventa cioè gli eccessi ai quali possono andare incontro personalità troppo forti, che nelle decisioni supreme sono dominate dall'impulsività.

Veramente, le due tendenze coesistono nella coscienza politica o, se si vuole, nel subconscio politico dell'Italia. Se Catone rappresenta la tradizione dei proprietari terrieri e la forza di coesione delle piccole città dell'Italia centrale e del Lazio, Scipione, invece, può legittimamente richiamarsi alla tradizione di secoli, durante i quali il pensiero orientale, proveniente dall'Etruria e dalla Magna Grecia, è progressivamente penetrato nella coscienza romana dandole i mezzi per esprimersi. E' stato recentemente dimostrato che l'eloquenza, la prosa, lo stesso pensiero di Catone erano in certa misura influenzati dalla retorica greca. Nei frammenti rimastici della sua opera oratoria (più, forse, che nel trattato *De agricultura*) si può cogliere il lento lavoro cui sottopose la lingua latina: la giustapposizione delle proposizioni, vecchio procedimento del latino scritto, comincia a organizzarsi, bene o male, in periodi, mentre -cosa forse più importante- le categorie del ragionamento oratorio, la classificazione degli argomenti in diversi generi (*tutum, honestum* -utile, buono moralmente, ecc.), modo di pensare più che modo d'esprimersi, sono concetti ellenici già assimilati da Catone, che ne fa uso sistematicamente. Come si vede, benché tradizionalista e, almeno a parole, fortemente avverso alle mode greche, egli ha tuttavia accolto, forse senza saperlo, le conquiste della retorica greca divenute familiari, dal tempo in cui il siciliano Gorgia le inventò, a tutti gli uomini di stato delle città greche e a quelli delle città ellenizzate d'Italia.

Nella polemica tra Scipione e Catone non si può dire che il passato si opponga al presente; il punto è piuttosto la scelta, resa urgente dagli avvenimenti, tra due componenti ugualmente valide, ugualmente essenziali a Roma e presenti, con buona pace di entrambi, in ugual misura in ciascuno dei due protagonisti. Scipione rifiutando il titolo di re, volendo restare innanzi tutto cittadino romano,

sdegnando l'offerta di Antioco, rimane in questo senso 'tradizionalista', non introduce chissà quale elemento estraneo e innovatore, assolutamente rivoluzionario. Catone non è immune da contatti con tutto ciò che non è riconducibile al mos maiorum. Anche se il primato politico sembrò, per un momento spettare a Catone, dopo l'uscita dalla scena politica di Scipione, il destino imperiale di Roma era segnato ed a questo era connesso il movimento di profondi cambiamenti che avrebbero investito la società romana.. Anche Catone vi fu coinvolto, sia nel fondare un'eloquenza tinta di ellenismo sia proteggendo il poeta che fortemente contribuì ad inserire Roma nell'orbita ellenistica: Ennio.

I Greci e Roma, i Greci a Roma

Il primo contatto che i Romani ebbero con la Grecia avvenne con la guerra tarentina. Nel 280 l'inviato del re Pirro a Roma riferì che il Senato si era presentato a lui come un'assemblea di re. La testimonianza più significativa che abbiamo, successivamente, da parte greca, di attenzione specifica nei confronti dei Romani, ce la fornisce Polibio ed è riferita al 217. Prima di questo periodo i Romani erano ignorati; Aristotele nella *Politica*, non fa cenno alcuno a Roma; Eratostene, un secolo dopo, nel periodo successivo alle guerre puniche, in polemica con la divisione aristotelica del mondo fra Greci e barbari, cita casi di popoli politicamente avanzati organizzati in modo ammirevole, e cioè Cartaginesi e Romani. I Romani, dunque, fino a questo periodo, sono accomunati nella generica categoria di 'barbari', a proposito dei quali, i Greci, periodicamente, lanciavano velleitari appelli all'unione. Nel 217, nel corso di un colloquio a Naupatto, dopo quattro anni di una fra le innumerevoli guerre intestine, il capo etolico Agelao esortò i belligeranti greci a risolvere le loro controversie, giacché una minaccia ben più grave si profilava da occidente da dove si profilavano nubi minacciose che si sarebbero abbattute sulla Grecia (Pol. V,104). Questa profezia retrospettiva, che Polibio riferisce ai Romani, si poteva riferire, più verosimilmente, al vincitore nello scontro che vedeva opposte, ad occidente, le potenze di Roma e Cartagine. L'ammonimento contenuto nel discorso di Agelao, come consueto, venne ignorato, in quanto Filippo di Macedonia si alleò con Cartagine e gli Etoli con Roma. Nelle vicende successive che vedono i Romani impegnati nelle vicende greche, i Greci non chiamano più i Romani con l'appellativo di barbari. Scompaiono anche i consueti appelli alla solidarietà comune greca contro i Romani mentre ci si comincia a chiedere il motivo dello straordinario successo romano; le prime risposte che vennero date furono che questa mostruosità era imputabile ad un capriccio della Fortuna. Abbiamo notizia che lo storico Timeo di Tauromenio fu il primo che si occupò di esaminare l'organizzazione politica romana sul piano istituzionale. Una volta giunto a conclusione il processo di instaurazione, da parte di Roma, dell'egemonia sul Mediterraneo, le testimonianze sporadiche di interessamento alle vicende romane prendono indirizzo necessariamente diverso.

Tra il 169 ed il 167, giunge a Roma uno dei massimi grammatici dell'epoca, Cratete di Mallo. Egli tiene una serie di conferenze che riscuotono grande successo. Gli studi di grammatica non erano ignoti a Roma ma la qualità delle lezioni di Cratete dovette indicare subito la differenza. Egli era il massimo esponente della scuola detta 'pergamena', dal nome della città di cui era originario egli stesso. Tale scuola, di indirizzo stoico-platonico, sosteneva un sistema linguistico basato sull'anomalia, teorizzando una lingua sottoposta ad un processo naturale di evoluzione ed a mutamenti nel tempo, regolati dalla *consuetudo*, cioè dall'uso dei parlanti: le forme, anomale, cioè irregolari della lingua, non dovevano essere eliminate ma conservate. A questa scuola si contrapponeva quella alessandrina, più normativa e conservativa, fondata sull'autorità dei classici, che sosteneva che la lingua doveva essere preservata dai neologismi: le forme irregolari, le eccezioni della lingua andavano eliminate e sostituite con forme regolari, ottenute per analogia da altre forme.

Il grande successo di Cratete diffonde in Roma per il momento il modello, più moderato, della scuola pergamena. Accanto alle discussioni sulla natura della lingua, Cratete favorì l'apprendimento di metodi critici e filologici, cioè il modo di editare un testo, di leggerlo e di interpretarlo. L'entusiasmo linguistico e filologico si diffuse presto in Italia, favorendo un atteggiamento critico nei confronti dei

testi letterari. La trasformazione dei prologhi delle commedie di Terenzio in luoghi di dibattito letterario è la conseguenza di questo nuovo atteggiamento: il testo letterario diviene, nel giro di pochi anni, oggetto di sottili argomentazioni critiche e di interventi intellettuali.

Nel 167, in seguito al ritorno trionfale di Lucio Emilio Paolo, mille maggiorenti greci furono costretti a venire in Roma come ostaggi. Fra essi c'era anche Polibio, destinato a diventare uno dei maggiori storici di lingua greca. Lo storico non volle tornare a vivere in Grecia e preferì restare in Roma fino alla morte, osservandone i costumi e studiando le istituzioni. Tra Polibio e il giovanissimo Scipione Emiliano si strinse un'amicizia esemplare. Non importa che l'Emiliano sia il figlio del vincitore di Pidna e Polibio un ostaggio: l'amicizia si fonda su qualcosa di più importante che tocca i valori dell'uomo e della sua cultura. Lo storico greco, ospite di quegli Scipioni che sono stati protagonisti primari della conquista, pone come oggetto specifico della sua opera la spiegazione del paradosso per cui Roma, in soli cinquantatré anni, ha realizzato l'impero universale; la risposta che egli fornì, soprattutto ai Greci, spazzò via insieme sia le loro semplicistiche ipotesi sia le loro illusioni: la potenza romana si fondava su un progetto ragionevolmente costruito (libro I,63), sulla forza delle legioni (libro XVIII,18-23), e soprattutto sulla qualità delle istituzioni (libro VI). Attraverso tappe che Polibio stesso trova difficilmente ricostruibili, con un continuo progresso, la Costituzione romana è arrivata, durante il periodo delle guerre annibaliche, ad un grado di altissima perfezione, non per opera di un uomo solo, come nella Grecia, ma per opera del tempo. Attribuire come motivo fondamentale del successo romano la perfezione del sistema costituzionale misto riporta l'ordinamento romano entro il quadro filosofico-politico tradizionale nella speculazione greca, con conseguenze notevoli: Roma è legittimata all'egemonia perché espressione di alta civiltà politica ed istituzionale, Roma è inserita, al più alto livello, in un quadro filosofico e culturale di matrice greca. Il regime politico romano si sottrae alla degenerazione e conseguente circolarità della successione delle varie forme politiche – regalità-tirannide, aristocrazia-oligarchia, democrazia-oclocrazia – per l'equilibrio bilanciato della compresenza di tutte le forme di governo nella costituzione romana: regalità-consoli, aristocrazia-senato, democrazie-tribunato della plebe. Polibio, a dire il vero, vede una chiara preminenza dell'aristocrazia e cioè del Senato nella gestione sia delle vicende interne sia e soprattutto nella gestione della politica esterna; anche l'equilibrio esistente nella coesistenza delle varie rappresentanze viene giudicato come temporaneo, perché instabile in quanto anch'esso soggetto a quel processo di trasformazione e degenerazione che, investendo anche una sola delle parti, è destinato a sconvolgere il difficile equilibrio.

Con Polibio lo studio della storia diventa una scuola di formazione dell'uomo politico. Se con Cratete si diffondono in Roma la filologia e la critica letteraria, Polibio, riflettendo sul paradosso dell'impero romano, ha il merito di favorire un dibattito politico ed intellettuale di vastissima portata, che va dalle istituzioni, alla organizzazione della società, dalla politica di espansione, alle forme di dominio, dalla religione ai costumi; il dibattito investe direttamente anche il significato dell'attività storiografica e si rivelerà determinante per lo sviluppo della storiografia latina. Le stesse *Origines* di Catone, cominciate prima dell'arrivo di Polibio a Roma, vennero ampliate e completate proprio sulla scia delle discussioni avviate dallo storico greco.

Poiché l'attività filologica era strettamente legata a quella filosofica, lo sviluppo della filologia favorì anche l'interesse per la filosofia che dovette tuttavia faticare per imporsi, scontrandosi duramente con le resistenze del gruppo catoniano, ai cui occhi essa si identificava con il libero pensiero, e perciò con il pericolo di una critica radicale degli antichi *mores* e degli ordinamenti istituzionali romani. Dalle fonti antiche, sappiamo che già nel 173 Catone aveva fatto espellere dalla città due filosofi epicurei, Alcio e Filisco, accusati di corrompere la gioventù romana con le loro scandalose teorie. Ancora nel 161 lo stesso Catone fece bandire tutti i filosofi e i retori presenti nella capitale. Ma ormai il seme del pensiero critico si era diffuso fra le nuove generazioni.

L'episodio più significativo è ancora una volta legato, come nel caso del già ricordato Cratete di Mallo, ad un'ambasceria politica. Nel 155 giungono infatti in Roma, inviati ufficialmente dalla città di Atene,

tre filosofi: l'accademico Carneade, lo stoico Diogene e il peripatetico Critolao. Forse sollecitati dagli ambienti colti della città, i tre filosofi ateniesi tengono lezioni e conferenze che suscitano vaste discussioni.

Ma quello che appassionò -e scandalizzò- l'opinione pubblica romana furono le dissertazioni di Carneade, che a distanza di anni, non intrattiene più il suo uditorio su temi filologici ma su temi filosofici strettamente collegati alla politica. Nell'attesa di essere ascoltato dal senato un giorno tiene un discorso a favore della giustizia con argomenti convincenti, e il giorno successivo contro la giustizia, con argomenti altrettanto convincenti. Era questo il suo metodo: procedere per antilogie (cioè contrapporre discorsi contrari sullo stesso argomento), per dimostrare che ad ogni ipotesi se ne può opporre un'altra, poiché non esiste un criterio di verità assoluta: le impressioni individualmente ricevute - da cui poi attraverso nessi e concatenazioni si ricava l'idea di verità o falsità - non sono definibili di per sé, né vere né false; Carneade nega la certezza in un sapere assoluto e quindi l'esistenza di una dottrina che si presenti come l'unica vera, al di sopra delle capacità razionali umane. Quello che Carneade fece non fu un discorso in favore dell'ingiustizia, né l'affermazione di una nuova e diversa idea di giustizia: egli volle dimostrare che non esiste una norma assoluta per la determinazione di tale concetto e fece ciò opponendo argomento ad argomento, entrambi rispondenti ad un criterio di «vera opinione», in quanto entrambi rilevati dall'osservazione della realtà nell'ambito delle capacità e dei limiti umani. Il pensiero del dottissimo filosofo lo possiamo desumere da Cicerone che, nell'affrontare la definizione del 'giusto' e dell' 'ingiusto', propone nel III libro del *De Re Publica* prima il discorso di Carneade. Il filosofo dell'Accademia propone le sue argomentazioni secondo le quali non esiste nessun diritto di natura poiché le religioni e le abitudini dei popoli presentano infinite varietà, le leggi variano non solo da popolo a popolo ma mutano incessantemente all'interno della stessa comunità, sono frutto di un accordo o di un'imposizione necessaria. Da tutto ciò si formula la teoria secondo cui lo Stato non si crea per una necessità naturale ma nasce da un accordo, che può essere vario e diverso nelle sue esplicitazioni. Ancora più destabilizzante appare la sua confutazione della tesi stoica di unità della virtù: nella sfera politica e pubblica la saggezza impone al cittadino di ampliare la ricchezza propria e quella dello Stato attraverso la conquista mentre la giustizia impone di lasciare a ciascuno il suo e di non ledere la felicità altrui. Ancor prima che la missione diplomatica dei tre filosofi ateniesi fosse terminata, Catone si adoperò per rispedirli in patria: il relativismo gnoseologico ed etico di Carneade costituiva, agli occhi del vecchio censore, una pericolosa minaccia per l'integrità dei costumi romani.

Lo stoicismo fu la teoria filosofica che meglio si adattò a fornire un supporto ideologico alla politica romana e rivestì un ruolo considerevole fin dalla seconda metà del II secolo a. C.. Blossio di Cuma è considerato l'ispiratore della politica dei Gracchi. Secondo l'etica stoica l'unico bene è la virtù, l'unico male il vizio. Secondo Crisippo, che Blossio segue, la proprietà privata è come il posto che lo spettatore ha in teatro: ciascuno pensa che quel posto sia suo mentre invece è di proprietà comune; gli uomini sono legati da vincoli di solidarietà ed aspirano all'uguaglianza: la proprietà privata può costituire un ostacolo al raggiungimento di questi fini. Che Blossio fosse tenace sostenitore di questi principi è avvalorato dal fatto che, fallita l'opera dei Gracchi egli si recò in Asia alla corte di Aristonico, la cui opera politica prevedeva la liberazione degli schiavi e l'uguaglianza di tutti i cittadini. Gli stoici che operarono a Roma sostennero, comunque, anche la tesi della conciliabilità della proprietà privata con quella dell'uguaglianza, a condizione che ciascuno non sottraesse all'altro ciò che a questo è dovuto. Se, dunque, si può sostenere che l'opera dei Gracchi poté trovare una sua ispirazione nelle dottrine filosofiche, inconfutabile e determinante è la presenza di filosofi e dottrine filosofiche nel supportare la politica ed il pensiero degli avversari dei Gracchi: gli Scipioni.

Ospite degli Scipioni fu uno dei maggiori pensatori del secolo: Panezio di Rodi, nato nel 185, capo della scuola stoica di Atene dal 129 al 110, morto nel 109 a C.. Non sappiamo quando Panezio sia giunto in Italia, forse già prima dell'ambasceria di Carneade, forse più tardi, verso il 145, quando Catone era ormai morto e l'Emiliano, appena ritornato da Cartagine, al culmine della sua fama politica

e militare. Sappiamo in ogni caso che Panezio entra in contatto con Scipione e con i massimi esponenti della sua cerchia, influenzandone il pensiero e le scelte culturali. Lo stesso Panezio, in qualità di consigliere, accompagnò l'Emiliano durante un lungo viaggio in Egitto, in Asia minore e in Grecia negli anni 141-138. A proposito del problema della legittimità della proprietà privata, Panezio si fece portatore di una linea mediana di pensiero fra i sostenitori della illegittimità o della legittimità della proprietà privata, sostenendo che non c'è nessun diritto naturale alla proprietà privata ma che questa, una volta acquisita, deve essere doverosamente conservata e difesa. Sul piano delle teorie più generali, Panezio adatta la figura del sapiente alle nuove esigenze del mondo romano, attenuando il rigorismo etico della scuola stoica e introducendo, accanto al concetto tradizionale di dovere assoluto, quello di dovere relativo. L'ideale politico di Panezio è una società cosmopolita, al cui centro è l'uomo, diviso fra le insopprimibili esigenze della sua individualità e il rispetto delle norme sociali. Il tentativo di conciliare armonicamente la sfera pubblica e sfera privata porta Panezio a sviluppare la dottrina, di origine stoica, delle due *personae*, quella *communis*, regolata dalla ragione, che lega tutti gli uomini nel riconoscimento e nel rispetto di valori universali comuni; quella particolare, chiamata con termine latino *ingenium*, che distingue ogni singolo uomo da tutti gli altri in virtù di caratteri individuali. Secondo Panezio tali caratteri non vanno cancellati ma assecondati e sviluppati in armonioso rapporto con i valori universali comuni. Esaltando i concetti di misura e di armonia, Panezio risolve il conflitto, molto vivo in quei tempi a Roma, fra le esigenze del singolo e quelle della collettività. L'esaltazione delle virtù individuali non si pone necessariamente in contrasto con gli interessi collettivi; al contrario, essere umani significa operare per la diffusione della giustizia, essere consapevoli che ognuno di noi ha il compito di porsi disinteressatamente al servizio dell'umanità, operando per il bene comune; questo bene comune, proprio nell'ambiente paneziano e scipionico, viene sempre più identificato con Roma, città portatrice di diritto e di valori universali che vanno difesi e sviluppati. L'ideale greco della libera espansione della personalità si concilia con quello romano del cittadino dedito al bene della repubblica. Il *civis* si fa *homo* non rinnegando i valori della propria città ma perfezionandoli a contatto con altre culture e superando i limiti del gretto nazionalismo catoniano. Gli ideali diffusi dall'ambiente scipionico sono una sintesi fra due diverse culture, quella greca e quella romana. Come ha scritto Pohlenz "nella tradizione del suo popolo Scipione rimase come il primo romano che sentisse il bisogno di costruire la propria vita secondo una coerente concezione del mondo. E tuttavia, nel fare ciò, egli rimase, in tutto e per tutto, romano." Questi ideali verranno sintetizzati dal concetto di *humanitas*.

Aspetti e momenti dell'*humanitas*; l'*urbanitas*.

La nozione di *humanitas* abbraccia ciò che è proprio del carattere e del comportamento della persona umana, in quanto opposta alle belve e agli esseri primitivi, e indica un senso di civiltà che si manifesta nei valori della comprensione verso gli altri e della benevolenza (sia all'interno del nucleo familiare o delle amicizie che verso gli schiavi o i popoli sottomessi) ma anche nei valori espressi dalla cultura ed, esteriormente, dal buon gusto e dall'eleganza. E' problema dibattuto quanto l'elaborazione a Roma del concetto di *humanitas* debba all'influenza del pensiero ellenistico filtrato nella seconda metà del II sec. a.C. dal circolo scipionico e quanto contenga invece di originale e risalente ad un'epoca anteriore. Se il sostantivo *humanitas* è attestato solo a partire dal I sec. (in Varrone, nella Retorica ad Erennio e assai largamente in Cicerone), l'idea di un carattere e comportamento genericamente "umano", relativo non al ruolo di cittadino e soldato ma a quello privato di persona (*homo* è l'individuo, col suo bagaglio di debolezze, diversamente da *vir*, la figura ufficiale che incarna qualità pubbliche e assume valore esemplare), è già presente nel teatro plautino: *homo ego sum, homo tu es... neque te derisum advenio neque dignum puto* (Io sono una persona, e tu anche: non sono venuto qui per prenderti in giro, e non credo che sarebbe una bella cosa.), assicura un personaggio del *Trinummus* (v. 448). La commedia è luogo ideale dell'espressione dell'*humanitas*, in quanto ha per protagonisti individui, ciascuno con pregi e debolezze, che intrecciano le loro relazioni del tutto al di fuori di una prospettiva trascendente. Nel

meno salace teatro di Terenzio questo aspetto si fa apprezzare con maggiore incidenza: al famoso “*homo sum: humani nihil a me alienum puto*” (Sono un uomo; e di quello che è umano nulla io trovo che non mi riguardi, Heautontimorumenos 77), aggiungiamo almeno il più articolato *Andria* 277-80, da cui si ricava un quadro dell'*humanitas* come virtù che regola i rapporti interpersonali su un piano di reciproca fiducia e rispetto: “*mi credi così vile, e poi così ingrato e inumano (inhumanum) e feroce che un amore, un affetto, il senso dell'onore non abbiano presa su di me e non mi dicano che io devo mantenere la parola data?*”

Il forte individualismo, che negli anni successivi alla conquista della Grecia prende piede all'interno degli ambienti culturalmente più all'avanguardia, conferisce nuova dignità ai momenti privati, in cui personalità eminenti cercano ristoro dagli impegni pubblici e si dedicano, smesso temporaneamente il proprio ruolo politico e civile, ad un relax arguto e privo di volgarità. Gli scherzi di Scipione, Lelio e Lucilio, le loro cene frugali e le loro conversazioni eleganti, pur se spontanee e prive di ricercatezza, daranno lo spunto per quadri idealizzati e resteranno un esempio di *humanitas* nell'immaginario delle generazioni seguenti: “*..appena ritiratasi dalla folla e dalla scena pubblica in appartata intimità, il valoroso Scipione e Lelio, saggio e amabile, sollevano scherzare con lui [Lucilio] e giocare con la tunica discinta, in attesa che finissero di cuocere i legumi.*”. Non lasciamoci ingannare dal clima di intima e sciolta familiarità di questa scenetta: l'*humanitas* si fa sempre più elitaria e aristocratica, non si basa soltanto sul sentimento della comune natura umana, ma sull'affinamento di tale natura tramite un'educazione superiore, che si estrinseca senza sforzo nell'eleganza dell'aspetto e dell'atteggiamento. In particolare, nel I sec. a.C.; Cicerone la inquadrerà in un sistema di valori cortesi, basato sulla correttezza e l'eleganza anche formale dei rapporti interpersonali: *humanitas* compare nei suoi scritti a fianco dei valori della gentilezza e della civiltà quali *facilitas, mansuetudo, clementia, suavitas, moderatio* (disponibilità, mitezza, indulgenza, dolcezza, moderazione) e molto spesso caratterizza in particolare l'esprimersi sciolto e raffinato dell'uomo di cultura.

Humanitas assume un senso anche giuridico perché l'uomo agisce in un mondo ordinato in una gerarchia di valori, che vanno dalla famiglia agli dei, e tutti li contiene e riassume un altro concetto intraducibile in greco: la *pietas*. *Pietas*, oltre suo significato originario di purezza materiale e rituale nelle cerimonie religiose, ebbe una forte valenza morale ed indicò sia il sentimento di rispetto e di devozione che legava tra loro i familiari sia la tenerezza, l'affetto, l'indulgenza e la benevolenza fra tutti gli esseri umani. Altro concetto cardine fra le numerose virtù che componevano l'eredità morale lasciata dagli antenati, è quello di *fides* (rispetto della parola data, condotta leale con i popoli) soprattutto in relazione ad un patto: *foedus*. Il concetto etico di *fides* regola i rapporti interpersonali (gli studenti possono far riferimento ad un poeta latino che vi fa riferimento in maniera significativa, Catullo) ma è soprattutto un elemento fondamentale che regola i rapporti fra i popoli nell'impero romano: la fedeltà alla parola data ed al patto stipulato (*foedus*) non viene mai meno da parte dei Romani. Anche quando ciò succede (in rare occasioni, a quanto sappiamo) gli storici romani tendono a minimizzare questa mancanza o a negarla del tutto. Un esempio: nella storia romano-centrica di Livio si nega una palese violazione di questa fedeltà, operata dal senato romano nei confronti di Attalo, fratello di Eumene, re di Pergamo. (Liv. 45, par.19 e segg.) All'indomani della vittoria di Perseo a Pidna, i Romani intendono sfruttare Attalo per diminuire la potenza di Eumene: il senato romano esercita pressioni affinché egli crei un suo regno personale, e lo fa contattare da emissari. Attalo, nell'udienza ufficiale davanti al senato, tra le altre cose, esprime delle lamentele nei confronti dei Galati ed avanza richieste per il possesso di due città, sottoposte ad essi, nella Tracia ma già possesso dei Macedoni. Il senato, convinto che Attalo avrebbe concordato, in sedi private non ufficiali, il modo di poter strappare parte del regno al fratello, nella seduta ufficiale, lo onorò e si impegnò a concedergli le due città richieste. Senonché Attalo lasciò subito Roma, ed il senato, deluso, dichiarò subito libere le due città, Eno e Moronea, richieste da Attalo. Questa versione dei fatti la conosciamo da Polibio, mentre da Livio –dato per certo che il popolo romano non è mai venuto meno alla *fides*– veniamo a sapere che il senato romano concesse splendidi onori ad Attalo, perché era noto ai senatori che Attalo

non si era prestato al giuoco messo in atto non dalla diplomazia romana, ma da alcuni tipi non raccomandabili che avevano preso per proprio conto questa iniziativa personale “*quidam Romanorum.... non boni auctores*” (45,19, 4), mentre l’intenzione di tradire il fratello proviene ad Attalo da un suo desiderio: “*Suberat et secreta spes honorum praemiorumque ab senatu quae vix salva pietate ei contingere poterant.*”

Per il suo senso giuridico e politico Roma poté incarnare, in una realtà storica, quell’ideale di *humanitas* che la Grecia aveva solo intravisto. Il *mos maiorum* annovera numerose virtù che regolano armonicamente la convivenza umana: la *libertas* (operata dal domino della legge su tutti), la *concordia* (armoniosa collaborazione, a prezzo di rinunce individuali, per il bene comune) la *iustitia* (con i popoli sottomessi, mai oppressi o aggrediti) la *disciplina* (incondizionata ubbidienza ai superiori) la *prudencia* (saggezza pratica che non fa mai lasciare nulla al caso) la *frugalitas* (vita semplice ed austera, lontano dal lusso e dall’ambizione) e per le donne soprattutto la *pudicitia*. L’impero romano realizza la cosmopolis stoica. Il suo diritto attua la filosofia greca (per es., nelle provvidenze a favore degli schiavi, anche se la schiavitù era cardine nella struttura economica della società antica che non poteva essere eliminata, e non lo sarà neppure col trionfo del Cristianesimo). Non più un impero di sudditi o una polis di cittadini, quale era stato il dilemma della storia greco-orientale, ma, con l’editto di Caracalla, qualunque ne sia stata la causa contingente, un impero di cittadini. Così Roma fonde l’esperienza ecumenica degli imperi orientali e l’esperienza municipale delle città-stato occidentali. “*Urbem fecisti quod prius orbis erat*”: il verso di Rutilio (1,66) non è un’iperbole né una metafora. Tre secoli prima, all’indomani della *pax Augusta*, Plinio il Vecchio aveva già visto la connessione dell’impero e della *humanitas*: “*(Italia) numine deum electa, quae... humanitatem homini daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.*” (3,39). Perché nella prassi del mondo antico non c’è posto per l’uomo, non c’è riconoscimento della sua qualità e dignità di uomo al di fuori della *civitas*. La *civitas*, ampliandosi sino ai confini dell’*orbis*, inverte la *humanitas*. Noi potremmo anche tradurre ‘civiltà’, se questo termine non rischiasse oggi di perdere il suo valore umanistico. Quando Plinio dice ‘*humanitatem homini dare*’, la figura etimologica rivela che cosa egli intendesse per *humanitas*: non è solo un più alto livello di vita materiale e intellettuale (*cultus*), non è solo l’unità e la pace, ma è la consapevolezza e la responsabilità di essere uomini in contrasto con la *feritas* delle bestie. In questo contrasto fra la *humanitas* e la *feritas* si risolve il contrasto fra la Grecità e la barbarie, così come l’impero risolve la crisi del mondo ellenistico mediando i due termini individuo e umanità. Nasce a Roma l’*homo humanus*, a cui lo stato dà il tramite e la *humanitas* il fine dell’operare.

All’ideale tutto romano di *humanitas*, intesa in senso politico e civico, è strettamente connesso un altro ideale tipicamente romano: quello di *urbanitas*. *Urbanitas* indica il buon gusto e lo spirito, naturali e privi di eccessi, che improntano il comportamento e, in particolare, l’eloquio dell’uomo elegante. Il sostantivo deriva da *urbs*: fino all’età imperiale infatti tale caratteristica si collegava agli abitanti di Roma in opposizione a chi proveniva dalla campagna e si trovava a disagio nel più moderno e raffinato mondo della capitale. Mentre nel teatro plautino *urbanus* è definito lo *scurra*, cioè il personaggio eminentemente cittadino del buffone, scroccone e adulatore (es. *Mostellaria* 15), nelle opere di Terenzio e di Lucilio l’aggettivo assume connotazione del tutto positiva. Si tratta ancora di una elaborazione intellettuale operata dagli ambienti romani all’avanguardia che abbracciano la cultura greca e rendono sempre più profondo lo iato rispetto al modello di vita arcaico. L’urgenza del problema è resa evidente da passi come quello in cui Catone, paladino dei valori più conservatori, traccia la propria fanciullezza ‘esemplare’ (“*io, fin dagli inizi, nella parsimonia, nella durezza, nell’attività tenni a freno tutta la mia giovinezza, lavorando i campi, dissodando e seminando le pietre di dura selce della Sabina*”, fr. 128 Malcovati) e dal largo spazio che all’opposizione città-campagna dedica la palliata di Terenzio, dove tuttavia la presenza forte dei modelli greci rende arduo quantificare gli apporti originali al dibattito (ma si veda almeno la sequela di aggettivi che negli *Adelphoe* caratterizza il severo Demea: *agrestis, saevos, tristis, parcus; truculentus, tenax*). Nella satira di Lucilio, la questione è posta in termini più complessi: l’*urbanitas* non si definisce più solo in

opposizione alla *rusticitas* (la spigolosità campagnola e arcaica) ma all'ostentazione di raffinatezza e di lusso, alla ricercatezza innaturale di chi voleva a tutti i costi apparire alla moda. Lucilio colpisce la mania ellenizzante di un Albucio che preferisce essere detto greco piuttosto che romano (89 ss. Krenkel), ma anche, all'opposto, chi utilizza parole etrusche o sabine, estranee alla purezza della lingua parlata a Roma (ce lo attesta anche Quintiliano, I 5. 56); soprattutto (1146 Krenkel), se la prende col pretore Cecilio che, per non sembrare *rusticus*, parlando ostenta ridicoli ipercorrettismi (simile a lui sarà, qualche decennio più tardi, l'Arrio di Catullo 84, con la sua affettata pronuncia).

Dopo che il modello dell' *homo urbanus* ha avuto la meglio sul contadino-soldato sostenuto da Catone, il dibattito si sposta sulla messa a fuoco di componenti e limiti dell'*urbanitas*. Essa è legata alla capacità dell'individuo di comportarsi con naturalezza e di adeguarsi senza sforzo alle diverse circostanze: difficile quindi darne in astratto una definizione precisa. Cicerone parlerà in modo vago di una certa qual "fragranza di urbanità" (*odor urbanitatis*, *De oratore* III 161). E' però possibile isolare due espressioni più limitate dell'*urbanitas*: l'eloquio forbito ed elegante e l'umorismo anche salace ma mai volgare che sfocia nell'arguzia del motto di spirito.

L'oratore deve essere in grado di replicare a tono e attaccare con prontezza, stringatezza, eleganza e *urbanitas*; sappiamo che l'eloquenza di Cesare, ad esempio, si segnalerà per *facetiae*, *festivitas*, *lepos* e *suavitas* (umorismo, vivacità, fascino e dolcezza). Anche in questa specializzazione legata all'eloquio, l'*urbanitas* non deve comunque essere considerata un elemento puramente formale, prova ne sia che Cicerone non se ne occupa solo nelle opere retoriche ma anche nel trattato *Sui doveri* (I 133 ss.): avere buon gusto nel parlare, sapere come e quando trattare i diversi argomenti, non soffermarsi troppo a lungo su un tema, sono doti che rendono più facili le relazioni sociali; della stessa capacità di esprimersi con misurata eleganza, che consente in prima analisi di influenzare e persuadere senza prepotenza l'uditorio o l'interlocutore, fa parte il saper calibrare l'umorismo, distinto in 'volgare, petulante, turpe, osceno' ed 'elegante, distinto (*urbanum*), spiritoso' (*Sui doveri* I 104).

Quando Cicerone esprimerà, seppur scherzosamente, il timore che l'*urbanitas* sarebbe morta con la repubblica (*Lettere agli amici* VII 31.2) non sarà buon profeta: essa si manterrà in varie forme, sia sotto Augusto, il cui programma di opere pubbliche esalterà lo splendore della vita cittadina, che in epoche più tarde. In particolare, l'età flavia conosce larghi esempi di tutte e tre le accezioni della nozione (motto di spirito; eloquio elegante; raffinatezza non affettata e mondana). Le due accezioni tecniche sono trattate da Quintiliano, che riporta fra l'altro la definizione che di *urbanitas* aveva dato Valerio Catone (una delle personalità più eminenti della poesia neoterica): l'*urbanus homo* è colui che nei discorsi, nei salotti e nelle occasioni conviviali sa suscitare il riso in modo gradevole e conveniente (*commode*); sulla stessa linea, Marziale utilizza il vocabolario dell'*urbanitas* per definire il tono scherzoso dei suoi salaci epigrammi (una sua raccolta è definita non *rusticulum libellum*, un libretto non troppo rozzo, X 20). L'eleganza raffinata impronta l'ideale di vita e di letteratura che trova espressione nell'epistolario di Plinio Il Giovane e nelle *Silvae* di Stazio: ma si tratta ormai di un principio artificiale e cristallizzato in forme non sempre comunicanti, all'interno di un mondo dominato da un galateo ferreo e da toni di cerimoniosa cortesia.

Cicerone, ovvero un rapporto speciale con i Greci.

(Da "Cicerone e la conclusione di un'epoca. La nuova civiltà." di F. Adorno in *Storia e civiltà dei Greci* vol. IX pagg. 83-94 con modifiche ed integrazioni)

Il vincolo più ricorrente e stretto con il circolo degli Scipioni lo dimostra, nella storia della cultura romana, ovviamente, quel Cicerone dal quale provengono le più numerose testimonianze su questo periodo di forti tensioni intellettuali e politiche. Cicerone, nelle sue opere, rivela un pensiero assai complesso poiché ha riflettuto a fondo, non certo in senso professorale, non in una costruzione di un sistema, ma cercando costantemente di giustificare e spiegare le sue prese di posizione in situazioni e problematiche determinate. Il che implica che tali giustificazioni e spiegazioni, rispecchiavano ogni

volta una ben ponderata e riflessa concezione: mobilissima e, a seconda delle situazioni, nuova, ma sempre fondata e riflessa, tormentosamente assunta in una tormentosa epoca, equivoca e in crisi, tutta calata in un ambiente culturale e storico preciso, in una ripresa di posizioni del passato in funzione dei momenti presenti.

Punto fermo, nella sua concezione, è la paradigmaticità della *paideia* greca, mai affermata con tanta decisione e partecipazione come in un passo famoso della prima lettera al fratello Quinto (già citato) dove Cicerone lo ammonisce delle responsabilità che gli incombono come governatore della provincia d'Asia. Si può pensare che il carattere privato (o semiprivato) di quella comunicazione abbia spinto Cicerone a dichiarare più di quanto sarebbe stato disposto a fare in pubblico. Viceversa avrà operato in senso opposto, cioè esasperandone il 'nazionalismo', la destinazione a un largo pubblico di altri pronunciamenti di Cicerone, di natura ben diversa. In questa categoria rientra, ad esempio, l'altrettanto celebre uscita polemica nel secondo libro del *De republica* (II,28-29) contro la tradizione di discepolato di Numa nei confronti di Pitagora, dimostrata come impossibile vista la differenza cronologica di vita fra i due.

E' abbastanza chiaro che il rifiuto di questa tradizione, presumibilmente già a partire dalla metà del II secolo a. C., rispondeva all'esigenza di affermare l'importanza che avevano avuto nella storia di Roma i valori romani (o latini, o sabini) contro una tendenza opposta a dare priorità all'elemento greco; una tendenza, bisogna aggiungere, che era stata largamente condivisa a Roma fino a poco tempo prima, ma che doveva essere contrastata nel momento in cui l'invasione culturale greca minacciava di compromettere la stessa identità romana. Allo stesso scopo, ancora nel *De republica* (II,27) è l'affermazione che la divinizzazione di Romolo in dio Quirino deve essere data per certa in quanto avvenuta non in un'epoca mitica, ma in un'età permeata dal razionalismo, dato che il popolo era "già adulto e virile."

Ciò che in ogni caso più interessa dal nostro punto di vista è che nel *De republica* il rapporto fra Grecia e Roma è considerato allo stesso tempo esclusivo (altri popoli non vi sono ammessi) e totalizzante (la somma dei due popoli realizza il complesso dei valori umani). All'inizio del *Brutus* Cicerone traccia un quadro di storia dell'oratoria greca, il cui scopo primario sembra essere quello di mostrare come l'oratoria, che pure è uno dei vanti della cultura greca (o meglio ateniese), si sia sviluppata ad Atene molto tardi rispetto alle altre arti; l'oratoria a Roma si è sviluppata prima che ad Atene (a Solone e Pisistrato corrisponderebbe infatti, a Roma, lo stesso Cicerone), e quindi, in questo campo la cultura romana può essere considerata superiore a quella greca. Siamo qui, molto più chiaramente che nel *De republica*, di fronte all'idea di un'affinità -sfasata nel tempo- fra l'evoluzione di Atene (ovvero della Grecia) e quella di Roma; un'idea questa, che avrà molto successo e costituirà elemento basilare nelle *Vite* di Plutarco. Roma sembra cioè ripercorre, secondo Cicerone, anche se a tappe più veloci, le orme dello sviluppo greco. Cicerone propone fra i due popoli un rapporto biunivoco, dal quale tutti gli altri sembrano esclusi. E' a un'idea del genere che potrà ricondursi la riflessione su Temistocle, col quale Cicerone conclude questa sorta di carrellata sulla fase di formazione dell'oratoria greca: (*Brutus* 41-42): "Seguì, nel secolo successivo, Temistocle molto antico rispetto a noi, ma non poi così vetusto in rapporto agli Ateniesi. Visse infatti quando la Grecia era al culmine della sua potenza non molto dopo che la nostra città era stata liberata dal dominio dei re. Difatti la tremenda guerra contro i Volsci, cui prese parte Coriolano esule, fu all'incirca contemporanea della guerra contro i Persiani, e simile fu la sorte dei due illustri personaggi: ambedue dopo essere stati cittadini eccellenti, ingiustamente cacciati da un popolo ingrato, si rifugiarono presso i nemici e troncarono con la morte l'avventura cui li aveva trascinati il risentimento."

Oltre ogni presunto limite o ambiguità, la ricerca ciceroniana mira a forgiare una concezione dell'uomo e della storia criticamente elaborata attraverso l'uso consapevole di precisi strumenti razionali, per delineare tutto un nuovo modo di concepire e di pensare, l'istituirsi riflesso di un nuovo costume e di una nuova *humanitas*, o cultura, che si innestava sulla vecchia, trasformandola con

l'apporto determinante della cultura greca. E di ciò fu profondamente consapevole Cicerone, in mezzo a dubbi e a equivoci: *“Pensi pure ciascuno come vuole: vi deve essere libertà di giudizio; noi ci terremo sempre ai nostri principi; recheremo cioè sempre in ogni questione quello che abbia maggiore carattere di probabilità, senza essere vincolati a regole di nessuna scuola, alle quali ubbidire di necessità”* (Tusc. IV, 4).

Cicerone, come ancora risulta dalle Tusculane (IV, I-3), ha la consapevolezza precisa che una vecchia cultura, l'antica cultura romana, è finita e che finita è anche l'antica cultura greca (che rispose ad esigenze diverse, in contesti storici oramai tramontati) per cui, attraverso lo studio e la storia delle due culture, bisogna rendersi conto di come, appunto, dallo scontro e dall'incontro delle due, si viene costituendo ora, in funzione del presente, una nuova maniera di concepire. Sotto questo aspetto la meditazione e la concezione ciceroniana scaturiscono dalla storia, dallo studio di un passato ove si precisano i termini del dibattito tra concezioni diverse, dal cui dialogo si sono venuti formando i problemi dell'epoca presente. Ciò è testimoniato dal fatto che lo stesso Cicerone, mentre da un lato propone la riflessione filosofica come riflessione sulla condizione che permette all'uomo d'essere uomo, cioè rapporto umano e pertanto politico, dall'altro lato propone quale punto di partenza di tale meditazione uno dei momenti cruciali della storia di Roma, cioè l'epoca degli Scipioni, e la particolare problematica filosofica scaturita in Roma -e in funzione della politica romana- fra gli uomini di cultura greci, che, là trapiantati, cercarono di rispondere alle esigenze di Roma stessa, nel momento in cui la Roma italica (quella che Cicerone chiama 'pitagorica'), attraverso la conquista del mondo greco-ellenistico, stava divenendo altro.

Non è così un caso che Cicerone presenti la filosofia romana (cioè una struttura culturale rispondente a una concezione di fondo) dalla prima repubblica al 200 a.C. circa, come 'pitagorica' (Tusc. IV, I-2): e 'pitagorico', come oggi gli storici dell'antichità insegnano, era un termine solo che significava il congiungersi, in un tipo di vita e di concezione unica, di molte e complesse culture, religioni, visioni, provenienti dalle parti più disparate del mondo greco-eggeo-asiatico-etrusco (già con molta finezza Platone nella *Repubblica* X,600a-b, poteva parlare della maniera di vita 'pitagorica'), risolvendosi in istituzioni religioso-politiche e legislative che furono utilissime al governo di Roma. E così, non è un caso che Cicerone, sottolineando che oramai quelle concezioni 'pitagoriche' si sono concluse, con forza affermi che le nuove problematiche che hanno dato luogo a modi nuovi di concepire, in situazioni storiche mutate, si sono venute formando sia con i nuovi modi di concepire dovuti a Platone e ad Aristotele e a causa delle situazioni storiche e politiche intervenute con i regni ellenistici, sia per l'incontro di Roma e delle sue nuove esigenze con quel mondo ellenistico; e l'uno e l'altro mondo sono venuti trasformandosi a vicenda, nella nuova cultura, o civiltà, di cui Cicerone si viene a sentire come l'interprete, e che, per Cicerone, non è più, storicamente, né la cultura greca antica né la cultura romana italico-greca, ma il principio di una nuova concezione, ancora in fieri, in mezzo a dilacerazioni e conflitti: la cultura e la concezione di una nuova Roma che da *urbs*, da città, sta divenendo Stato, repubblica universale. E allora, se per un lato non sembra più soltanto una retorica affermazione quella che troviamo in Cicerone riguardo alla filosofia: *“magnifica e gloriosa cosa è per i Romani non avere più bisogno del greco per la filosofia: il che per certo, adempirò, se porterò a fine l'opera iniziata”* (De divin. II, I); dall'altro lato è una indubbia precisazione storica aver fatto cominciare la riflessione critica su come, in un secolo circa, si è venuta formando una nuova problematica dall'incontro-scontro con le concezioni greche del primo ellenismo, dal tempo dell'ambasceria a Roma di Carneade e di Diogene di Babilonia e dalla concezione dello Stato che, mediante le posizioni di Polibio e di Panezio, si venne delineando con Scipione l'Emiliano: *“Lo studio della sapienza, ovvero filosofia [cioè della consapevolezza critica delle proprie esperienze di vita in situazioni storiche e umane determinabili], è certamente antico presso di noi Romani, però non riesco a trovare nomi da citare per il periodo anteriore a Lelio e Scipione [Emiliano]: quando questi erano giovani, mi risulta che furono mandati dagli Ateniesi come ambasciatori presso il Senato lo stoico Diogene e l'accademico Carneade.”* (Tusc. IV, 3).

Solo che, a scanso di equivoci, va detto subito che le problematiche greche non sono delineate su un piano meramente teoretico, sistematico, in distinzioni scolastiche, ma sono precisabili in contesti storici in movimento, in situazioni molto fluide, ma accertabili, in soluzioni diverse e anche opposte fra di loro, sia pur rispondenti ad atmosfere comuni, e che si modificano vicendevolmente nell'arco di tempo, che va dalla prima scuola di Aristotele e di Platone alla conquista del mondo greco da parte di Roma. In quest'ultima epoca si parlerà certo di Platone e di Aristotele, di Zenone e di Crisippo, di Stratone di Lampsakos e di Epicuro, ma, indubbiamente, in interpretazioni particolari e rispondenti a richieste, a esigenze, a problemi molto diversi. Polibio e Panezio, Diogene di Babilonia e Carneade, in realtà rispondono ad altro e con lo stoicismo originario o con l'originario platonismo e aristotelismo non hanno più nulla da fare. Sono questioni che vanno dalle problematiche logiche a quelle relative alla sistemazione e fondamento delle singole scienze e tecniche, alla problematica -oltre Platone e Aristotele, in interpretazioni sui generis di Platone- di come è possibile parlare della legge, dell'unico discorso (*logos*) su cui si scandisce la vita dell'Ordine (del cosmo), su cui legalmente si costituisce la stessa *politeia* cosmica; a questo ideale di *politeia*, di contro all'azione privata dei singoli, tesi a realizzare ordini personali e privati, bisogna tendere per realizzare un giusto ordine civile e logico. Si discetta sul come è bene, sul come è conveniente, sino alle più complesse discussioni sulla retorica e sulla dialettica, 'arti' mediante cui avviarsi in un sapiente giuoco di opinioni, a realizzare il fine che è lo stesso discorso e la legge del tutto. Dialettica (come logica) e retorica vengono a coincidere, andando oltre ogni precettistica di scuola e divenendo tecniche mediante cui avviare a istituire una bene ordinata e dialettica respublica.

Platone sì, ma l'ultimo, quello che imposta la problematica della definizione delle varie arti e scienze entro l'ambito della dialettica, ivi compresa la retorica come 'psicagogia'... e l'arte del politico, quello del *Timeo* e delle *Leggi*. Ovviamente Aristotele: ma soprattutto quello dei primi cinque libri dell'*Etica Nicomachea*, della morale mondana, filtrato attraverso Dicearco, della 'misura' e dei beni etici, dell'etica architettonica, della sistemazione della retorica, l'Aristotele che mediante la filosofia, come riflessione, avvia il principe a ben pensare per ben governare. Forte la presenza dello stoicismo in generale, soprattutto per la funzione ch'ebbe come concezione di fondo per la giustificazione del potere dei re ellenistici e del re filantropo, in una particolare interpretazione dell'ultimo Platone (e qui non possiamo non ricordare il *Somnium Scipionis*) e per la concezione stoica della dialettica e della retorica. Anche Epicuro, grazie alla problematica epicurea donde scaturisce l'uomo responsabile del proprio mondo umano, l'uomo che di là dà ordini e ragioni date o da realizzare come fine ultimo, che risolve sé nel costruire insieme agli altri il proprio mondo. E Carneade con la sua interpretazione, di contro a quella stoica, del Platone aporetico, del Platone del dubbio e della ricerca aperta, del Platone che punta sull'uomo oscillante sempre, mortale e immortale a un tempo, conflitto e dilacerazione. E fortemente Panezio con la sua interpretazione di uno stoicismo inteso come ipotesi di un ordine razionale posto teoreticamente dietro le spalle, da riconquistare ogni giorno in una continua riflessione, nel coraggio di saper ragionare, mediante cui il proprio *negotium*, quale ch'esso sia (e ogni uomo è tale in quanto abbia un suo mestiere), s'illumina, appunto, per mezzo di una continua riflessione (*otium*), di ciò che volta a volta è bene fare, dando a ciascun mestiere il suo significato, per cui ciascuno non solo fa, ma sa che è bene far bene ciò che fa. E in questo, nella riflessione, ci liberiamo dal patire, dalle passioni, dalle nostre paure quotidiane, in una misura e in un equilibrio (decoro) che è faticosa conquista, ma anche, ad un tempo, dominio di sé; tale, scrive Cicerone, è la filosofia "*condottiera dell'esistenza.. Meglio vivere un giorno a norma di filosofia, che tutta un'immortalità da dissennato; a te sola dobbiamo la tranquillità del vivere, tu ci hai salvato dal terrore della morte.*" (*Tusc. V, 2, S-6*);- ed ancora- ... "*l'uomo, poiché è dotato di ragione e per mezzo di essa vede la concatenazione dei fatti, le cause efficienti di questi e le cause occasionali e ne conosce quasi i precedenti, confronta le cose simili e congiunge intimamente le cose future alle presenti, può facilmente vedere tutto il corso della vita e preparare le cose necessarie per viverla; e questo stesso istinto naturale, mediante la forza della ragione, unisce l'uomo agli altri uomini, crea una corrispondenza che si manifesta nel linguaggio e*

nella socievolezza .”(De off: 1, 4, II-I2)

Pensavamo inoltre ai canali attraverso cui giunge in Roma l'insegnamento della retorica, ai manuali di retorica—tra cui non va dimenticata la *Retorica* di Hermagoras di Temnos, con le sue ‘ipotesi’ e le sue ‘tesi’, di origine aristotelica e teofrastea —e ai modi con cui si è scandita la retorica dei latini, in funzione di politiche diverse; e pensavamo, infine, alla retorica quale tecnica in funzione politica, ove notevole importanza venne ad avere Diogene di Babilonia; e ancora al significato che ebbe in Roma, sempre in funzione politica, la teoria stoica del cosmopolitismo e del giusnaturalismo. Certo, al di dentro di ciascuna scuola, le singole posizioni dovevano essere molto più rigide, ma al di fuori di esse ogni corrente, scontrandosi con le altre, proponeva una nuova problematica, molto più fluida e non cristallizzata. E ciò si vede bene, appunto, al momento del primo incontro di Roma con le molteplici componenti filosofiche che sopra abbiamo prospettato, e con le prime risposte date dai Greci alle nuove esigenze e richieste di Roma, che agli stessi Greci conquistati sembrò dar luogo alla fine di tutto un modo di concepire e di pensare.

Per altro verso, invece, Panezio, anch'egli cliente e consigliere di Scipione, tendeva, in un sapiente uso di temi stoici e platonici, a giustificare un ordine universale e legale, incarnantesi nel *princeps* (Scipione), ed entro cui ciascuno, momento dell'unica ragione universale, con la propria ragione (ciò che è proprio e naturale di ciascun uomo) deve trovare il posto che gli compete, costituendo un tutt'uno, che è proprio di ciascuno e di tutti, realizzando insieme non una ‘cosa privata’, ma una *respublica*. E così Cicerone fa dire a Scipione nel *De republica*: “*La res publica è res populi, ed il popolo poi non è qualsivoglia agglomerato di uomini riuniti in qualunque modo, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza di interessi [...]. Motivo dell'associarsi fu la stessa natura umana e il fatto che gli uomini [...] rifuggivano naturalmente dalla solitudine e appetivano la comunione e la società [...]. Tutta la popolazione, costituita da un raggruppamento di gente, tutta la città, che è l'ordinamento della popolazione, tutto lo stato che, come dissi, è cosa del popolo, deve essere retto da un governo cosciente Questo è pregio solo di un grande cittadino e di un uomo quasi divino.*” (1, 25, 26, 29).

Che se dio è l'*anima mundi*, il verace reggitore dello stato è, come dio, l'*anima mundi* del corpo politico (cfr. *De rep.* VI, 24, 26). E' di qui, dunque, che in funzione del presente, per intendere e agire nel suo presente, prende le mosse Cicerone: e non sembra fuori luogo ricordare che il *De republica* si finge tenuto al tempo di Scipione e che fu scritto tra il 54 e il 53, e che in una lettera al fratello Quinto, discorrendo della Repubblica si dispiaccia che, data la più antica ambientazione, non possa parlare della storia presente, così grave e pericolosa per la giusta *res publica*, ma che tuttavia nasce da quella di circa settantacinque anni prima. (cfr. *Ad Quint.* fr. II, I2, I, maggio 54 a.C.). Ed è da quest'epoca, successiva alle guerre puniche, quando Roma, fiera della vittoria e sicura dell'avvenire incomincia a lasciarsi vincere dalla cultura greca, che, in una esatta precisazione storica, Cicerone fa muovere la sua riflessione; le nuove problematiche che emergono in questo periodo, in un intrecciarsi di concezioni diverse, rendono conto anche della situazione presente, in particolare della crisi della repubblica romana nel conflitto tra Pompeo e Cesare, e di come, in essa, è possibile muoversi in calcolati usi della retorica, a seconda della situazione e dei fini da raggiungere. Così, sia la storia della retorica, sia la storia dei conflitti tra le varie concezioni, quali si rintracciano nelle grandi opere di Cicerone, è la storia dei dibattiti e delle problematiche del secolo che va dal 155 al 55/54. E qui vanno fatti i nomi di altre personalità che, in questo secolo, nella discussione, tendono da un lato a razionalizzare, comprendendola, la natura, e dall'altro lato a restituire l'uomo a se stesso, rendendosi conto dei limiti e delle possibilità dell'uomo, del suo tragico esserci in questo mondo, sempre oscillante e dilacerato tra l'essere limite, passione, dispersione e l'esser ragione, capacità di dominio, tensione a realizzare se oltre se stesso. E varie sono le personalità con cui Cicerone ebbe rapporti: da Posidonio agli accademici Filone di Larisa ed Antioco di Askalon, dagli epicurei Phaidros e Zenon a Lucrezio.

Da questi dibattiti, da questi scontri, da questi modi diversi di intendere l'uomo e la sua posizione nella natura, donde derivano diversi modi di concepire il rapporto degli uomini e la vita politica, si è venuta

delineando, di volta in volta, la concezione ciceroniana, rispetto all'uomo, alla sua fragilità, al suo posto nella natura e tra gli uomini; all'uomo capace sì, attraverso la sua parola, di modificare gli altri, ma che anche, sempre, inseguito dalla morte, si sente ad un tempo sempre 'privato' e 'pubblico'. Certo, volendo, ritagliando certi testi delle opere di Cicerone, astraendoli dai loro contesti e dalle epoche diverse in cui Cicerone li ha scritti, si possono delineare tre aspetti della filosofia ciceroniana: 1) una concezione di origine stoico-platonica, filtrata attraverso Panezio, Posidonio e Antioco di Askalon, in una visione di fondo di un tutto ordinato, di ogni aspetto della realtà, momento dell'unica ragion d'essere, che articola il tutto nell'unità di un solo discorso, per cui tutto si trova là dove è bene che sia, in una distribuzione delle parti (leggi), dovuta all'unica legge o *logos*, che costituisce il discorso uno del tutto: per cui avremo una *respublica* bene ordinata qualora, mediante chi sa (gli ottimati o l'oratore), si avviino i più, per mezzo delle tecniche retoriche, a rendersi conto che ciascuno deve stare al proprio posto, secondo il proprio *logos* seminale; 2) una filosofia come retorica: ossia, Cicerone, per mestiere retore e politico, puntando a un certo ideale di uomo e di società—utile al senato e agli uomini nuovi com'era egli stesso— si sarebbe preoccupato dei mezzi pratici per realizzare, sia pur con l'inganno, tale ideale. Si capirebbe così come Cicerone esponga via via i piani diversi con cui si sono storicamente presentati i vari aspetti della retorica e i vari tipi di oratoria, diversi a seconda delle concezioni e dei caratteri, delle situazioni in cui si sono venuti a trovare gli uomini politici; di qui ed entro questi termini, i vari tipi di oratoria esposti da Cicerone e i fondamenti filosofici che hanno mosso quegli oratori, cioè quegli uomini politici; così, attraverso questo lavoro Cicerone, dal *De inventione* al *De oratore*, dall'*Orator* al *Brutus*, si è reso sempre meglio conto che la retorica ha da trasformarsi in oratoria, cioè in filosofia, nella consapevolezza che la persuasione si ottiene ben pensando (virtù), che è ben parlare (eloquenza), istituendo il voluto misurato ordine, che è un misurato pensare, per cui si attua, come nel saper pensare una corretta sintassi, un corretto e ragionevole rapporto umano, in cui consisterebbe l'onesto, il giusto costume. L'oratore, perciò, deve possedere un complesso di cognizioni che vanno dalla psicologia allo studio dei caratteri e di ciò che 'ragionevolmente' può essere accettato (*consensus gentium*); donde -nel conflitto tra filosofia e retorica quale appariva dagli stoici e dagli epicurei- il significato dato da Cicerone alla psicagogia isocratea e platonica e, ad un tempo, accanto alle 'ipotesi' (discussione giuridica di casi particolari), anche alle 'tesi' (discussione di problemi generali) e quindi a certi aspetti della virtù e delle concezioni degli stoici (la cui casistica e discussione scolastica offrivano larga messe per le 'tesi'). Di qui anche il significato dato alla duttilità nel discutere di un Arcesilao o di un Carneade o di un Filone di Larisa, determinando il pro e il contro di ogni concezione e tesi, in un abile inserirsi e modificare che nega ogni sistema chiuso e che non permetterebbe l'*inventio*, cercando come si può tecnicamente sviluppare ogni luogo o topos argomentativo, nel saper ritrovare, appunto, gli argomenti adatti ad ogni tipo di discorso, utile per un certo fine politico.

“Senza la disciplina dei filosofi -precisa Cicerone nel De oratore 1,6- non possiamo scorgere il genere e la specie di ogni argomento, né spiegarlo attraverso la definizione, né distribuirlo in parti, né giudicare il vero e il falso, né scorgere le conseguenze, vedere le contraddizioni, distinguere le ambiguità.”

Sotto questo aspetto è facile dire, per chi si domanda se Cicerone sia stato 'filosofo', che non esiste una 'filosofia' di Cicerone, ma ch'egli, di volta in volta, ha usato questa o quella tesi filosofica, in funzione della sua attività retorico-politica. Si giunge, così, al solito luogo comune che *“nello sfondo della concezione umanistica di Cicerone — come è stato ripetuto di recente — le esigenze di ordine speculativo si allineano di conseguenza a quelle di ordine pratico; da un lato si investiga la natura dell'arte, cogliendola nella sua evoluzione spirituale e intellettuale, dall'altro essa viene piegata all'usum, fine etico della stessa speculazione artistica; e questo è essenziale della spiritualità romana di ogni epoca e di ogni orientamento di pensiero, che segna anche in retorica il divario tra la concezione e la spiritualità greca e romana, l'aristotelica compresa.”* (B. Riposati *La retorica*, II Milano 1973 p.107) E ciò è storicamente falso. In realtà non si tratta di tagliare con colpi di accetta

‘spiritualità greca’ da ‘spiritualità romana’, o di tentare orribili connubi, da cui davvero proverrebbe l'aborto della filosofia ciceroniana. Altra, abbiamo visto, è la questione. Si tratta di vedere come storicamente si è venuto formando un modo di pensare in situazioni ben precise, modo che non rispecchia affatto il ‘genio’ (o spiritualità, o razza) di una o di altra ‘nazione’, e che neppure sta in un pedissequo recupero della filosofia greca sotto il dominio romano. Infine -ed ecco il terzo aspetto di cui parlavamo- si potrebbe ricavare dai testi ciceroniani il motivo retorico della filosofia come ‘consolazione’ e astratta contemplazione. Anche questo motivo, se non bene inteso nel significato del filosofare come capacità di pensare, mediante cui liberarsi da se stessi, coacervo di opinioni e passioni immediate, dispersi o frantumati nel fluire unico delle cose e degli eventi, risulta un luogo comune, dovuto a un'interpretazione misticheggiante della filosofia, o allo schematico e scolastico modo di intendere l'ellenismo come filosofia in cui prevalgono l'elemento individuale e la fuga dal mondo.

In realtà i tre aspetti si integrano e s'inverano l'uno nell'altro e non sono separabili a blocchi. Dalle opere retoriche alle orazioni, scritte da Cicerone fino al 55, si potrebbe sottolineare come il momento retorico di Cicerone, la sua riflessione sulla retorica come capacità e tecnica di condurre la politica, hanno avuto il sopravvento fino a che Cicerone ha vissuto in pieno il suo *negotium* e per quello si è preparato. Dal 54 al 52, circa, costretto, invece, a ritirarsi dalla politica militante, egli ha tentato di inserirsi ancora indirettamente nella situazione politica del tempo (nella lotta tra Pompeo e Cesare), delineando quale avrebbe dovuto essere l'ideale *res publica* e come essa si sarebbe potuta realizzare, e quali avrebbero dovuto essere le leggi, momenti dell'unica e universale legge, senza di cui non vi sarebbe *societas humana*. E certo si potrebbe aggiungere, sempre tenendo presenti le note vicende umane e politiche di Cicerone, che l'*Orator*, il *Brutus*, i *Paradoxa Stoicorum*, scritti nel 46, rappresentano ancora il tentativo -attraverso le arti retoriche e l'insegnamento di come si convince, nel dialettico opporre opinioni- di proporre un tipo di vita politica, e la possibilità di comporre le ragioni.

E ancora, dopo il 46, nel momento della guerra fredda, se così vogliamo, tra Cicerone e Cesare, fino alla morte di Cesare, caduta ogni illusione di azione diretta politica, Cicerone (si ricordi che le grandi opere filosofiche furono tutte scritte tra il 45 e il 44) sembra si rifugi nel colloquio con i filosofi, traendone sollievo alle proprie sventure. Solo che, in realtà, da quel colloquio, dalle opposizioni delle varie tesi, da una prima concezione stoico-platonica di fondo si giunge ad una concezione disincantata e scettica, che dà all'uomo la possibilità, attraverso un ritrovamento di sé, di costruire un proprio mondo, che tuttavia appare sempre costruito insieme agli altri, in un ricominciare sempre daccapo, giorno per giorno, per cui se da un lato si negherà una natura già tutta data in ordini fatali e necessari (dove la critica al fato e alla divinazione stoica), dall'altro lato, dopo la morte di Cesare, quando Cicerone credette di poter riprendere la sua attività politica, si avranno ancora una volta la presentazione dei modi e dei luoghi argomentativi (i *Topica*), la tesi dell'opposizione delle singole opinioni e, appunto, la negazione del fato (*De fato*). Testimonianza di non poco peso sembrano quindi le parole che leggiamo nelle *Tusculane* (composte nel 45): “*La filosofia rimase trascurata, fino ad ora né mai brillò nella letteratura latina; dobbiamo noi darle vita e splendore e se nella mia attività politica io fui utile ai miei concittadini lo sia, per quanto è possibile, anche ora che mi sono ritirato a vita privata.*” (1, 3, 5).

Meglio si vede ora —sembra— come i tre aspetti s'intrecciano e si articolano, volta a volta, l'uno entro l'altro, in una sempre più approfondita meditazione su quella che è la posizione dell'uomo nel mondo: libertà e necessità a un tempo e, ad un tempo, individuo e società. E questo è un punto quali che volta a volta possano essere state le soluzioni ciceroniane —i suoi non pochi compromessi e le sue contraddizioni— sempre presente in Cicerone; l'uomo cioè non è tale se solo, se individuo, ma è uomo in quanto è *societas*, rapporto, in quanto cittadino, in quanto concretamente si costituisca non come privato, non in un suo privato ‘negozi’, ma come uomo politico, in un giusto rapporto e in una giusta misura di ‘negozi’, fondamento della cosa pubblica.

Proprio in funzione di questo, anzi, sono tese le critiche agli stoici. Non a caso Cicerone, particolarmente nel *De fato* (ed anche nel *De divinatione*), ripropone la lunga discussione sul destino e

sulla libertà, prospettando sia le concezioni ontologiche (da Crisippo a Epicuro), sia quelle logiche che, negando il possibile e la libertà sul piano logico (Diodoro), non escludono, su altro piano (allorché si dimostri con Carneade che strutture della ragione e strutture della realtà possono non coincidere), che sia possibile da parte umana volere quell'ordine. Un ordine che, col criterio della probabilità, si pone come termine di realizzazione, solo miticamente e idealmente posto dietro le spalle, lasciando all'uomo la possibilità di costituire quell'ordine idealmente presupposto, a cui convincere mediante le tecniche della persuasione, entro l'ambito dell'orizzonte umano. Non assunta dogmaticamente alcuna posizione o concezione già data —ad ogni posizione come tale si può opporre altra posizione— si determina il metodo dell'opzione per una qual certa ipotesi, a seconda della sua probabilità e del suo possibile successo in funzione di una certa concezione che serva alla vita politica e associata (Accademici). Tale atteggiamento scettico, rispetto alla struttura della realtà, portava Cicerone, in una rigorosa discussione ed esposizione delle tesi opposte, ad assumere quella certa tesi che servisse a quel certo scopo, attraverso una retorica convinzione (*De finibus, Tusculanae disp., De natura deorum*), sì che l'ordine e la misura prospettati (ch'erano poi l'ordine e la misura genericamente stoici e platonici) divenissero termini di volontà, azione per combattere chi volesse rompere quell'ordine politicamente e giuridicamente costituitosi, in un equilibrio sociale che, alla fine, poteva portare alla indifferenza per tutto ciò che avvenisse, poteva, appunto, portare alla ‘ pigra ragione ‘ (*De divinatione, De fato, De officiis*) e all'indifferenza.

Per altro verso, le stesse ragioni portavano Cicerone ad una serrata critica dell'epicureismo, in particolare come si era venuto configurando dopo Lucrezio. Su un piano logico-ontologico tanto non contraddittoria e perciò vera si dimostra l'ipotesi stoica, quanto non contraddittoria, e perciò altrettanto vera, si dimostra l'ipotesi epicurea. Appunto per questo, contrapponendo le due ipotesi, sull'una e sull'altra si deve sospendere il giudizio. Certo Cicerone teneva presente l'epicureismo del suo tempo: persasi la forza rivoluzionaria del primo epicureismo in cui è l'uomo che costruisce il proprio mondo, indipendentemente da ordini dati o da realizzare teleologicamente, essere epicurei significava ora la fuga dal mondo politico, il ritirarsi in conventicole di amici, o crearsi mondi a parte mediante la poesia. Se l'uomo è uomo in quanto è politico, o l'epicureo attua una politica personale che rompe la *respublica*, o si ritira dalla vita politica, dando ugualmente in mano il potere ai singoli, ai più forti. Tale, sembra, la ragione per cui Cicerone, sottolineando l'apoliticità degli epicurei, e soprattutto degli epicurei romani —come Pisone— afferma con forza che gli epicurei non vanno discussi filosoficamente, ma eliminati con un decreto legge (*De fin. II, IO, 30*).

Cicerone, proprio riallacciandosi agli accademici e alla stessa preoccupazione degli epicurei, meditando sullo sgradito mestiere dell'uomo, in un momento gravissimo e pericolosissimo, va più in là: attraverso rigorosi ragionamenti, ineccepibili argomentazioni, Cicerone ha sempre negato qualsivoglia possibilità di un ordine per sé, metafisico, sganciando l'uomo da quegli ordini, e ritrovando l'uomo nel suo essere uomo, cioè discorso, parola, rapporto umano, che si costituisce nel saper pensare, e perciò stesso nel saper parlare, non rimanendo individuo, incomunicabile, ma, appunto, tensione ad essere, insieme agli altri, *societas*, Stato; per cui l'uomo, platonicamente, è conflitto, e disordine, è sempre decaduto e, ad un tempo, è possibilità di un ordine comune, che si realizza insieme agli altri, in quell'oscillazione platonica tra l'ordine assoluto, ove non sarebbe però né uomo né Stato, e l'assoluto disordine in cui, viceversa, l'uomo non sarebbe più. Ed è così che l'ordine e la misura e la dismisura e il disordine, non stanno fuori dell'uomo, ma si risolvono nell'uomo stesso, che in ogni momento deve stare presente a se stesso, avviando gli altri attraverso l'arte della parola ad essere se stessi in reciproche convinzioni e composizioni di ragioni. E fu da questa tensione, e per questa tensione, che, proprio per il conflitto di privati, Cicerone perse la vita.

Chiari appaiono, dunque, attraverso Cicerone e la sua vicenda umana, i drammatici conflitti, le problematiche, i momenti e le componenti che mossero gli ultimi cento anni della cultura, e che, forse, sia pur attraverso dolori e sangue, si vennero risolvendo nella risultante dell'equilibrio dovuto ad Augusto che, molto indicativamente, ebbe per consigliere lo stoico Ario Didimo, per molti aspetti assai

vicino a Cicerone.

Già con Tiberio e con Claudio quell'equilibrio entrava in crisi. Non a caso Eunapio faceva concludere la storia filosofica, cominciata dopo Platone, ai tempi di Claudio e Nerone.

Le strutture spirituali

A partire dal II secolo della nostra era, il mondo romano abbraccia praticamente l'insieme degli uomini che si richiamano allo stesso ideale, sinteticamente espresso dalla parola *libertas*: la *libertas* e il fatto di essere un uomo libero, è una condizione di cui il Digesto fornisce la seguente definizione: “*La libertà è la possibilità, offerta dalla natura, di fare ciò che ciascuno vuole fare, salvo impedimento di violenza o di diritto*”. L'imperatore non è un re; lo Stato è, dal punto di vista del diritto, una Repubblica, *res publica*, e l'imperatore è solo—lo abbiamo già detto il cittadino più insigne, il ‘primo’ *princeps*). Egli non è, come il re, la legge vivente; la sua volontà non è tirannica; le sue decisioni, pur avendo forza di legge, si presentano come un'interpretazione del diritto; il più delle volte, in effetti, si basano su una giurisprudenza precedente oppure, se costituiscono un'innovazione, sono accompagnate da una spiegazione logica o giuridica. L'imperatore agisce qui come i magistrati di cui è il successore, con la stessa prudenza dei pretori di un tempo, che promulgavano, entrando in carica, un editto che stabiliva le norme che intendevano seguire nel legiferare. Dopo il regno di Adriano l'editto del pretore ha smesso di essere annuale, quindi modificabile; è diventato ‘perpetuo’ (*edictum perpetuum*) e rappresenta un codice vero e proprio.

Questa elaborazione del diritto, che fonda la libertà, che mette i cittadini al riparo dall'arbitrio, è tipica del mondo romano e inciderà notevolmente nella storia d'Europa. Darà corpo alle antiche aspirazioni di cui abbiamo colto gli echi ai tempi delle guerre contro i Medi. L'Europa apparirà il paese della libertà, una landa dove la forza non crea il diritto, in contrasto con i paesi sottomessi ai barbari, d'Occidente o d'Oriente, Germani o Parti, presso i quali il diritto è l'espressione pura e semplice della vittoria ottenuta con le armi. Quest'idea si imporrà con una forza tale che l'immagine dell'imperatore Giustiniano, il grande legislatore, come la si vede in San Vitale a Ravenna, incarna ancora, per Dante, nella visione del Paradiso, lo spirito stesso dell'Impero.

In questa sede è impossibile anche abbozzare che cosa sia questo diritto romano che ha tanto contribuito a costituire l'ideologia europea. Basterà ricordare che esso aveva gradatamente fatto emergere alcuni concetti, o meglio certi postulati, della condizione umana: il rispetto della persona in quanto tale, nella sua vita, nel suo corpo, nei suoi beni; solo il giudizio pronunciato da un tribunale, espressione del complesso dei cittadini, può violare l'una e gli altri. Certo, l'imperatore ha lo *ius gladii*, ma solo in virtù del suo *imperium*, un potere militare il cui esercizio resta eccezionale e si giustifica in circostanze e di fronte a crimini fuori del comune. In circostanze normali, l'imperatore non appare un tiranno, ma anzi un protettore, garante della giustizia e dell'equità contro tutte le locali tirannie. Ogni cittadino può ricorrere a lui e non manca di farlo, al punto che la cancelleria imperiale è inondata da una corrispondenza sovrabbondante e gli uffici debbono rispondere a un'infinità di richieste. Le risposte imperiali si conservano, diventano giurisprudenza. L'imperatore appare come il supremo giureconsulto più che come il soldato che si pensa sia, in virtù del suo titolo. La tradizione civile propria della città di Roma prevale sulla funzione militare. E qui ritroviamo l'eco della formula un tempo concepita da Cicerone, che aveva trionfato, per vie legali (o quasi), sulla violenza e la guerra condotta da Catilina e dai suoi amici contro lo Stato romano: “*Cedano le armi alla toga*”. La preminenza del potere civile, della pace sulla guerra rimase un ideale nel corso dei secoli che gli abitanti dei paesi provenienti dall'Impero non perderanno mai di vista.

Tacito e Cesare hanno chiaramente dimostrato come i Germani fossero animati da un ideale ben diverso: odiando la pace e il riposo (i due termini costituiscono un binomio nella lingua latina), sono dei nomadi perpetui che rifiutano di radicarsi, poiché la principale fonte della loro economia è il saccheggio; per loro, qualsiasi proprietà è provvisoria, revocabile. Tali tendenze e concezioni

ripugnavano ai Romani. All'interno delle frontiere imperiali -cioè di una linea che andava dalle foci del Reno al corso del Danubio, e poi dal Caucaso all'Eufrate, con diverse varianti, e infine dal Sudan fino ai confini del Sahara e alla costa atlantica- l'*imperium Romanum* ha stabilizzato la sua gente o tentato di farlo. Un andamento del genere ha avuto inizio proprio in Italia, dove, quando riusciamo a individuare gli inizi di Roma, le popolazioni dell'interno erano ancora seminomadi e conoscevano solo dei borghi come riparo (*oppida*). A poco a poco si sono sviluppate delle città come centri residenziali e il mondo antico ha assunto l'aspetto che possiamo scorgere nel II secolo della nostra era, con territori immensi disseminati di città, tutte alleate di Roma, con diritto di cittadinanza o assimilate a colonie di cittadini romani. Le città sono raggruppate in province, la cui esistenza si spiega meglio con la storia dei popoli inseriti nell'Impero che non con esigenze di ordine amministrativo. Roma non ha fatto violenza alle tradizioni locali. Le province da lei costituite lasciano trasparire i raggruppamenti precedenti e ne permettono lo sviluppo. Ad esempio, in seno all'Impero, si individuano già gli Stati della futura Europa. Protette dalla fascia delle due Germanie, dove stazionano lungo il Reno le legioni destinate a respingere le incursioni dei barbari, si stendono per esempio le Gallie conquistate da Cesare, prima separate in tre parti, Gallia Belgica a nord, Gallia Celtica al centro, Aquitania al sud, tre vasti triangoli il cui vertice comune si trova a Lione, dove toccano la più antica provincia della Gallia, quella Narbonese. Ma a poco a poco questa divisione sparisce; essa sembrava giustificata dall'esistenza di federazioni tra le *gentes* galliche; ormai, la forza d'attrazione della civiltà romana cancella le differenze ereditate e si assiste alla nascita di una comune coscienza gallica che non era riuscita ad assumere una sua concretezza nel periodo dell'indipendenza, e che invece si espande intorno al centro di Lione, al punto di confluenza non solo della Saona e del Rodano, ma anche delle popolazioni galliche che vi giungono per rendere omaggio alla divinità di Roma e di Augusto.

Questo sviluppo che plasma le province e prefigura le nazioni è particolarmente evidente e afferrabile per la Gallia, ma si ritrova anche in altre parti dell'Impero: per esempio in Spagna, dove Roma contribuisce a fondere le varie popolazioni rendendo caduche le differenze di linguaggio, di tradizioni politiche, di struttura economica. La stessa azione unificante si esercita nei paesi delle Alpi e nelle province danubiane, nonché in Africa, dove Roma riesce a sormontare, in parte, la precedente frammentazione tribale. Nei paesi un tempo barbari si allarga l'orizzonte della vita sociale e politica.

In Oriente, dove le monarchie ellenistiche avevano svolto un'azione analoga, senza però riuscire a contenere tutti i particolarismi, Roma riuscì a imprimere all'ellenismo una più precisa coscienza della propria unità spirituale e ne favorì l'espansione, mentre al tempo stesso il mantenimento della pace permetteva una sorta di seconda fioritura.

Benché nell'Impero esistessero due metà in cui non si parlava la stessa lingua, nonostante il latino fosse la lingua ufficiale in tutte le province poste a ovest dell'Adriatico e del deserto libico e il greco in quelle a est di questa linea di demarcazione, l'unità dell'intero complesso rimase a lungo intatta. Gli uffici imperiali, da Augusto in poi, rispondevano alle richieste nelle due lingue, a seconda delle province, e le idee e le persone circolavano liberamente dalla Siria fino in Gallia; 'sofisti' greci, originari dell'Asia o dell'Egitto, o della stessa Grecia, venivano spesso a parlare nelle città occidentali e, viceversa, retori galli o spagnoli frequentavano le scuole di Atene o di Pergamo. Tutti i cittadini dell'Impero, a volte la gente del volgo, furono a lungo bilingui. I bambini cominciavano imparando il greco, anche a Roma, e solo più tardi ricevevano una formazione latina. Così, negli stessi animi coabitavano entrambe le tradizioni spirituali, entrambe le letterature.

Non sarebbe corretto sostenere che questo dualismo culturale del mondo romano ne abbia provocato, dopo il IV secolo, la divisione in due parti, tra un Impero d'Occidente e un Impero d'Oriente, cosa che fu gravida di importanti conseguenze per la storia dell'Europa e per la sua stessa formazione. Le ragioni che hanno imposto il trasferimento della capitale da Roma a Costantinopoli furono essenzialmente di ordine militare. L'Occidente era sottoposto a una pressione sempre crescente da parte dei barbari e molto rapidamente alcuni di essi furono inseriti nel quadro dell'Impero. Costantino si è forse illuso che ciò sarebbe bastato a mantenerlo? Ha forse creduto che i pericoli più immediati

venissero dall'Oriente, minacciando soprattutto la frontiera danubiana e la Tracia? Ad ogni modo la decisione da lui presa di trasferire in Oriente il centro del potere comportò, dopo alcune generazioni, l'eclissi di Roma in Occidente.

Quando gli imperatori, a partire da Costantinopoli, cercarono di riconquistare le province occidentali, in mano ai Germani, le popolazioni italiche non si prestarono volentieri a quella che appariva loro piuttosto l'impresa di un principe straniero che non un ritorno all'ordine antico. Ravenna, l'ultima città in cui aveva avuto sede la capitale dell'Impero d'Occidente, non sarebbe ormai stata che una testa di ponte insignificante in mano ai Bizantini.

I contrasti politici, i mutamenti nei rapporti di forza creatisi a vantaggio dei barbari, in Gallia, in Spagna, in Italia, in Africa, non furono gli unici fattori che contribuirono a dislocare l'Impero e a dare origine a una serie di nazioni sorte sulle sue rovine. I contrasti religiosi fecero precipitare uno sviluppo del genere, dopo che una singola religione, il cristianesimo, diventò con Costantino religione di Stato. Paradossalmente, l'unità spirituale conosciuta e realizzata dal paganesimo venne ad infrangersi e varie scissioni, scismi o eresie, contribuirono a scavare un fossato ritenuto ancora oggi difficilmente colmabile tra l'Occidente e l'Oriente.

Prima che il III secolo della nostra era avesse recato all'Impero tutta una serie di ribellioni, di usurpazioni seguite da un generale impoverimento, dal calo del commercio e da una crescente difficoltà nelle comunicazioni terrestri e marittime, il mondo romano, al suo apogeo, aveva garantito alla gente che viveva all'interno dei suoi confini non solo la pace ma anche delle abitudini di vita e di pensiero comuni.

A poco a poco erano andate scomparendo le distinzioni giuridiche tra le città e tra gli uomini; nel 212 d. C., Caracalla, con un famoso editto, aveva proclamato che ormai tutti gli uomini liberi avrebbero avuto la cittadinanza romana, a pieno titolo. A prescindere dalle ragioni di tale decisione, essa ebbe importanti conseguenze. Roma è ormai solo una patria, quella del genere umano: l'editto del 212 sancisce una delle più profonde aspirazioni di Roma, quella di raggiungere l'universalità o, come si diceva allora in greco, il 'cattolicesimo'. Un'aspirazione che è agli antipodi dell'imperialismo, se è vero che ogni imperialismo presuppone dei signori e dei sudditi. Giuridicamente, tutti i popoli del mondo diventavano romani. E questo semplificava enormemente i compiti degli uffici imperiali, ma sanciva soprattutto uno stato di fatto, al termine di un'evoluzione durata cinque o sei secoli.

Per la verità, la nozione di 'diritto di cittadinanza' non aveva allora lo stesso contenuto del momento della fine della Repubblica. Non si trattava più, per i cittadini, di partecipare attivamente alla vita politica di Roma, ormai interamente concentrata nelle mani del Principe. Ma il diritto implicava pari protezione da parte delle leggi, partecipazione a tutti i privilegi fiscali e giuridici di chi godeva della cittadinanza. Nove popolazione fra quelle degli undici Stati che oggi compongono l'Europa, cioè gli attuali Spagnoli, Portoghesi, Francesi, Italiani Tedeschi Austriaci, Belgi e Lussemburghesi, usavano la stessa lingua, le stesse monete, scambiavano liberamente, tra di loro, le merci, mentre nel senato romano era da tempo che sedevano insieme persone le cui origini e le cui famiglie provenivano da tutto l'impero: anche diversi senatori non erano più italici.

In realtà, la partecipazione alla vita politica avveniva all'interno delle città. L'autonomia municipale è uno dei principi più antichi e più ostinatamente messi in pratica dell'*imperium Romanum*. Ogni cittadina aveva la sua assemblea municipale -i decurioni- che deliberava su tutti i problemi locali, sull'amministrazione delle finanze, i rapporti con le città vicine, il mantenimento o la costruzione di monumenti pubblici, e si occupava anche della giustizia, per le cause di scarsa e media rilevanza (spesso, dietro riserva di un appello al Principe). Due collegi e due magistrati esercitavano il potere esecutivo e giudiziario, sul modello di quanto era avvenuto molto tempo prima nella Roma repubblicana. Si può dire che l'Impero, in questo momento, costituisca una monarchia formata da una federazione di repubbliche.

Roma si preoccupò dell'ordine pubblico sia direttamente, sia dando risposte di carattere culturale e amministrativo, curando la pulizia delle strade e l'approvvigionamento, organizzando feste e

spettacoli, rendendo le città sempre più belle ed abitabili. Particolare cura Roma riservò alla costruzione di strade ed acquedotti, opere imponenti che, insieme alle altre, richiedevano sia ingenti capitali, che Roma traeva dalle province, sia una progettazione ed una esecuzione accurata. In assenza (cosa abbastanza consueta) del console o dei pretori, la *cura urbis* veniva affidata ad altri magistrati. Il sistema adottato fu quello degli appalti, detto *locatio*. Questo sistema generalizzato di concessione degli appalti a privati coinvolgeva numerose attività, dalle più semplici, come la distribuzione del becchime alle oche sacre del Campidoglio, alle più importanti come la riscossione delle tasse nelle province. Si formarono, già a quei tempi, cooperative semi-pubbliche, dette *collegia* o *societates*, che dettero ai romani la possibilità di sperimentare forme di associazione e di amministrazione privata. Il desiderio di limitare la sfera pubblica e di incentivare quella privata è abbastanza evidente.

Alla fine del I secolo d.C. Roma designò dei *curatores rei publicae* (custodi) provenienti dalle file dei senatori, degli *equites* e dei *logistai* (contabili) nelle varie città, e per la prima volta si nota il distacco dall'atteggiamento tradizionale di Roma che era di estrema tolleranza, per assumerne un intervento diretto, di tipo governativo. In Italia questo coincise con provvedimenti di ordine amministrativo: la creazione di un fondo per l'infanzia povera, la centralizzazione dei compiti amministrativi locali nelle regioni attraversate dalle grandi vie consolari, tutti sviluppi che confermano la nascita di un nuovo modo di concepire il governo. La concessione dei diritti civili, a truppe non romane, della cittadinanza romana o, a titolo personale, a coloro che si adoperavano nelle città straniere, in favore di Roma; la fondazione di città romane nelle province; la concessione di privilegi o della cittadinanza a comunità straniere e l'inserimento, nel sistema romano, dei membri più influenti di queste ultime, ne favorì l'ampio sviluppo. La cittadinanza dava diritto a molte facilitazioni, come capi anche S. Paolo, ma dava soprattutto modo, agli abitanti delle province, di accedere alle cariche pubbliche. Essi entravano quindi a far parte dell'ambito governativo ed il risultato ottenuto era appunto quello di una ragionevole stabilità. L'inserimento di elementi validi delle province nel proprio sistema fu l'espedito più geniale che Roma potesse mai escogitare. Questo sistema, che conciliava due regimi a prima vista opposti, è conforme alla tradizione dei filosofi politici di Roma, fautori dei regimi misti, come abbiamo ricordato a proposito delle origini del principato, ed anche quando gli usurpatori facevano esplodere una guerra civile, le istituzioni locali restavano in piedi e ciò arginava i sommovimenti, come una specie di recinto.

D'altro canto, lo sviluppo della vita municipale, dando vita a quelli che potremmo chiamare dei 'piccoli compartimenti' soddisfaceva le aspirazioni di ognuno, offrendone di supplementari ai più ambiziosi, consentendo a quelli che facevano carriera fuori -per esempio nell'amministrazione imperiale- e vi si conquistavano una qualche notorietà, di ritornare nella cittadina con l'aureola della gloria. Conosciamo bene esempi di magistrati, di scrittori, filosofi o retori, o poeti, che ricevettero dai loro compatrioti l'onore di una statua, di un'iscrizione, di un decreto onorifico votato dai decurioni del municipio o della colonia; il caso più noto è quello di Plinio il Giovane, originario di Como, che divenne il protettore e il benefattore di questa città. Ma sappiamo anche degli onori resi da Medaura ad Apuleio, 'filosofo platonico', in auge a Cartagine. Le raccolte di epigrafi conservano anche il nome di svariate glorie locali che, altrimenti, sarebbero cadute nell'oblio.

Il ricordo di questa vita municipale rimarrà vivo a lungo dopo la fine del mondo romano; queste istituzioni, o altre simili, rimarranno in vita, tanto più vigorose quanto più profondamente romanizzati saranno stati i paesi in cui sono sorte.

Roma ha dunque realizzato, nella pace, un vecchio ideale ellenico, quello di una civiltà essenzialmente 'urbana', privo, però, di ciò che oggi questo termine comporta di spiacevole, di disumano e di sproorzionato. L'*urbanitas* romana è qualcosa di dolce, di elegante, un misto di spirito e di cultura che fa sì che gli uomini abbiano il piacere di vivere insieme e si sostentino reciprocamente, pur non essendo legati da amicizia. L'*urbanitas* esiste anche fuori di Roma, regna nelle città più remote e prolunga e dà il cambio alla *paideia* greca, anch'essa fatta di cultura intellettuale e morale.

L'Impero romano garantiva così alla gente un ordinamento politico e, al tempo stesso, una certa arte del

vivere, un sistema sociale in cui i cittadini passavano insieme lunghe ore, forse più di quante non ne trascorressero in casa loro. Era una vita che riproponeva, ogni sera, gli incontri alle Terme e, ogni mattina, le discussioni d'affari, al Foro. Una città romana, quando cresceva, cominciava a dotarsi di una piazza più spaziosa e adorna, perché lì si concentrava l'essenza stessa della città.

Ma l'Impero romano aveva anche diffuso, e più profondamente, la sua vivace cultura intellettuale, costituita dalla sintesi tra ellenismo e latinità, in tutte le città che lo componevano. Questa cultura era trasmessa da scuole -numerossissime- mantenute a spese delle varie città, spesso assegnatarie di fondi da parte dei cittadini più ricchi e che attiravano maestri di fama. I cittadini più umili, anche gli schiavi, sapevano leggere e scrivere. Nelle scuole si leggevano e studiavano le opere dei principali scrittori, soprattutto dei poeti, degli storici e degli oratori. Si cercava di conservare, di fronte ai 'provincialismi', la purezza della lingua di Roma, cioè, in ultima analisi, di salvaguardare l'unità spirituale e un certo ideale di bellezza formale.

Le due forme di attività intellettuale ritenute le più elevate erano la poesia e l'eloquenza. La prima si considerava prova di uno spirito agile, di una grande padronanza della lingua e si addiceva alle relazioni mondane. La seconda aveva perso ciò che un tempo ne faceva la grandezza, quando la vita politica dipendeva dal popolo. Ma due generi rimanevano: l'eloquenza giudiziaria e quella d'apparato. La prima era molto apprezzata in una società in cui erano numerosi i processi e in cui tutti i magistrati erano al tempo stesso dei giudici. Ma anche l'eloquenza d'apparato, da parte sua, si praticava parecchio. Essere eloquente, saper dominare un auditorio, su un qualsiasi argomento -per esempio insignificante come l'elogio del vento o dei fiori- si considerava una manifestazione di eccellenza dell'animo umano, dell'individuo in quanto tale. L'abilità nel sostenere una tesi e quella contraria subito dopo, nel convincere il pubblico che si ha ragione, non scandalizzava più nessuno. Si ascoltava un discorso pronunciato in pubblico come si assisteva a uno spettacolo di mimo o a un concerto. Si era andato così formando un ideale umano che avevano abbozzato i primi sofisti, che Socrate aveva criticato e approfondito, Cicerone ampliato, insieme agli altri uomini di Stato ai quali Roma doveva il fatto di essere sopravvissuta alle guerre civili. Questo ideale, un tempo definito dalla famosa formula dell' 'uomo per bene, abile nel parlare', si era a poco a poco intriso di filosofia. I valori morali dello stoicismo, che ponevano la fedeltà alla natura umana al di sopra di ogni altro obiettivo, quelli del platonismo, che esaltavano l'attività dello spirito e quello che si chiama il culto delle muse, nonché la tradizione romana, che considerava una delle principali virtù l'attaccamento di ognuno alla città, la generosità, per i ricchi, l'accettazione di responsabilità commisurate al rango, erano altrettanti contributi al delinearsi di un'immagine nuova dell'uomo romano, dell'individuo degno di questo nome.

Fino alla fine della romanità, queste concezioni continueranno a esprimersi. Le troviamo nell'opera di Ausonio, per esempio; restavano vive nelle scuole della Gallia, della Spagna, dovunque rimanesse in piedi l'ordinamento romano, ed è noto quale forza di attrazione esercitassero ancora dopo la fine politica di Roma. Erano connesse all'idea stessa di Impero, e non a caso il Rinascimento carolingio rimise in onore sia l'aspetto politico della tradizione romana, sia il suo aspetto culturale. Il ricordo di Virgilio, di Cicerone, di Seneca ha enormemente contribuito alla formazione dell'Europa, fornendo una sorta di punto di riferimento spirituale comune alle popolazioni che la composero. Fino ai giorni nostri, l'Europa ha potuto avere un concetto di sé e definirsi proprio grazie a tutto questo.

APPENDICE

In appendice a questa ricerca, vengono riportati, quasi per intero, due articoli tratti dal libro 'Orienti e Occidenti' Fahrenheit 451 Roma 1997; di seguito, due stralci tratti da un quotidiano ed un intervento sul tema di un rappresentante famoso della cultura orientale: S. Rushdie.

Lo scopo è fornire agli studenti altro materiale per approfondire ancora di più le tematiche oggetto di studio.

Dov'è l'Occidente? Storia e mito di un concetto itinerante

L.Canfora

"Bisogna confessare che la storia incomincia per noi solo con le spedizioni dei Persiani contro i Greci...prima abbiamo soltanto probabilità: la cronaca cinese e la storia di Erodoto... Le antiche cronache cinesi riguardano soltanto questo impero separato dal resto del mondo. Erodoto, più interessante per noi, parla della terra allora conosciuta." scriveva Voltaire nella voce Histoire dell'Enciclopedia. La Cina è "l'altra faccia" della realtà "separata dal resto del mondo. Citiamo una, fra le tante, delle testimonianze più autorevoli, di quella polarità Oriente Occidente che caratterizza i pensatori del Settecento

Ma in che consiste questa polarità?

"Il concetto è reso con rude chiarezza dai politologi e dagli ideologi dell'Europa liberale nel XIX secolo maturo: che è anche l'Europa che conquista con le armi i grandi imperi coloniali - guerra dell'oppio inclusa - (e che finirà per scannarsi in modo agghiacciante per la contesa inter-imperiale). Citerò due nomi tra tanti: Julius Schvarex (Die Demotratie, 1876) e John Cornewall Lewis (Dialogo: Qual'è la miglior forma di governo? 1863). Schvarz è molto netto: la democrazia e prerogativa della "razza bianca"; l'Asia e gli altri continenti vanno "civilizzati dalla razza bianca", ma questa resta l'unica che abbia "diritto" alla democrazia e che ne sia effettivamente all'altezza. Lewis, che nel dialogo fa capolino attraverso il personaggio di Critone, dice per parte sua: "Non credo possibile dare istituzioni rappresentative ad uno Stato asiatico. Le nazioni orientali si distinsero sino al presente per tre segni caratteristici incompatibili con la pratica d'un governo libero, vale a dire la perfidia, la crudeltà e la corruzione" (non sarebbe male ricordare la "guerra dell'oppio" - fine XIX sec. -, in cui i paesi "liberi" d'Occidente intesero imporre alla Cina il libero commercio dell'oppio, vietato in Occidente per ragioni morali). "In un paese dove l'indigeno è di natura fedifraga e corruttibile, dove le atrocità sanguinose annientano il sentimento della propria sicurezza e accendono il desiderio di vendetta, è quasi impossibile organizzare una forma di governo collettivo...Il carattere orientale continuerà ad essere nell'avvenire ciò che è stato sinora...L'attitudine delle popolazioni asiatiche e africane per le istituzioni rappresentative è per il momento puramente ipotetica..."

E' chiaro che il fondamento di vedute di questo genere (anche se lievemente attenuate in Lewis: "per il momento"!) è rigorosamente razzistico.

L'altra faccia della questione è quello che Garcia Marquez ha definito "il fondamentalismo democratico": cioè l'idea (dominante nel mondo euro-atlantico solo dopo la fine dei fascismi e durante la contrapposizione nei confronti dell'Est "comunista") che la democrazia parlamentare come si è venuta configurando nel mondo euro-atlantico sia, oltre che caratteristica di quel mondo, l'unica buona forma di governo, o, ad ogni modo, la migliore. Del resto questo convincimento è implicito nelle formulazioni precedentemente ricordate: quando si dice "la democrazia (parlamentare di tipo occidentale) non è esportabile tra gli infidi asiatici o tra gli incolti africani", s'intende dire appunto, che tale forma di governo non è adatta a popoli "inferiori" o meno dotati o meno virtuosi di noi. Il che ha senso solo se si dà per dimostrato che, appunto, la nostra forma di governo è la migliore, e perciò inadatta ad esseri "inferiori".

Anche negli anni più recenti, in base a questi presupposti, è maturato questo convincimento. "Noi Occidente dobbiamo, grazie ad un vero e proprio apostolato, portare la nostra democrazia dovunque, a cominciare dall'ex impero del male, donde essa era stata per tanto tempo efferatamente esclusa". E per qualche tempo l'apostolato ha avuto corso (beninteso più nel "rumore" dei media che nella realtà) In alcuni casi l'operazione era grossolana e di puro imbellettamento, soprattutto in America Latina. In altri (Corea, Est Europa, Jugoslavia) dopo numerosi e tragici fallimenti di questa politica, gli analisti occidentali, tendenti certo alle generalizzazioni rapide, hanno gettato la spugna e hanno incominciato a produrre tutt'altro genere di diagnosi. E' recente l'intervento di Kaplan nel "New York Times", che suona come un affannoso allarme: "L'America - scrive Kaplan - deve limitare il suo zelo missionario

nel promuovere a tappe forzate i sistemi multipartitici in ogni paese del Terzo Mondo. La sua ricetta per le nazioni sottosviluppate e da poco 'liberate' - elezioni entro un anno, seguite dalla stabilità - può più facilmente condurre al caos che non alla democrazia". E porta come esempio il caso del Ruanda, dove l'introduzione del multipartitismo nel 1992 "non ha fatto che acuire le divisioni etniche sfociate nel genocidio". Quindi aggiunge: "Il totalitarismo sarà pure ai nostri occhi qualcosa di esecrabile, però ricordiamo che ai tempi di Tito i musulmani bosniaci, i serbi ed i croati convivevano in pace. E così i popoli dell'ex Urss che (...) dopo la fine del comunismo hanno cominciato a scannarsi senza risparmio". E a questo punto i commentatori nostrani, che fino a qualche anno fa avevano inneggiato al miracolo dell'89, hanno prontamente aggiustato il tiro, in sintonia, tanto per non smentirsi, con la voce del Grande Fratello; ed hanno seriamente sentenziato che, effettivamente, "la democrazia non va assolutamente imposta, ne esportata" (Pera), o addirittura è una "strada difficile" che comporta tante cadute (Rusconi); eccetera.

Pochi si sono piegati a riflettere sulla questione storicamente preliminare: quella cioè che si domanda se popoli che hanno alle spalle una storia millenaria e un accumulo di esperienze molteplici non abbiano, anche loro, tradizioni politiche e costumi sociali che vanno rispettati; e che non si vede perché debbano essere sacrificati sull'altare dell'adozione, sic et simpliciter, dei nostri modelli istituzionali, nati dalla nostra peculiare vicenda storica.

Quando si legge della complessità delle questioni che si pongono, nella Palestina tornata sotto autorità palestinese, in relazione alle istituzioni politiche da fondare, che siano allo stesso tempo rispettose del costume sociale vigente e promotrici di pluralismo politico (e il problema che si pone di fronte ad un vecchio saggio come Arafat nel passaggio più difficile della sua carriera), ben si comprende quanto la pretesa di assolutizzare l'esperienza "occidentale" sia non solo astratta ma alla lunga liberticida.

"La nostra democrazia deve tener conto della Moschea - dice in Palestina Mahdi Abdul Hadi, presidente della Società Accademica per gli Affari Internazionali - ; deve consultare il Mufti per creare e applicare la legge. Vuole la sharia, la legge coranica. Ma i palestinesi d'oggi sanno applicarla con grande considerazione per la nuova realtà sociale conseguente all'occupazione israeliana e all'Intifada".

Democrazia e Moschea: così come nell'Asia ex Sovietica (dove la disgregazione post-'89 non sembra neanche essere passata), Socialismo reale e Moschea interreagirono, giacché altrimenti sarebbe stata la catastrofe. Socialismo (cioè la quintessenza dell'esperienza "occidentale") e Moschea si "mescolarono" in un grande fenomeno durevole che ha interessato e interessa li tuttora milioni di uomini. Ecco perché formule quali l'"Asia schiava" sono pura retorica e la mera imposizione di un modello può solo produrre tragedie (e sia pure l'eternamente autoincensantesi "modello occidentale").

Ma cosa vorrà dire "Occidente"? Sia Ignazio di Loyola che Voltaire, sia l'Encyclopedie che il Sillabo, sia Robespierre che Burke, sia Erasmo che Lutero, sono, a pieno titolo, Occidente. L'esemplificazione potrebbe proseguire, e rivelare agevolmente la onnilateralità e perciò la difficoltà che si incontra a maneggiare ragionevolmente questo concetto.

La "Revista de Occidente", fondata da Ortega Y Gasset nel 1923, è il bell'esempio di un fenomeno spesso ritornante: persone o gruppi che si riconoscono in una delle venature che costituiscono l'Occidente assumono che quello, cioè quello da loro prediletto, è l'Occidente. Naturalmente non si può nascondere che, in determinati momenti storici, si è effettivamente affermata un'immagine unitaria dell'Occidente: per esempio nella lotta di Ottaviano contro Antonio e Cleopatra, o quando Carlo Magno ha daccapo portato ad unità il mondo franco-germanico-italico.

Anzi è da quel momento che prende corpo la nozione (e la realtà) di un Occidente piccolo e combattivo stretto tra bizantini e saraceni. Archetipo di altri momenti di unità combattiva - anzi senz'altro aggressiva - dell'Occidente: come ad esempio, nel nostro secolo, l'Europa dominata da Hitler, e protesa a sconfiggere, o a fronteggiare, il "bolscevismo" (confusamente sentito come "Oriente"); o anche la piccola Europa della Ced (1954) che aveva in comune con Hitler lo stesso "nemico principale".

Uno speciale problema alla controversa nozione di Occidente lo ha creato, com'è noto, la Russia: che è stata bensì "il nemico" sia per l'Europa hitleriana del "Nuovo Ordine Europeo" che per l'Europa

atlantica degli anni cinquanta, ma che è stata anche l'alleata di Inghilterra, Prussia e Austria contro la Francia di Robespierre e di Napoleone, nonché l'alleata di Clemenceau e di Lloyd George contro la Germania ordinata e civile di Guglielmo II e contro l'Austria felix di Francesco Giuseppe. Intreccio contraddittorio di alleanze e di conflitti, che rende francamente impossibili e forse risibili le equazioni più volgarmente in voga, secondo cui Occidente=democrazia, ovvero Occidente=tradizione cristiana.

Il cammino dell'Occidente verso il dominio mondiale è passato in primo luogo attraverso il rivoluzionamento dell'arte della guerra, dalla coniugazione come ha bene argomentato Carlo Cipolla - di "vele e cannoni", del veliero con il cannone e la polvere da sparo. Micidiale combinazione che consentì al "piccolo" Occidente, che alla fine del Trecento appariva quasi irrimediabilmente condannato ad essere sopraffatto dai Tartari, giunti fino in Russia, e dai Turchi, incombenti su Costantinopoli, di aggirare l'avversario raggiungendo via mare e conquistando, con le bocche da fuoco issate sulle navi, la supremazia nelle estreme retrovie degli imperi terrestri dell'Asia. E da quel momento che ebbero inizio, per un verso, il predominio planetario dei "Barbari" (come gli Occidentali erano definiti in Cina, con qualche commiserazione), e, per l'altro, la rincorsa tra il mondo e l'Occidente.

Così si compiva quella "profezia post eventum" che Hegel affidò alle sue lezioni sulla filosofia della storia secondo cui il cammino della civiltà seguirebbe il movimento del sole: da Oriente ad Occidente. Hegel era convinto che tale movimento si fosse ormai prodotto una volta per sempre, e giudicava perciò la Cina "una maestosa rovina" in cui non può esservi alcun progresso, e per converso l'Europa come il culmine e l'approdo di quel fatale movimento della storia. Illusione ottica, e pregiudizio di vivere la "pienezza dei tempi", caratteristico anche di altri momenti (tutti ricordano l'illusione della "fine della storia" proclamata pochi anni fa, ed ora già dimenticata, nel 1989). Il movimento non s'è arrestato dove pensava Hegel; ulteriori tappe sono state il Nord America e il Giappone, il quale - paradosso geografico - rappresenta oggi l'estremo lembo e il paese di punta dell'Occidente!

Ma allora qual è il luogo geografico dell'Occidente? Uno dei più bei libri di orientalistica pubblicati in questi anni - *Mesopotamia* di Jean Bottero (1987) - si apre con un'ampia introduzione intitolata *Nascita dell'Occidente*.

La tesi, storicamente fondata, è che senza quelle lontane radici mesopotamiche la nascita stessa dell'Occidente sarebbe stata tutt'altra. Ebrei e Greci si sono nutriti degli elementi di civiltà che si irradiavano dalla Mesopotamia, li hanno fatti propri e rielaborati in modo originale. E ad un certo punto si sono sentiti essi stessi inizio anche se i Greci non hanno mai rimosso del tutto il dubbio di aver ripensato ciò che altri, altrove, avevano incominciato. (E il dubbio che percorre il *Timeo* di Platone, ma che riappare in altre forme nel libro I di Diodoro o nella *Praefatio* di Diogene Laerzio.)

Peraltra proprio ai Greci spetta la responsabilità di aver separato "Barbari" e "Greci". Nel primo libro di Erodoto questa polarità è ormai consolidata.

Ma anche ai Greci è toccato di essere poi ricacciati nel concetto vagamente negativo di "orientali", dopo che l'epicentro del mondo ellenizzato si è spostato nel Mediterraneo occidentale: di modo che - divisosi l'impero e risoltasi la *Pars Occidentis* nei regni germanici - la Grecia ha finito con il trovarsi, fino alla metà del XV secolo, dentro l'"Impero d'Oriente", e poi in quello turco fino al 1821. E neanche dopo quella data è più rientrata a pieno titolo nell'Occidente. E' nel Medioevo che si viene consolidando il concetto - poi invalso come usuale - di Occidente inteso in realtà come l'area franco-germanica, mentre la più occidentale terra d'Europa, la Spagna, diventava per lungo tempo "Oriente" grazie alla conquista araba. L'Occidente erano i Franchi - i "Latini" - come li chiamavano a Bisanzio con un misto di disprezzo e di timore sentimenti rivelatisi entrambi legittimi quando proprio questi "occidentali", ben prima dei Turchi, occuparono Costantinopoli e la devastarono (1204).

L'Occidente che conquistava, sia pure pro tempore (per circa mezzo secolo) la capitale dell'Impero d'Oriente, come "diversivo" rispetto agli obiettivi della Quarta Crociata, e un Occidente molto "piccolo", sulla difensiva. Un Occidente che, servendosi tuttora della medesima tecnica bellica dei suoi avversari, stenta a contrastare Tartari e Turchi, incombenti separatamente ma concentricamente

sull'Europa.

E' un Occidente arroccato e, soprattutto, allarmato sul proprio futuro. Furono - come s'è detto - l'intreccio di armamenti più moderni, l'audacia commerciale e lo spirito capitalistico che consentirono il capovolgimento delle posizioni. Quella svolta permise all'Occidente di conquistare l'egemonia planetaria, fondando imperi lontano dall'Europa, alle spalle dei tradizionali antagonisti.

I primi ad essere consapevoli delle vere ragioni della conquistata superiorità erano gli occidentali medesimi. E' indicativa, in questo senso, la proibizione per i Portoghesi di prestare artiglieria agli Indù e ai Musulmani, sancita dal Concilio Ecclesiastico Provinciale di Goa (1567).

E' a seguito di questa svolta epocale - che coincide con la formazione dei grandi imperi coloniali (Olanda, Spagna, Portogallo, Inghilterra) - che si determina (e dura poi stabilmente fino al XX secolo) la divisione del pianeta: da un lato un centro, dinamico e aggressivo dall'altro una serie di mondi, posti via via a contatto, o meglio in conflitto, con quel centro.

L'analisi sviluppata da Toynbee nel saggio "Il Mondo e l'Occidente" (1952), ci serve come prezioso antecedente. Il grande storico inglese scriveva in un momento storico in cui l'Occidente era palesemente in difficoltà sul piano planetario. Aveva vinto una guerra, - quella contro Germania e Italia (e Giappone) - cioè contro una parte di se stesso, anzi contro quella parte che si poneva come vindice per eccellenza dell'Occidente e dei suoi valori!

L'Asse, in Europa, allargato a Vichy, era esattamente l'"Europa di Carlo Magno" e nella sua propaganda esaltava proprio questa sua caratteristica di "fortezza Europa" contro "americanismo" e "bolsevisimo". I sostenitori dell'Asse in paesi neutrali martellavano sullo stesso tasto. Franco, alleato esterno e neutrale dell'Asse, martellava sul binomio Hispanidad-Cristianidad. Non a caso, finita la guerra e aperta la guerra fredda, Franco divenne immediatamente una pedina della Nato, con la sola foglia di fico di restarne formalmente fuori. I propagandisti "lungimiranti" dell'Asse invocavano la comune "occidentalità" per spezzare l'alleanza antifascista Usa-Urss e realizzare una pace separata...

Aveva vinto, a questo straordinario prezzo, ma vedeva il suo dominio sul resto del pianeta scosso da rivoluzioni (Cina) e da movimenti di liberazione (India, Indocina eccetera).

Perciò Toynbee, mentre è financo crudo nel mettere in luce le colpe dell'Occidente, vuol anche essere consolatorio: l'Occidente ce la farà. Quando ho pubblicato daccapo in traduzione italiana l'opuscolo di Toynbee (1991) eravamo all'indomani della disgregazione dell'Urss.

Il quarantennio intercorso aveva visto la lunga guerra non guerreggiata ("fredda", ma in realtà solo in parte!) tra Est e Ovest, nel corso della quale si erano rifatti gli schieramenti e, sia pure tardivamente, l'istanza dei propagandisti dell'Asse si era realizzata: l'Occidente aveva ripreso in mano, brandendolo con tutto il necessario cinismo lo "spirito di crociata". E ormai riteneva di aver vinto.

Oggi dopo un altro quinquennio vediamo, più lucidamente, che anche quella presunta "conclusione" della storia era solo un tornante. L'Occidente si trova di fronte a contropunte molteplici, tutte gravide di conflitti e di tensioni. E daccapo ha perso (o rischia di perdere) l'offensiva. Più sfida il mondo (per usare la terminologia di Toynbee) e più aspra è la risposta. Vediamone un paio di aspetti.

La sfida fondamentalista. Nell'arco islamico del pianeta (che va dall'Indonesia all'Afghanistan, al Pakistan, fino al Marocco, passando per paesi tra loro diversi e anche conflittuali come Iran, Iraq, Egitto, Libia, Algeria eccetera) la "via", l'ipotesi, leninista variamente presente negli anni dopo il 1945, e sempre intrecciata ai movimenti di liberazione nazionale - è risultata perdente. Ma questa sconfitta, cui l'Occidente ha dato mano, si è rivelata per l'Occidente stesso un boomerang. Ora l'anti-occidentalismo è ben più drastico, unilaterale e intollerante: dal FIS algerino a Farrakhan. Allo scontro ideologico-politico subentra la contrapposizione distruttiva. (Paradossalmente la Francia è costretta ad aiutare il governo FLN algerino definito "marxista"!, contro il FIS).

Perché questo? Perché questa reazione sempre più aspra? Perché, per l'Occidente, il resto del pianeta - a cominciare dal mondo islamico petrolifero - è terra di sfruttamento economico sulla base dello scambio ineguale (la forza militare impone i prezzi delle materie prime convenienti all'Occidente).

Per questo la reazione sarà sempre più aspra. Proprio questo dato di fondo rende impossibile

all'Occidente di esportare effettivamente il suo modello. Un mondo tutto simile al primo mondo dovrebbe sfruttare.. .altri pianeti).

Nel febbraio del 1994, il presidente ceco Vazlav Havel in una lezione alla Washington University, propose. come via d'uscita dalla crisi dell'Est dopo l'89, "un modello occidentale" per l'Est Europa. Brodskij, cittadino ex-sovietico, dissidente e Nobel, gli replicò con asprezza: 'Il collasso dell'Impero ex-sovietico è solo la prima rottura nella società di massa. I mali che oggi affliggono 'gli indiani' dell'Est domani potrebbero raggiungere i cowboys dell'Ovest'. (I due testi sono stati pubblicati dalla "New York Review of Books" del febbraio 1994).

Ovviamente ci sarebbero molte sfumature da aggiungere a questo quadro. Una in particolare è stata messa in rilievo in un recente opuscolo di Pierre-Marie Gallois, pubblicato a Ginevra alla fine dell'anno scorso: *Le soleil d'Allah aveugle l'Occident* (Il sole di Allah acceca l'Occidente). La tesi di fondo di questo acuto libretto è duplice: da un lato la constatazione che, nonostante le divisioni interne, l'Islam, ormai di nuovo sulla scena della storia, si muove in modo unitario, come una grande potenza".

Dall'altro che questa nuova grande potenza ha trovato un disperato alleato negli Stati Uniti: "Per ragioni politiche ed economiche, spesso petrolifere, l'America ha sostenuto la Bosnia contro la Serbia, appoggia la Turchia e il Pakistan, ignora la persecuzione dei cristiani nel Sudan meridionale, non esita a chiudere un occhio di fronte a certe trame degli ambienti islamici più radicali (...) E in ciascuna di queste circostanze l'America non tiene in alcun conto gli interessi dell'Europa".

Ora è chiaro che la Realpolitik americana ha da tempo imboccato questa strada, nella convinzione di essere al riparo dall'ondata fondamentalista, considerata come un fatto con cui deve fare i conti soprattutto l'Europa. Ma è un calcolo approssimativo. L'attentato delle due torri (attribuito allo "sceicco cieco") fu un campanello d'allarme. L'esplosione del fenomeno Farrakhan cambia i termini della questione alla radice. E soprattutto è erroneo, nel mondo attuale, credere che un problema stia soltanto da una parte o riguardi solo alcuni. Oggi Oriente e Occidenti si intrecciano inestricabilmente. E comunque la discriminante non è più tra Oriente e Occidente ma tra Nord e Sud del mondo: e il Sud non sta solo al Sud ma è presente, a chiazze o a "pelle di leopardo" praticamente ovunque. E sarà sempre più così grazie ad un fenomeno inarrestabile quale l'immigrazione: vengono a riprendersi quello che lo "scambio ineguale" ha tolto loro. Il Sud è anche nel cuore di New York, di Londra o di Roma, così come chiazze di ipersviluppo nordista sono a Taiwan o a Singapore.

Il problema che sta davanti al nuovo secolo come un macigno non è quello dei rapporti tra Oriente e Occidente, ma quello di riequilibrare quanto prima possibile l'ingiusta divisione della ricchezza; senza ciò, il conflitto per la sopravvivenza (nelle sue forme più varie, compresa l'invivibilità delle metropoli) sarà la caratteristica dominante dei decenni che ci attendono.

Sud e Nord: incontri di culture e dinamiche storico-sociali

V.Lanternari

Vale la pena, a proposito delle osservazioni fin qui accennate, soffermarsi brevemente sul ruolo della religione nelle guerre etniche o nazionaliste e sul tema della pulizia etnica nel suo nesso con l'ideologia d'identità.

L'assumere la religione come indice "sacro" dell'identità di una etnia (per esempio serba-ortodossa rispetto a bosniaca-musulmana, ovvero Islam pakistano contro Induismo indiano) è un fattore che induce nella religione stessa una carica ideologica d'intransigenza dura, di odio collettivo. Una carica che del resto è potenzialmente e germinalmente già presente in ciascuna religione confessionale, nei confronti di altre religioni differenti.

E' ben vero infatti che, come osserva criticamente padre Ernesto Balducci (in "L'uomo planetario" 1985) - prete predicatore di illuminata saggezza, che ha il coraggio di riconoscere perfino nel proprio cristianesimo i limiti mostrati in pratica nei secoli della storia passata -, e dunque ben vero egli scrive -

che "le religioni storiche dividono anziché unire". E a proposito del passato denuncia l'Occidente cattolico che "ha tentato di coprire la sua pretesa di dar valore universale ai suoi interessi particolari. Per cui l'ebreo, il maomettano, il negro erano altrettante immagini della diversità che andava sconfitta o con il ghetto, o con la crociata, o con il mercato schiavistico". E di conseguenza "Il Cattolicesimo nei paesi dell'Occidente è costretto a scontare come in nessun altro luogo la sua organicità alla cultura dell'Occidente bianco" - .

Ma padre Balducci giunge a sollevare l'occhio e la mente dalle strette e dal degrado della postmodernità dove la religione spinge a perpetrare stragi d'innocenti quasi ad affermare mediante delitti e atrocità la propria identità. Oggi i fanatici del fondamentalismo Islamico, specie in paesi arabizzati (per esempio Algeria), dove il potere del loro partito è bloccato e paventato sul piano ufficiale, trascendono in aggressioni d'una tremenda barbarie contro non musulmani (per esempio Europei) massacrando indiscriminatamente innocenti.

“Ogni giorno in Algeria vengono assassinate persone. Ormai è diventata una routine. Troncare la testa di un uomo, di diversi uomini. Sgozzare donne e bambini. Come è successo lunedì 4 novembre 1996 nella regione di Douaouda in Algeria. Dieci donne e tre bambini sono stati sgozzati". Così c'informa lo scrittore musulmano Tahar Ben Jelloun ("la Repubblica", 9 novembre 1996). E aggiunge, lui intellettuale musulmano illuminato: 'Questa barbarie non appartiene a nessuna società e ancor meno a una religione. La stampa attribuisce questa manifestazione a dei commandos islamisti. Ci si chiede: 'come può l'Islam tollerare questo?'. E rido di sdegno, di rabbia, d'infinita amarezza per la confusione ormai fattasi tragicamente ordinaria, fra religione e potere politico. Ecco dunque perché padre Balducci grida, a sua volta: "Le religioni storiche, lungi dall'essere universali (nel caso riferito è in gioco l'Islam contro il cristianesimo europeo delle vittime trucidate), in pratica dividono anziché unire". E il nostro illuminato prete-profeta finisce con il dire: "La salvezza dell'uomo non è nella religione, è nella ragione intesa come fondamento d'una coscienza etica proporzionata ai nuovi problemi".

In realtà ci troviamo oggi tutti in una svolta epocale, abitanti d'un pianeta rimpicciolito, in una condizione di interdipendenza oggettiva e obbligata fra nazioni e genti d'ogni paese e continente. La morsa della storia, dunque, mai come ora si è fatta tanto pressante sull'insieme dei popoli tutti, nell'imporre l'obbligo ineludibile, da parte delle diverse nazioni ed etnie, di porsi al di sopra degli antagonismi nazionalistici, etnicisti, socioreligiosi, nell'avvio ad una coscienza che anche Edgar Morm, come Ernesto Balducci, chiama "planetaria".

Da qualsiasi scintilla locale può ormai divampare incontrollabilmente la guerra nucleare o il disastro ecologico. Mai s'è fatto così imperioso e improcrastinabile il bisogno, per maggioranze e minoranze etniche e culturali, per popoli e nazioni, di venire a patti al di sopra dell'impulso all'egemonia, al dominio, al soffocamento di alcuni su altri. Perciò Balducci proclama: "Quel che si richiede ormai dall'uomo d'oggi nella svolta dei tempi presenti, è una vera 'mutazione etica' volta verso una 'universalità' che deve svincolarsi dalle strette d'una religione determinata". Ciò perché "ciascuna religione confessionale non ha i titoli per diventare la religione planetaria, essendo segnata dal particolarismo della propria storia, e tutte finiscono per essere, l'una in rapporto all'altra, impenetrabili". L'ammonimento solenne di Balducci è volto a quello che egli chiama "l'uomo planetario", aggiornato e cosciente dei nuovi stringenti problemi posti dalla globalizzazione dei bisogni, dei pericoli, delle insidie politiche, delle contraddizioni e degli squilibri socio-economici. Ma v'è pure una globalizzazione delle culture, della comunicazione, dei problemi di cooperazione e intervento, eccetera. L'uomo planetario di Balducci è quello "che criticamente consapevole e responsabile sul piano etico sociale, civile, si pone dinanzi ai rischi apocalittici incombenti sul mondo dei popoli e delle nazioni". E noi qui menzioniamo alcuni dei mali più universali, cioè l'emergenza droga, l'emergenza nucleare, l'emergenza inquinamento ambientale e disastro ecologico. Ricordiamo anche l'emergenza Aids, l'emergenza terrorismi politici, religiosi e fondamentalisti. Soprattutto poi, il vuoto di valori con squilibri o psicopatologico conseguente e con la criminalità come epidemia generalizzata. In questo quadro si aggiunge, come corollario di portata immanente e profondamente sconvolgente, il fenomeno

delle migrazioni e dei nuovi etnicismi-nazionalismi autori di efferati genocidi da noi (Bosnia) come in Africa (Ruanda, Burundi, eccetera).

Se a questo punto mettiamo a confronto il mondo occidentale dell'età odierna, cioè postmoderna, con il mondo che convenzionalmente chiamiamo del "Sud", per esempio dell'Africa sia sub-sahariana che nord-sahariana, e se fermiamo lo sguardo su quanto di orrido vediamo accadere nei paesi su menzionati del Ruanda, Burundi, Zaire, Algeria, noi veniamo colti da un disagio e sconforto profondo, che ci induce a parlare in termini di "apocalisse della civiltà". In questo senso io uso parlare dell'emergere apocalittico dell'"antiuomo". Dico ciò in senso pregnante. E' bene sottolineare infatti che l'Europa, erede primaria delle grandi civiltà mediterranee e classiche, ha il vanto di avere elaborato e divulgato gli elementi più preziosi e importanti della civiltà diffusa nell'intero Occidente, fino alle Americhe, e oggi fino al Giappone, al resto dell'Asia e oltre il vanto prestigioso di questa capacità creativa di casa nostra indusse a convincere le generazioni passate, fino a pochi decenni or sono, che noi - cioè l'Occidente - saremmo davvero gli esponenti della più alta civiltà a livello planetario. E tanto ci inorgoglimmo - come dicevo, fino a pochi decenni or sono -, da trattare le popolazioni africane, e le altre culture oggi chiamate "tradizionali" del Terzo Mondo, come "culture inferiori". Ma oggi abbiamo la prova di essere diventati capaci di meritare un nuovo titolo: cioè di "esponenti della civiltà capace di produrre l'anti-uomo". Perché la stessa ideologia della "pulizia etnica", attuata per di più nei modi in cui abbiamo visto praticarla in Bosnia da Serbi e Croati contro i Musulmani, e letteralmente da definirsi come espressione diretta della "antiumanità".

E diciamo che il nazismo, oggi, non è più il solo "estremo male", ma si batte alla pari con questi: come "mali estremi" di cui mena vanto la civiltà dell'antiuomo, prodotta dall'Europa moderna. Se in Africa le devastazioni, le carneficine, le atrocità ci spaventano, ci lasciano quasi increduli, e distruggono le stesse speranze di un possibile riscatto da tanto male, il male si aggrava ancor più quando consideriamo quale grave responsabilità ne abbiamo noi del "Nord" e dell'"Occidente".

Noi siamo fornitori, agli Africani, delle armi che servono a guerreggiarsi tra loro. E si tratta di guerre intertribali o interetniche, certamente d'origine tradizionale (per esempio nel conflitto fra Tutsi e Hutu, risalente al periodo della convivenza gerarchica fra due caste: quella contadina degli autoctoni Hutu, e quella sopravvenuta, di pastori aristocratici Watutsi, che si eressero a dominatori sugli Hutu). Tuttavia oggi i conflitti sono guidati da leader sui quali si esercita l'influenza diretta o indiretta dell'Occidente come corruttore. Così le nuove armi hanno effetti ben più micidiali di quando gli Africani usano (o usavano) le loro armi locali. E i vecchi scontri diventano oggi guerre genocidarie. E l'odio reciproco si autoalimenta all'infinito: grazie appunto, in buona parte, al ruolo d'intervento per così dire "tecnico" dell'Occidente, come fornitore di armi da fuoco possenti.

Se dunque consideriamo quanto le comunità africane, specialmente nella persona dei leader dei gruppi in guerra, hanno imparato e imitato i nostri costumi di "anti-uomini", come essi hanno appreso e fatto proprio il peggio di quanto abbiamo purtroppo prodotto nel nostro modo di vivere, ci rendiamo conto che tra il "male" attualmente riscontrabile nel continente africano, e il "male" che si produce nel continente d'Europa, è perfino più grave quello che l'Europa crea entro i suoi stessi confini, contraddittoriamente, contro se stessa, ed esporta agli altri, programmaticamente e cinicamente.

In origine noi bianchi portammo laggiù la religione cristiana per potere strumentalizzare e usare i nativi come servitori e produttori di beni da esportare in Europa: loro, in quanto subalterni colonizzati. Ma più tardi - cioè ora -, sviluppiamo rapporti non solo commerciali innocenti, ma anche per sfruttare le loro guerre smerciando con loro le armi che le nostre industrie producono e trarre lautissimi profitti con la complicità dei corrotti capi locali, che preferiscono spendere in armi piuttosto che sfamare le popolazioni affamate". V'è di più: le ditte farmaceutiche di casa nostra (intendo dire "europee", ma pure italiane) approfittano, con un cinismo criminoso, del loro bisogno di aiuti sanitari, per inviare a quei popoli medicinali scaduti, avariati, camuffati (cioè ridotti a veri placebo). Incombe una vergogna abominevole sull'Europa, anche su noi italiani, per la grande organizzazione delle truffe legate alla cosiddetta "cooperazione per gli aiuti al Terzo Mondo". Ricordiamo le infuocate denunce delle

vergogne che c'erano dietro i nostri contratti con il Sud del mondo, e con i governi africani in particolare: denunce lanciate dagli anni ottanta, dalla rivista missionaria "Nigrizia", dalla penna del padre Alessandro Zanotelli, il quale fu costretto in seguito a lasciare la direzione della rivista. Ed attualmente egli opera attivamente per la solidarietà con quei popoli laggiù sul posto, nel ghetto dei poveri a Nairobi, in Kenya ("la Repubblica" 17 maggio 1996).

Ma v'è al di sopra e al di là delle riserve mosse sui temi ora accennati, un più complesso, inquietante, diffusivo pregiudizio col quale viene guardato l'immigrato,, in quanto "diverso", in quanto esponente della categoria umana del "diverso". L'immigrato tende ad essere guardato nella dimensione di "massa" ch'egli contribuisce a formare unendosi con altri in simili condizioni, ed eventualmente di analoga origine etnica. Il vederli affollati alla stazione delle grandi città come luogo di comune ritrovo, o che occupano i marciapiedi delle città con la distesa delle loro mercanzie, e che comunque costellano il panorama urbano nelle ore diurne promuove un senso di disturbo; in molta gente, urla preoccupazione mista di paura.

La massa degli immigrati, in breve, nel loro gran numero e in gran parte clandestini e irregolari - alcuni d'essi purtroppo spregiudicatamente e rischiosamente coinvolti, per sopravvivere, nella trappola del mercato illegale di droga, o, se donne, nella prostituzione- questa massa finisce per apparire come una minaccia alla "identità" del paese, della civiltà o cultura di cui siamo esponenti nel bene e nel male. E' da ciò che deriva in sostanza il malinteso per il quale di ogni male "di casa nostra", ossia d'origine endogena, si attribuisce la causa alla presenza degli immigrati.

A questo punto conviene dire qualche parola a proposito del concetto di "identità", intendendo riferirsi alla "identità etnica e culturale". Infatti si usa e si consuma questo termine e concetto - non scevro di possibile equivocità- spesso in senso criticamente improprio, secondo un'idea nettamente fuorviante. Anche a proposito della nozione d'"identità nazionale" riferibile al nostro paese, osserveremo - seguendo Ruggiero Romano (Fabiotti 1995; Remotti 1996) - che, al di là delle tante caratteristiche di lingua, costumanze, culto dei santi, superstizioni cucina e cibo, giochi e quant'altro di elementi comuni dobbiamo includervi pure le minoranze etniche, le differenze di dialetti, di cultura e storia tra regioni, territori e comuni, per cui è necessario, come ci segnala lo stesso autore nel suo utile libro, Paese Italia, guardarsi dal cadere in una percezione dell'identità italiana intesa come "genio della razza" italica: ossia come stigma peculiare legato ad un fattore costante, biologico, o di sangue". Non esistono fattori di sangue, nelle culture né di etnie né di nazioni. Etnie e nazioni sono sempre e in ogni caso prodotti storici di meticciati fisici e culturali, di ibridazioni, di sincretismi e creolizzazioni, lungo l'intero cammino storico di ognuna di esse. La cultura di ciascun paese è un coagulo di tradizioni autentiche ma anche reinventate e adattate nei vari tempi, un coagulo di storie, di incontri e miscugli con altre culture, di sintesi e scontri, di arricchimenti e rifiuti. La nozione d'identità ha senso soltanto in prospettiva dialettica, aperta alla dinamica legata alla storia.

Il lamento apocalittico che abbiamo qualche volta sentito pronunciare con l'annuncio della minaccia che sarebbe portata da "questi stranieri dal Terzo Mondo", di un declino della civiltà nostra, del sovvertimento della nostra "identità etnica e culturale", questo lamento apocalittico si fonda - è tempo di dirlo - su presupposti ideologici gravemente riduzionisti e devianti.

Si tratta dell'idea secondo la quale la categoria concettuale della "identità etnica e culturale" sarebbe quasi una fotografia istantanea di una realtà immobile, da sempre fissa e per sempre immutabile, e alla quale si dovrebbe riferire qualunque confronto con le alterità o realtà "etnico-culturali" differenti.

Questa è una visione artificiosamente stereotipata, anchilosata e incongrua dell'identità culturale quale essa risulta essere ad un'attenta osservazione con riferimento a qualunque comunità, società, etnia o nazione. Intendere l'identità etnico-culturale di un gruppo in termini statici, rigidi e fissi, e per di più univoci, omogenei, significa coartare in modo arbitrario una realtà che di per sé è disomogenea, multiforme, diversificata e per di più oltremodo mutevole nel flusso del tempo. Significa estrapolare abusivamente - e questo soprattutto falsifica i dati - da un nucleo di elementi denso di caratteristiche eterogenee anche in contrasto fra loro, alcuni riduttivi aspetti particolari di una realtà in se stessa

estremamente complessa, dinamica, oggi stesso in trasformazione, e ricca di contraddizioni interne. Proprio oggi tra noi occidentali, europei e in particolare italiani, si avverte, da un lato, una tendenza a recuperare stili di vita propri di generazioni trascorse per uscire dal tumulto del traffico, dall'inquinamento, dalla convulsa pratica di vita in città, quasi volendo riguadagnare i valori antichi e rasserenanti della vita rurale; ma si accolgono con compiacimento - d'altra parte - tutti i comforts e i beni tecnologici che il mercato dei consumi oggi offre alla nostra inesauribile richiesta di comodità. La contraddittorietà fra le due caratteristiche della cultura nostra contemporanea, dà una misura sufficiente della complessità e disomogeneità di componenti che si raccolgono in una cultura, in una "identità culturale".

Le due tendenze o propensioni culturali qui indicate - quella conservatrice e quella trasformativa - contrapposte e tuttavia congiunte fra loro, tra persone diverse e perfino in uno stesso individuo, promuovono come si è detto - una "identità ibrida", che da un lato pare di carattere omologatorio e conformista per quel che riguarda l'attaccamento alla "civiltà dei consumi" - una società che soffoca e appiattisce le differenze - che d'altro lato si mostra anticonformista e "differenzialista" per quel che concerne il culto della propria tradizione locale, fatta specialmente di peculiarità storiche in città, di folklore nei paesi rurali. Da ciò deriva la rivalutazione dei "centri storici" in ambito urbano, il revival del folklore, delle feste religiose paesane in ambiente rurale. (Lanternari, 1992).

Ora - come pare - un importante fattore della xenofobia e del neorazzismo, oggi diffuso in molti paesi d'Europa, è dato dalla paura per il riversarsi di genti sconosciute, aliene, diverse. Si pensa che contaminerebbero la nostra cultura nelle sue nobili origini date dalla fusione del ceppo di antica cultura classica con il grande complesso biblico cristiano, ma soprattutto rappresentata oggi da fattori ben diversi quali l'efficientismo, il produttivismo, il consumismo, la sete di benessere e di sicurezza.

E' il timore di vedere compromesso il proprio benessere e la sicurezza: questa, credo, è la preoccupazione posta alla base del pregiudizio che fa, degli immigrati dal Terzo Mondo, degli "intrusi" molesti, apportatori di disordine, di "contaminazione etnica e culturale". Si trascura la positiva apertura all'aggiornamento e all'integrazione, che si può ravvisare come prevalente tra queste culture. D'altra parte si dimentica quanto complessa, fluida e dinamica è sempre stata l'identità etnico-culturale dell'Italia come di ogni altro paese. In realtà questa nostra Italia accoglie, entro un corpo statale formalmente unitario, modelli mentali e comportamentali, elementi linguistici e altri segni di antiche o meno antiche culture e genti diverse, avvicendate e incorporate attraverso i secoli nel nostro territorio e che hanno arricchito la composizione culturale del nostro paese: dai Normanni agli Svevi, ai Goti-Longobardi, dai Bizantini agli Arabi, agli Spagnoli, Francesi, Austriaci, e infine gli Usa. Non c'è nazione moderna o antica d'Europa, di America, d'Asia e neppure dell'Africa post-coloniale, che non sia costituita da mescolanze di genti, di etnie e di subculture, di diversi idiomi. (R. Romano. 1994).

L'identità dunque va vista nella sua linea storica, come "processo" che segue il corso di quella linea e ne segna le trasformazioni, le riduzioni o gli arricchimenti non solo di genti, ma di consapevolezza, di mentalità, di valori, quali si sono affermati fino ad oggi. Mi spiego con un esempio già ricordato: un'Europa, un'Italia che riconosce il diritto all'autodeterminazione e all'interdipendenza dei popoli dopo un secolo e più di colonialismo, è un'Europa, è un'Italia che ha mutato identità, da quella di chiusura etnocentrica, di prima degli anni cinquanta-sessanta.

Eco: "La mia Europa meticcias"

Repubblica 22 Dicembre 1998 Intervista di Nello Aiello

Non sarebbe la prima volta - è ciò che si pensa parlando con l'autore del Nome della rosa - che gli eventi, nel loro svolgersi, dimostrano di travalicare anche le immaginazioni più fervide. E non è forse il caso di lasciarsi scoraggiare dagli inizi della costruzione europea, che in un'ottica politica possono sembrare deludenti. Roma, sentivamo ripetere nella nostra infanzia, non fu fatta in un giorno.

Sulle idee qui appena accennate verte questo colloquio con Umberto Eco. Tema generale: l'Europa che

sta per nascere. E partiamo da quelle sue previsioni, o profezie, sul continente meticcio e sulla sparizione degli Stati attuali. Lo scrittore le ha avanzate in un libro uscito di recente in Francia, *La fin du temps*, nel quale veniva interrogato (insieme a Stephen Jay Gould, Jeanne-Claude Carrière e Jean Delumeau) sul passaggio al Terzo Millennio.

Lo scenario che tu, Eco, disegni per l' Europa dei prossimi anni o decenni sembra molto fascinoso e impegnativo. Vogliamo parlarne ?

“Le mie non sono profezie e nemmeno previsioni. I profeti vedono, o dicono di vedere, il futuro. Gli scienziati prevedono quel che dovrebbe accadere se esistono certe regolarità in natura. Io mi limito a registrare talune linee di tendenza. E penso che, se le cose vanno ai questo passo, dovrebbe nascere un'Europa di colore senza più Stati nazionali. Siamo di fronte non a fenomeni di immigrazione, ma a una migrazione. Il sud del mondo, sovrappopolato, sale verso il nord, in calo demografico. Non c'è provvedimento che possa bloccare questo processo. E dunque, entro (diciamo) la metà del secolo prossimo l'Europa sarà un continente colorato, meticcio, fatto per la maggior parte di sanguemisti. E questo non solo dal punto di vista della pelle, ma in parte anche della cultura.”

Un continente musulmano, per esempio?

“Non parlo di conquista, ma di mescolanza. Pensa ai popoli germanici che scendono verso l'impero romano. Mica si allineano sul latino e sul cristianesimo di Roma Diventano magari ariani -nel senso dell'eresia, non della razza- e a poco a poco nascono delle lingue nuove, quelle che parliamo ancora oggi. In fondo, l'Europa medievale e moderna è il risultato di un meticcio immenso, e dovuto a migrazioni (questa volta dall'est). Se vuoi possiamo fare della fantascienza e parlare per il prossimo secolo, che so, di induismo calvinista o di marxismo bantu.”

Senza fare fantascienza, basterebbe pensare all'innesto tra cristianesimo e religioni africane in Brasile...

“Appunto. Salvo che con l'Europa sarà diverso. In Brasile gli africani arrivavano come schiavi analfabeti e, per mantenere l'identità, mescolavano gli insegnamenti cristiani con la propria mitologia d'origine. In Europa si tratterà di una migrazione con scolarizzazione (e la scuola certo tenderà ad europeizzare i nuovi venuti), ma al tempo stesso con formale rispetto delle tradizioni dei migranti. Il processo, sarà quindi più lento, più complesso, meno fantascientifico e pittoresco, ma ci sarà.”

Veniamo alla seconda previsione. Parlavvi di una sparizione degli Stati nazionali.

“Dicevo che non è impossibile. In fondo gli Stati nazionali sono un'invenzione recente, non dico per l'Italia e la Germania, ma persino per la Francia e l'Inghilterra. Si stabilizzano, così come sono oggi, negli ultimi cinque secoli. Ora pensa a un'Europa già di per se meticciosa —vuoi per la cresciuta facilità dei trasporti, vuoi per la diffusione di Internet— in cui è più facile stabilire rapporti tra due città lontane (diciamo una in Spagna e una in Polonia) ma con interessi produttivi o commerciali comuni, che tra una cittadina bretone e Parigi. . . Con la moneta comune e un'autorità politica centrale sempre più forte, non è inverosimile pensare al disfacimento dello Stato nazionale. Ma non nel senso di Bossi, con la Padania indipendente, bensì con delle configurazioni non necessariamente basate sul principio di continuità spaziale, né sull'unità linguistica.”

A proposito della lingua, che cosa potrà accadere? Una Babele? Oppure ci sarà un predominio, sulle altre, di una lingua dotata di un crisma di universalità, almeno nel continente? Il tutto, è ovvio, non senza contrasti...

“Sul problema delle lingue universali non mi pronuncio non perché non ne esistano di praticabili, come l'Esperanto, ma perché mai, nella storia, si è riusciti a imporre una lingua per decisione politica. E dunque, o si tratterà di un processo naturale o niente. Per il momento, penso al polilinguismo. Abbiamo già un esempio di Stato multilingue, la Svizzera, in cui, all' fine, tutti si capiscono benissimo.”

Guarda che pochi svizzeri francesi conoscono l'italiano.

“Certo, perché il Canton Ticino è piccolo e perché l'italiano non è più lingua veicolare ed europea come lo era nel Rinascimento. Anche in un'Europa sovranazionale saranno sempre di più i francesi che fanno il tedesco di quelli che fanno il lituano. Ma ciò non esclude una sorta di polilinguismo diffuso, anche se imperfetto. Pensa che già oggi può accadere che ad una stessa tavola uno spagnolo, un francese, un

italiano parlino ciascuno la propria lingua e riescano ad intendersi. Un'Europa che "vivacchia" di polilinguismo imperfetto non è un'assurdità. E per il resto funzionerà, ovviamente, una lingua veicolare.”

L'inglese? Ma in un'Europa a fatale prevalenza franco-tedesca, l'inglese avrà il ruolo che ha nel resto del mondo?

“Faccio sempre arrabbiare i miei amici francesi dicendo che si danno un gran da fare per eliminare le parole inglesi mentre la loro vera paura, inconscia, è che un giorno l'Europa -che, non dimentichiamolo, ora comprende anche l'est- parli tedesco. Tuttavia, finché gli Stati Uniti conservano la leadership mondiale, anche l'Europa privilegerà come lingua veicolare l'inglese, perché poi dovrà comunicare anche con il Giappone, e il Giappone non parla il tedesco. Però, anche qui chissà? Pensa a chi era sicuro che oltre all'inglese occorresse imparare il russo e invece ora forse converrà studiare il cinese.”
Spariranno, oltre che gli Stati, anche le identità linguistiche?

“Io penso che l'identità linguistica avrà ancora un'importanza fondamentale, sia per ragioni di vita quotidiana che per ragioni letterarie. Ma bada bene che è abbastanza raro che identità linguistica e identità politica coincidano. Abbiamo parlato della Svizzera, quattro lingue per un solo Stato, e pensiamo ora all'inglese, vari Stati con una sola lingua. Non c'è unità linguistica in Cina, in India, in Spagna. E tra l'altro non c'era unità linguistica in Francia fino alla rivoluzione. Le barriere linguistiche sono state fomite di odio e di incomprensione. Ma in futuro lo saranno un po' meno, basti pensare a quante lingue tu puoi ascoltare in una sera facendo dello zapping al televisore. Così facendo, nordafricani e albanesi, quando arrivano in Italia, parlano già italiano. Qualche purista troverebbe da ridire. Considererò tutto questo una catastrofe per la verginità della sua lingua...”Ma le lingue sono organismi flessibili. Se la cavano sempre. Il latino del tardo impero non era più quello di Virgilio, al quale poi si sarebbero rizzati i capelli se avesse ascoltato il latino della chiesa e dell'università medievale. Eppure i poeti della decadenza latina sono bellissimi, e sono belli i canti dei goliardi medievali.”

Insomma, se si fantasma sulle linee di tendenza, il panorama sembra interessante, ma non necessariamente roseo. Tutti gli assestamenti di cui stiamo parlando costeranno molto. Non saranno indolori.....

“Nessuna migrazione lo è. Temo che si pagherà un prezzo alto, anche in termini di sangue e violenza. L'unica cosa che possiamo fare, per rendere lo scontro meno violento, è prepararci culturalmente, preparare i nostri figli a gestire l'incontro. Loro, i migranti, sanno come pensiamo noi e quale sia la nostra cultura —l'hanno appreso quando erano colonia— ma noi non sappiamo nulla di loro. C'è ancora gente in Europa che crede che il dio dei musulmani sia Maometto... Si tratta dunque di educare tutti chi arriva e chi accoglie, al rispetto della diversità. Sono membro dell'Académie Universelle des Cultures che ha nella propria carta fondativa questa previsione di un'Europa meticciosa e da tempo stiamo studiando forme di educazione all'accettazione della diversità (etnica, culturale, sociale, eccetera). Nei prossimi mesi inizieremo mettendo su Internet un sito con materiali per educatori di tutti i paesi, ai quali, più che dei contenuti -perché i problemi possono variare dalla Germania alla Cina- si esporranno dei metodi, ovvero degli esempi di metodo. Gli educatori sono poi invitati a comunicare ciò che avranno fatto, per proporre esempi agli altri. Sarà un dialogo a distanza. Vedremo quali risultati potrà dare. Ne parlo qui solo per dire in quanti modi ci si può preparare per rendere la transizione meno dolorosa”.

Questi sono sguardi sul futuro. Ma il presente appare più squallido. Nei giorni dell'attacco americano all'Iraq, l'Europa s'è dimostrata politicamente divisa, incapace di prendere un'iniziativa. Al di là dell'unificazione monetaria, dov'è l'Europa?

“Potrei azzardarmi a dire che se aspettiamo che l'Europa politica nasca per proprio conto, stiamo freschi. L'Europa politica nascerà proprio sulla sollecitazione dei fenomeni di cui parlavamo prima, almeno credo. L'Europa politica sarà solo una conseguenza dell'Europa culturale.”

Ma che cosa sarà quest'Europa culturale? In che modo, per esempio, tu ti senti cittadino europeo?

“Capisco che cosa vuol dire essere europeo quando sono in America (per non dire in Cina). E' difficile da spiegare, parlo inglese ma non svedese, mi sento più a casa mia a New York che a Stoccolma, eppure quando a New York parlo con uno svedese sento di avere con lui delle cose in comune che non ho con gli americani. Abbiamo in comune una storia, un modo di pensare. E' di qui che si parte parlando d'Europa” .

Da molte parti s'insiste, lugubramente, sulla scarsa (o nulla, o perduta) identità nazionale di noi italiani. Dando per esatta la diagnosi, non si può pensare che sia proprio la mancanza di solidi connotati nazionali a renderci più idonei a tuffarci in un quel ‘melting pot’ multirazziale che sarà domani l'Europa?

“Di primo acchito tenderei a rispondere di sì. Ripensandoci dico di no. Perché la conseguenza di questo difetto è un altro difetto, l'eterofilia. Noi siamo disposti a prendere sul serio chiunque, purché il suo nome non termini per vocale. Vivere bene con gli altri significa, sì, rispettarli, ma anche capire quando sbagliano. E avere la grinta per dirlo.”

Sulla tolleranza

John Locke, che per primo ha sottoposto all'attenzione del pensiero il problema della tolleranza, scrive: "la tolleranza verso coloro che dissentono dagli altri è cosa talmente consona al Vangelo e alla Ragione, che è mostruoso vi siano uomini ciechi a tanta luce".

La ragione di questa mia lettera è una frase contenuta nel suo articolo "Piccoli razzisti crescono sui banchi", sulla Repubblica del 19.10.98 dove lei scrive che "la prima virtù della convivenza si chiama tolleranza". Non sono d'accordo con questa affermazione. Devo dirLe anzi che ho sempre provato una profonda ripugnanza per la parola tolleranza, che mi è sempre parsa essere imparentata molto da vicino con solidarietà. Tollerare significa - dal vocabolario Garzanti - avere le capacità di resistere senza danno a qualcosa, e anche sopportare con pazienza. Solo come terzo significato viene (e conseguentemente), accettare, rispettare e mostrare comprensione per opinioni diverse dalle proprie o per atteggiamenti e comportamenti altrui, anche quando li si disapprovi. Ma sono i primi due che contano. Perché infatti, che cosa ci può far danno, che cosa bisogna sopportare? Mi pare evidente: solo ciò che ci è non tanto estraneo e diverso, quanto inferiore. Cioè: tu sei inferiore a me (ebreo, negro, donna "selvaggio" ecc.) e io, proprio perché ti sono superiore, riesco a sopportarti; così facendo, inoltre, provo un profondo senso di autogrificazione, che mi conferma ulteriormente nella coscienza della mia superiorità. Infatti, la tolleranza è cristiana, cattolica, perché solo chi possiede la verità può sopportare pazientemente (ma fino a un certo punto) i falli degli eretici; la tolleranza è bianca, ariana, perché solo chi appartiene alla razza eletta può guardare con sufficienza alle bambinate degli Untermenschen. La tolleranza è eurocentrica, illuminista, perché solo chi è stato abbagliato dai Lumi può benevolmente guardare agli errori dei ciechi. La prima virtù della convivenza non sta dunque, secondo me, nell'essere tolleranti, ma nell'acquisire l'intima convinzione dell'assoluta uguaglianza di ogni diversità, e dell'uguale valore di ogni valore, per quanto assurdo, estraneo, 'barbaro' possa sembrarci. Non si tratta di tollerare il diverso, ma di rispettarlo, in quanto 'uguale' a me e quindi, alla fine, non più diverso. Non solo. Unicamente se avrò acquisito questo tipo di rispetto per ogni diversità, soltanto allora potrò prediligere una su tutte, perché ne sono figlio, perché mi appartiene ed io le appartengo. Solo riconoscendo gli altri è possibile riconoscere se stessi.

Giuliano Corà - Barbarano Vic. (VI)

Caro signor Giuliano Corà, mi convinco ogni giorno di più che bisogna fidarsi sempre meno dei dizionari (e glielo dice uno che ha scritto a sua volta un Dizionario di psicologia) e sempre più del pensiero. So anch'io che tollerare ha come suo primo significato quello di sopportare. Ma la vera tolleranza, lungi dall'essere una sopportazione è, come dice lei: "acquisire l'intima convinzione dell'assoluta uguaglianza di ogni diversità e dell'uguale valore di ogni valore per quanto assurdo ed estraneo e barbaro possa sembrarci."

Immagino già la folla di quanti ci accuseranno per il fatto di condividere questa sua bellissima definizione di "scetticismo, relativismo" e perché no, già che ci siamo, di "nichilismo". A costoro diremo che il nostro concetto di tolleranza non si limita a difendere quella che possiamo chiamare la tolleranza pratica di chi tollera, sopporta e non perseguita chi la pensa diversamente da lui. Non si limita, cioè, come si dice nel contesto religioso, a condannare il peccato ma non il peccatore, ma pretende di non condannare neanche quello che in base a un determinato ordine di valori condiviso appare come "peccato".

Al di là della tolleranza pratica non ancora raggiunta in molti parti della terra, e neppure qui da noi, rivendichiamo anche la tolleranza teorica che consiste nel supporre che chi la pensa diversamente da noi possa avere un grado di verità superiore al nostro. Questa e non altra è la vera tolleranza e di questa tolleranza dovrebbe nutrirsi ogni fede religiosa per i suoi stessi presupposti.

Se è vero infatti quel che Tomaso D'Acquino, commentando Paolo di Tarso, osserva e cioè che la fede, a differenza del sapere espresso dalla ragione umana, conduce in captivatem omnem intellectum cioè rende l'intelletto prigioniero di un contenuto che non è evidente e quindi gli è estraneo (alienus) sicché l'intelletto è inquieto (nondum quietatum) timoroso e infermo (in infirmitate et timore et tremore multo) e quindi disposto ad ammettere che il contenuto della sua fede possa essere tanto una via di verità quanto di non verità (in utrumque paratus) allora e solo allora siamo all'altezza del concetto di tolleranza.

Come è stato pensato da Locke nella sua Epistula de Tolerantia del 1689 e più in generale dall'Illuminismo settecentesco.

Eppure dopo 300 anni a questo concetto di tolleranza teorica ancora non sono giunte le religioni, neppure quella cristiana, per quel tanto che indica, come fa il Papa nella sua ultima enciclica, nei contenuti della sua fede l'unica via della verità. L'intolleranza incomincia da qui, incomincia da quell'errore della mente che confonde il massimamente incerto con l'assolutamente certo. Tutto quello che lei denuncia è vero, ma viene decisamente dopo.

Umberto Galimberti La Repubblica 24 Novembre 1998

Le false vestali della cultura

SALMAN RUSHDIE

Qualche anno fa, nel corso di una manifestazione letteraria britannica si tenne un dibattito pubblico su una mozione che "impegnava ogni europeo a resistere alla cultura americana". Al fianco di due giornalisti americani, uno dei quali era Sidney Blumenthal, oggi più noto come collaboratore di Clinton e testimone nella procedura di impeachment, mi schierai contro questa mozione. E sono lieto di poter riferire che vincemmo, con il 60% circa dei voti del pubblico.

Fu però una strana vittoria. I miei due correlatori rimasero interdetti per l'atteggiamento fortemente antiamericano del pubblico: dopo tutto, il 40% di quella folla aveva votato in favore della mozione. E Sidney, ricordando che non tanti anni fa la <<cultura americana>>, rappresentata dalle forze armate Usa, aveva liberato l'Europa dal nazismo, stentava a comprendere quell'apparente ingratitudine. Ci rimase la sensazione che la causa della <<resistenza godesse in realtà di un forte appoggio. Da allora, il dibattito sulla globalizzazione culturale e sui suoi risvolti di interventismo politico-militare si è andato intensificando, e a quanto pare gli atteggiamenti antiamericani sono in aumento. Nella mente della maggior parte della gente, il concetto di globalizzazione si identifica con il trionfo mondiale delle varie Nike, Gap e Mtv. Confusamente, da consumatori desideriamo questi beni e servizi, ma quando rivestiamo i nostri panni culturali incominciamo a deplorarne l'onnipresenza.

Sull'interventismo la confusione è anche maggiore: a quanto pare, non sappiamo mai bene se desiderare un gendarme mondiale o rifiutarlo. Se la (<comunità internazionale>) - termine che di questi tempi è poco più di un eufemismo per gli Stati Uniti - non interviene prontamente in Ruanda, in Bosnia o nel Kosovo, è duramente biasimata per la sua latitanza mentre in altri casi, quando le bombe americane

cadono sull'Iraq o gli agenti Usa contribuiscono alla cattura del leader curdo Abdullah Ocalan, questi interventi sono criticati con non minore veemenza.

Chiaramente, l'atteggiamento di quelli tra noi che vivono al riparo della pax americana è profondamente ambiguo in proposito; e senza dubbio gli Stati Uniti continueranno a rimanere sorpresi per il livello di ingratitudine del mondo. Al potere globalizzante della cultura americana si contrappone un'alleanza improbabile che include un po' di tutto, dal relativismo culturale di stampo liberale al fondamentalismo duro, passando per le varie forme di pluralismo e di individualismo, per non parlare dei nazionalismi sbandieranti e degli scismi settari.

Oggi si esprimono dovunque preoccupazioni ecologiche per la crisi della biodiversità e il rischio di estinzione di un quinto o più delle specie oggi viventi sulla terra. E per alcuni, la globalizzazione equivale a una catastrofe sociale, con implicazioni allarmanti per la sopravvivenza di una vera diversità culturale, delle preziose specificità locali del mondo: un'India indiana, una Francia francese. Nel mezzo di questo frastuono difensivo globale, si presta però poca attenzione ad alcune questioni di grande rilievo, sollevate da un fenomeno destinato, che lo si voglia o meno, a non scomparire tanto presto. Ad esempio: esistono veramente le culture come entità separate, pure, difendibili? Oppure la commistione, l'adulterazione, l'accozzaglia, l'impurità sono nel cuore stesso dell'idea di modernità? Non è stata questa la realtà della maggior parte di questo secolo che ha squassato ogni cosa? E l'idea di purezza delle culture, di un'urgente necessità di mantenerle esenti da qualsiasi contaminazione estranea non ci conduce forse inesorabilmente all'apartheid, alla pulizia etnica, alle camere a gas?

Oppure, per esprimermi in altri termini: cos'altro esiste di universale, al di là dei conglomerati internazionali e degli interessi delle superpotenze? E se per caso vi fossero valori universali che tanto per intenderci possiamo chiamare <<libertà>>, i cui nemici -la tirannia, il bigottismo, il fanatismo, l'intolleranza- fossero i nemici di tutti noi; e se si scoprisse che nei paesi occidentali questa <<libertà>> esiste più che in qualsiasi altro luogo del mondo? E se nel mondo così com'è, e non in qualche irraggiungibile Utopia, l'autorità degli Stati Uniti fosse, al momento, la migliore garante di questa <<libertà>>? Opporsi alla diffusione della cultura americana non sarebbe allora come prendere le armi contro il nemico sbagliato?

Quando ci si trova d'accordo su ciò che si rifiuta, si finisce per scoprire cosa si vuole veramente. Andre Malraux credeva che il terzo millennio sarebbe stato quello della religione. Io direi piuttosto che sarà l'era in cui finalmente cresceremo al di là del nostro bisogno di religione. Ma cessare di credere nei nostri dei non significa incominciare a non credere in nulla.

Vi sono libertà fondamentali per le quali battersi; e non è certo facendo passare per <<la loro cultura>> l'oppressione delle donne terrorizzate in Afghanistan, o la loro condanna alla circoncisione nei paesi africani, che si avanza in questa lotta. Ovviamente, l'America ha l'obbligo di non abusare della propria preminenza; ed è nostro diritto criticare i suoi abusi quando avvengono, quando, ad esempio, si bombardano innocue fabbriche in Sudan, o si uccidono senza ragione civili iracheni.

Ma forse anche noi abbiamo bisogno di rivedere le nostre facili condanne. Non è negli sneakers, nei burgers, nei blue jeans, nei music videos che dobbiamo cercare il nemico. E se oggi in Iran i giovani vogliono concerti rock, chi siamo noi per criticare questa contaminazione culturale? Esistono tiranni reali da sconfiggere. Cerchiamo di non distogliere gli occhi dalla posta in gioco.

(traduzione di Elisabetta Horvat)

SALMAN RUSHDIE

Le obiezioni a questa visione orientale dei rapporti internazionali possono essere numerose; ci limitiamo ad esprimerne solo alcune: l'America non è la "comunità internazionale" che, per essere tale, deve essere rappresentata da tutte le sue componenti; in questa comunità l'Europa può e deve rappresentare il ruolo di interlocutore e protagonista di rilievo e proporre soluzioni dei problemi che non si limitino all'intervento militare, ma mirino a realizzare una convivenza tra i popoli che si basi su

altri modelli culturali. Non si può accettare una visione del mondo che si limiti a sperare che gli Americani non abusino della propria preminenza né tanto meno ridurre il ruolo del resto del mondo al diritto di criticare, sterilmente ed a cose avvenute, gli abusi americani. Speriamo di non avere ingenerato, negli studenti che hanno seguito questa ricerca, l'idea di perpetuare il 'modello romano', che abbiamo proposto, nelle sue componenti più negative; l'esperienza storica europea, anche solo quella dell'ultimo secolo, ha condannato la visione egemonistica di una sola nazione, ed anche la prospettiva di un mondo controllato da un unico gendarme mondiale che riproponga ed imponga, come i Romani, la sua pace, è da rifiutare. Crediamo che si possa pensare ad un mondo che risolva i suoi conflitti con la mediazione ed il dialogo e ad organismi internazionali che siano intenti alla soluzione dei grandi problemi del mondo, quali la fame, lo sfruttamento e la ripartizione delle risorse ed il godimento di quei diritti che gli Stati Uniti hanno legalmente riconosciuto agli uomini con il loro Bill of rights.

L'argomento trattato è tornato di terribile attualità dopo l'attentato alle torri gemelle di New York ed al Pentagono del 11 Settembre 2001. Nell'imminenza dell'attacco americano all'Afghanistan riportiamo questo articolo di U. Eco apparso su Repubblica del 5 Ottobre 2001

Le guerre sante tra passione e ragione

di UMBERTO ECO

Che qualcuno abbia, nei giorni scorsi, pronunciato parole inopportune sulla superiorità della cultura occidentale, sarebbe un fatto secondario. E' secondario che qualcuno dica una cosa che ritiene giusta ma nel momento sbagliato, ed è secondario che qualcuno creda a una cosa ingiusta o comunque sbagliata, perché il mondo è pieno di gente che crede a cose ingiuste e sbagliate, persino un signore che si chiama Bin Laden, che forse è più ricco del nostro presidente del Consiglio e ha studiato in migliori università. Quello che non è secondario, e che deve preoccupare un poco tutti, politici, leader religiosi, educatori, è che certe espressioni, o addirittura interi e appassionati articoli che in qualche modo le hanno legittimate, diventino materia di discussione generale, occupino la mente dei giovani, e magari li inducano a conclusioni passionali dettate dall'emozione del momento. Mi preoccupa dei giovani perché tanto, ai vecchi, la testa non la si cambia più.

Tutte le guerre di religione che hanno insanguinato il mondo per secoli sono nate da adesioni passionali a contrapposizioni semplicistiche, come Noi e gli Altri, buoni e cattivi, bianchi e neri. Se la cultura occidentale si è dimostrata feconda (non solo dall'Illuminismo a oggi ma anche prima, quando il francescano Ruggero Bacone invitava a imparare le lingue perché abbiamo qualcosa da apprendere anche dagli infedeli) è anche perché si è sforzata di "sciogliere", alla luce dell'indagine e dello spirito critico, le semplificazioni dannose. Naturalmente non lo ha fatto sempre, perché fanno parte della storia della cultura occidentale anche Hitler, che bruciava i libri, condannava l'arte "degenerata", uccideva gli appartenenti alle razze "inferiori", o il fascismo che mi insegnava a scuola a recitare "Dio stramaledica gli inglesi" perché erano "il popolo dei cinque pasti" e dunque dei ghiottoni inferiori all'italiano parco e spartano.

Ma sono gli aspetti migliori della nostra cultura quelli che dobbiamo discutere coi giovani, e di ogni colore, se non vogliamo che crollino nuove torri anche nei giorni che essi vivranno dopo di noi. Un elemento di confusione è che spesso non si riesce a cogliere la differenza tra l'identificazione con le proprie radici, il capire chi ha altre radici e il giudicare ciò che è bene o male. Quanto a radici, se mi chiedessero se preferire passare gli anni della pensione in un paesino del Monferrato, nella maestosa cornice del parco nazionale dell'Abruzzo o nelle dolci colline del senese, sceglierei il Monferrato. Ma ciò non comporta che giudichi altre regioni italiane inferiori al Piemonte. Quindi se, con le sue parole

(pronunciate per gli occidentali ma cancellate per gli arabi), il presidente del Consiglio voleva dire che preferisce vivere ad Arcore piuttosto che a Kabul, e farsi curare in un ospedale milanese piuttosto che in uno di Bagdad, sarei pronto a sottoscrivere la sua opinione (Arcore a parte). E questo anche se mi dicessero che a Bagdad hanno istituito l'ospedale più attrezzato del mondo: a Milano mi troverei più a casa mia, e questo influirebbe anche sulle mie capacità di ripresa. Le radici possono essere anche più ampie di quelle regionali o nazionali. Preferirei vivere a Limoges, tanto per dire, che a Mosca. Ma come, Mosca non è una città bellissima? Certamente, ma a Limoges capirei la lingua. Insomma, ciascuno si identifica con la cultura in cui è cresciuto e i casi di trapianto radicale, che pure ci sono, sono una minoranza. Lawrence d'Arabia si vestiva addirittura come gli arabi, ma alla fine è tornato a casa propria.

Passiamo ora al confronto di civiltà, perché è questo il punto. L'Occidente, sia pure e spesso per ragioni di espansione economica, è stato curioso delle altre civiltà. Molte volte le ha liquidate con disprezzo: i greci chiamavano barbari, e cioè balbuzienti, coloro che non parlavano la loro lingua e dunque era come se non parlassero affatto. Ma dei greci più maturi come gli stoici (forse perché alcuni di loro erano di origine fenicia) hanno ben presto avvertito che i barbari usavano parole diverse da quelle greche, ma si riferivano agli stessi pensieri. Marco Polo ha cercato di descrivere con grande rispetto usi e costumi cinesi, i grandi maestri della teologia cristiana medievale cercavano di farsi tradurre i testi dei filosofi, medici e astrologi arabi, gli uomini del Rinascimento hanno persino esagerato nel loro tentativo di recuperare perdute saggezze orientali, dai Caldei agli Egizi, Montesquieu ha cercato di capire come un persiano potesse vedere i francesi, e antropologi moderni hanno condotto i loro primi studi sui rapporti dei salesiani, che andavano sì presso i Bororo per convertirli, se possibile, ma anche per capire quale fosse il loro modo di pensare e di vivere, forse memori del fatto che missionari di alcuni secoli prima non erano riusciti a capire le civiltà amerindie e ne avevano incoraggiato lo sterminio.

Ho nominato gli antropologi. Non dico cosa nuova se ricordo che, dalla metà del XIX secolo in avanti, l'antropologia culturale si è sviluppata come tentativo di sanare il rimorso dell'Occidente nei confronti degli Altri, e specialmente di quegli Altri che erano definiti selvaggi, società senza storia, popoli primitivi.

L'Occidente coi selvaggi non era stato tenero: li aveva "scoperti", aveva tentato di evangelizzarli, li aveva sfruttati, molti ne aveva ridotto in schiavitù, tra l'altro con l'aiuto degli arabi, perché le navi degli schiavi venivano scaricate a New Orleans da raffinati gentiluomini di origine francese, ma stivate sulle coste africane da trafficanti musulmani. L'antropologia culturale (che poteva prosperare grazie all'espansione coloniale) cercava di riparare ai peccati del colonialismo mostrando che quelle culture "altre" erano appunto delle culture, con le loro credenze, i loro riti, le loro abitudini, ragionevolissime del contesto in cui si erano sviluppate, e assolutamente organiche, vale a dire che si reggevano su una loro logica interna. Il compito dell'antropologo culturale era di dimostrare che esistevano delle logiche diverse da quelle occidentali, e che andavano prese sul serio, non disprezzate e represses.

Questo non voleva dire che gli antropologi, una volta spiegata la logica degli Altri, decidessero di vivere come loro; anzi, tranne pochi casi, finito il loro pluriennale lavoro oltremare se ne tornavano a consumare una serena vecchiaia nel Devonshire o in Piccardia. Però leggendo i loro libri qualcuno potrebbe pensare che l'antropologia culturale sostenga una posizione relativistica, e affermi che una cultura vale l'altra. Non mi pare sia così. Al massimo l'antropologo ci diceva che, sino a che gli Altri se ne stavano a casa propria, bisognava rispettare il loro modo di vivere.

La vera lezione che si deve trarre dall'antropologia culturale è piuttosto che, per dire se una cultura è superiore a un'altra, bisogna fissare dei parametri. Un conto è dire che cosa sia una cultura e un conto dire in base a quali parametri la giudichiamo. Una cultura può essere descritta in modo passabilmente oggettivo: queste persone si comportano così, credono negli spiriti o in un'unica divinità che pervade di sé tutta la natura, si uniscono in clan parentali secondo queste regole, ritengono che sia bello trafiggersi il naso con degli anelli (potrebbe essere una descrizione della cultura giovanile in Occidente), ritengono impura la carne di maiale, si circoncidono, allevano i cani per metterli in pentola nei dì festivi o, come ancor dicono gli americani dei francesi, mangiano le rane.

L'antropologo ovviamente sa che l'obiettività viene sempre messa in crisi da tanti fattori. L'anno scorso sono stato nei paesi Dogon e ho chiesto a un ragazzino se fosse musulmano. Lui mi ha risposto, in francese, "no, sono animista". Ora, credetemi, un animista non si definisce animista se non ha almeno preso un diploma alla Ecole des Hautes Etudes di Parigi, e quindi quel bambino parlava della propria cultura così come gliela avevano definita gli antropologi. Gli antropologi africani mi raccontavano che quando arriva un antropologo europeo i Dogon, ormai scafatissimi, gli raccontano quello che aveva scritto tanti anni fa un antropologo, Griaule (al quale però, così almeno asserivano gli amici africani colti, gli informatori indigeni avevano raccontato cose abbastanza slegate tra loro che poi lui aveva riunito in un sistema affascinante ma di dubbia autenticità). Tuttavia, fatta la tara di tutti i malintesi possibili di una cultura "altra" si può avere una descrizione abbastanza "neutra". I parametri di giudizio sono un'altra cosa, dipendono dalle nostre radici, dalle nostre preferenze, dalle nostre abitudini, dalle nostre passioni, da un nostro sistema di valori. Facciamo un esempio. Riteniamo noi che il prolungare la vita media da quaranta a ottant'anni sia un valore? Io personalmente lo credo, però molti mistici potrebbero dirmi che, tra un crapulone che campa ottant'anni e san Luigi Gonzaga che ne campa ventitré, è il secondo che ha avuto una vita più piena. Ma ammettiamo che l'allungamento della vita sia un valore: se è così la medicina e la scienza occidentale sono certamente superiori a molti altri saperi e pratiche mediche.

Crediamo che lo sviluppo tecnologico, l'espansione dei commerci, la rapidità dei trasporti siano un valore?

Moltissimi la pensano così, e hanno diritto di giudicare superiore la nostra civiltà tecnologica. Ma, proprio all'interno del mondo occidentale, ci sono coloro che reputano valore primario una vita in armonia con un ambiente incorrotto, e dunque sono pronti a rinunciare ad aerei, automobili, frigoriferi, per intrecciare canestri e muoversi a piedi di villaggio in villaggio, pur di non avere il buco dell'ozono. E dunque vedete che, per definire una cultura migliore dell'altra, non basta descriverla (come fa l'antropologo) ma occorre il richiamo a un sistema di valori a cui riteniamo di non potere rinunciare. Solo a questo punto possiamo dire che la nostra cultura, per noi, è migliore.

In questi giorni si è assistito a varie difese di culture diverse in base a parametri discutibili. Proprio l'altro giorno leggevo una lettera a un grande quotidiano dove si chiedeva sarcasticamente come mai i premi Nobel vanno solo agli occidentali e non agli orientali. A parte il fatto che si trattava di un ignorante che non sapeva quanti premi Nobel per la letteratura sono andati a persone di pelle nera e a grandi scrittori islamici, a parte che il premio Nobel per la fisica del 1979 è andato a un pakistano che si chiama Abdus Salam, affermare che riconoscimenti per la scienza vanno naturalmente a chi lavora nell'ambito della scienza occidentale è scoprire l'acqua calda, perché nessuno ha mai messo in dubbio che la scienza e la tecnologia occidentali siano oggi all'avanguardia. All'avanguardia di cosa? Della scienza e della tecnologia. Quanto è assoluto il parametro dello sviluppo tecnologico? Il Pakistan ha la bomba atomica e l'Italia no. Dunque noi siamo una civiltà inferiore? Meglio vivere a Islamabad che ad Arcore?

I sostenitori del dialogo ci richiamano al rispetto del mondo islamico ricordando che ha dato uomini come Avicenna (che tra l'altro è nato a Buhara, non molto lontano dall'Afghanistan) e Averroè - ed è un peccato che si citino sempre questi due, come fossero gli unici, e non si parli di Al Kindi, Avenpace,

Avicbron, Ibn Tufayl, o di quel grande storico del XIV secolo che fu Ibn Khaldun, che l'Occidente considera addirittura l'iniziatore delle scienze sociali. Ci ricordano che gli arabi di Spagna coltivavano geografia, astronomia, matematica o medicina quando nel mondo cristiano si era molto più indietro. Tutte cose verissime, ma questi non sono argomenti, perché a ragionare così si dovrebbe dire che Vinci, nobile comune toscano, è superiore a New York, perché a Vinci nasceva Leonardo quando a Manhattan quattro indiani stavano seduti per terra ad aspettare per più di centocinquant'anni che arrivassero gli olandesi a comperargli l'intera penisola per ventiquattro dollari. E invece no, senza offesa per nessuno, oggi il centro del mondo è New York e non Vinci.

Le cose cambiano. Non serve ricordare che gli arabi di Spagna erano assai tolleranti con cristiani ed ebrei mentre da noi si assalivano i ghetti, o che il Saladino, quando ha riconquistato Gerusalemme, è stato più misericordioso coi cristiani di quanto non fossero stati i cristiani con i saraceni quando Gerusalemme l'avevano conquistata. Tutte cose esatte, ma nel mondo islamico ci sono oggi regimi fondamentalisti e teocratici che i cristiani non li tollerano e Bin Laden non è stato misericordioso con New York. La Battriana è stato un incrocio di grandi civiltà, ma oggi i talebani prendono a cannonate i Buddha. Di converso, i francesi hanno fatto il massacro della Notte di San Bartolomeo, ma questo non autorizza nessuno a dire che oggi siano dei barbari.

Non andiamo a scomodare la storia perché è un'arma a doppio taglio. I turchi impalavano (ed è male) ma i bizantini ortodossi cavavano gli occhi ai parenti pericolosi e i cattolici bruciavano Giordano Bruno; i pirati saraceni ne facevano di cotte e di crude, ma i corsari di sua maestà britannica, con tanto di patente, mettevano a fuoco le colonie spagnole nei carabi; Bin Laden e Saddam Hussein sono nemici feroci della civiltà occidentale, ma all'interno della civiltà occidentale abbiamo avuto signori che si chiamavano Hitler o Stalin (Stalin era così cattivo che è sempre stato definito come orientale, anche se aveva studiato in seminario e letto Marx).

No, il problema dei parametri non si pone in chiave storica, bensì in chiave contemporanea. Ora, una delle cose lodevoli delle culture occidentali (libere e pluralistiche, e questi sono i valori che noi riteniamo irrinunciabili) è che si sono accorte da gran tempo che la stessa persona può essere portata a manovrare parametri diversi, e mutuamente contraddittori, su questioni differenti. Per esempio si reputa un bene l'allungamento della vita e un male l'inquinamento atmosferico, ma avvertiamo benissimo che forse, per avere i grandi laboratori in cui si studia l'allungamento della vita, occorre avere un sistema di comunicazioni e rifornimento energetico che poi, dal canto proprio, produce l'inquinamento. La cultura occidentale ha elaborato la capacità di mettere liberamente a nudo le sue proprie contraddizioni.

Magari non le risolve, ma sa che ci sono, e lo dice. In fin dei conti tutto il dibattito su globale-sì e globale-no sta qui, tranne che per le tute nere spaccatutto: come è sopportabile una quota di globalizzazione positiva evitando i rischi e le ingiustizie della globalizzazione perversa, come si può allungare la vita anche ai milioni di africani che muoiono di Aids (e nel contempo allungare anche la nostra) senza accettare una economia planetaria che fa morire di fame gli ammalati di Aids e fa ingoiare cibi inquinati a noi?

Ma proprio questa critica dei parametri, che l'Occidente persegue e incoraggia, ci fa capire come la questione dei parametri sia delicata. E' giusto e civile proteggere il segreto bancario? Moltissimi ritengono di sì. Ma se questa segretezza permette ai terroristi di tenere i loro soldi nella City di Londra? Allora, la difesa della cosiddetta privacy è un valore positivo o dubbio?

Noi mettiamo continuamente in discussione i nostri parametri. Il mondo occidentale lo fa a tal punto che consente ai propri cittadini di rifiutare come positivo il parametro dello sviluppo tecnologico e di diventare buddisti o di andare a vivere in comunità dove non si usano i pneumatici, neppure per i carretti a cavalli. La scuola deve insegnare ad analizzare e discutere i parametri su cui si reggono le nostre affermazioni passionali.

Il problema che l'antropologia culturale non ha risolto è cosa si fa quando il membro di una cultura, i cui principi abbiamo magari imparato a rispettare, viene a vivere in casa nostra. In realtà la maggior parte delle reazioni razziste in Occidente non è dovuta al fatto che degli animisti vivano nel Mali (basta che se ne stiano a casa propria, dice infatti la Lega), ma che gli animisti vengano a vivere da noi. E passi per gli animisti, o per chi vuole pregare in direzione della Mecca, ma se vogliono portare il chador, se vogliono infibulare le loro ragazze, se (come accade per certe sette occidentali) rifiutano le trasfusioni di sangue ai loro bambini ammalati, se l'ultimo mangiatore d'uomini della Nuova Guinea (ammesso che ci sia ancora) vuole emigrare da noi e farsi arrosto un giovanotto almeno ogni domenica?

Sul mangiatore d'uomini siamo tutti d'accordo, lo si mette in galera (ma specialmente perché non sono un miliardo), sulle ragazze che vanno a scuola col chador non vedo perché fare tragedie se a loro piace così, sulla infibulazione il dibattito è invece aperto (c'è persino chi è stato così tollerante da suggerire di farle gestire dalle unità sanitarie locali, così l'igiene è salva), ma cosa facciamo per esempio con la richiesta che le donne musulmane possano essere fotografate sul passaporto col velo? Abbiamo delle leggi, uguali per tutti, che stabiliscono dei criteri di identificazione dei cittadini, e non credo si possa deflettermi. Io quando ho visitato una moschea mi sono tolto le scarpe, perché rispettavo le leggi e le usanze del paese ospite. Come la mettiamo con la foto velata?

Credo che in questi casi si possa negoziare. In fondo le foto dei passaporti sono sempre infedeli e servono a quel che servono, si studino delle tessere magnetiche che reagiscono all'impronta del pollice, chi vuole questo trattamento privilegiato ne paghi l'eventuale sovrapprezzo. E se poi queste donne frequenteranno le nostre scuole potrebbero anche venire a conoscenza di diritti che non credevano di avere, così come molti occidentali sono andati alle scuole coraniche e hanno deciso liberamente di farsi musulmani. Riflettere sui nostri parametri significa anche decidere che siamo pronti a tollerare tutto, ma che certe cose sono per noi intollerabili.

L'Occidente ha dedicato fondi ed energie a studiare usi e costumi degli Altri, ma nessuno ha mai veramente consentito agli Altri di studiare usi e costumi dell'Occidente, se non nelle scuole tenute oltremare dai bianchi, o consentendo agli Altri più ricchi di andare a studiare a Oxford o a Parigi - e poi si vede cosa succede, studiano in Occidente e poi tornano a casa a organizzare movimenti fondamentalisti, perché si sentono legati ai loro concittadini che quegli studi non li possono fare (la storia è peraltro vecchia, e per l'indipendenza dell'India si sono battuti intellettuali che avevano studiato con gli inglesi). Antichi viaggiatori arabi e cinesi avevano studiato qualcosa dei paesi dove tramonta il sole, ma sono cose di cui sappiamo abbastanza poco. Quanti antropologi africani o cinesi sono venuti a studiare l'Occidente per raccontarlo non solo ai propri concittadini, ma anche a noi, dico raccontare a noi come loro ci vedono? Esiste da alcuni anni una organizzazione internazionale chiamata Transcultura che si batte per una "antropologia alternativa". Ha condotto studiosi africani che non erano mai stati in Occidente a descrivere la provincia francese e la società bolognese, e vi assicuro che quando noi europei abbiamo letto che due delle osservazioni più stupite riguardavano il fatto che gli europei portano a passeggio i loro cani e che in riva al mare si mettono nudi - beh, dico, lo sguardo reciproco ha incominciato a funzionare da ambo le parti, e ne sono nate discussioni interessanti. In questo momento, in vista di un convegno finale che si svolgerà a Bruxelles a novembre, tre cinesi, un filosofo, un antropologo e un artista, stanno terminando il loro viaggio di Marco Polo alla rovescia, salvo che anziché limitarsi a scrivere il loro Milione registrano e filmano.

Alla fine non so cosa le loro osservazioni potranno spiegare ai cinesi, ma so che cosa potranno spiegare anche a noi. Immaginate che fondamentalisti musulmani vengano invitati a condurre studi sul fondamentalismo cristiano (questa volta non c'entrano i cattolici, sono protestanti americani, più fanatici di un ayatollah, che cercano di espungere dalle scuole ogni riferimento a Darwin). Bene, io credo che lo studio antropologico del fondamentalismo altrui possa servire a capire meglio la natura del proprio. Vengano a studiare il nostro concetto di guerra santa (potrei

consigliare loro molti scritti interessanti, anche recenti) e forse vedrebbero con occhio più critici l'idea di guerra santa in casa loro. In fondo noi occidentali abbiamo riflettuto sui limiti del nostro modo di pensare proprio descrivendo la *pensée sauvage*.

Uno dei valori di cui la civiltà occidentale parla molto è l'accettazione delle differenze. Teoricamente siamo tutti d'accordo, è politicamente corretto dire in pubblico di qualcuno che è gay, ma poi a casa si diceridacchiando che è un frocio. Come si fa a insegnare l'accettazione della differenza? L'Académie Universelle des Cultures ha messo in linea un sito dove si stanno elaborando materiali su temi diversi (colore, religione, usi e costumi e così via) per gli educatori di qualsiasi paese che vogliano insegnare ai loro scolari come si accettano coloro che sono diversi da loro. Anzitutto si è deciso di non dire bugie ai bambini, affermando che tutti siamo uguali. I bambini si accorgono benissimo che alcuni vicini di casa o compagni di scuola non sono uguali a loro, hanno una pelle di colore diverso, gli occhi tagliati a mandorla, i capelli più ricci o più lisci, mangiano cose strane, non fanno la prima comunione. Né basta dirgli che sono tutti figli di Dio, perché anche gli animali sono figli di Dio, eppure i ragazzi non hanno mai visto una capra in cattedra a insegnargli l'ortografia. Dunque bisogna dire ai bambini che gli esseri umani sono molto diversi tra loro, e spiegare bene in che cosa sono diversi, per poi mostrare che queste diversità possono essere una fonte di ricchezza.

Il maestro di una città italiana dovrebbe aiutare i suoi bambini italiani a capire perché altri ragazzi pregano una divinità diversa, o suonano una musica che non sembra il rock. Naturalmente lo stesso deve fare un educatore cinese con bambini cinesi che vivono accanto a una comunità cristiana. Il passo successivo sarà mostrare che c'è qualcosa in comune tra la nostra e la loro musica, e che anche il loro Dio raccomanda alcune cose buone. Obiezione possibile: noi lo faremo a Firenze, ma poi lo faranno anche a Kabul? Bene, questa obiezione è quanto di più lontano possa esserci dai valori della civiltà occidentale. Noi siamo una civiltà pluralistica perché consentiamo che a casa nostra vengano erette delle moschee, e non possiamo rinunciarvi solo perché a Kabul mettono in prigione i propagandisti cristiani. Se lo facessimo diventeremmo talebani anche noi.

Il parametro della tolleranza della diversità è certamente uno dei più forti e dei meno discutibili, e noi giudichiamo matura la nostra cultura perché sa tollerare la diversità, e barbari quegli stessi appartenenti alla nostra cultura che non la tollerano. Punto e basta.

Altrimenti sarebbe come se decidessimo che, se in una certa area del globo ci sono ancora cannibali, noi andiamo a mangiarli così imparano. Noi speriamo che, visto che permettiamo le moschee a casa nostra, un giorno ci siano chiese cristiane o non si bombardino i Buddha a casa loro. Questo se crediamo nella bontà dei nostri parametri.

Molta è la confusione sotto il cielo. Di questi tempi avvengono cose molto curiose. Pare che difesa dei valori dell'Occidente sia diventata una bandiera della destra, mentre la sinistra è come al solito filo islamica. Ora, a parte il fatto che c'è una destra e c'è un cattolicesimo integrista decisamente terzomondista, filoarabo e via dicendo, non si tiene conto di un fenomeno storico che sta sotto gli occhi di tutti. La difesa dei valori della scienza, dello sviluppo tecnologico e della cultura occidentale moderna in genere è stata sempre una caratteristica delle ali laiche e progressiste. Non solo, ma a una ideologia del progresso tecnologico e scientifico si sono richiamati tutti i regimi comunisti. Il Manifesto del 1848 si apre con un elogio spassionato dell'espansione borghese; Marx non dice che bisogna invertire la rotta e passare al modo di produzione asiatico, dice solo che questi di questi valori e di questi successi si debbono impadronire i proletari.

Di converso è sempre stato il pensiero reazionario (nel senso più nobile del termine), almeno a cominciare col rifiuto della rivoluzione francese, che si è opposto all'ideologia laica del progresso affermando che si deve tornare ai valori della Tradizione. Solo alcuni gruppi neonazisti si rifanno a una idea mitica dell'Occidente e sarebbero pronti a sgozzare tutti i musulmani a Stonehenge. I più

seri tra i pensatori della Tradizione (tra cui anche molti che votano Alleanza Nazionale) si sono sempre rivolti, oltre che a riti e miti dei popoli primitivi, o alla lezione buddista, proprio all'Islam, come fonte ancora attuale di spiritualità alternativa. Sono sempre stati lì a ricordarci che noi non siamo superiori, bensì inariditi dall'ideologia del progresso, e che la verità dobbiamo andarla a cercare tra i mistici Sufi o tra i dervisci danzanti. E queste cose non le dico io, le hanno sempre dette loro. Basta andare in una libreria e cercare negli scaffali giusti.

In questo senso a destra si sta aprendo ora una curiosaspaccatura. Ma forse è solo segno che nei momenti di grande smarrimento (e certamente viviamo uno di questi) nessuno sa più da che parte sta. Però è proprio nei momenti di smarrimento che bisogna sapere usare l'arma dell'analisi e della critica, delle nostre superstizioni come di quelle altrui. Spero che di queste cose si discuta nelle scuole, e non solo nelle conferenze stampa.

(5 ottobre 2001)

Ricerca curata da Gerardo Pompei Gennaio 1999, con aggiunte successive

Questi lavori hanno uno scopo didattico; per questo motivo le citazioni sono state direttamente riportate, in modo da facilitare gli studenti, senza obbligarli a ricerche talvolta difficoltose per chi non ha a disposizione una biblioteca specifica. Per ulteriori chiarimenti o scambio di opinioni : *Gerardo.Pompei@poste.it*

Indice

Premessa pp. 2-3

Introduzione:

Cultura: definizione p.3-4 Modelli culturali p.4 Definizione di modello p.4 Identificazione-esclusione: etnocentrismo p.5 Il concetto di 'frontiera' pp.5-6 Modelli di comportamento pp.6-7 Valori p-7 Devianza pp.7-8

Parte Prima

Europa: definizione pp.8-9

Grecia

Costruzione di sé: Identità greche, identità greca pp. 9-10

Origini non greche pp.11-12

Identità poliade. pp.12-14

Originalità o mescolanza? pp.14-15

Democrazia e alfabetismo. pp.15-17

L'invenzione di Atene; il mito dell'autoctonia pp.17-25

Costruzione dell'altro: Greci e barbari. pp.25-28

Parte seconda

Roma

La fondazione e le origini nel segno della interculturalità pp.28-29

Il germe costitutivo dell'identità: il mito troiano d'origine. La consanguineità.pp.29-30

Il rapporto con la grecità, dai primi contatti all'instaurazione del dominio romano. pp.30-31

Il rapporto con la Grecia, ovvero il rapporto privilegiato.pp.32-33

L'ellenizzazione della cultura romana

La cultura materiale pp.33-34

La società romana nel segno dell'acculturazione; la secondarietà rispetto alla grecità.pp.34-35

La nascita della letteratura latina; la dipendenza dai modelli greci pp.35-37

Bilinguismo ed interculturalità pp.37-39

Il Circolo degli Scipioni pp.39-41

I Greci e Roma, i Greci a Roma.pp.41-44

Aspetti e momenti dell'humanitas; l'urbanitas pp.44-47

Cicerone, ovvero un rapporto speciale con i Greci pp.47-54

Le strutture spirituali pp.54-59

APPENDICE

Dal libro 'Oriente e Occidente' Fahrenheit 451 Roma 1997 "Dov'è l'Occidente? Storia e mito di un concetto itinerante" di L.Canfora (passim) pp.60-64 "Sud e Nord: incontri di culture e dinamiche storico-sociali" di V.Lanternari (passim) pp.65-66 Eco:" La mia Europa meticcica" La Repubblica 22 Dicembre 1998 Intervista di Nello Aiello pp.69-72

'Sulla tolleranza' Umberto Galimberti La Repubblica 24 Novembre 1998 pp.72-73

"Le false vestali della cultura" S. Rushdie pp.73-74

"Le guerre sante tra passione e ragione" pp. 78-84 di Umberto Eco La Repubblica 5 Ottobre 2001