MIMESIS / CLASSICI CONTRO

N. 10

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

COMITATO SCIENTIFICO

Gerard Boter (Vrije Universiteit Amsterdam)
Carmine Catenacci (Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara)
Joy Connolly (City University of New York)
Carlo Franco (Venezia)
Francesca Mestre (Universitat de Barcelona)
Nikos G. Moschonàs (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών - Κέντρο Μελετών Ιονίου)
Laurent Pernot (Université de Strasbourg)
Luigi Spina (Antropologia del Mondo Antico Siena)

XENIA

Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente

a cura di
Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani

MIMESIS

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

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

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

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

INDICE

Premessa
Alberto Camerotto 7

Una nota per *Xenia* 11

Zeus Xenios
Filippomaria Pontani (Università Ca' Foscari Venezia) 15

"E io li contai assieme alla gente del Paese di Assur". Deportazioni di massa e migrazioni forzate nel Vicino Oriente fra archeologia e geopolitica del presente
Daniele Morandi Bonacossi (Università di Udine) 31

Medea esule
Carmine Catenacci (Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara) 49

Enea e altri profughi virgiliani
Marco Fucecchi (Università di Udine) 63

Nomi senza corpi e corpi senza nome. Epitafi per i naufraghi nel Mediterraneo
Alice Franceschini (Aletheia Ca' Foscari) 83

Stranieri e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)
Renzo Tosi (Università di Bologna) 101

Parole per lo straniero. I Greci a confronto con l'altro se stesso
Luigi Spina (Antropologia del Mondo Antico Siena) 115

Masse straniere nelle città: narrazioni greche delle pratiche di mescolanza etnica
Andrea Cozzo (Università di Palermo) 131

"Noi viviamo": le "Supplici" di Elfriede Jelinek
Sotera Fornaro (Università di Sassari) 149

Stranieri in scena
Paolo Puppa (Università Ca' Foscari Venezia) 173

Ma diverso da chi? La paura dello straniero al cinema
Fabrizio Borin (Università Ca' Foscari Venezia) 193

"Comuni sono le cose degli amici". Filosofia dello straniero
Giorgio Brianese (Università Ca' Foscari Venezia) 205

Sul razzismo dottrinale europeo
Pietro Basso (Università Ca' Foscari Venezia) 221

Multicultura, alterità, ospitalità. Considerazioni sull'Altro e sull'Altro dell'Altro
Giuseppe Goisis (Università Ca' Foscari Venezia) 231

Xenia epica, ovvero le regole della civiltà
Alberto Camerotto (Università Ca' Foscari Venezia) 249

Alberto Camerotto

PREMESSA

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

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

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

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

– Che cosa significa *xenos*, straniero?

– E come si declina?

– Quanti composti si possono fare? Non male...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNA NOTA PER *XENIA*

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

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

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

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

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

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

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

Luigi Spina

PAROLE PER LO STRANIERO

I Greci a confronto con l'altro se stesso

1. *Parole antiche*

Perché corriamo dietro alle parole?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nobio[1]: "la sirena annunzia un amico, l'ape uno straniero". Preoccupato dall'omografia e dall'omonimia, lo stesso Zenobio si vedeva costretto a precisare che la *sirena* in questione non era una delle vergini canore cantate da Omero, bensì l'insetto alato simile all'ape (*melissa*), proprio quello di cui aveva già parlato Aristotele. Non sappiamo se il proverbio, se l'annunzio si riferisse all'interpretazione di un sogno. Nel più famoso libro antico di onirocritica, scritto da Artemidoro di Daldi, appaiono solo una volta le vespe, le σφῆκες, che risultano sfavorevoli a tutti, perché, se sognate, indicano che ci si imbatterà in uomini malvagi e crudeli (2.22). Vespe, però, non api, che non sono mai citate, anche se il verbo usato nel proverbio, ἀγγέλλει, è tipico verbo della comunicazione onirica. Nel volume sul mito delle Sirene, ricordavo, per pura suggestione, che in un romanzo dello scrittore somalo Nuruddin Farah, *Legami* (2005), si legge: "Nei sogni di Jeebleh [un professore universitario che, da New York dov'era in esilio, torna a Mogadiscio per la morte della madre], l'arrivo di Bile [il suo amico d'infanzia] era spesso annunciato dal ronzio di un'ape"[2].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Insomma, fra stranieri, fra reciprocamente stranieri, non è difficile intrattenere rapporti di ospitalità, purché non ci sia di mezzo la guerra, che è condizione quasi permanente del mondo greco. E se un vincolo di ospitalità può interrompere un duello, come nel celebre episodio di Glauco e Diomede del VI libro dell'*Iliade*, non basta certo a evitare in via di principio il conflitto fra stranieri, a meno che non si tratti di una guerra per gioco, di una simulazione di guerra, come avviene nelle gare di forza, nelle sfide. In questi casi, il rapporto di ospitalità crea vincoli che impediscono di sfidare un ospite (o suggeriscono di impedire, di qui la indisciplina di Tideo, il suo violar le regole; eravamo nel IV libro dell'*Iliade*). Annotiamo che è nel libro VII dell'*Odissea*, che potremmo definire, con l'VIII, il libro dello *xenos* (e della *xenia*), che Odisseo riceve dal re Alcinoo e dai Feaci numerose prove dell'applicazione corretta di questo uso greco, al punto che quando Laodamante, il buon figlio di Alcinoo, sfida l'ospite Odisseo a gareggiare con i campioni feaci, Odisseo accetta, alla fine, ma tranne che con Laodamante[5]:

5 Hom. *Od.* 8.208-211.

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

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

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

Ospitare dio si intitola un bel libro di Donatella Puliga, sul mito di Filemone e Bauci tra Ovidio e noi[7]: un dio che si maschera, si dissimula, non si fa riconoscere, forse per mettere alla prova, come del resto dirà esplicitamente il figlio del dio dei cristiani, dio lui stesso, nel prefigurare il giudizio finale (*Vangelo* di Matteo 31.41-46), la pena eterna per coloro che non lo hanno ospitato come *xenos*, cioè vestendolo e dandogli da mangiare e da bere. Inutile che si chiedano quando tutto questo è avvenuto, perché non era Gesù che avrebbero dovuto riconoscere.

Atena, all'inizio dell'*Odissea*, si presenta sotto le sembianze di Mente, uno *xenos* che vanta una antica storia di reciproco rapporto ospitale. Telemaco lo/la scorge e l'accoglie come si deve[8].

Ad Atena, ma questa volta travestita da giovane vergine con una brocca, si rivolge anche Odisseo che, dopo aver incontrato Nausicaa, si reca al palazzo del re (*Od.* 7.14-81). Odisseo è nella condizione dello *xeinos*, ma non sa ancora se questa condizione gli verrà riconosciuta, perché non conosce nessuno dei governanti. Ma la dea lo appella ξεῖνε πάτερ, riconoscendogli intanto una anzianità che merita rispetto e che sembra essere una rassicurazione sul futuro dell'eroe[9].

---

6 Hom. *Il.* 11.779.
7 Puliga 2009.
8 Hom. *Od.* 1.113-143.
9 Hom. *Od.* 7.48.

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

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

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

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

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

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

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

E dunque, nomi composti. Un grande linguista del Novecento, Émile Benveniste[10], ha rintracciato soprattutto nel sanscrito, nell'indiano antico, le regole di formazione dei nomi composti, che sono varie e funzionali a differenti progetti semantici. Coniare nomi composti significa fare una sorta di micro-sintassi, condensare cioè in un nome una frase (cosa che i tedeschi sanno fare sicuramente molto bene).

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

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

10 Benveniste 1985, pp. 167-185.

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

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

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

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

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

2. *Parole moderne*

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

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

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

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

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

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

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

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

'Xénophobe', come ricostruisce perfettamente Pierre Villard[11], nasce in Francia nel clima dell'affare Dreyfus, l'ufficiale di origine ebraica accusato, senza prove, di tradimento della Francia nell'interesse della Germania. È lo scrittore Anatole France, all'inizio del secolo, che chiama *démagogues* i nazionalisti, che fiancheggiano *misoxènes, xénophobes, xénoctones, xénophages*.

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

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

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

11 Villard 1984.

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

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

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

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

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

12 Ricœur 2008.

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

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

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

3. *Hypómnema olimpico*

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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