

# Oltre il confine

a cura di Elisa Baiocco e Mariagrazia Coco









# Oltre il confine

a cura di Elisa Baiocco e Mariagrazia Coco

eum

Isbn 978-88-6056-740-6 (on-line)

Prima edizione: maggio 2021

©2021 eum edizioni università di macerata

Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

*Impaginazione:* Mariagrazia Coco e Carla Moreschini

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 8) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

## Indice

- 7 Elisa Baiocco  
Prefazione
- 11 Tommaso Laganà  
Donne oltre il confine: identità etnica e alleanze  
matrimoniali nel regno di Teoderico
- 21 Christian Allasino  
Oltre il confine: la ricerca dell'*Urheimat* e delle terre  
leggendarie della mitologia indoeuropea da parte degli  
esponenti della *Grenzwissenschaft* nazista
- 35 Tommaso Ghezzani  
«Misuratelo senza i trampoli»: esperienza del diverso per  
la rottura del limite in Montaigne
- 45 Sylvana Taralli  
Raccontami chi sono
- 51 Francesca Camilletti  
Autore e copista, oltre le tassonomie stringenti in filologia
- 61 Valentina Maurella  
Sul confine, oltre il confine. La poetica di Francesco  
Biamonti
- 71 Alessio Sacha Giordano  
«Rompete i muri tra i popoli!». La vocazione umanitaria di  
Ludwik Łazarz Zamenhof
- 79 Giulio Santini  
Operazioni di pace e Costituzione negli ordinamenti  
pacifisti. Spunti di diritto interno e comparato

- 89 Margherita Zappatore  
“Oltre il confine” del pregiudizio. Per una riforma del  
sistema penitenziario sul modello di Halden
- 97 Giulio Deangeli e Samuele Cannas  
Abbracciatevi, moltitudini! Compendio della Storia del  
Pensiero Umano nella 9. Sinfonia di Beethoven
- 111 Autori

## Prefazione

Ma sedendo e mirando, interminati  
spazi di là da quella, e sovrumani  
silenzi, e profondissima quiete  
io nel pensier mi fingo, ove per poco  
il cor non si spaura.

Questi i versi de *L'infinito* di Giacomo Leopardi che sottolineano il suo bisogno di immaginare infiniti mondi oltre la siepe. Nell'occasione del bicentenario della stesura di tale componimento poetico, gli allievi della Scuola di Studi Superiori "Giacomo Leopardi" dell'Università di Macerata, che dal grande poeta trae il suo nome, con una propria iniziativa hanno promosso, all'interno dell'evento Unifestival 2019, una *call for papers* rivolta agli studenti che fanno parte della RIASISSU (Rete Italiana degli Allievi delle Scuole e degli Istituti di Studi Superiori Universitari) e degli altri Collegi di merito d'Italia, nonché agli studenti dell'Università di Macerata, sul tema dell'andare "oltre il confine". Nelle pagine seguenti sono riportati i contributi dei 10 vincitori della *call* indetta, che sono intervenuti durante l'evento "Oltre il confine", tenutosi a Macerata il 18 ottobre 2019.

Linea che separa corpi, entità geografiche e territori, punto di incontro e di scontro, di fusione o divisione, il confine è oggi più che mai al centro di discussioni transdisciplinari, dalla matematica alla filosofia, dalla scienza alla letteratura. Oltrepassare il confine, immaginare un "al di là", andare oltre un limite considerato invalicabile sono alcune delle sfide più importanti del nostro tempo.

Personalmente, sono sempre stata attratta dall'idea del confine, dall'ossimoro della sua invisibilità che risulta però tangibile nelle conseguenze che si ripercuotono sulle persone.

Come si può infatti definire una soglia? Che colore si può attribuire alla linea dell'orizzonte in cui si abbracciano il sole e il mare? Con quale colore dipingere l'aria, la nebbiolina che tutto copre prima della pioggia, il contorno delle nuvole viste dall'alto di un aereo?

Forse la risposta è più semplice di quanto si pensi: non esiste un colore per descrivere il confine, dal momento che le linee di contorno sono convenzioni puramente umane.

È d'altra parte certo che dall'incontro di realtà delimitate da un confine possano crearsi intersezioni, intarsi di arricchimento culturale ed umano. Come quando, da bambini, l'insegnante ci faceva colorare con gli acquerelli delle regioni di spazio; blu da una parte, giallo dall'altra, poi, nello spazio in cui entrambe le tinte confluivano avveniva il miracolo: un colore che non era né blu né giallo, il verde. Stesso discorso quando l'esuberanza del rosso e del giallo si abbracciavano, partorendo l'arancione. Mi sono sempre chiesta cosa accadesse in quella regione finita di spazio, quando il blu cessava di essere profondità dell'oceano per schiarirsi nel colore degli alberi, quando il giallo limone, solare e prepotente, perdeva il suo profumo per odorare di pini e cipressi. A volte, nella frettolosa smania di creare alchemisticamente un nuovo colore, accadeva di stendere troppo blu sul fragile foglio, e allora il miracolo assumeva tinte più fosche, più severe. Altre volte era il colore acido a tiranneggiare, colpa della troppa allegria dei raggi del sole. Può apparire insignificante, ma è proprio tramite espedienti di vita quotidiana come questi che i bambini imparano la moderazione, il giusto mezzo e, soprattutto, il rispetto dell'alterità che abita oltre il confine.

La peculiarità della soglia che più mi intriga è il fatto che quest'ultima presupponga, per sua natura ontologica, qualcosa o qualcuno, *un nuovo colore*, aldilà da essa. Come viene insegnato ai bambini con l'espediente delle tinte primarie, l'altro *colore* può essere fonte di enorme arricchimento, essendo la chiave per rinascere in un nuovo pigmento, fondendoci ma restando noi stessi al contempo. Solo così è possibile annullare la linea di confine, il contorno nero che l'essere umano ha attribuito al creato. Affinché ciò avvenga, è necessario accantonare i propri pregiudizi e non aver paura di contaminare i propri *colori*

*primari* con altre tinte. Solo così si può formare l'arcobaleno: questo è stato l'intento dell'evento "Oltre il confine".

Elisa Baiocco  
Scuola di Sudi superiori  
"Giacomo Leopardi"



Tommaso Laganà

Donne oltre il confine: identità etnica e alleanze matrimoniali  
nel regno di Teoderico

### *Introduzione*

Qual è la relazione tra matrimoni e confini? Può una donna influenzare la politica di uno “spietato sovrano barbarico”? Queste sono le domande cui cercheremo di rispondere in quest’analisi della politica matrimoniale di Teoderico il Grande. Nello specifico, il sovrano dà in sposa le figlie Ostrogotho e Theudigotho rispettivamente a Sigismondo, principe dei Burgundi e Alarico II, re dei Visigoti e quelli della sorella Amalafrida con Trasamondo, sovrano dei Vandali e della nipote Amalaberga con il sovrano dei Turingi, Ermanafrido. Senza dimenticare che Teoderico stesso prende in moglie una principessa straniera, Audofleda, sorella di Clodoveo, re dei Merovingi. I matrimoni tra Romani e barbari e tra popolazioni barbariche differenti erano qualcosa di molto comune e lo resteranno fino all’VIII secolo circa<sup>1</sup>. Non è il fatto in sé che ci si sposi tra popolazioni differenti a stupirci, quanto la sistematicità con cui Teoderico agisce in questa direzione e un’insistenza retorica su questa politica, che caratterizza le fonti contemporanee, soprattutto Cassiodoro.

Inizieremo analizzando modalità, fini ed esiti dell’invio delle donne appartenenti alla famiglia degli Amali oltre il confine del regno ostrogoto, analizzeremo poi, in un secondo momento,

<sup>1</sup> Cfr. R. Mathiesen, *Provinciales, Gentiles and Marriages between Romans and Barbarians in the Late Roman Empire*, «The Journal of Roman Studies», 99, 2009, pp. 140-155; Cristina La Rocca, *Foreign dangers: activities, responsibilities and the problem of women abroad*, «Early Medieval Europe», 23, 2015, pp. 410-435.

il matrimonio con Audofleda e il suo ruolo nel rapporto tra Merovingi e Ostrogoti e infine cercheremo di capire cosa implichi tutto questo per i confini etnici tra i popoli barbarici e la maniera in cui Teoderico cercava di definire gli Ostrogoti.

### 1. *Consolidare un regno: diplomazia, matrimoni e propaganda*

Nel 493, Teoderico sconfigge definitivamente Odoacre, su incarico dell'imperatore bizantino Zenone. Invece di restituire l'Italia all'impero, motivo per il quale era stato inviato nella Penisola, alla guida di un'eterogenea banda militare, a noi nota sotto il nome di Ostrogoti, sostituisce Odoacre come sovrano italico, pur sempre nominalmente nel nome dell'Impero d'Oriente. Senza entrare ulteriormente nel dettaglio, è facile capire che Teoderico è un sovrano la cui legittimazione è scarsa, o meglio, si fonda sulla sua potenza militare, elemento chiave, ma che non basta per costruire un regno duraturo, come è nei piani del nuovo re. Per questo, Teoderico, cerca di istituire rapporti di buon vicinato con i regni e i sovrani vicini. La diplomazia va assumendo, nella seconda metà del V secolo, un ruolo sempre più rilevante nel gestire le relazioni tra i vari sovrani. Come sottolinea Audrey Becker-Piriou, l'equilibrio pluripolare che si va instaurando a quest'altezza cronologica fa sì che la diplomazia si emancipi dalla guerra ed assuma un ruolo sempre più rilevante<sup>2</sup>. Se la rilevanza delle donne nel gioco politico era nulla fino a quando era decisivo il confronto armato, ora si apre un nuovo margine di azione, e Teoderico ne coglie al massimo grado le potenzialità. Sia chiaro, a parte i casi di reggenza, come quello di Galla Placidia o Amalasantha, le donne sono raramente raffigurate dalle fonti come ambasciatrici o partecipi delle questioni diplomatiche ufficiali, ma sicuramente hanno un ruolo nell'influenzare le decisioni dei mariti e possono fungere da intermediarie per incontri ufficiosi, consentendo di

<sup>2</sup> A. Becker-Piriou, *De Galla Placidia à Amalasonthe, des femmes dans la diplomatie romano-barbare en occident?*, «Revue historique», 647, 2008, pp. 507-543, p. 509.

raggiungere il re<sup>3</sup>. Esempio estremo di questa influenza sarebbe appunto la nipote di Teoderico, Amalaberga, che avrebbe spinto Ermanafrido, marito e sovrano dei Turingi a uccidere il fratello per essere il solo sovrano<sup>4</sup>.

Teoderico non si aspetta solo questo dalle donne della famiglia degli Amali che manda a sovrani stranieri. La sua idea è ancora più sottile ed è ben attento a chi riceve questo “dono”. Pensiamo sempre al caso di Amalaberga ed Ermanafrido, questa volta visto da una prospettiva vicina alla corte di Teoderico, quella di Cassiodoro, che è membro prominente della corte di Teoderico e uno dei principali uomini di governo del regno ostrogoto. Sono giunte a noi le lettere diplomatiche e politiche di Cassiodoro, raccolte alla fine della sua carriera politica dall'autore stesso sotto il nome di *Variae*. Molte di queste lettere riguardano l'organizzazione di queste unioni matrimoniali o fanno perno su queste unioni come strumenti diplomatici. Nello specifico, ad Ermanafrido, Teoderico invia una missiva nella quale gli viene detto che per quanto Ermanafrido sia di stirpe reale, «longius claritate Hamali sanguinis fulgeatis»<sup>5</sup>. Teoderico sta quindi facendo un dono ad Ermanafrido, il sangue della sua famiglia lo farà splendere più di quanto non faccia già la sua stirpe regia. E non vale solo per Ermanafrido, ma anche per il suo popolo, dato che, grazie ad Amalaberga, «nationem vestra meliore institutione componeat»<sup>6</sup>. Anche Ermanafrido, apprendiamo dalla stessa lettera, ha fatto un regalo a Teoderico, dei superbi cavalli turingi<sup>7</sup>, ma niente di paragonabile al dono di Teoderico. Come nota Ian Wood, quello di Teoderico «was an attempt to secure peace by creating a single family of kings»<sup>8</sup>. Legare a sé sovrani dentro una famiglia e sfruttare poi questi legami a fini diplomatici, in un certo senso abbattendo confini tra regni e popoli, senza invaderli, ma solo attraverso un matrimonio.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 516-522.

<sup>4</sup> Gregorio di Tours, HF, III, 4.

<sup>5</sup> Cassiodoro, *Variae*, III, I, 1.

<sup>6</sup> Ivi, 2.

<sup>7</sup> Ivi, 4.

<sup>8</sup> I. Wood, *Royal succession and legitimation in the Roman west, 419-536*, in S. Airlie, W. Pohl, H. Reimits (hrsg.), *Staat im frühen mittelalter*, Wien, Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.

Sempre dalle *Variae*, abbiamo una lettera inviata a Clodoveo, sovrano dei Franchi, nella quale Teoderico invita a mantenere la pace con Alarico, sovrano dei Visigoti, in quanto parenti<sup>9</sup>. Alarico aveva infatti sposato Theudigotho, figlia di Teoderico, che a sua volta aveva sposato Audofleda, sorella di Clodoveo, sarebbe stata quindi una terribile colpa scatenare una guerra in famiglia. Come nota Patrick Amory, Teoderico si comporta in maniera simile in più di un'occasione<sup>10</sup>, usando i matrimoni e i legami familiari per fare pressioni oltreconfine. Abbiamo dato una prima risposta alle domande iniziali. I matrimoni aiutano ad abbattere i confini, creando legami di influenza e solidarietà e in questo senso la politica di un sovrano barbarico può essere influenzata da una donna, se entra nella sua famiglia. Un'influenza che fa crescere la fama di Teoderico, che viene dipinto «as a powerful father, whose offspring were strongly desired from abroad, increasing the power of weak barbarians»<sup>11</sup>.

## 2. Una moglie per Teoderico

Se per Teoderico dare in moglie le donne della propria stirpe era parte integrante del gioco politico, lo era anche la scelta della moglie da prendere per sé, da scegliere, ovviamente, tra le principesse straniere. Le motivazioni che conducono il re degli Ostrogoti alla scelta di Audofleda sono molto interessanti e rispecchiano valide considerazioni di *Realpolitik*. Audofleda è la sorella del sovrano franco Clodoveo, che si sta configurando come la più grande potenza militare dell'Europa occidentale. Questa volta Teoderico invita quindi una donna a fare il viaggio inverso, dall'estero alla corte di Ravenna, per creare legami con i Merovingi, ben consapevole di esporsi ai rischi di influenza personale di Audofleda, ma fiducioso di avere il controllo della situazione. Non è un caso che, come nota Cristina La Rocca, le

<sup>9</sup> Cassiodoro, *Variae*, III, 4.

<sup>10</sup> P. Amory, *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 63.

<sup>11</sup> La Rocca, *Foreign danges*, cit., p. 426.

fonti italiche tacciano questo matrimonio o cerchino per quanto possibile di celarlo<sup>12</sup>. A Teoderico era anche stato proposto dall'imperatore d'Oriente, Zenone, il matrimonio con Anicia Iuliana, figlia dell'Augusto d'Occidente Olibrio, ma Teoderico nel 478 rifiuta<sup>13</sup>, segno evidente che ritenesse più rilevante legarsi a figure del mondo occidentale che a figure legate a Costantinopoli. Il progetto di Teoderico era infatti proporsi come una specie di nuovo imperatore d'Occidente, tenendo buono l'imperatore d'Oriente, cui non aveva restituito l'Italia, ma che non era nelle condizioni di scacciarlo, per prendere progressivamente il controllo dell'Occidente. Il matrimonio con Audofleda si spiega con questa intenzione, perché la minaccia più rilevante per gli Ostrogoti sono proprio i Franchi di Clodoveo. Le scelte di Teoderico sono quindi oculate, non basta gli si presenti una principessa straniera per prenderla in moglie, e non basta un principe straniero domandi a Teoderico una moglie perché questi gliela conceda. Sempre nelle *Variae*, possiamo notare una disparità di trattamenti nei confronti dei sovrani e delle popolazioni barbariche a seconda del loro potere e rilevanza. Se Teoderico cerca di usare un tono di fraterna amicizia con i Franchi, i Visigoti, i Turingi e i Burgundi, usa toni ben più duri con gli Eruli, sui quali fa sentire in maniera marcata la propria superiorità. Teoderico fa un accordo con gli Eruli, ma «summus enim inter gentes esse crederis, qui Theoderici sententia comprobabis»<sup>14</sup>. Se Teoderico in prima persona decide di esporsi al pericolo dell'influenza della moglie Audofleda è perché creare un legame matrimoniale coi Franchi gli sembra fondamentale.

Nonostante i rapporti creati, Franchi e Ostrogoti arrivano a scontrarsi, per il controllo del regno dei Visigoti. Come abbiamo visto, Teoderico aveva supplicato Clodoveo di non attaccare il suo parente Alarico, ma la guerra era scoppiata e nella battaglia di Vouillé del 507 Clodoveo aveva ucciso Alarico. Questo apre all'intervento di Teoderico. Franchi e Ostrogoti si affrontano

<sup>12</sup> Ivi, p. 429.

<sup>13</sup> Becker-Piriou, *De Galla Placidia à Amalasonthe*, cit., p. 512.

<sup>14</sup> Cassiodoro, *Variae*, III, II, 1.

in quanto Teoderico vuole porre sul trono dei Visigoti il figlio di Alarico e Theudigotho, Amalarico, di soli 9 anni. Alla morte di Clodoveo nel 511, Teoderico fu in grado di insediare sul trono il nipote<sup>15</sup> e di fatto divenne reggente dei Visigoti fino alla morte nel 526, controllando Italia, Provenza e buona parte della Penisola Iberica. In un secondo senso, un matrimonio non è solo uno strumento per instaurare relazioni oltre confine ed esercitare influenze, ma anche di intervento diretto, soprattutto in un periodo in cui le successioni sono poco codificate, molto incerte e aperte a variabili eterogenee<sup>16</sup>.

### 3. *L'identità culturale degli Ostrogoti*

Un progetto di tale spessore richiedeva che Teoderico mettesse in atto una campagna propagandistica che andava ben oltre il mantenere buoni rapporti di vicinato con i matrimoni. Teoderico è un parvenu e deve togliersi l'immagine di semplice capo militare, per questo plasma una complessa immagine personale e della sua popolazione e cercherà anche di esportarla, come? Attraverso l'invio delle donne della famiglia Amala, e vedremo un terzo senso in cui si sprigiona il potenziale delle donne oltre confine.

Teoderico cerca in tutti i modi di presentarsi come tutore e garante del *mos Romanorum*, ma questo non significa presentarsi come un Romano. Come nota Patrick Amory, Teoderico cerca di fare diventare le virtù del modo di vivere romano, soprattutto il diritto romano e la costruzione di edifici pubblici, una virtù legata alla stirpe Amala e che si congiunge in questo sangue e nella figura di Teoderico, con la virtù guerriera dei Goti<sup>17</sup>. Un connubio perfetto, in cui valore morale, militare, edilizia pubblica e raffinatezza si uniscono.

Una prima osservazione da fare è che Teoderico mira a promuovere un'identità culturale, non tanto basata sul sangue, la razza o altri concetti molto posteriori. Ciò che identifica la

<sup>15</sup> Gregorio di Tours, HF, III, 1.

<sup>16</sup> Cfr. Wood, *Royal succession and legitimation*, cit.

<sup>17</sup> Amory, *People and identity*, cit., pp. 43-85.

sua popolazione sono una serie di pratiche culturali, e questo è particolarmente vero per popolazioni come quelle che vivono tra V e VI secolo<sup>18</sup>. ed è utile soffermarsi su una delle più celebri, ovvero quella delle costruzioni pubbliche.

La fama di Teoderico come re costruttore è ben nota e celebrata da tutte le fonti che parlano del sovrano. L'Anonimo Valesiano scrive ad esempio che Teoderico «erat enim amator fabricarum et restaurator civitatum»<sup>19</sup>. Nel suo panegirico per il sovrano Ennodio, vescovo di Milano, scrive che Teoderico ha fatto risorgere dalle ceneri le città e ha fatto ringiovanito Roma, che viveva in una condizione di *marcida senectutis*<sup>20</sup>. Le *Variae* di Cassiodoro testimonia questa retorica del re costruttore e restauratore dello splendore romano all'ennesima potenza, come mostra molto efficacemente Cristina La Rocca<sup>21</sup>.

Se questa era la fama di Teoderico, è importante riflettere sul fatto che quando Amalafriada sposa il sovrano Vandalo Trasamondo, egli si lancia in una politica di costruzioni affine a quella di Teoderico, confermata dall'evidenza archeologica<sup>22</sup>. Abbiamo infatti in questo terzo e ultimo senso, una donna che passa il confine, attraverso il matrimonio, diventa la distruttrice del confine, non solo nel senso già visto della creazione di legami di solidarietà familiare, ma in quanto distruttrice di barriere culturali. Se infatti Trasamondo, come Teoderico, costruisce bagni termali, rende culturalmente i Vandali sempre più simili agli Ostrogoti, in maniera funzionale al processo di imposizione di pace e controllo proposto da Teoderico. Popolazioni simili più difficilmente vanno in conflitto e condividere una cultura simile, oltre che lo stesso sangue, è strumento di coesione e distruzione di confini tra popoli. Non che i diversi tipi di influenza siano esclusivi, anche con Trasamondo, Teoderico cerca infatti di fare pesare le obbligazioni familiari nelle

<sup>18</sup> Ivi, pp. 13-42.

<sup>19</sup> AV, 70.

<sup>20</sup> Ennodius, *Panegyricus*, p. 236.

<sup>21</sup> C. La Rocca, *Mores tuos fabricae loquuntur. Building Activity and the Rhetoric of Power in Ostrogothic Italy*, «The Haskins Society Journal. Studies in Medieval History», 26, 2014, pp. 1-29, nello specifico si vedano le pp. 7-13.

<sup>22</sup> La Rocca, *Foreign dangers*, cit., pp. 427-428.

decisioni attraverso la sorella, ma qui si esprime, insieme a questo, un senso ancora più potente in cui la donna oltreconfine esprime il suo potenziale. Di questo sono ben consapevoli tutti i contemporanei che possono percepire le donne che Teoderico gli manda sia come doni, assecondando la retorica promossa da Ravenna, ma anche come pericoli e minacce. Il progetto di Teoderico fallisce, perché la sua influenza non è tale da potere proteggere i membri della sua famiglia a distanza e soprattutto dopo la morte. Morto Trasamundo nel 523 e Teoderico nel 526, il nuovo re Ilderico, ben consapevole del valore che il *consilium* di Amalafrida avesse, la fa uccidere. Non è un caso che Gregorio di Tours, una fonte franca, presenti le donne amale come “serpi”, che spingono addirittura ad andare contro al legame di solidarietà familiare, come già abbiamo visto nel caso di Amalaberga ed Ermanafrido<sup>23</sup>. Il capitolo seguente del terzo libro di Gregorio di Tours racconta delle congiure contro il figlio avuto da Sigismondo, sovrano dei Burgundi, che aveva sposato Ostrogotho, figlia di Teoderico, da parte della seconda moglie di Sigismondo, che accusa il figliastro di avere attentato al suo onore convincendo Sigismondo a farlo uccidere<sup>24</sup>.

Lo status delle donne oltreconfine, ma anche quello della loro prole, dipende dagli uomini che le proteggono, per questo se la moglie oltreconfine può essere la crepa che fa collassare un confine, rischia anche di diventare prigioniera di quel confine, di essere percepita come straniera e pericolosa anche una volta valicato il confine.

### *Conclusioni: nomen omen*

In conclusione, il ruolo di un semplice matrimonio e di una donna che passa un confine ha un impatto enorme e distruttivo, riconosciuto dai contemporanei stessi. Questo perché Teoderico non manda oltreconfine solo una donna e ce lo dimostrano i nomi delle figure femminili della sua famiglia.

<sup>23</sup> Gregorio di Tours, HF, III, 4: «Hermenefrede vero uxor iniqua atque crudelis Amalaberga nomen inter hos fratres bellum civile dissimenat».

<sup>24</sup> Ivi, 5.

Le due figlie di Teoderico si chiamano infatti Ostrogotho e Theduigotho, hanno quindi nella desinenza il nome della popolazione di appartenenza, la sorella si chiama Amalafrida e la nipote Amalaberga, portando nell'inizio del nome il nome della stirpe a cui appartengono. Quando un sovrano straniero prende in moglie una donna della corte di Ravenna, si sta portando in casa la cultura che un popolo, gli Ostrogoti e una stirpe, gli Amali, vogliono imporre, una cultura raffinata, fatta di romanità e di valori guerrieri insieme. L'accoglienza dipende dal vantaggio e dalla disponibilità all'abbattimento di questo confine. Infine, è emerso con chiarezza come l'identità etnica venga definita dopo il collasso dell'impero d'Occidente come un fattore eminentemente dettato da pratiche culturali, non da fattori razziali o genetici.

### *Bibliografia*

#### *Fonti primarie*

#### *Abbreviazioni utilizzate*

AV = *Anonymus Valesianus Pars posterior*, in Theodor Mommsen (a cura di), MGH, AA, 9, 1892, pp. 249-340.

Cassiodoro *Variae* = Cassiodorus, *Variae*, Theodor Mommsen (a cura di), MGH, AA, 12, 1894.

Ennodius, *Panegyricus* = Rohr Cristian, *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*, MGH Studien un Texte, Hannover, 1995.

Gregorio di Tours, HF = *Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X*, Bruno Krusch e Wilhelm Levison (a cura di), MGH, SS. Rer. Merov, 1,1, Hannover, 1906.

#### *Fonti secondarie*

Amory, Patrick, *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Becker-Piriou, Audrey, *De Galla Placidia à Amalasonthe, des femmes dans la diplomatie romano-barbare en occident?*, «Revue historique», 647, 2008, pp. 507-543.

- La Rocca, Cristina, *Foreign dangers: activities, responsibilities and the problem of women abroad*, «Early Medieval Europe», 23, 2015, pp. 410-435.
- La Rocca, Cristina, *Mores tuos fabricae loquuntur. Building Activity and the Rhetoric of Power in Ostrogothic Italy*, «The Haskins Society Journal. Studies in Medieval History», 26, 2014, pp. 1-29.
- Mathiesen, Ralph, *Provinciales, Gentiles and Marriages between Romans and Barbarians in the Late Roman Empire*, «The Journal of Roman Studies», 99, 2009, pp. 140-155.
- Wood, Ian, *Royal succession and legitimation in the Roman west, 419-536*, in Stuart Airlie, Walter Pohl, Helmut Reimits (hrsg.), *Staat im frühen mittelalter*, Wien, Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.

Christian Allasino

Oltre il confine: la ricerca dell'*Urheimat* e delle terre leggendarie della mitologia indoeuropea da parte degli esponenti della *Grenzwissenschaft* nazista

### 1. *Il confine geografico: la ricerca dell'Urheimat*

Sin dalla nascita della linguistica storico-comparativa nel 1794 ad opera di sir William Jones<sup>1</sup> è aperto il dibattito sulla patria originaria degli indoeuropei. Nel suo primo secolo di storia, l'indoeuropeistica peccò di “pansanscritismo”, ovvero faceva derivare tutto dal sanscrito, un po' perché ai tempi era la lingua di più antica attestazione, un po' per via del dogma secolare *ex oriente lux*, un po' per via dell'orientalismo che pervadeva gli ambienti romantici. Schlegel collocava l'*Urheimat* nell'Indostan nordoccidentale, mentre Young nel Kashmir<sup>2</sup>. Ben presto sorsero altre teorie sempre prive di fondamento scientifico che collocavano l'*Urheimat* in Asia: ad esempio, Renan, basandosi sulla Bibbia, collocava il focolaio ancestrale in Asia centrale<sup>3</sup>.

Nel 1851, Latham fu il primo a proporre un insediamento indoeuropeo in Lituania: la sua teoria, basata su argomenti oggi superati, non fu accolta positivamente. Dopo le prime sperimentazioni di Grimm, Kuhn e Crawford, Pictet nel suo libro *Les origines des indo-eupéennes* (1859-1863) fu il primo

<sup>1</sup> F. Fanciullo, *Introduzione alla linguistica storica*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 159.

<sup>2</sup> F. Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 39.

<sup>3</sup> Ivi, p. 40.

a fare un uso sistematico di quella che chiamava “paleontologia linguistica” per risalire alla cultura originaria dei popoli indoeuropei<sup>4</sup>. Tuttavia, influenzato dal pansancritismo, ricostruì flora e fauna tipiche della Battriana, dove collocò la patria ancestrale. Inoltre, si potrebbe affermare che con lui nacque il mito della superiorità della razza ariana: secondo lui, gli indoeuropei sarebbero stati un popolo «privilegiato tra tutti i popoli per qualità di sangue e per doni d’intelligenza»<sup>5</sup>.

A partire dal 1870, le nuove scoperte archeologiche dimostrarono la presenza dell’uomo in Europa in età molto antica e parallelamente alcuni linguisti iniziavano a pensare che il sanscrito fosse innovatore rispetto alle altre lingue, con particolare riferimento al vocalismo<sup>6</sup>. Convinto che la lingua più arcaica fosse il lituano, nel 1878 Poesche, partendo dal presupposto errato che la patria originaria si trovasse dov’era parlata la lingua più antica, collocò l’*Urheimat* nel Baltico. Egli fu persuaso anche da un elemento razziale: i celti e i germani erano dolicocefali ed erano descritti dai latini e dai greci come biondi, pertanto non potevano che discendere dal Baltico, epicentro della biondezza. Pertanto, i lituani erano i “veri indoeuropei”, di razza pura e di lingua incontaminata, mentre gli altri popoli indoeuropei si erano mescolati con le altre razze che avevano sottomesso<sup>7</sup>. Non risulta difficile immaginare le implicazioni politiche di una tale teoria.

Alla dolicocefalia e alla biondezza Penka aggiunse gli occhi azzurri. Tuttavia, egli era convinto che il Baltico non potesse essere la patria originaria, poiché considerava i lituani brachicefali di razza inferiore e riteneva che quella zona paludosa fosse troppo insalubre per ospitare una «razza potente ed energica quale è la razza bionda»<sup>8</sup>. Inoltre, il lituano è una lingua *satəm*. Secondo Penka, il popolo indoeuropeo era sedentario, contadino ed autonomo, cioè non soggetto ad invasioni di altri popoli. La Scandinavia sembrava possedere

<sup>4</sup> Ivi, p. 36.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>6</sup> Ivi, p. 41.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>8</sup> Ivi, p. 42.

tutti i requisiti geografici e l'archeologia dimostrava la presenza ininterrotta della dolicocefalia sin dal Paleolitico<sup>9</sup>. A sostegno della propria tesi, Penka presentava due argomenti di tipo archeolinguistico: quello del mare e quello del faggio. Nella ricostruzione del lessico comune, Penka notò che gli indoeuropei avevano una parola per dire “mare”, ovvero *\*mori* (presente nel latino *mare*, in irlandese antico *muir*, nel toponimo *Aremorica*, nel gotico *marei*, nel lituano *māre* e *pamāre*, nello slavo *po-moriye* e nel toponimo *Pomerania*) e ne trasse la conclusione che nel loro habitat esistesse il mare. In realtà, come si può notare, tale parola è presente solo in Europa e non è da escludere che potesse indicare qualunque corso d'acqua, come dimostrato dall'ittita *marmara* (“palude”) e dal nome di alcuni fiumi come il *Marassanta* e la *Morava*<sup>10</sup>. Allo stesso modo, Penka ricostruì la parola *\*bhāgos* (latino *fagus*, gallico *bāgos* e tedesco *Buche*) e, prendendo in considerazione l'area di diffusione del faggio, poté escludere a sud la Turchia e le parti più meridionali di Spagna e Grecia e a nord i Paesi baltici, mentre la Scandinavia meridionale sembrava il luogo ideale. Tuttavia, il greco *φάγος* (“rovere”), il russo *buz* (“sambuco”) e il curdo *būz* (“rovere”) dimostrano che in altre lingue il termine può assumere anche altri significati. Secondo Penka, il significato originario era quello di faggio e si sarebbe perso nelle regioni dove quest'albero non cresce. Tuttavia, si potrebbe capovolgere il ragionamento, affermando che un termine che indicava genericamente “albero” avrebbe assunto in celtico, germanico e latino il significato specifico di “faggio”<sup>11</sup>. D'altra parte, pare che il termine *\*bhāgos* sia da ricondurre alla radice *\*bhag-* (“mangiare”), forse per via del frutto della faggiola: prima di assumere il significato specifico di “faggio”, è possibile che esso si riferisse a qualunque albero dai frutti commestibili<sup>12</sup>.

Nel 1902, Kossinna si spinse ancor più a sud, collocando l'Urheimat tra la Scandinavia meridionale e la Germania settentrionale: per la prima volta i “barbari” germanici poterono

<sup>9</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 43-44.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>12</sup> Ivi, p. 61.

affermare la loro superiorità culturale e questo nuovo dogma della linguistica fu una delle basi degli ideali razzisti del nazismo<sup>13</sup>.

Fino a quel momento, per via del panscrittismo ancora dominante, si era creduto che gli indoeuropei fossero pastori nomadi, come le tribù mongole. L'agricoltura è in una certa misura compatibile con il nomadismo, tuttavia nel 1922 Giles notò che la lingua ricostruita possedeva termini per indicare case, villaggi e cittadelle fortificate e trasse la conclusione che gli indoeuropei fossero sedentari e provenissero dalla Pannonia, teoria condivisa anche dall'archeologo Bosch-Gimpera nel 1960 e dal linguista Devoto nel 1962<sup>14</sup>.

In realtà, nel 1926 l'archeologo australiano Childe, allievo di Arthur Evans, nel suo "The Aryans" dimostrò con criteri archeolinguistici che, mentre l'allevamento era un fenomeno che riguardava tutti i popoli indoeuropei, l'agricoltura era stata praticata soltanto da quelli europei. L'archeologia dimostrava che l'area danubiana, abitata da popoli sedentari, dediti all'agricoltura e pacifici che veneravano una dea madre sconosciuta agli altri popoli, non era una candidata ideale. Riprendendo le tesi di Schrader (1892) e di Feist (1902) ma con più forti argomentazioni linguistiche, Childe collocò l'Urheimat nelle steppe della Russia meridionale<sup>15</sup>.

Nel 1957 Crossland risolse il problema del salmone, che fino ad allora era sembrato un argomento a favore dell'insediamento nordico. Il termine \**laksos*, infatti, era presente nelle lingue germaniche (tedesco *Lachs*, inglese antico *leax*), baltiche (lituano *lašiša*) col significato di "salmone", in tochario (*laks*) col significato di "pesce" e nelle lingue dell'India (*lakṣás*) col significato di "centomila", come dimostrato da Thieme nel 1953. Crossland dimostrò che era stata scoperta la presenza di salmoni a meno di 100 km dal Mar Nero<sup>16</sup>. Un'ulteriore prova archeologica arrivò con gli scavi dell'archeologa lituana Marija Gimbutas, che rilevarono la presenza della cosiddetta "cultura dei kurgan", ovvero dei tumuli appartenenti a una civiltà del

<sup>13</sup> Ivi, pp. 46-47.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 61-64.

V millennio a.C. Questa teoria prevede una serie di migrazioni successive, con una prima tappa significativa forse proprio nell'area danubiana<sup>17</sup>.

A partire dagli anni Settanta, l'archeolinguistica fu rimessa in discussione, prevalentemente sulla base della critica della "deriva semantica", ovvero dell'impossibilità di determinare il significato storico di una parola a causa della variazione nel tempo e nello spazio<sup>18</sup>. Nel 1980 Gamkrelidze e Ivanov si fecero promotori della reazione a questo atteggiamento, suggerendo come patria ancestrale un territorio montuoso con querce e roveri, laghi, fiumi impetuosi, cielo nuvoloso, frequenti tormente e bufere, con clima piovoso e con forti neviccate, ma anche estati caldissime e con una fauna che comprendeva anche la pantera, il leone, l'elefante e la scimmia, presumibilmente l'Asia Minore. In realtà, tutti i nomi di questi animali esotici sono prestati dalle lingue semitiche, come dimostrato da Diakonov<sup>19</sup>. Comunque, la teoria dei due studiosi trovò il consenso dell'archeologo Renfrew, il cui pensiero è figlio delle tendenze antimigrazioniste dell'archeologia: secondo lo studioso, la cultura di Çatal Hüyük (VII millennio a.C.) sarebbe all'origine della lingua "protoindoeuropea" e avrebbe portato in Europa la rivoluzione neolitica. La sua teoria, accolta con favore dagli archeologi, è considerata inaccettabile in termini cronologici dalla maggioranza dei linguisti, ed è stata parzialmente rivista da Sherratt, Zvelebil e Safronov. Infatti, qualunque teoria che collocasse il periodo comune delle lingue indoeuropee prima del 4500 a.C. o dopo il 2500 a.C. sarebbe da considerare pseudoscientifica<sup>20</sup>.

Gli studi genetici di Cavalli Sforza, Menozzi e Piazza da un lato confermano un'ondata di invasioni dalle steppe e dall'altro indicano un'altra migrazione dalla Mesopotamia, fattore che comunque non autorizza né ad ammettere la neolitizzazione

<sup>17</sup> Ivi, pp. 50-65.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 65-69.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 70-92.

dell'Europa a partire dall'Asia Minore, né ad ipotizzare nuove parentele linguistiche<sup>21</sup>.

Figlia di un atteggiamento profondamente antimigrazionista è anche la teoria della continuità paleolitica di Mario Alinei, secondo la quale tutte le lingue parlate oggi sarebbero le dirette discendenti di un'unica lingua paleolitica. La teoria di Alinei, fondata prevalentemente su basi dialettologiche e archeologiche (in particolare la cultura megalitica)<sup>22</sup> e accolta dai linguisti Franco Cavazza, Xaverio Ballester, Francesco Benozzo e Gabriele Benozzo, è considerata quasi unanimemente pseudoscientifica. D'altra parte, Alinei aveva già proposto parentele fantalinguistiche tra etrusco, ungherese e turco.

Recentemente, con la pubblicazione di *Omero nel Baltico* di Felice Vinci (1995) ha ripreso vigore la teoria baltica. Secondo Vinci, le vicende narrate nei poemi omerici si riferirebbero al Baltico dell'inizio del II millennio a.C. Si spiegherebbero così il clima nordico, le nebbie, il mare sempre in tempesta, i lunghi mantelli indossati dagli achei e le incongruenze della geografia omerica (ad esempio, "l'isola di Pelope" che non è un'isola e nella realtà non è affatto pianeggiante<sup>23</sup>, l'inesistente Dulichio<sup>24</sup> e l'isola di Faro a un giorno di navigazione dalla costa). Secondo Vinci, terminata l'era dell'optimum climatico baltico, gli achei si sarebbero spostati verso sud, rinominando le terre elleniche in base alla somiglianza con quelle baltiche. La teoria fu presentata dalla traduttrice Rosa Calzecchi Onesti<sup>25</sup> e Franco Cuomo<sup>26</sup> e incontrò il consenso di intellettuali come

<sup>21</sup> Ivi, pp. 88-90.

<sup>22</sup> Si vedano: <[http://www.continuitas.org/texts/alinei\\_benozzo\\_origini.pdf](http://www.continuitas.org/texts/alinei_benozzo_origini.pdf)>, <[http://www.academia.edu/5921369/Alinei\\_II\\_la\\_Sintesi\\_Emergente](http://www.academia.edu/5921369/Alinei_II_la_Sintesi_Emergente)>, <[http://www.continuitas.org/texts/benozzo\\_etnofilologia.pdf](http://www.continuitas.org/texts/benozzo_etnofilologia.pdf)>, <[http://www.continuitas.org/texts/cavazza\\_lezioni.pdf](http://www.continuitas.org/texts/cavazza_lezioni.pdf)>, <[http://www.academia.edu/1269673/Continuit%C3%A0\\_e\\_identit%C3%A0\\_nella\\_preistoria\\_indeuropea\\_verso\\_un\\_nuovo\\_paradigma\\_in\\_Quaderni\\_di\\_Semantica\\_22\\_2\\_2001\\_pp.215-260](http://www.academia.edu/1269673/Continuit%C3%A0_e_identit%C3%A0_nella_preistoria_indeuropea_verso_un_nuovo_paradigma_in_Quaderni_di_Semantica_22_2_2001_pp.215-260)> e <[http://www.academia.edu/1269693/Linguistica\\_e\\_preistoria\\_II\\_linguaggio\\_e\\_creazione\\_del\\_sacro\\_in\\_Quaderni\\_di\\_Semantica\\_27\\_1-2\\_2006\\_pp.199-223](http://www.academia.edu/1269693/Linguistica_e_preistoria_II_linguaggio_e_creazione_del_sacro_in_Quaderni_di_Semantica_27_1-2_2006_pp.199-223)>.

<sup>23</sup> Felice Vinci, *Omero nel Baltico. Saggio sulla geografia omerica*, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1998, pp. 36-37.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 34-40.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 9-12.

Eco e Sanguineti<sup>27</sup>. Tuttavia, essa ha il grande difetto di non essere fondata su basi linguistiche attendibili: ad esempio, nella sua evoluzione in finlandese Troia avrebbe dato come effetto \*Roiija, e non la Toja identificata da Vinci come “proto-Troia”. Inoltre, essa sembra avere qualche analogia con le teorie di Tilak, autore de *La dimora artica nei Veda* (1902), secondo cui nei Veda e nell’Avesta vi sarebbero reminiscenze di un’epoca in cui il sole sorgeva a sud invece che ad est, le stelle disegnavano circonferenze nel cielo e un anno era fatto di una notte di sei mesi e di un giorno di altri sei<sup>28</sup>.

## 2. Il concetto indoeuropeo di confine

Sin dalla prima manifestazione letteraria indiana, il Rigveda, l’endoneonimo degli indiani è *aryās*. Anche i persiani davano a sé stessi questo nome, dei nobili si diceva che fossero *ariya-cica* (“di origine ariana”) e il nonno di Dario si chiamava *Ariyaramna*. La radice si può trovare anche nel moderno nome della Persia, ovvero *Iran*. Alcuni, notando l’esistenza di antroponimi quali *Ariomanno* tra i celti e *Ariovisto* tra i germani ipotizzarono che questo fosse il nome originario del popolo indoeuropeo. Pokorny dimostrò che invece il termine irlandese *Ériu*, come il gallese *Ywerddon* (latino *Hibernia*) deriva dalla parola composta \**epi-weryo(n)*, che significa “l’isola”. Il nome *Ariovisto*, inoltre, apparteneva al celebre condottiero svevo che fu a stretto contatto con i sequani e gli edui, che sottomise all’epoca di Cesare. Pertanto, la sola conclusione che si può trarre è che in indoeuropeo esisteva un aggettivo \**aryo* col significato di “signore” che fu adottato come etnonimo dai popoli dell’India, del Pakistan, dell’Afghanistan e della Persia. Inoltre, Szemerényi ha messo in relazione questo aggettivo con l’ugaritico *ary-*, che significa parente, membro della famiglia e compagno, a sua volta derivato dall’egiziano *iri*, che significa “compagno”: per ironia della sorte, il termine

<sup>27</sup> E. Sanguineti, *Dal profondo Nord al profondissimo Sud*, «L’Unità», 11 ottobre 2003.

<sup>28</sup> Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell’Europa*, cit., p. 40.

scelto per indicare la purezza della razza potrebbe essere di origine semitica<sup>29</sup>.

Alcuni fanno notare che la parola indoeuropea \**ghostis* significa allo stesso tempo “ospite” (gotico *gasts*, slavo antico *gostī*) e “straniero, nemico” (latino *hostis*) e considerano questo elemento una prova del carattere chiuso del clan e della sua diffidenza verso ciò che è estraneo. In realtà, questa parola è attestata solo in Europa ed il secondo significato compare solo in latino<sup>30</sup>.

Nel mondo indoeuropeo quando viene fondata una città, prima di installare solennemente i focolari e di sistemare l'altare, occorre consacrare il terreno tracciando un solco con l'aratro, lasciando liberi soltanto tre punti a ovest, a nord e ad est per le porte. Questo elemento è presente nella leggenda di Romolo e Remo, ma anche nella tradizione indiana<sup>31</sup>. Un altro elemento presente nel mondo indoeuropeo è quello del fuoco (il greco ἔστια κοινή, l'indiano Agnis, che quando non riceverà più nessun *agnihotra* causerà la fine del mondo e la sua rinascita<sup>32</sup>, ma anche l'elemento del culto zoroastriano, simbolo vivente e in qualche modo soprannaturale dell'eterna forza divina<sup>33</sup>, e il focolare domestico lituano<sup>34</sup>).

### 3. *Il confine numerico*

Nella lingua comune non esiste un modo per indicare “mille”<sup>35</sup>. Siccome due dei numeri ricostruiti (\**k<sup>w</sup>ettwor* e \**penk<sup>w</sup>e*) presentano la congiunzione enclitica \**k<sup>w</sup>e*, si è ipotizzato che inizialmente il sistema numerico fosse su base

<sup>29</sup> Ivi, pp. 15-19.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 160-161.

<sup>31</sup> J. Varenne, *L'India e il sacro. Una antropologia*, in J. Reis (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro. Volume 2: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, Jaca Book-Massimo, 1991, p. 44.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 35-41.

<sup>33</sup> G. Gnoli, *L'Iran antico e lo zoroastrismo*, in Reis, *Trattato di antropologia del sacro. Volume 2: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, cit., p. 108.

<sup>34</sup> M. Gimbutas, *La religione dei Balti*, in Reis, *Trattato di antropologia del sacro. Volume 2: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, cit., pp. 244-245.

<sup>35</sup> Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, cit., pp. 190-191.

tre, successivamente su base cinque e solo in un'ultima fase su base dieci<sup>36</sup>.

Del resto, il tre è un numero fondamentale: secondo la ricostruzione di Georges Dumézil, presso il popolo indoeuropeo le strutture ternarie governavano tutto l'universo, comprese le funzioni dell'attività umana, suddivise in giuridico-magica o suprema (l'autorità del \**reks*, attestato in sanscrito *raṭ*, irlandese antico *rī*, gallico *rix* e latino *rēx*<sup>37</sup>), marziale e produttiva<sup>38</sup>. In India ciò risulta particolarmente evidente: la società si divide in *brāhmanā*, *ksatriya* e *vaisya* e tre sono le congiunzioni del mondo (mattina, mezzogiorno e sera), i mondi (terra, aria e cielo), le tappe della vita (infanzia, età adulta e vecchiaia), i destini dopo la morte (inferno, reincarnazione e paradiso) e le fasi del ragionamento (tesi, antitesi e sintesi). Per reintegrare l'armonia universale, si applica la regola del "tre più uno", che permette di aggiungere le divinità femminili, gli *śudra*, la notte divinizzata, l'aldilà, il destino *post mortem*, il *turīya* (sollevio, liberazione) e l'esempio<sup>39</sup>. Secondo Francisco Villar, la ricostruzione di Dumézil sarebbe troppo ottimistica proprio perché troppo "pansanscritista", oltre che fondata più sui significati che sui significanti<sup>40</sup>. In realtà, in origine fu proprio la religione comparata a suggerire la possibilità di un ceppo comune<sup>41</sup>.

Anche nello sviluppo della religione indoeuropea, pare si possano individuare tre stadi: uno di collettività divine indifferenziate, uno di semplificazione trinitaria (basti pensare alla Triade capitolina e alla Trimurti<sup>42</sup>) ed uno di politeismo caratterizzato, talvolta dominato da un dio supremo<sup>43</sup>, \**dyéus pātér* (sanscrito *dyauspitá*, greco *Ζεύς πατήρ*, latino *Iuppiter*, umbro *Iupater*, illirico *Δειπάτρος*)<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 189-190.

<sup>37</sup> Ivi, p. 161.

<sup>38</sup> R. Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., pp. 13-14.

<sup>39</sup> Varenne, *L'India e il sacro. Una antropologia*, cit., pp. 69-73.

<sup>40</sup> Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, cit., pp. 139-148.

<sup>41</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., p. 16.

<sup>42</sup> Varenne, *L'India e il sacro. Una antropologia*, cit., p. 70.

<sup>43</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., p. 16.

<sup>44</sup> Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, cit., pp. 140-141.

L'uomo indoeuropeo detesta il disordine, il caos, l'anarchia, l'infinito e tutto ciò che compromette il fragile equilibrio di forze antagoniste<sup>45</sup>. Tipica del mondo indoeuropeo è la suddivisione binaria che contrappone bianco e nero, chiaro e scuro, il cielo luminoso e l'oltretomba oscuro<sup>46</sup>.

#### 4. *Il confine etico*

La gloria è il principale valore indoeuropeo (basti pensare alla "civiltà della vergogna" omerica<sup>47</sup> o alle strofe 76 e 77 degli Hávamál nell'*Edda poetica*<sup>48</sup>). Il sarcasmo, la satira e lo scherno erano considerati intollerabili, in particolare presso i Celti<sup>49</sup>.

Tuttavia, il crimine espiabile per eccellenza è lo spergiuro o il falso giuramento: nel mito esso provoca il cataclisma finale. Del resto, il patto è rappresentato da divinità fondamentali come Mitra e Tyr e la verità è il valore supremo<sup>50</sup>.

La religione indoeuropea riflette la Weltanschauung di un popolo pastorale e guerriero con divinità esclusivamente maschili<sup>51</sup> e ammette il sacrificio umano, attestato nei Rgveda, nel sacrificio di Ifigenia e nell'uccisione di dodici troiani nel XVIII libro dell'*Iliade*, nelle colonie ioniche dell'Asia Minore fino al VI secolo a.C., nel sacrificio di due galli e di due greci a Roma nel 228 e nel 216 (ma Plutarco afferma che i sacrifici umani furono di più, sotto copertura del segreto di stato), presso i Germani e i Celti, presso i Balti (ultima attestazione nel 1325, ad opera del re Lokietek) e presso i Persiani (Amestri, moglie di Serse fece seppellire vivi quattordici nobili ragazzi persiani)<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., p. 15.

<sup>46</sup> Gimbutas, *La religione dei Balti*, cit., p. 253,

<sup>47</sup> E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli, 2008.

<sup>48</sup> *Edda poetica. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni, 1951.

<sup>49</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., pp. 21-22.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>51</sup> Gimbutas, *La religione dei Balti*, cit., p. 253.

<sup>52</sup> E. Campanile, *Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società celtica*, in Reis, *Trattato di antropologia del sacro. Volume 2: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, cit., pp. 160-165.

## 5. *La morte*

La religione indoeuropea non è concepibile senza la ferma credenza nell'esistenza di un aldilà<sup>53</sup>. La radice indoeuropea \**vel* significa “morte”, ma anche “regno dei morti” e “cadavere sul campo di battaglia”. Essa è presente nel termine *Valhalla*<sup>54</sup>. Il mito dell'eroica morte in battaglia fu ripreso in epoca nazista dalla concezione spirituale del *Volk*, che permise il matrimonio con i soldati morti in battaglia<sup>55</sup>.

Presso gli Indoeuropei, il destino era considerato *deus otiosus et omnipotens* ed era rappresentato come albero del mondo, *axis mundi et universalis columna* come disse Adamo di Brema dell'Yggdrasil scandinavo<sup>56</sup>, cui anche gli dei devono sottostare<sup>57</sup>.

## 6. *Terre di confine nel mito e nella letteratura*

Un topos del mondo indoeuropeo è quello di ritenersi originari di terre paradisiache come le Isole Fortunate, rese celebri dall'epodo XVI di Orazio, Atlantide, Shambhala, Agartha, Thule ed Iperborea (da alcuni identificate con l'Islanda), Eldorado ed il regno del Prete Giovanni<sup>58</sup>.

## 7. *La pseudoarcheologia nazista*

Ufficialmente impegnato a promuovere una dura lotta contro l'occultismo, in realtà il nazismo fu il massimo promotore della *Grenzwissenschaft*, che divenne la scienza ufficiale del regime. Nel 1935 Heinrich Himmler, convinto di

<sup>53</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., p. 18.

<sup>54</sup> Gimbutas, *La religione dei Balti*, cit., pp. 268-269.

<sup>55</sup> E. Conte e C. Essner, *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Roma, Carocci, 2004, pp. 135-164.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>57</sup> Boyer, *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, cit., pp. 188-189.

<sup>58</sup> Boyer, *Il mondo indoeuropeo*, cit., p. 17.

essere la reincarnazione di Enrico l'Uccellatore<sup>59</sup>, Hermann Wirth e Walter Darré fondarono l'*Ahnenerbe*, con l'obiettivo di condurre ricerche sulla storia antropologica e culturale della razza ariana<sup>60</sup>. L'*Ahnenerbe* organizzò la spedizione in Tibet di Ernst Schäfer, che raccontò la sua esperienza nel film *Geheimnis Tibet* (1943)<sup>61</sup> e la ricerca del Graal a Montségur, basata sulle teorie di Otto Rahn, studioso della storia dei catari autore di *Crociata contro il Graal* (1933) e *La corte di Lucifero* (1937) e promosse una serie di spedizioni pseudoarcheologiche volte a giustificare l'occupazione nazista<sup>62</sup>.

Il nazismo, inoltre, si fece promotore di un processo di *arianizzazione* del cristianesimo, contaminato dalla morale giudaica ad opera di San Paolo (Gesù era considerato ariano, biondo e con gli occhi azzurri). La classicità greco-romana era considerata erede dell'arianesimo (secondo i nordicisti la razza alpina era la principale nemica di quella nordica<sup>63</sup>) e paradossalmente lo era anche quella araba, chiaramente semitica<sup>64</sup>.

### Conclusione

Alle origini della Weltanschauung nazista, oltre all'elemento *völkisch* già presente nelle favole dei fratelli Grimm, nei racconti popolari e nel neoromanticismo<sup>65</sup>, contribuirono sicuramente gli studi pseudolinguistici e comparativi della prima metà del Novecento, che furono alla base delle varie sette teosofiche<sup>66</sup>,

<sup>59</sup> G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Milano, Rizzoli, 2016, p. 33.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 266-273.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 246-250.

<sup>63</sup> Conte e Essner, *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, cit., pp. 57-82.

<sup>64</sup> E. Kurlander, *I mostri di Hitler. La storia soprannaturale del Terzo Reich*, Milano, Mondadori, 2018, pp. 233-244.

<sup>65</sup> G. Lachmann Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, il Saggiatore, 2019, pp. 71-88.

<sup>66</sup> Kurlander, *I mostri di Hitler. La storia soprannaturale del Terzo Reich*, cit., pp. 40-42.

antroposofiche<sup>67</sup> e ariosofiche<sup>68</sup> che diedero origine alla *Società Thule* e che recuperarono i miti delle sette razze madri, tra cui quella atlantidea, quella lemuriana, quella iperborea e quella ariana<sup>69</sup>.

### *Bibliografia*

- Allasino, Christian, *Dal processo di secolarizzazione al trionfo della Grenzwissenschaft: il caso dell'esoterismo nazista*, in corso di pubblicazione.
- Conte, Edouard/ Essner, Cornelia, *Culti di sangue. Antropologia del nazismo*, Roma, Carocci, 2004.
- Dodds, Eric Robertson, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli, 2008.
- Edda poetica. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni, 1951.
- Fanciullo, Franco, *Introduzione alla linguistica storica*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Galli, Giorgio, *Hitler e il nazismo magico*, Milano, Rizzoli, 2016.
- Kurlander, Erich, *I mostri di Hitler. La storia soprannaturale del Terzo Reich*, Milano, Mondadori, 2018.
- Mosse, George Lachmann, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, il Saggiatore, 2019.
- Reis, Julien (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro. Volume 2: L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, Jaca Book-Massimo, 1991.
- Sanguineti, Edoardo, *Dal profondo Nord al profondissimo Sud*, «L'Unità», 11 ottobre 2003.
- Villar, Francisco, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, Bologna, il Mulino, 2018.
- Vinci, Felice, *Omero nel Baltico. Saggio sulla geografia omerica*, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1998.

### *Sitografia*

<[http://www.continuitas.org/texts/alinei\\_benozzo\\_origini.pdf](http://www.continuitas.org/texts/alinei_benozzo_origini.pdf)>.

<[http://www.academia.edu/5921369/Alinei\\_II\\_la\\_Sintesi\\_Emergente](http://www.academia.edu/5921369/Alinei_II_la_Sintesi_Emergente)>.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 42-45.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 45-49.

<sup>69</sup> Ivi, p. 39.

<[http://www.continuitas.org/texts/benozzo\\_etnofilologia.pdf](http://www.continuitas.org/texts/benozzo_etnofilologia.pdf)>.

<[http://www.continuitas.org/texts/cavazza\\_lezioni.pdf](http://www.continuitas.org/texts/cavazza_lezioni.pdf)>.

<[http://www.academia.edu/1269673/Continuit%C3%A0\\_e\\_identit%C3%A0\\_nella\\_preistoria\\_indeuropea\\_verso\\_un\\_nuovo\\_paradigma\\_in\\_Quaderni\\_di\\_Semantica\\_22\\_2\\_2001\\_pp.215-260](http://www.academia.edu/1269673/Continuit%C3%A0_e_identit%C3%A0_nella_preistoria_indeuropea_verso_un_nuovo_paradigma_in_Quaderni_di_Semantica_22_2_2001_pp.215-260)>.

<[http://www.academia.edu/1269693/Linguistica\\_e\\_preistoria.\\_II\\_linguaggio\\_e\\_creazione\\_del\\_sacro\\_in\\_Quaderni\\_di\\_Semantica\\_27\\_1-2\\_2006\\_pp.199-223](http://www.academia.edu/1269693/Linguistica_e_preistoria._II_linguaggio_e_creazione_del_sacro_in_Quaderni_di_Semantica_27_1-2_2006_pp.199-223)>.

### *Filmografia*

Ernst Schäfer, *Geheimnis Tibet*, 1943.

Tommaso Ghezzani

«Misuratelo senza i trampoli»: esperienza del diverso per la rottura del limite in Montaigne

«[A] Questo, lettore, è un libro sincero»<sup>1</sup>. Con questa lapidaria proposizione si apre l'oceanica raccolta dei *Saggi* di Michel del Montaigne (1533-1592). Nella sua semplicità racchiude l'essenza di un'opera che, nella propria magmatica complessità, andrà a scuotere e innervare, tanto per la forma quanto per il pensiero, i nodi più vitali della tradizione culturale occidentale: da Rousseau a Kant, da Nietzsche a Sciascia. Ma in virtù di che cosa quella che si propone come una semplice raccolta di pensieri personali, redatta da un magistrato francese del '500, è riuscita ad abbattere le frontiere delle nazioni e delle epoche? Vuoi per la sua forma, vuoi per i suoi contenuti (ammesso e non concesso che tali registri siano davvero separabili) l'*unica* opera di Montaigne è riuscita ad affascinare i pensatori e i letterati dei più disparati indirizzi in virtù di un nucleo concettuale senza precedenti: la forza intellettuale di un singolo, di un soggetto, nell'accettare la

<sup>1</sup> M. de Montaigne, *Les Essais*, Paris, Abel l'Angelier, 1595; tr. it. *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 3 (d'ora in poi l'opera sarà indicata con E, seguito dal "libro" in numero romano, dal "capitolo" in numero arabo e dalla pagina dell'ed. Bompiani). Per non appesantire questo testo, di natura essenzialmente divulgativa, indico qui una volta per tutte la letteratura secondaria su cui mi baserò nel corso della trattazione: per un primo inquadramento del pensiero di Montaigne rimane fondamentale R. Raghianti, *Introduzione a Montaigne*, Roma-Bari, Laterza, 2001; per approfondirne le implicazioni, sia dal punto di vista esegetico sia bibliografico, rimando a N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004; Id., *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010; Id., *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015; utile inoltre, per il delinearsi di una "estetica" negli *Essais*, S. Maspoli Genetelli, *Il filosofo e le grottesche. La pluralità dell'esperienza estetica in Montaigne, Lomazzo e Bruno*, Roma-Padova, Antenore, 2006.

tragicomicità esistenziale della propria limitazione umana, detto in altri termini, l'erosione del principio di "limite", tuttavia senza scadere nell'estremo opposto di un relativismo assoluto, ignobile umiliazione dei traguardi umani. La seguente disamina si concentrerà nel delineare i punti forti di tale missione.

Tornando alla citazione iniziale che, isolata dal suo contesto, potrebbe non far pensare a nulla di particolarmente originale nella produzione libraria del tempo, si trova in realtà l'anima dei *Saggi* di Montaigne. Ciò che si individua fin da subito è un vincolo fra tre elementi: l'"autore", il "lettore" e il "libro". Se da un lato va a cadere fin da subito il confine tra autore e libro, del resto lo stesso Montaigne afferma di essere egli stesso la materia della propria opera, si pone una particolare sfumatura per quanto riguarda il lettore. Facciamo un passo indietro: non è forse la proclamazione di assoluta trasparenza, di onestà, di assenza di artifici retoricamente ingannevoli, uno dei primi elementi persuasivi della tradizione dell'arte retorica stessa? Se da una parte abbiamo un autore che si identifica con la propria opera, la quale si vanta di essere onesta e libera di artifici retorici, d'altra parte una tale dichiarazione tradisce proprio il contrario. L'avvertimento al lettore inizia a farsi palese: non è al lettore ingenuo, il quale si fida della lettera dell'opera, che si rivolge Montaigne. Il lettore dei *Saggi* non può che essere un *suffisant lecteur*, un "lettore attento" capace di cogliere le incrinature del libro e di interpretarle: l'apparente contraddizione stilistica nella prima proposizione di Montaigne altro non rappresenta che una sorta di segnale di allerta: per giungere al nocciolo delle trattazioni è necessario andare al di là dell'impalcatura letterale dell'opera, quella che è richiesta è una costante esegesi attiva. Non stupisce, a questo punto, prendere atto della tormentata stesura dei *Saggi* stessi: editi per la prima volta nel 1580, seguiranno altre due edizioni principali, una del 1588 (che andrà a introdurre un terzo libro di saggi) ed una postuma del 1595, basata su delle annotazioni di Montaigne<sup>2</sup>. Ciò che caratterizza le tre edizioni è l'idea di

<sup>2</sup> Per approfondimenti filologici relativi alle edizioni rimando alla bibliografia sopracitata.

una costante stratificazione concettuale; Montaigne si fa lettore di se stesso e, approfondendo e reinterpretando i propri scritti, va aggiungendo nuove considerazioni: «Aggiungo, ma non correggo»<sup>3</sup>. L'autore-libro che va facendosi lettore non può permettersi di cassare elementi precedenti della propria opera; egli può al massimo aggiungere i suoi nuovi pensieri, senza la pretesa che essi vadano ad esaurire la complessità della sua storia intellettuale o a superare le proprie idee passate. Così come il lettore deve dunque superare il limite imposto dalla lettura superficiale dell'opera, istaurando interpretazioni e connessioni personali tra la lettura degli scritti montaignani e il proprio vissuto dinamico, allo stesso modo Montaigne, lettore di se stesso negli anni, va aggiungendo e affinando le proprie considerazioni, senza per questo pretendere di aver raggiunto l'esegesi definitiva. I *Saggi* vanno arricchendosi, tanto per l'interpretazione del proprio autore, quanto per quella dei suoi lettori, ma fissarne definitivamente la lettera significherebbe cristallizzarne il messaggio, segnandovi una meta, quando in realtà la retta speculazione che voglia giungere alle midolla del discorso non può mai dirsi veramente esaurita. L'atto esegetico dei *Saggi* rappresenta il pensiero umano che torna e ritorna sulle proprie conclusioni senza mai averle davvero esaurite: se l'interpretazione potesse mai davvero giungere a un fine definitivo, Montaigne avrebbe potuto scrivere un'opera senza dover fare appello alla propria soggettività e il suo lettore, senza bisogno di essere sotteraneamente avvertito di un'ambiguità di fondo del tessuto tanto letterale quanto ideologico, sarebbe potuto giungere a un definitivo incanalamento del pensiero di Montaigne, non più mutevole e instabile, ma cristallino e definitivo.

Se, nell'insieme, i *Saggi* possono vedersi come l'incessante ricerca operata da una soggettività, a cui si aggiunge la dinamica esegesi di un instancabile lettore critico che, a sua volta, va interiorizzando le riflessioni dell'autore, integrandovi le proprie, questo sottintende una chiara visione della ragione umana. Da un lato la forza razionale non potrà mai pretendere di catalogare

<sup>3</sup> E III-9, p. 1789.

in via definitiva l'inesauribilità del reale ma, d'altra parte, una tale infinità esistenziale può comunque essere quantomeno scorta dall'uomo correttamente orientato. Montaigne propone la propria opera come specchio onesto e chiaro della propria esperienza umana ma di fatto quella che viene proposta è l'incessante procedere di un pensiero senza limiti né frontiere che non ricusa ciò che è stato né assolutizza ciò che è. Il fatto che egli scriva queste speculazioni, che proponga al consorzio umano tali movimenti intellettuali, esortando i lettori ad una lettura attenta e non passiva, ci mostra come, nonostante tutto, valga la pena di esercitare la ragione. Solo in questo esercizio di erosione di ciò che è noto si può parlare di "dignità umana", a patto che l'erosione della certezza non diventi distruzione completa della ricerca razionale. L'accecamento derivante dalla credenza in una ragione onnipotente è analogo a quello di un depotenziamento assoluto delle forze razionali: sia l'una sia l'altro poggiano su versanti assolutistici, limitati, ingiustificati. Del resto da una visuale strettamente etimologica i *Saggi* (*Essais*) rimandando al contesto semantico del "saggiare" (*essayer*), ossia effettuare una sorta di "assaggio", un "tastare" il terreno circostante per assicurarsi della sua tenuta, senza tuttavia procedere a passo sconsideratamente spedito: pronunciarsi con sicurezze arroganti sull'incerto terreno del reale equivale a perire così come chi si avventura sconsideratamente e con passo pesante su una pericolante distesa ghiacciata. D'altra parte la paralisi della ragione, il rimanere fermi impauriti, porta ad una analoga morte di stenti... l'unica speranza di sopravvivere è di procedere con passo calmo e riflessivo, "saggiare" appunto il terreno per capire dove è più saldo e dove più fragile. La ragione deve procedere in modo quasi claudicante; forse non si arriverà mai dall'altra parte della distesa ghiacciata ma questo è l'unico modo per percorrere quanto più spazio possibile<sup>4</sup>.

Ma andiamo ad approfondire più da vicino tali questioni, fin ora solo sfiorate. La summa filosofica dei vari capitoli contenuti nei *Saggi* trova il suo esempio più alto nel dodicesimo

<sup>4</sup> Sui temi della pericolante distesa di ghiaccio, come emblema di prudenza, e sulla claudicanza della ragione cfr. E II-22, p. 823 e E III-11.

capitolo del secondo libro che, da solo, occupa più di un terzo dell'intera raccolta: l'*Apologia di Raymond Sebond*. Facciamo un altro passo indietro; Raymond Sebond, chi era costui? Altri non si tratta che dell'allora assai noto medico e filosofo catalano Ramòn Sibiuda (1385-1436), nella cui opera somma, dagli innumerevoli titoli e ristampe, il *Liber creaturarum*, aveva pensato bene di argomentare un binomio concettuale alquanto curioso. Da un lato, nella prima parte, si parlava dell'assoluto potere razionale umano, da solo capace, se debitamente educato, di appurare l'esistenza di Dio, per poi ripiegare sull'assoluta indegnità dell'uomo e delle sue facoltà ormai corrotte dal peccato originale, la cui unica fonte di salvezza è la cieca fede. Cosa il nostro Sibiuda intendesse realmente argomentare rimane tutt'ora una questione aperta ma, vista la radicalità di entrambe le sue tesi, attirò folte schiere tanto di ammiratori quanto di detrattori. Questi ultimi in particolare si dividevano in due categorie: quelli che attaccavano Sibiuda per aver dato troppo peso alla ragione umana e quelli che al contrario ne criticavano la scarsa considerazione. E Montaigne? Il fatto che egli abbia scritto un'"apologia" non deve trarci in inganno, egli infatti attacca entrambe le categorie di detrattori ma così facendo sfata in un primo momento il Sibiuda antropologicamente disfattista e in un secondo momento il suo folgorante ottimismo razionale. Come stiamo ormai appurando nell'operazione montaigniana, tanto l'assoluto immobilismo dei poteri umani quanto l'indiscussa fiducia nei suoi raggiungimenti costituiscono due forme di cecità, due forme di staticità, due forme di limite. L'*incipit* dello stesso saggio contiene *in nuce* tutte queste idee: «[A] In verità, la scienza è una gran cosa, e utilissima. Quelli che la disprezzano dimostrano a sufficienza la loro stoltezza; tuttavia non stimo il suo valore fino a quel grado estremo che alcuni le attribuiscono [...]. Se questo è vero, è suscettibile di un lungo commento»<sup>5</sup>. Tuttavia a spaventare maggiormente il perigordino non è l'eccessivo svilimento della ragione quanto un suo eccessivo accrescimento. Per entrare direttamente nel vivo del "lungo commento", un'immagine di fragorosa

<sup>5</sup> E II-12, p. 779.

potenza va frangendo i dettami di una ragione svincolata da ogni ragionevolezza che, invece di studiare l'infinità del reale si pone a costruire degli argini fittizi, un limitato mondo di carta. Con una scoccata grandiosa e terribile Montaigne rintuzza tutta la grande tradizione antropocentrica dell'Umanesimo. Cosa del resto poteva risultare più accecante, limitante e ingiustificato dell'"uomo misura di tutte le cose"? In virtù di che cosa la ragione umana può arrogarsi il diritto di vincolare il mondo in una artificiosa scala gerarchica, ponendo se stessa al suo culmine? In virtù di che cosa può pretendere di abbassare le altre realtà naturali come teleologicamente predisposte ai propri bisogni? L'irremovibile certezza derivante da tali assunti è però la cosa più grave: nel momento in cui la ragione si erge a giudice incontrastato del creato, incatenandolo in griglie ristrette e artificiali, non è più disposta a porsi in dubbio, rafforzando così i propri vincoli di cui rimane essa stessa vittima; essa si acceca con le proprie mani, facendosi insensibile alla pluralità e alle infinite sfumature che caratterizzano il mondo. Questa boria della ragione umana viene rovesciata e umiliata da Montaigne in modo talmente comico da risultare quasi tragico; se la ragione umana può arrogarsi il diritto di porsi al culmine del creato «perché un papero non potrebbe dire così: "Tutte le parti dell'universo mi riguardano, la terra mi serve a camminare, il sole a darmi luce, le stelle a ispirarmi i loro influssi [...]. Sono il beniamino della natura: non è forse l'uomo che mi nutre, mi alloggia, mi serve? È per me che fa seminare e macinare. Se mi mangia, così fa l'uomo anche col suo compagno, e così faccio io con i vermi che uccidono e mangiano lui"»<sup>6</sup>. A mostrare l'illegittimità e la ristrettezza visuale di un morboso e ingiustificato antropocentrismo è bastato un amaro "paperocentrismo". Ma da cosa nasce questa boria e cosa la mantiene in vita? Spostiamoci in un altro fondamentale capitolo, nel cui titolo è posta in bella vista la risposta che stiamo cercando: *Della consuetudine*. Cosa è effettivamente la consuetudine se non un terreno in cui l'uomo si adagia e, addormentando ogni impulso critico, accetta passivamente

<sup>6</sup> E II-12, pp. 971-973.

la realtà per come si è abituato a vederla? Il racconto con cui tale argomentazione prende carne e sangue è di per sé assai eloquente:

[A] Dario domandò ad alcuni Greci a qual prezzo avrebbero accettato di adottare l'usanza degli Indiani di mangiare i loro padri morti; [...] essi gli risposero che per nessuna cosa al mondo l'avrebbero fatto; ma avendo provato anche a convincere gli Indiani ad abbandonare il loro sistema per adottare quello della Grecia, che era di bruciare i corpi dei padri, destò in loro un orrore ancor più grande. Ciascuno fa così, poiché l'abitudine ci nasconde il vero aspetto delle cose<sup>7</sup>.

La consuetudine dunque è quella ingannevole maschera artificiale che pone l'infinità naturale in catene e, insieme ad essa, il senso critico dell'uomo il quale, scortato da illusorie certezze, si sente in possesso della verità assoluta.

Tuttavia l'essere umano non è solo un ente cieco, stordito dai propri paraocchi. Eliminando il proprio pregiudizio può guardare il creato nella sua inafferrabile complessità: se anche non riuscirà a comprenderlo mai interamente, passo dopo passo sarà sempre più asintoticamente vicino alla verità delle cose. Per potersi liberare del pregiudizio antropocentrico Montaigne ci spinge semplicemente a guardare con occhio privo di velami l'amplissimo "libro della natura". Osserviamo quanto viene affermato ad esempio in un altro capitolo fondamentale, *Dell'educazione dei fanciulli*:

[A] Ma colui che si rappresenta, come in un quadro, la grande immagine di nostra madre natura nella pienezza della sua maestà; che le legge sul volto una varietà tanto generale e costante; e là dentro vede, non se stesso solamente, ma tutto un regno, come il segno di una punta leggerissima: quegli soltanto giudica le cose secondo la loro giusta grandezza. Questo gran mondo, che alcuni moltiplicano ancora come specie sotto un genere, è lo specchio in cui dobbiamo guardare per conoscerci dal lato giusto. Insomma, voglio che questo sia il libro del mio scolaro<sup>8</sup>.

Riuscire a guardarsi nell'infinito specchio della realtà che ci circonda è la propedeutica che Montaigne suggerisce ai fanciulli per non diventare uomini affetti dal morbo della consuetudine

<sup>7</sup> E I-23, pp. 205-207.

<sup>8</sup> E I-26, p. 285.

ma anche l'unica via di guarigione di un'umanità corrotta da una ragione artificiale, una ragione che pone l'uomo più in alto degli altri esseri non per reale valore ma tramite delle costruzioni fittizie: «Misuratelo senza i trampoli»<sup>9</sup>. Tornando all'*Apologia* si può dunque concludere che l'uomo il quale si arroga il diritto di superiorità sugli altri enti naturali, pretendendo di essere “tutto”, risulta in realtà un essere da “nulla” che, accecato dalla propria arroganza non vede né la propria reale statura né quella degli altri enti, lasciandosi sfuggire l'infinita complessità del reale. Perché l'uomo possa ritrovare la propria dignità deve innanzitutto risvegliarsi da un antropocentrismo malato, comprendendo così la propria reale statura che, se non è superiore rispetto al resto del creato, non è nemmeno inferiore.

Concludendo e tentando di ristabilire l'identità tra forma e contenuto, lettera e pensiero, libro e autore, lo stesso Montaigne arriva a definire la propria monumentale opera come emblema di quella infinita realtà naturale, libera da vincoli artificiosi e convenzionali. Del resto, come si diceva sopra, i *Saggi*, lungi dal voler fissare una volta per tutte dei risultati, pongono continuamente al setaccio i propri raggiungimenti, costruiscono e decostruiscono, affermano e negano, valutano e rivalutano senza sosta i medesimi temi in un'operazione che tuttavia non si esaurisce in uno sterile solipsismo. Il libro è in costante dialogo tanto col suo autore quanto coi suoi vari lettori: ognuno di essi, purché siano acuti osservatori liberi da innaturali dogmi artificiali, può cercare nuove e infinite relazioni tra i capitoli di Montaigne e, perché no, trovare relazioni a cui neanche lo stesso autore aveva pensato<sup>10</sup>, andando a integrare nell'esperienza umana del magistrato francese la propria personale individualità proveniente da epoche e terre diverse. I *Saggi* si pongono in questo senso come specchio della natura infinita che né Montaigne né la somma dei suoi lettori dal '500 ad oggi potranno mai esaurire; da questo nasce la costante riscrittura montaigniana della propria opera e la necessità che

<sup>9</sup> E I-42, p. 465.

<sup>10</sup> Su questo tema cfr. E I-26 p. 281: «[C] Io ho letto in Tito Livio cento cose che un altro non vi ha letto. Plutarco ve ne ha lette cento più di quelle che io ho saputo leggere; e forse anche più di quelle che l'autore vi aveva messo».

essa si ponga costantemente in contatto con un *suffisant lecteur*. Orazio nell'*Arte poetica* scriveva che «Se a una testa umana un pittore/ volesse unire un collo di cavallo,/ e su membra prese alla rinfusa/ applicare penne di vario colore,/ in modo che la bella donna di sopra/ finisca orrendamente in una nera coda di pesce,/ invitati a vedere/ riuscireste a non ridere, amici?»<sup>11</sup>. Nulla di più distante da Montaigne di una tale dichiarazione in cui si invitano gli scrittori a rispettare degli orizzonti d'attesa convenzionali. A tale precetto il nostro autore rispondeva appunto che

[A] Considerando il procedimento seguito da un pittore qui in casa mia, mi è venuta voglia di imitarlo. Egli sceglie il posto più bello e [...] il vuoto tutt'intorno lo riempie di grottesche, che sono pitture fantastiche le quali non hanno altro merito che la loro varietà e stranezza. Che cosa sono anche questi [*Saggi*], in verità, se non grottesche e corpi mostruosi, messi insieme con membra diverse, senza una figura determinata, senz'altro ordine né legame né proporzione se non casuale? [«Finisce in pesce una donna bella nella parte superiore»]<sup>12</sup>.

Montaigne non è un cattivo scrittore, capace solo di allestire “mostruosità”, egli ha semplicemente deciso di ritrarre l'infinità naturale senza limitazioni artificiali e convenzionali, del resto «[C] Quelli che noi chiamiamo mostri, non lo sono per Dio, che vede nell'immensità della sua opera l'infinità delle forme che vi ha compreso; e c'è da credere che questa forma che ci stupisce ha un rapporto e una relazione con qualche altra forma dello stesso genere sconosciuta all'uomo. [...] Chiamiamo contro natura quello che avviene contro la consuetudine»<sup>13</sup>. Tanto nelle grottesche, quanto nei *Saggi*, quanto nel “libro della natura”, quella che viene posta in bella vista è l'impossibilità di delineare un centro stabile e definitivo per la speculazione umana; dinnanzi a tanta infinità creativa ogni stabilità, ogni orizzonte di attesa, vengono spazzati via, stimolando costantemente una ricerca che mantiene l'uomo lontano da una statica putrefazione. «[B] Le sue indagini sono senza limite e

<sup>11</sup> Orazio, *De arte poetica liber*; tr. it. *Arte poetica*, in *Tutte le opere*, Roma, Salerno, 1993, vv. 1-5.

<sup>12</sup> E I-28, p. 331.

<sup>13</sup> E II-30, p. 1315.

senza forma. Il suo alimento è stupore [*admiration*], caccia, ambiguità»<sup>14</sup>.

Quello che si leva alto in Montaigne non è un inno contro l'Umanesimo bensì un attacco verso un antropocentrismo tossico e limitante, una ricerca verso la reale essenza dell'uomo e, dunque, squisitamente umanistica in senso puro. La vera portata umana non si esprime in un equilibrato e rifinito *Uomo Vitruviano* ma nella poliedrica infinità di una "grottesca".

### *Bibliografia*

#### *Fonti primarie*

de Montaigne, Michel, *Les Essais*, Paris, Abel l'Angelier, 1595; tr. it. *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012.

Orazio, *De arte poetica liber*; tr. it. *Arte poetica*, in *Tutte le opere*, Roma, Salerno, 1993.

#### *Fonti secondarie*

Maspoli Genetelli, Silvia, *Il filosofo e le grottesche. La pluralità dell'esperienza estetica in Montaigne, Lomazzo e Bruno*, Roma-Padova, Antenore, 2006.

Panichi, Nicola, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004.

Panichi, Nicola, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010.

Panichi, Nicola, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015.

Ragghianti, Renzo, *Introduzione a Montaigne*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

<sup>14</sup> E III-13, p. 1000.

Sylvana Taralli

Raccontami chi sono

Guardo Mujtabà, mentre prendiamo un caffè e una fetta di ciambellone, e vedo un uomo di venticinque anni maturato in fretta. Ha le spalle potenti di chi lavora duro e si muove con determinazione nella vita. Alto, con occhi e capelli scuri, ha i tratti somatici delle etnie della Mongolia ed il fascino velato di chi porta con sé storie fuori dall'ordinario.

Lo ricordo, nella casa-famiglia dove ci siamo conosciuti, mentre cerchiamo di comunicare con un inglese scolastico, il mio piuttosto scarso, e lui mi racconta di avere 16 anni, di essere arrivato con Musa che di anni ne ha quindici. «Sò arrivati due afgani» mi avevano anticipato al cambio turno. E io, che gli afgani li avevo sempre immaginati adulti con turbanti, o al massimo bambini con sandali polverosi, me ne trovo davanti due, adolescenti, jeans e maglietta. Accidenti: l'immaginario comune è proprio limitante. E io adesso come faccio con questi due ragazzi? Neanche li avevo mai pensati, figuriamoci educarli.

Nella casa-famiglia, Musa e Mujtabà rimanevano in silenzio e osservavano con attenzione ogni cosa, chiudevano la porta della loro camera e non si lamentavano mai, ma era chiaro che c'era qualcosa di strano tra loro. Solo dopo anni avrei saputo delle loro profonde diversità culturali e personali, dei loro conflitti, del loro essersi trovati da componenti di fazioni opposte, sunniti e sciiti, a condividere un destino comune. Non ce ne accorgemmo mai, ma se le suonarono di santa ragione, senza sapere che nel tempo sarebbero diventati grandi amici.

Intanto davanti a quel caffè si srotolavano e si accavallavano le nostre vite, quella del ragazzo afgano che portava una storia di emigrazione clandestina, forzata, peregrinante, solitaria, e

quella della cinquantenne nata in Belgio da padre minatore emigrato in cerca di fortuna.

Alla fine degli anni Cinquanta si andava via dall'Italia per cercare lavoro, per mandare i soldi al paese natale, per vivere in un posto in cui ci fosse acqua corrente ed elettricità nelle case, in cui si potesse scegliere di essere qualcosa di diverso dal contadino, e, soprattutto, un posto in cui al duro lavoro corrispondesse un adeguato compenso. A conti fatti, mio padre e mia madre scappavano dalla povertà. Mujtabà e la sua famiglia scappavano dalla povertà e dalle persecuzioni.

«Com'è l'Afghanistan, Mujtabà?»

Ero curiosa di entrare nella sua storia attraverso i suoi occhi e conoscere quelle terre lontane, le cui immagini mi erano arrivate in passato prive di colori, di odori e di consistenza.

«Tanta montagna e poche strade. Dove viveva la mia famiglia faceva anche molto freddo. Ti porterò delle foto».

«Che bello, vorrei tanto conoscere i posti in cui sei stato, il viaggio che ti ha portato qui, i particolari»

«Il mio viaggio? Spostarsi in Afghanistan è difficile: non solo per la sicurezza, ma anche per la lingua».

«La lingua?».

«Sì, ci sono più lingue ufficiali e tanti dialetti. La mia lingua è dari ma parlo anche pashtu. Poi, in Pakistan ho imparato anche a parlare urdu.»

«Sai, anche in Belgio si parlano due lingue: il francese e il fiammingo, anzi “neerlandese”, è così che sia chiama la lingua dei paesi bassi. Ma io lo odiavo il neerlandese. Era troppo “del nord” per me: in fondo mi sentivo meridionale e troppo italiana per aver bisogno di comunicare con quei “popoli normanni”».

A lezione di Neerlandese mi comportavo malissimo: non rispondevo alle domande della professoressa, mi rifiutavo di collaborare durante le lezioni e alle interrogazioni facevo l'essenziale, ma sempre con un atteggiamento arrogante e oppositivo. Avevo questa chiusura ermetica verso ciò che ritenevo lontano da me, dalle mie origini, dalla mia identità. Ma in fondo come potevo avere già una mia identità così definita a 10 anni? Solo oggi mi rendo conto che quel rifiuto del “nord” non era mio, ma dei “grandi”, degli adulti che ascoltavo

chiacchierare tra di loro.

«Mi dicevi che il tuo popolo si chiama “Ha...zar”?»

«Hazàra. Noi viviamo sulle montagne dell’Afghanistan. Gli Hazara spesso venivano invasi, attaccati dai Talebani. È per questo che la mia famiglia è scappata in Pakistan.»

«Quindi siete andati tutti via?»

«Quasi tutti. Una delle mie sorelle è rimasta in a lì, con suo marito e i suoi figli. Io invece avevo più o meno 5 anni quando sono andato via con la mia famiglia.»

Mentre Mujtabà racconta, una parte dei miei pensieri crea ritratti, cerco ciò che poteva significare per sua madre lasciare lì, in quel loro paese così severo, una giovane figlia con i suoi bambini.

«Ma lei non poteva venire con voi?»

«Noooo...!»

Mi sembrò di aver fatto una domanda assurda.

«No, era sposata. Stava lì con suo marito. Lei è molto forte. Non ho sue notizie da qualche anno, ma dove vive non è facile avere una rete telefonica o internet. È un posto abbastanza isolato.»

Ancora una volta cerco delle immagini nella mia mente, vorrei capire come vivessero prima di andare via dall’Afghanistan.

«Qual è il tuo primo ricordo, Mujtabà?»

«Il primo ricordo? Non so... da piccolo sono caduto sul fuoco di casa mia.»

«Caduto sul fuoco?»

Sgrano gli occhi immaginando un bambino che corre e inciampa davanti al caminetto di casa.

«Sì, dal tetto.»

Forse ho capito male.

«Caduto sul fuoco...dal tetto?»

«Sì, sì, stavo giocando con mio fratello grande e sono andato troppo avanti. E sono caduto sul fuoco... mi sono bruciato il giubbotto e dietro la spalla.»

Faccio ancora fatica a capire come possa essersi bruciato cadendo dal tetto. Casomai rotto la spalla, strappato il giubbotto, caduto da una tettoia bassa su un fuoco esterno. E invece, devo uscire dal mio mondo per conoscere un focolaio

diverso, una casa diversa da quelle che io ho conosciuto finora. Mujtabà infatti mi descrive un fuoco che arde in un centrale letto di pietra, con una specie di buco sopra, in un tetto basso».

«In quel periodo il mio fratello più grande stava in Iran».

«E quanti anni aveva tuo fratello?»

«Venticinque, più o meno».

«Venticinque? C'era una grande differenza tra di voi».

«Sì, lui adesso ha 43 anni, anzi, credo anche di più: io non ricordo bene l'età di tutti i miei fratelli perché quando sono partiti per cercare lavoro io non ero ancora nato. Poi, da noi non c'era... come si chiama... l'anagrafe! Comunque loro lavoravano in Iran e tornavano ogni tanto a casa per stare con la famiglia».

Immediatamente immagino i nostri viaggi con le valigie di cartone, i treni affollati di abruzzesi, pugliesi, siciliani, calabresi, che si passavano pacchi di cioccolata all'andata e fiaschi di vino e olio al ritorno dalle "ferie", dopo essere tornati al paesino per abbracciare i propri cari. È davvero straordinario come il racconto di Mujtabà riesca a far riaffiorare immagini dal mio stesso passato.

«Mio fratello più grande, che tornava dall'Iran, mi aveva riportato un giubbotto. In Afghanistan, nel posto dove abitavamo, non c'era niente, nessun negozio o mercato, e per me era una cosa nuova. Me lo mettevo tutti i giorni e stavo attento a non sporcarlo, ci andavo in giro orgoglioso e tutti quelli che incontravo mi dicevano "che bel giubbotto" e io non lo facevo neanche toccare!»

Scoppiai in una fragorosa risata e pensai alla mia prima bambola, l'avevo vinta ad una lotteria e la facevo guardare da lontano a qualsiasi bambina venisse a casa. L'avevo piazzata sulla mia poltroncina come una principessa sul trono, rinunciando a sedermi io stessa.

«Ahahah, ne eri orgoglioso davvero tanto!»

«Sì, davvero tanto! Poi, per festeggiare il ritorno di mio fratello, abbiamo fatto un invito a tutti i parenti che stavano nei dintorni. Abbiamo ucciso una pecora. I miei genitori stavano friggendo la carne e io, che stavo giocando, sono caduto su quella pentola di olio».

«Come caduto sull'olio?»

«Sì, l'olio mi è schizzato sul collo e me lo ha rovinato. Mi è dispiaciuto tantissimo per il giubbotto!»

«Eri più dispiaciuto per il giubbotto che per la scottatura?»

«Sì, mi è dispiaciuto tanto, tanto, tanto. Più che per questo» (indica la cicatrice sul collo)

Vorrei chiedere più particolari sull'accaduto, la scottatura, come l'hanno curata, i suoi sentimenti, e invece:

«Ma i tuoi avevano un allevamento?»

«Sì, perché noi eravamo in un posto... come dire... in Afghanistan è tutta montagna, e dove stavamo noi c'erano forse trenta o quaranta case al massimo, non di più. Poi avevamo la terra e i miei fratelli portavano gli animali a pascolare in montagna. Avevamo un sacco di animali, pecore, mucche, cavalli...».

«Anche i cavalli?».

«Sì, in quel periodo non avevamo la macchina, allora ci spostavamo o con l'asino o con il cavallo. E poi quando si doveva piantare, si lavorava la terra con le mucche. Le mucche erano forti».

Penso alle mucche da traino che vedevo a Monteguattieri, il paesino d'origine dei miei genitori, quando venivo in Abruzzo da bambina. Sentivo lo scivolio del legno sulle strade in gran parte di terra battuta. Quelle mucche, bianche, enormi, aravano la terra e trainavano su una specie di zattera tutto ciò che era troppo pesante per le persone o per gli asini.

«Noi vivevamo così».

Mujtabà riprende la mia attenzione. Mi racconta delle erbe messe a seccare per l'inverno, della neve e del freddo, delle donne che in casa si toglievano il velo e che adesso sono attente a metterlo anche se si affacciano sull'uscio di casa, della sua gente, gli Hazara, popolo retto, tranquillo, intelligente e perseguitato. Parla degli Uzbeki, i Kandahari, i Tagiki. Racconta dei Malakhel, nomadi, che hanno i cammelli e che si spostano sulle montagne con le tende. Dei pashtun dice che non è vero che sono tutti talebani. I talebani. Quelli che sono entrati nei loro paesi, da cui hanno dovuto difendersi e da cui, alla fine hanno dovuto scappare.

Entro ed esco da paesaggi, ricordi, storie ed etnie diverse.

«Voglio che tu continui a raccontarmi la tua storia, Mujtabà. Vorrei scriverla, non so ancora bene come, ma voglio continuare questo viaggio».

«Sì, Sylvana, sarebbe bello. Sai, spesso la gente ha paura. Quando dico che vengo dall'Afghanistan fanno un passo indietro. Io lo capisco, non mi conoscono. Allora io dico sempre: "se non mi conosci, chiedimi chi sono".

"Se non mi conosci, chiedimi chi sono".

Guardo la mia tazza di caffè, ormai vuota, e mi sembra di aver volato, tra passato e presente, tra mare e montagna, tra persone e mondi apparentemente così lontani.

Mujtabà ed io ci salutiamo. Decidiamo di rivederci presto.

"Se non mi conosci, chiedimi chi sono". Forse questa volta io l'ho fatto. In fondo non è stato poi così difficile chiedere di lui e della sua vita. Ho guardato oltre la paura, ho alzato gli occhi oltre quel confine. E, con grande sorpresa, in lui ho trovato qualcosa di me.

Francesca Camilletti

Autore e copista, oltre le tassonomie stringenti in filologia

Per quanto riguarda la filologia della copia manoscritta, il fine ultimo è «la restituzione di un testo il più vicino possibile all'autografo»<sup>1</sup>. Così sostiene Maas nella sua celebre opera, la *Textkritik*, impostasi come primo e necessario compendio tassonomico della disciplina. Dunque, il filologo si troverà a dover lavorare con i testimoni superstiti pervenutici dal mondo medievale, questo perché «opere dei classici greci e latini scritte di mano degli autori (autografi) noi non ne possediamo, e non possediamo nemmeno copie che siano state confrontate con l'originale, bensì solo copie che sono state derivate dall'originale tramite un numero sconosciuto di copie intermedie, e che sono dunque d'incerta attendibilità»<sup>2</sup>. In altre parole, è alla figura del copista o dell'amanuense che dobbiamo quanto è pervenuto dal mondo antico.

Il copista è colui che, nel periodo precedente la stampa, si occupava della diffusione dei testi per mezzo di un lungo processo di copia. Si tenga presente che l'arco temporale al quale si fa riferimento è davvero molto ampio e «per quanto uniforme [...], certo non privo di evoluzione»<sup>3</sup>.

In filologia, il copista, se rapportato con l'autore, sembra essere una figura subalterna, che, con un atto quasi meccanico,

<sup>1</sup> P. Maas, *La critica del testo*, a cura di Giorgio Ziffer, Roma, Storia e letteratura, 2019, p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> D'Agostino, *Copista, correttore e fenomenologia della copia*, bozza non pubblicata, <<http://armida.nimi.it/bitstream/2170/528/3/FenomenologiaCopia.pdf>>, 2005, ultima consultazione 28/09/2019.

copia sistematicamente i testi della tradizione letteraria; tuttavia, non solo si è già ravvisato il suo ruolo fondamentale per quanto riguarda la trasmissione dei testi, ma si aggiunga anche che l'atto di copia richiede una fatica notevole. Nel *colophon*<sup>4</sup> si trovano spesso riferimenti alle pene corporali che i copisti sono costretti a patire durante il lungo processo che porta alla formazione del libro. Cremascoli si è occupato in un suo contributo proprio dei disagi fisici e psicologici che il monaco era costretto a subire, e ha notato una ricorsività, una tendenza al formulario, nelle sottoscrizioni apposte dai copisti al termine dell'opera. Questi lamentano spesso che «dolgono, per la fatica, gli occhi, il capo, il dorso»<sup>5</sup>; oltre alle sofferenze corporali, si aggiungono quelle psicologiche: il discepolo che apprende l'arte dal maestro teme di essere redarguito, talvolta percosso, se avesse prodotto errori oppure, il timore di vedersi sottrarre il libro, il quale solo faticosamente, dopo un lungo processo, era riuscito ad ultimare<sup>6</sup>.

Lo scopo di questo contributo è illustrare le caratteristiche del copista e proporre al lettore una panoramica in merito agli elementi che caratterizzano questo personaggio fondamentale del mondo medievale. In seguito, saranno proposte delle riflessioni circa l'autorialità del copista.

Le tipologie di copisti in cui si può imbattere il filologo sono differenti; la loro definizione è determinante per quanto riguarda le caratteristiche che assumono i testimoni da questi esemplati. Dunque, da un punto di vista cronologico si possono individuare diversi tipi di copisti, che svolgono il loro lavoro in maniera differente e per diversi fini.

<sup>4</sup> *Explicit* del manoscritto in cui il copista palesa la sua identità e aggiunge postille di vario genere, tra le più frequenti quelle che ammoniscono eventuali ladri a restituire la preziosa refurtiva.

<sup>5</sup> G. Cremascoli, *Le ansie dello scriba medievale*, in Claudio Leonardi, Marcello Morelli e Francesco Santi (a cura di), *Modi di scrivere. Tecnologie e pratiche della scrittura dal manoscritto al CD-ROM, Atti del convegno di studio della fondazione Ezio Franceschini e della Fondazione IBM Italia, Certosa del Galluzzo, 11-12 ottobre 1996*, Spoleto, CISAM, 1998, p. 36.

<sup>6</sup> Il manoscritto, per la scarsa disponibilità numerica, per il pregio del supporto stesso e per il lungo e sofferto processo di composizione, era a tutti gli effetti un bene patrimoniale, veniva dunque inserito nei testamenti e si tramandava ai discendenti o chi per loro.

Nell'alto medioevo, la figura per eccellenza preposta a questo lavoro è l'ecclesiastico; infatti, si può ben affermare che «fino al XIII secolo il trascrivere codici era attività quasi esclusiva dei monaci»<sup>7</sup>, questi, come si è già notato, scrivevano in condizioni davvero pessime, appoggiandosi sulle proprie ginocchia o con l'ausilio di una semplice tavoletta<sup>8</sup>. Dedicavano buona parte della loro giornata all'attività di copia con lo scopo di guadagnarsi la beatitudine ultraterrena, «scrivere era dunque visto come momento di vita spirituale, per la fatica e il dominio su di sé a cui doveva condurre, vincendo l'ozio e in un cammino di rinunzie e di ascesi»<sup>9</sup>. In altre parole, il monaco amanuense espleta l'azione di copiare e trascrivere codici per necessità al contempo pratiche (sconfiggere l'ozio durante la giornata), e spirituali, «guadagnarsi [...] il regno dei cieli»<sup>10</sup>. Era in uso un vero e proprio sistema, una “valutazione tariffata” secondo la quale si instaurava un rapporto tra il numero delle pagine copiate e gli anni di purgatorio riscattati<sup>11</sup>.

Nel basso medioevo, una serie di cambiamenti a livello sociale, culturale e istituzionale faranno sì che la cultura, e con essa l'alfabetizzazione, irrompa anche in ambienti laici. È solo con la nascita di nuove istituzioni laiche, come i comuni, i circoli intellettuali di amici, le accademie e le università, che si formeranno nuove figure capaci di leggere, scrivere e di apprezzare la letteratura; tant'è vero che «intorno alle università si va formando un mondo di copisti, chierici e laici, che con la loro attività costruiscono la prima alternativa e in qualche modo la continuazione degli scriptoria medievali»<sup>12</sup>.

Tra XII e XIII secolo si vede il passaggio dell'arte scrittoria dai monasteri ai nuovi luoghi di cultura laici; si definisce la figura del copista “artigiano”, professionista a tutti gli effetti, che esercita il proprio mestiere: copiare libri. La differenza

<sup>7</sup> Ivi, p. 31.

<sup>8</sup> L'utilizzo del tavolo scrittoio o del leggio è introdotto solo nel basso medioevo (D'agostino 2005, 1).

<sup>9</sup> Cremascioli, *Le ansie dello scriba medievale*, cit., p. 33.

<sup>10</sup> D'Agostino, *Copista, correttore e fenomenologia della copia*, cit., p. 2.

<sup>11</sup> A. Sambataro, *Il monaco e il copista, il libro medievale dal monastero all'università*, Catania, C.U.E.C.M., 1992, pp. 25-39.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 59-60.

sostanziale riguarda la possibilità di pagamento; nel mondo ecclesiastico l'unico compenso ammesso era quello "spirituale", quindi si rifuggiva il riscontro economico, tuttavia «quella del copista è una funzione e in certi casi può essere anche un ufficio o una professione»<sup>13</sup>, in buona sostanza può essere retribuita. Dunque, i copisti su commissione, come sottolinea Giovè sono «del tutto autonomi rispetto al mondo ecclesiastico» ed «esplicitamente dichiarano di avere scritto *ad instanciam* o a *petitione* di qualcuno»<sup>14</sup>; il committente illustre, e dotato di ampie disponibilità economiche, incarica un professionista della scrittura<sup>15</sup>, affinché svolga un lavoro così complesso, faticoso e impegnativo, come è l'attività di copia. La differenza appare evidente, mentre «il monaco contava le pagine che aveva trascritto per mettere in conto quanti anni di purgatorio aveva riscattato; il copista dell'università contava le pecie per sapere quanto, in denaro sonante, avrebbe incassato»<sup>16</sup>.

Tendenzialmente i copisti su commissione sono, tra i diversi profili di copista, i più propensi all'errore. Contrariamente, inclini ad un rigore esemplare sono i copisti cosiddetti per passione, generalmente eruditi, dotti e letterati che bramano copiare più e più testi per averli disponibili nella propria libreria personale. Desiderosi di salvaguardare il patrimonio letterario, per sé o per il proprio circolo di amici, questi personaggi si assicurano di copiare nel modo più fedele possibile il testimone che posseggono, da cui traggono la loro copia personale. Come si è visto fare ai monaci amanuensi anche il copista per passione appone nel *colophon* il proprio nome, desideroso di manifestare la propria personalità, oppure antepone una nota incipitaria dove si legge che il manoscritto è proprietà condivisa degli amici.

<sup>13</sup> D'Agostino, *Copista, correttore e fenomenologia della copia*, cit., p. 2.

<sup>14</sup> N. Giovè, Nicoletta, *I copisti dei manoscritti datati*, «Aevum», 82, 2008, p. 528.

<sup>15</sup> Il pagamento veniva pattuito tra copista e committente tenendo come unità di riferimento i fascicoli prodotti, in altre parole si stabiliva un prezzo fisso per ciascun fascicolo.

<sup>16</sup> Sambataro, *Il monaco e il copista, il libro medievale dal monastero all'università*, cit., p. 78.

Caso molto interessante è rappresentato dalla bottega libraria fondata e gestita da Vespasiano da Bisticci, centro di scrittura che per circa quattro decenni ha rappresentato un punto di riferimento per la Firenze rinascimentale del tempo. Tra i suoi committenti si distingue Federico da Montefeltro, il quale incaricò Vespasiano di esemplare alcune tra le copie della sua biblioteca. Come sostiene De La Mare, il celebre umanista è «un imprenditore che normalmente impiegava copisti e miniatori indipendenti su commissioni specifiche»<sup>17</sup>, dunque, di volta in volta, ingaggiava gli artigiani migliori che trovava disponibili e faceva copiare e miniare codici di grande pregio e valore artistico.

Un altro caso clamoroso di spontanea adesione all'attività di copia è quello che riguarda i copisti di Boccaccio, di cui fa una lucida analisi Branca, uno tra i massimi studiosi dell'autore del *Decameron*. Quest'ultimo rileva sin da subito che la cifra peculiare della tradizione manoscritta boccacciana riguarda la «trasmissione operata, in massima parte, non da amanuensi di professione ma da copisti per passione»<sup>18</sup>. Sono persone che grazie alle nuove istituzioni culturali laiche hanno beneficiato dell'istruzione e che copiano per diletto e passione l'opera che meglio può intrattenerli nelle pause dai commerci.

Tuttavia, non sempre il copista per passione si distingue per il rispetto del testo: nel caso appena citato Branca rileva casi di congettura e interpolazione, infatti «il loro lavorare “en amateurs” lascia più facilmente margine a scelte personali, [...] a interventi di gusto più o meno notevoli, fino all'estremo di ritocchi o rifacimenti»<sup>19</sup>. A fronte di questa panoramica sui vari profili del copista maturati nel corso del medioevo si ritiene ora opportuno riflettere su alcuni principi fondanti la filologia tradizionale.

<sup>17</sup> A.C. De la Mare, *Vespasiano da Bisticci e i copisti fiorentini di Federico*, in Cerboni Baiardi, G. Chittolini e P. Floriani (a cura di), *Federico di Montefeltro. Lo stato, le arti, la cultura*, vol. 3, Roma, Bulzoni, 1986, p. 83.

<sup>18</sup> V. Branca, *Copisti per passione, tradizione caratterizzante, tradizione di memoria*, in *Studi e problemi di critica testuale, Atti del convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i testi di Lingua (7-9 aprile 1960)*, Bologna, Commissione per i testi di Lingua, 1960, p. 71.

<sup>19</sup> Ivi, p. 73.

Alberto Varvaro ha fornito un contributo fondamentale per quanto riguarda la tradizione dei testi. Quest'ultimo ha dimostrato che non tutti i copisti si avvicinano in maniera più o meno fedele al testo; in questa sede si è cercato di illustrare, per mezzo di un *excursus* del prospetto degli amanuensi, il differente atteggiamento di coloro che copiano. Il romanista ha fornito una «schematizzazione polarizzante» tra ciò che egli chiama tradizione quiescente e tradizione attiva. Nel primo caso, «quella di opere latine e greche è in genere una tradizione libraria poco folta [...] è una tradizione di ambienti limitati, di professionisti (copisti o a volte studiosi) tendenzialmente rispettosi del testo trådito», mentre, per quanto riguarda la tradizione attiva, Varvaro esplicita che «la posizione del copista rispetto al testo è infine assai meno rispettosa»<sup>20</sup>. In sostanza, la differenza si riduce tutta all'approccio e all'atteggiamento che assume il copista nei confronti della copia che sta esemplando; per quanto riguarda la tradizione quiescente «il copista si sente in qualche modo estraneo al testo su cui lavora e ne ha rispetto»<sup>21</sup> pertanto difficilmente interverrà sul testo con apporti originali. Nel caso del copista attivo, si troveranno interventi, innovazioni ed aggiunte; «il copista ricrea il suo testo considerandolo attuale ed “aperto”»<sup>22</sup>. Tale capacità aumenta progressivamente nell'arco temporale; oltre ai precetti religiosi che regolavano l'attività di copia dell'amanuense medievale e che condannavano gli atti di gloria personale, si aggiunga anche che quest'ultimo raramente aveva dimestichezza con il codice linguistico del testo che stava esemplando. La facoltà di rapportarsi con il contenuto del codice aumenterà tra il XIII e XIV secolo, quando non solo si intensificherà l'istruzione laica, e conseguentemente ci sarà una importante diffusione del sapere, ma anche si inizierà a scrivere in volgare.

In questa sede l'interesse è tutto volto al copista che, sicuro delle proprie conoscenze e del proprio genio creativo, si rapporta con la copia alla quale sta lavorando in modo del tutto originale,

<sup>20</sup> A. Varvaro, *Critica dei testi classica e romanza*, in Alfredo Stussi (a cura di), *Fondamenti di critica testuale*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 200.

<sup>21</sup> Ivi, p. 202.

<sup>22</sup> *Ibid.*

interpolando il testo, apportando elementi innovativi. In altre parole, il copista si assume l'autorità di ampliare il testo.

La parola *auctor*, da cui deriva "autore", è intrinsecamente legata al concetto di *auctoritas*. Infatti, l'autore è colui che ha autorialità tale, unanimemente riconosciuta, da poter accrescere la tradizione letteraria; egli «possiede capacità d'iniziativa, promuove un atto, perfeziona e garantisce, integrandola e rafforzandola, la insufficiente volontà o personalità di un altro»<sup>23</sup>; o come sostiene Delle Donne «*auctor* è colui che è fonte di una notizia o di una opinione degna di fede»<sup>24</sup>. In linea con quanto afferma Stabile<sup>25</sup>, *auctor* deriverebbe dal verbo latino *augeo* (lett. accresco); infatti, la caratteristica concordemente riconosciuta dai filologi all'autore è proprio la facoltà di accrescere, aggiungere e apportare qualcosa di nuovo nella tradizione.

Questa facoltà sembrerebbe disconosciuta al copista, il cui lavoro si dovrebbe ridurre alla manifattura di copie esemplate perfettamente sul modello a disposizione. Già si è detto tuttavia che alcuni copisti aggiungono di propria facoltà modifiche al testo, interpolazioni, nonché parti del tutto nuove; dunque, come ha chiaramente affermato Canfora, «a ben vedere è il copista il vero artefice dei testi che sono riusciti a sopravvivere»<sup>26</sup>. Ciò che il filologo può fare nel suo lavoro è aspirare a raggiungere il "modello", ovvero l'archetipo, da cui si diparte l'intera tradizione che è pervenuta, e, nonostante questo, tale modello non coincide con l'originale; in altre parole, il filologo lavorerà con il prodotto dei copisti e non con quello dell'autore (per quanto riguarda la filologia della copia manoscritta).

<sup>23</sup> G. Stabile, *Autore*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978, p. 454.

<sup>24</sup> F. Delle Donne, *Testi "liquidi" e tradizioni "attive" nella letteratura cronachistica mediolatina*, in Giovanni Polara e Antonella Prenner (a cura di), *Il testo nel mondo greco e latino*, Napoli, Liguori, 2015, p. 19.

<sup>25</sup> G. Stabile, *Autore*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978, p. 454.

<sup>26</sup> L. Canfora, *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2019, p. 21.

Joseph Bédier, nel celebre articolo uscito su “Romania”<sup>27</sup>, rifiuta il metodo lachmanniano e allo stesso tempo critica anche il metodo elaborato da Dom Quentin, nel 1926, estremamente meccanico e matematico. Il cruccio che animava Bédier e che lo portò a pubblicare ripetutamente sul *Lai de l’Ombre* (1889; 1912; 1928) riguardava la presenza di una “legge sorprendente” a motivo della quale la maggior parte degli *stemmata codicum* della tradizione romanza risultano bifidi. In buona sostanza, lo studioso critica la troppa meccanicità sottesa al metodo Lachmann e affini; questi ultimi hanno avvantaggiato l’atto meccanico a svantaggio dell’*ope ingenii* del filologo ed anche svalutato l’apporto cosciente del copista attivo al testo, il cui intervento si riduce ad un elemento da emendare. Bédier afferma infatti che «il metodo di edizione più raccomandabile è forse, in ultima analisi, quello che viene retto da uno spirito di diffidenza verso di sé, di prudenza, di estremo “conservatorismo”, da una volontà energica, portata sino al partito preso, di concedere agli scribi il più grande credito»<sup>28</sup> (tr. it. Stussi 1998, 84), affermando in sostanza che si può dare fiducia solo al copista, il quale è il solo ad aver consegnato un testo, realmente esistito<sup>29</sup> in quanto documento pervenuto.

Dunque, in questa sede da un lato si aderisce in parte a quanto espone Bédier nell’articolo: è necessaria una sensibilità maggiore nei confronti dei testimoni che sono pervenuti in quanto documenti storici, prodotti di un copista e contenitori di informazioni inestimabili. Dall’altro lato si rifugge la deriva assolutistica a cui perviene lo studioso, ovvero la promozione dell’edizione diplomatica e la rinuncia totale a qualunque tentativo di ricostruzione stemmatica.

Per tornare alla questione riguardante i copisti attivi si dirà che questi ci consegnano una struttura che, come sostiene Delle

<sup>27</sup> J. Bédier, *La tradition manuscrite du Lai de l’Ombre. Réflexions sur l’art d’éditer les anciens textes*, «Romania», tomo 54, n. 215-216, 1928, pp. 321-356.

<sup>28</sup> Ivi, p. 356.

<sup>29</sup> Si tenga a mente che lo *stemma codicum* è un’ipotesi di lavoro e che l’archetipo, al quale il filologo perviene dopo un lungo e faticoso lavoro, potrebbe non essere mai esistito. In altre parole, l’archetipo è un modello della cui reale esistenza tuttavia non siamo certi: potrebbe anche non essere esistito da un punto di vista materiale.

Donne, «possiamo definire “liquida”»<sup>30</sup>, in quanto la sua forma non è rigida e statica, ma malleabile e soggetta a cambiamenti da imputare all'intervento attivo ed originale dei copisti attivi.

Ecco perché è necessario superare il binomio antitetico e gerarchico autore – copista (autore in quanto dotato di *auctoritas* e copista come colui che si dedica all'azione meccanica di copia). Nulla è inutile al lavoro del filologo perspicace, men che meno ciò di cui ha lasciato traccia il copista dotto nella tradizione; «è così che il copista, proprio perché copiava, è diventato protagonista attivo del testo»<sup>31</sup>.

Si conclude questo contributo con un estratto di Delle Donne<sup>32</sup>, con l'auspicio che sia foriero di ulteriori riflessioni in merito:

Siamo forse noi moderni, pervasi dal “demone” della letterarietà, che non riusciamo ad accettare facilmente la circostanza che un qualsiasi copista, specie se non professionista, a meno che non si cimentasse con un *auctor* degno del massimo rispetto, selezionava le informazioni che riteneva più utili, le riassumeva con parole che riteneva più adatte le correggeva a suo uso più idoneo; trasformandosi, così, egli stesso in autore, se raggiungeva un sufficiente grado di consapevolezza.

### Bibliografia

Bédier, Joseph, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre. Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, «Romania», tomo 54, n. 215-216, 1928, pp. 321-356.

Branca, Vittore, *Copisti per passione, tradizione caratterizzante, tradizione di memoria*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Atti del convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i testi di Lingua (7-9 aprile 1960), Bologna, Commissione per i testi di Lingua, 1960, pp. 69-83.

Canfora, Luciano, *Il copista come autore*, Palermo, Sellerio, 2019.

Cremascoli, Giuseppe, *Le ansie dello scriba medievale*, in *Modi di scrivere. Tecnologie e pratiche della scrittura dal manoscritto al DC-*

<sup>30</sup> Delle Donne, *Testi “liquidi” e tradizioni “attive” nella letteratura cronachistica mediolatina*, cit., p. 23.

<sup>31</sup> Canfora, *Il copista come autore*, cit., p. 26.

<sup>32</sup> Delle Donne, *Testi “liquidi” e tradizioni “attive” nella letteratura cronachistica mediolatina*, cit., pp. 40-41.

- ROM, *Atti del convegno di studio della fondazione Ezio Franceschini e della Fondazione IBM Italia, Certosa del Galluzzo, 11-12 ottobre 1996*, a cura di Claudio Leonardi, Marcello Morelli e Francesco Santi, Spoletto, CISAM, 1998, pp. 31-41.
- D'Agostino, Alfonso, *Copista, correttore e fenomenologia della copia*, unpublished draft, <<http://armida.unimi.it/bitstream/2170/528/3/FenomenologiaCopia.pdf>>, 2005, ultima consultazione 28/09/2019.
- Delle Donne, Fulvio, *Testi "liquidi" e tradizioni "attive" nella letteratura cronachistica mediolatina*, in Giovanni Polara e Antonella Prenner (a cura di), *Il testo nel mondo greco e latino*, Napoli, Liguori, 2015, pp. 19-41.
- De la Mare, Albinia, C., *Vespasiano da Bisticci e i copisti fiorentini di Federico*, in Cerboni Baiardi, G. Chittolini e P. Floriani (a cura di), *Federico di Montefeltro. Lo stato, le arti, la cultura*, vol. 3, Roma, Bulzoni, 1986, pp. 81-96.
- Giovè, Nicoletta, *I copisti dei manoscritti datati*, «Aevum», 82, 2008, pp. 523-541.
- Le Goff, Jacques, *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano, Mondadori, (V ristampa) 1993.
- Maas, Paul, *La critica del testo*, a cura di Giorgio Ziffer, Roma, Storia e letteratura, 2019.
- Pasquali, Giorgio, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1974.
- Reynolds D. Leighton; Wilson, G., *Copisti e filologi, la tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, tr. it. Mirella Ferrari, Padova, Antenore, 1987.
- Sambataro, Antonino, *Il monaco e il copista, il libro medievale dal monastero all'università*, Catania, C.U.E.C.M., 1992.
- Stabile, Giorgio, *Autore*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 1, Roma, istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978, pp. 454-456.
- Stabile, Giorgio, *Autorità*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 1, Roma, istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 456-460.
- Varvaro, Alberto, *Critica dei testi classica e romanza*, in Alfredo Stussi (a cura di), *Fondamenti di critica testuale*, Bologna, il Mulino, 1998.

Valentina Maurella

## Sul confine, oltre il confine. La poetica di Francesco Biamonti

Uno scrittore come Francesco Biamonti costituisce una rarità, una nicchia, nel panorama della letteratura italiana contemporanea. Egli stesso rivendicava il carattere – per così dire – aristocratico della propria scrittura e affermava di non voler cedere nulla del proprio stile per amore del grande pubblico<sup>1</sup>. Cosa c'era da cedere? Senza dubbio le risposte a questo interrogativo, alcune fornite da Biamonti stesso nel corso delle interviste, sono numerose e ognuna di esse contribuisce a ricostruire, tassello dopo tassello, il profilo di una poetica personalissima. Si è insistito, in particolare, sul ruolo dei paesaggi<sup>2</sup>, della pittura e sulle rifrazioni del pensiero filosofico francese nella sua opera<sup>3</sup>; sull'acceso carattere lirico delle sue prose<sup>4</sup>, sul fenomeno della luce come punto nevralgico

<sup>1</sup> In un intervento trascritto e raccolto all'interno di *Scritti e parlati*, Biamonti afferma che: "l'azzardo si deve quindi correre e io l'ho sempre corso, col rischio di arrivare a un pubblico rarefatto, con la mia scrittura, perché non è adatta alle grandi masse". Francesco Biamonti, Cappelletti e Piccone (a cura di), *Scritti e parlati*, Torino, Einaudi, 2008, p. 94.

<sup>2</sup> Per l'idea di romanzo-paesaggio in relazione all'opera di Biamonti si vedano soprattutto gli studi di Giorgio Bertone, Claudio Panella e Francesco Migliaccio. Sia sufficiente, in questa sede, notare come l'interesse di Biamonti per il paesaggio non sia di natura mimetica, ma nasca da una profonda meditazione sul rapporto fenomenologico tra le cose e la coscienza e, in misura ancora maggiore, sulla pittura di Cézanne, De Staël e Morlotti.

<sup>3</sup> Cfr. C. Panella, *Francesco Biamonti: del "donner à voir" sul confine tra l'immagine pittorica e la parola*, «Between», I.1, 2011.

<sup>4</sup> Cfr. G. Ficara, *Francesco e la via difficile*, in *Stile novecento*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 175-180.

delle trame<sup>5</sup> e, infine, sulla letterarietà della lingua<sup>6</sup>. Nelle pagine che seguono si vorrebbe abbozzare una ricostruzione di questo stile di pensiero e di scrittura, alla luce del concetto di confine. L'idea, infatti, è che non si abbia a che fare soltanto con uno scrittore *di* confine, e cioè con una scrittura nella quale il romanzo diventa riverbero del territorio e del paesaggio, ma anche *del* confine, ossia con una poetica appesa, sempre in bilico tra le divaricazioni dicotomiche che si presentano nella dimensione esistenziale, civile e artistica della vita.

È già stato studiato come la frontiera e il confine siano concetti all'opera all'interno della scrittura biamontiana. Calvino fu il primo a rilevarne con prontezza l'importanza, nella famosa quarta di copertina del primo romanzo, *L'angelo di Avrigue*, dove egli definì l'atmosfera del romanzo con la formula «pathos della frontiera»<sup>7</sup>, ripresa, commentata e criticata in tutta la successiva letteratura su Biamonti. Secondo Giorgio Bertone, però, Calvino tende a parificare i concetti di frontiera e di confine, trattando il secondo termine quale sinonimo del primo. In realtà, nella cornice di poche righe, è difficile chiarire in che modo Calvino abbia inteso i due termini e tuttavia è innegabile che una distinzione sia necessaria. In questo senso, l'interpretazione di Bertone è molto convincente, poiché questi insiste sulla differenza antropologica che separa i due concetti<sup>8</sup> e che crea due tipi umani incapaci di trovarsi e di incontrarsi, se non fisicamente: l'uomo di confine e l'uomo – gli uomini – di frontiera. I protagonisti dei romanzi, secondo questa distinzione, sono indubbiamente uomini di confine, in equilibrio precario tra due mondi: tra il mondo contadino e

<sup>5</sup> Cfr. G. Bertone, *Il paesaggio diviso di Francesco Biamonti*, in *Letteratura e paesaggio. Liguri e no. Montale, Caproni, Calvino, Ortese, Biamonti, Primo Levi, Yehoshua*, Lecce, Manni, 2001, pp. 199-224.

<sup>6</sup> Cfr. P. Zublena, *Un malinconico linguaggio di parole. La lingua di Francesco Biamonti*, in A. Aveto, F. Merlanti (a cura di), *Francesco Biamonti. Le parole, il silenzio. Atti del Convegno di Studi. 16-18 ottobre 2003*, Genova, il melangolo, 2005, pp. 131-160.

<sup>7</sup> Ci si riferisce, per l'appunto, alla quarta di copertina de *L'angelo di Avrigue*, firmata da Italo Calvino. Cfr. F. Biamonti, *L'angelo di Avrigue*, Torino, Einaudi, 1983.

<sup>8</sup> Bertone, *Confine o frontiera? La Liguria di Francesco Biamonti*, «Quaderns d'Italia», 7, 2002, pp. 101-102.

quello marittimo, tra quello antico e quello moderno, tra il mondo dei nativi e quello dei *déracinés*. Si tratta di mondi distinti, ma in comunicazione tra loro. La distinzione tra il “noi” e il “loro”, tra l’”io” e l’”altro”, che denota una distanza abissale, viene assunta in maniera poco ortodossa da Biamonti. Non è, infatti, il confine geopolitico a produrre una frattura culturale insanabile tra due popoli, quello francese e quello italiano, ma la frontiera viene piuttosto ricollocata da Biamonti sulla soglia che separa una civiltà ormai quasi estinta dalla modernità rumorosa e violenta della costa<sup>9</sup>. Solo in questi termini la comunicazione tra mondi risulta impossibile. Le città, i budelli maleodoranti, le costruzioni che rosicchiano il territorio ligure vengono poste al di fuori di una frontiera immaginaria, tutta biamontiana. La Liguria dello scrittore è ormai l’esile vestigia di due civiltà in rovina, quella dell’ulivo e quella dei marinai<sup>10</sup>. Anche il pastore – «quasi vecchio e quasi sacro»<sup>11</sup> – che per millenni ha compiuto gli stessi gesti e condotto la medesima vita, adesso è isolato in una porzione di terra arida e luminosa e si trascina sui crinali, presenza residuale sul precipizio della Storia. Il tentativo di Biamonti non è quello di salvare queste effimere apparizioni, egli non tenta di ricomporre l’infranto, ma la sua scrittura è tutta volta a registrare poeticamente la fragile presenza di un fenomeno che ancora resiste: «La Liguria, la vera Liguria, quella che va dai cento ai mille metri sul mare resiste ancora, o almeno si può ancora immaginare com’era. Basta superare con la mente alcune orrende costruzioni, ci si può ancora imbattere in lampi improvvisi d’ulivi aggrappati alle rocce come farfalle dalle ali polverose»<sup>12</sup>. Così, ridisegnare una geografia interiore, che tagli fuori dai confini poetici la costa e le città, ha per Biamonti un significato non soltanto letterario, ma soprattutto morale. Si tratta, come nota Enrico

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Leggiamo per esempio in *Scritti e parlati*: “qui da noi, sulla costa ligure occidentale, è morta la civiltà dell’ulivo [...] E anche la civiltà marinara è morta. Non c’è più niente. E un’altra civiltà non si intravede”. Biamonti, *Scritti e parlati*, p. 137.

<sup>11</sup> *Id.*, *L’angelo di Avrigue*, p. 53.

<sup>12</sup> *Id.*, *Scritti e parlati*, p. 153.

Fenzi<sup>13</sup>, di una dialettica tra virtù e civiltà che, se da un lato assottiglia lo spazio fisico del romanzo, che viene schiacciato addosso alle montagne, dall'altro lo estende in lunghezza, poiché esso arriva ad abbracciare le terre di Provenza e perfino la Costa Brava. In questo modo, il concetto di confine non si limita a esprimere una separazione e una distanza, ma anche una contiguità spirituale che unisce la Liguria e la Provenza e, più in generale, i popoli del Mediterraneo<sup>14</sup>. In un certo senso, la vita sul confine sembrerebbe foggiare uno stile di pensiero in grado di cogliere e, all'occorrenza, di rifiutare, limiti, distanze e prossimità imposti con violenza e arbitrio. Ed è proprio questa sensibilità ad animare la scrittura di Biamonti, che, nelle sue frasi strozzate e nel suo linguaggio metaforico, si apre per accogliere quella soglia, quel margine labile che separa e unisce due mondi. Non a caso, Isabella Maria Zoppi definisce lo spazio letterario di Biamonti un «confine di confini»<sup>15</sup>.

Vi è, all'interno di questo paesaggio acre, un primo inevitabile confine, ossia quella linea che separa la terra dal mare. Quel vasto orizzonte azzurro, il cui connotato più convenzionale è il segno dell'infinito, non figura mai come possibilità, ma sempre come limite. Spesso, si tratta del ricordo spoglio e doloroso di una vita assediata dal «male del ferro che colpisce i marinai saturi d'acqua e lamiera»<sup>16</sup>, come nel caso di Gregorio, nell'*Angelo di Avrigue*. Tuttavia, il vero e proprio *Leitmotiv* consiste nella reintegrazione del mare non tanto come simbolo, quanto come punto focale – vero e proprio limite – dello sguardo: «si ricordò che sul mare talvolta gli era parso di vedere il crepaccio del mondo – malinconie, oh solo malinconie – il crepaccio entro

<sup>13</sup> E. Fenzi, *Toponomastica e antroponomastica in Biamonti*, «il Nome nel testo», II-III, 2000-2001, p. 71.

<sup>14</sup> Come segnala Antonio Maccioni, in Biamonti agiscono due significati del termine “confine”: quello corrente di “limite e separazione” e quello più antico (dal lat. *confinium*), che denota vicinanza. Cfr. A. Maccioni, *Sopravvissuti alla corrosione del salino. Biamonti e il Mediterraneo*, «Amaltea», trimestrale di cultura, III, 1, marzo 2008, p. 49.

<sup>15</sup> I.M. Zoppi, *La terza dimensione dei paesaggi di Francesco Biamonti*, «Quaderni IRCrES», 3, 2018, p. 75.

<sup>16</sup> Biamonti, *L'angelo di Avrigue*, cit., p. 10.

cui il mondo spariva»<sup>17</sup>. Sebbene non manchino personaggi, soprattutto donne, che ripongono qualche fantasticheria nel seno di quell'orizzonte aperto, il Mediterraneo non si presenta come zona di accesso all'ignoto, ma può diventare una malattia per chi vi cerca rifugio. «Il mare ossessiona chi lo guarda troppo a lungo, proprio per il suo sciogliersi nell'eterno e nel nulla»<sup>18</sup>. Biamonti si affranca così dalla tradizione letteraria ligure dell'attesa metafisica. L'attesa sul mare, che dà il titolo al terzo romanzo pubblicato, non si apre ad alcuna apparizione. Nessuna epifania, nessun contatto tra regno dei vivi e regno dei morti. Non c'è più nulla<sup>19</sup>. Eppure, qualcosa c'è ed è la testimonianza del bisogno di felicità e di conforto che la scrittura esprime e che si condensa nello sguardo<sup>20</sup>. Uno «sguardo imbevuto di 'fuori'<sup>21</sup>», secondo Giorgio Ficara, sia esso l'entroterra, il mare o un virtuale aldilà, purché anch'esso appartenga e non sfugga a questo mondo. Uno degli sguardi più commoventi delle pagine di Biamonti è quello di una donna disperata che si rivolge al mare con una preghiera silenziosa, fiduciosa di poter ritrovare, su quella soglia, il figlio scomparso<sup>22</sup>. Una fede simile, però, è già sogno infranto, illusione che non tarda a trasformarsi nella più cupa disperazione. È ciò che accade a tutti quei personaggi che sono alla ricerca di una stabilità compensatrice del dolore. Per quanto riguarda i popoli migranti – uomini di frontiera, secondo la definizione di Bertone – il problema della stabilità è secondario rispetto a quello del passaggio, poiché nel romanzo essi appaiono esclusivamente come figuranti mobili e, anzi, scandiscono il ritmo delle opere con i loro passi tormentati, conferendo alla scrittura un'aura di transitorietà. Anche gli altri personaggi si muovono continuamente, come ha notato Antonio Maccioni<sup>23</sup>, ma ai loro spostamenti soggiace un'inquietudine che non porta una marca storica, bensì

<sup>17</sup> Ivi, p. 19.

<sup>18</sup> Ivi, p. 11.

<sup>19</sup> Cfr. Id., *Scritti e parlati*, cit., p. 137.

<sup>20</sup> Ivi, p. 96.

<sup>21</sup> Ficara, *Francesco e la via difficile*, cit., p. 179.

<sup>22</sup> Cfr. Biamonti, *L'Angelo di Avrigue*, cit., pp. 87-88.

<sup>23</sup> Cfr. Maccioni, *Sopravvissuti alla corrosione del salino. Biamonti e il Mediterraneo*, cit., pp. 44-49.

esistenziale. Essi raccolgono con avidità le vane promesse del paesaggio, interpretano male i segni di una terra che, in realtà, non rimanda ad altro che a se stessa. A questi personaggi, *déracinés*, secondo la felice definizione di Enrico Fenzi, fanno da contraltare i più solidi ed esperti nativi. Di questi ultimi, pensa infatti Leonardo, il protagonista di *Le parole e la notte*, che non avevano «mai una volta la sensazione dell'eterno che s'intravedeva là fuori [...]»<sup>24</sup>.

Sul ruolo degli uomini e delle donne sradicatisi dalla propria patria e approdati nell'entroterra ponentino si è forse insistito troppo poco. Si tratta di donne – Veronique, Astra, Martine e Laurence – e di uomini – Alain, il dottor De Ferri, il professore olandese – che si abbarbicano alla pace esteriore del paesaggio, nel drammatico tentativo di trovare una pace interiore. Il termine *déracinés* è tutto fuorché arbitrario; il pittore Eugenio, ne *Le parole e la notte*, domanda infatti con insistenza a Leonardo: «tu dove ti attaccheresti?»<sup>25</sup>. In Biamonti, l'uso della lingua non è mai casuale e, così, anche l'attaccamento alla terra, il radicamento, allude immediatamente a un elemento paesaggistico fondamentale per la Liguria e per la sua tradizione agricola: l'ulivo. In quella terra che si assottiglia, «ridotta a una spoglia»<sup>26</sup>, l'ulivo è ancora l'ostinato frammento di una civiltà sospesa sul precipizio: «alberi toccati dal cielo, alberi della grazia con le radici affondate nei secoli»<sup>27</sup>. Ed è proprio a quest'immagine che si vorrebbe ammiccare, all'inspiegabile, ancorché precario, equilibrio di un albero argentato che si protende verso la costa, stringendosi alla terra delle fasce con radici vigorose. Così immortalato, l'ulivo suggella un'immagine che potrebbe rappresentare graficamente l'orientamento della scrittura di Biamonti. Uno sguardo verticale, che fende la luce e che crea una tensione e un raccordo tra la terra e il mare.

Un confine sottile separa quindi questi personaggi, strappati alla terra, dal contadino o dal pastore ligure. All'uomo amalgamato al suolo spetta infatti una promessa di

<sup>24</sup> Biamonti, *Le parole e la notte*, Torino, Einaudi, 1998, p. 52.

<sup>25</sup> Cfr. per es. Biamonti, *Le parole e la notte*, cit., p. 67, ma anche ivi, p. 224.

<sup>26</sup> Ivi, p. 69.

<sup>27</sup> Ivi, p. 53.

immortalità<sup>28</sup>, che non significa «che una parte di lui non torni affatto alla terra, ma che non ne sia mai veramente uscito»<sup>29</sup>. Fuor di metafisica, ciò che in fondo i *déracinés* cercano in quel territorio è proprio la promessa di un radicamento al suolo, che ponga rimedio al dolore e alla solitudine, giacché, come scrive Calvino nella quarta di copertina del primo romanzo, «le solitudini sommandosi non s’annullano». In questo senso, i protagonisti dei romanzi, Gregorio, Vari, Edoardo e Leonardo, sono delle figure traghettatrici. Il confine che separa il nativo dall’esule viene superato da questi personaggi “sottilissimi e diafani”<sup>30</sup>, che si muovono senza tregua tra il mondo malinconico di intellettuali spaesati e quello dei pochi abitanti dei paesini dell’entroterra, carichi di memoria e di fatica. D’altra parte, c’è una sentenza biamontiana che parrebbe illuminare ulteriormente le ragioni profonde sottese alla mobilità dei protagonisti e che rende questi ultimi dei tipi ideali, ossia che sia «destino umano abitare il mondo, ma è anche destino sognarne un altro»<sup>31</sup>. Il romanzo segue i movimenti continui, irrequieti dei suoi personaggi, percorre con essi i sentieri impervi che strisciano tra lentischi e ulivi, ma, in fin dei conti, a questo movimento nello spazio non corrisponde un vero e proprio mutamento nel tempo. Come osserva Giorgio Ficara<sup>32</sup>, nulla nelle peripezie e nella vita psichica dei personaggi sembra staccarsi dall’ordine immobile, granitico, all’interno del quale il mondo del romanzo è scolpito.

L’estremo varco oltre il quale si spinge la poetica del confine di Biamonti è quello che divide gli individui, l’io dall’altro. Se da un lato, come si è osservato precedentemente, l’individuo si contrae nella propria solitudine, dall’altro, i confini che delimitano le individualità sembrano sfumare nei dialoghi. La parola non è mai indirizzata all’altro, poiché non ha come fine la comunicazione, bensì l’espressione<sup>33</sup>. Spesso, per

<sup>28</sup> Ivi, p. 94.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ficara, *Francesco e la via difficile*, cit., p. 176.

<sup>31</sup> Biamonti, *Scritti e parlati*, cit., p. 32.

<sup>32</sup> Ficara, *Francesco e la via difficile*, cit., p. 175.

<sup>33</sup> Cfr. Biamonti, *Scritti e parlati*, cit., p. 232.

intere sequenze risulta difficile attribuire un pensiero all'uno o all'altro interlocutore. Così, il colloquio e la conversazione non sono altro che i soliloqui di una sola voce-ragione meditante. Per questo motivo, molte domande non vengono poste e le affermazioni assumono toni lirici e contemplativi. Così, Biamonti, il cui obiettivo poetico era una pagina che corrispondesse a una folata di vento<sup>34</sup>, dà spessore al silenzio, attraverso un uso raffinatissimo della parola. Le parole pronunciate in quelle notti nelle quali è bene parlare, infatti, somigliano più all'interpunzione che sospende il silenzio – un suono appena percepibile tra due nulla – che alla sostanza della narrazione. Lo stesso Biamonti, in un commento a *Le parole e la notte*:

piuttosto che portare torbidità e oscurità preferisco alonare le parole di un certo silenzio. D'altra parte sono proprio le parole filtrate dal silenzio, dalla notte, quelle che io cerco di adoperare [...]. Nei dialoghi cerco di attenermi all'essenzialità, alle parole che muovono l'essere e che sono veramente parole, non chiacchiere<sup>35</sup>.

Muovere l'essere, scuotere la superficie per portare alla luce la profondità, è in fin dei conti il movimento fondamentale di questa scrittura inquieta, figlia del confine e destinata a superarlo poeticamente.

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Biamonti, Francesco, *L'angelo di Avrigue*, Torino, Einaudi, 1983.  
Biamonti, Francesco, *Vento Largo*, Torino, Einaudi, 1991.  
Biamonti, Francesco, *Attesa sul mare*, Torino, Einaudi, 1994.  
Biamonti, Francesco, *Le parole e la notte*, Torino, Einaudi, 1998.  
Biamonti, Francesco, *Scritti e parlati*, a cura di Federica Cappelletti e Gian Luca Piccone, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>34</sup> Ivi, p. 78.

<sup>35</sup> Ivi, p. 93.

*Fonti secondarie*

- Bertone, Giorgio, *Il paesaggio diviso di Francesco Biamonti*, in *Letteratura e paesaggio. Liguri e no. Montale, Caproni, Calvino, Ortese, Biamonti, Primo Levi, Yehoshua*, Lecce, Manni, 2001, pp. 199-224.
- Bertone, Giorgio, *Confine o frontiera? La Liguria di Francesco Biamonti*, «Quaderns d'Italià», 7, 2002, pp. 91-110.
- Citati, Pietro, *Biamonti. Fantasmî oltre la frontiera*, «La Repubblica», 22 gennaio 1998.
- Fenzi, Enrico, *Toponomastica e antroponomastica in Biamonti*, «il Nome nel testo», II-III, 2000-2001, pp. 61-76.
- Ficara, Giorgio, *Francesco e la via difficile*, in *Stile novecento*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 175-180.
- Maccioni, Andrea, *Sopravvissuti alla corrosione del salino. Biamonti e il Mediterraneo*, «Amaltea», III, 1, marzo 2008, pp. 44-49.
- Migliaccio, Francesco, *L'Angelo di Avrigue. Alla ricerca del romanzo-paesaggio*, in *Il luogo dello sguardo. Paesaggio e scrittura in Calvino, Celati e Biamonti*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università degli Studi di Torino, a.a. 2014/15, relatori G. Ficara e L. Nay, pp. 271-321.
- Panella, Claudio, *Francesco Biamonti: del "donner à voir" sul confine tra l'immagine pittorica e la parola*, «Between», I, 1, 2011.
- Zoppi, Isabella Maria, *La terza dimensione dei paesaggi di Francesco Biamonti*, in A. Emina (a cura di), *Narrazioni dal Secolo Breve. Ripensare il Mediterraneo*, «Quaderni IRCrES-CNR», vol. 3, n. 3, pp. 71-78, 2018, <<http://dx.doi.org/10.23760/2499-6661.2018.014>>.
- Zublena, Paolo, *Un malinconico linguaggio di parole. La lingua di Francesco Biamonti*, in A. Aveto, F. Merlanti (a cura di), *Francesco Biamonti. Le parole, il silenzio, Atti del Convegno di Studi. 16-18 ottobre 2003*, Genova, il melangolo, 2005, pp. 131-160.



Alessio Sacha Giordano

«Rompete i muri tra i popoli!». La vocazione umanitaria di  
Ludwik Łazarz Zamenhof

La vicenda che ci apprestiamo a narrare ha inizio nel 1859 e.v. a Białystok, città dell'impero zarista contesa dalla Prussia. Sono quattro i maggiori gruppi etnici che si spartiscono le zone della città: russi, polacchi, tedeschi e askenaziti, ossia gli ebrei mitteleuropei. È proprio in seno a quest'ultima etnia che nasce Ludwik Łazarz Zamenhof, creatore dell'esperanto e dichiarato nel 1959 e.v. dall'Unesco come "grande personalità della cultura mondiale". Invero, la "minoranza" ebraica di Białystok rappresentava ben il 68,2% della popolazione (cfr. Gobbo 2005), contando circa 11.300 ebrei, numero destinato a crescere negli anni successivi fino allo scoppiare della II Guerra Mondiale. Già all'interno del proprio nucleo familiare, il giovane Ludwik vive una situazione di bilinguismo: con la madre, infatti, egli parla in yiddish, lingua germanica con ascendenze alto-tedesche e forti influssi slavi; con il padre, professore di tedesco, parla in russo. Sia in ambito scolastico che nel privato, Zamenhof ha avuto modo fin da piccolo di vivere il contatto con lingue diverse, arrivando a parlare correttamente, oltre a quelle già citate, anche il polacco, il tedesco, il francese e l'inglese, studiando al liceo greco e latino, e apprendendo l'aramaico in un secondo momento. Questo amore per le lingue venne tuttavia mitigato da alcuni eventi che formarono l'infanzia del giovane Ludwik. Edmond Privat (2001, 14-16) riporta:

Preter la fenestroj de la ligna domo Zamenhofa, sur la strato Verda, pasis aro da Hebreoj kun la tipaj longaj barboj... Al la vizaĝoj jen celtrafas neĝaj kugloj en pafado. Frapo sub okuloj. Sangas vango. Plendas

maljunulo... “Ne bleku, judaĉoj! hundoj!” krias la knaboj el kristana gento, kaj forkuras, mokante la nekonatan judan lingvon: “Hra, hre, hri, hro, hru”. Tion priridas kaj aplaŭdas rusa leŭtenanto: “Formarŝu de la trotuaro, vi raso de ŝtelistoj!” kaj kraĉas la oficiro pro malŝato.

Sur la vendoplaco moviĝas la popolamaso. Bruadas paŝoj kaj paroloj en zumado laŭta [...]. Disputas la vendistino kun germana marĉandulo. Alkuras homoj. Ariĝas videmuloj. Ĝendarmoj intervenas. Jen plendas la virinoj en dialekto litva. La policanoj ne komprenas. “Ruse parolu!” minacas la oficiro, “nur ruse, ne lingvaĉe! ĉi tie estas rusa lando!” Protestas Polo el la amaso: “Kie?” Jen la viro. Jam lin kaptas la ĝendarmoj. Tremas la ĉeestantoj, eĉ nevole. Inter tranĉaj bajonetoj li formarŝas, arestita. Silentas la vilaĝanoj. Per saluto ĉiuj Poloj honoras la martiron, sed la Germanoj kaj Hebreoj ne forprenas sian ĉapon. “Jam li ĉesos nin insulti”, murmuris longbarbulo. Kolero fajras en la okuloj polaj, mokemo en la rusaj<sup>1</sup>.

Il giovane Ludwik, che osservava dalla finestra, rimane colpito da questa vista. Cosa sapevano questi uomini gli uni degli altri? Tornando a casa, si sarebbero riuniti con le loro mogli e i loro figli, avrebbero pregato, mangiato. Anche loro hanno un cuore, provano gli stessi sentimenti, possibile che non fossero capaci di mettere da parte le differenze e incontrarsi per strada come uomini, e non come appartenenti a una certa etnia? Zamenhof iniziò a ritenere che la causa principale di questo odio reciproco fosse la diversità linguistica che divideva i popoli. Pensò che se tutti avessero a disposizione una lingua comune per la comunicazione, senza dover tuttavia rinunciare alla propria,

<sup>1</sup> “Oltre le finestre della casa di legno degli Zamenhof, sulla via Verde, passò un gruppo di ebrei con le loro tipiche barbe lunghe... Ecco che i loro visi vengono presi di mira da palle di neve. Vengono colpiti in volto, e le loro guance iniziano a sanguinare. Un vecchio borbotta... «Non abbaiate, giudei! cani!» gridano i ragazzi cristiani [polacchi, ndr], e scappano, beffandosi della lingua ebraica: «Hra, hre, hri, hro, hru». Tutto ciò fece ridere e applaudire un sottotenente russo: «Andatevene via dal marciapiede, voi, razza di ladri ebrei!», sputandogli addosso con disprezzo. Si mobilità sul mercato una vasta folla. Si sentiva rumore di passi e frastuono di voci [...]. La venditrice inizia a litigare con il mercante tedesco. La folla accorre e si crea un gruppo di spettatori. Intervengono i gendarmi. Ecco che la donna inizia a lamentarsi in un dialetto lituano. I poliziotti non comprendono. «Parla russo!» minaccia l'ufficiale, «solo russo, non linguacce! Questo è territorio russo!» Un polacco, presente nella folla, protesta: «Dove di preciso?» I gendarmi lo prendono. I presenti tremano, anche se involontariamente. L'uomo viene arrestato e si allontana accompagnato da due soldati, gli altri restano in silenzio. I polacchi onorano il martire con un saluto, ma tedeschi ed ebrei non flettono il loro capo. «Ora smetterà di insultarci», sussurra un ebreo. Gli occhi dei polacchi ardono di collera, negli occhi dei russi si intravede solo scherno” (trad. mia).

il mondo sarebbe stato un passo più vicino alla pace. Nessuna delle lingue che Zamenhof conosceva, tuttavia, poteva fornire da strumento utile alla realizzazione del suo sogno, a causa della loro difficoltà intrinseca. No, occorreva creare una nuova lingua, facile da imparare e neutrale, che potesse essere da tutti appresa senza difficoltà, ma che non appartenesse a nessuna etnia: una lingua per tutti, una lingua di nessuno.

Il primo tentativo messo a punto da Zamenhof fu la Lingwe Uniwersala, da lui presentata in occasione del suo diciannovesimo compleanno nel 1878 e.v., declamando la seguente poesia:

Lingwe Uniwersala	Esperanto	Italiano
Malamikete de la nacjes, cadó, cadó, jam temp' está; la tot' homoze in familje konunigare so debá.	Malamikeco de la nacioj, falu, falu, jam temp' estas; la tuta homaro en familion konunuigi sin devas.	Inimicizia delle nazioni, cadi, cadi, è tempo ormai; l'intera umanità in una famiglia deve unirsi.

Una volta terminati gli studi in medicina a Mosca, tornando a casa scoprì che il padre aveva bruciato tutti i manoscritti del figlio, preoccupato che questi potesse essere considerato un sovversivo da parte della polizia russa. La *Lingwe Uniwersala* era il lavoro di 6 anni di perfezionamento, andato ormai distrutto. Così, Zamenhof dovette ricominciare da capo, mettendo a punto tra il 1881 e.v. e il 1887 e.v. una nuova lingua, chiamata *Lingvo Internacia*. In occasione della pubblicazione dell'*Unua Libro*, il primo di testo che presentò l'esperanto al pubblico, l'autore utilizzò lo pseudonimo di “Doktoro Esperanto”, che letteralmente vuol significare “colui che spera”. Dall'infanzia fino alla morte, Zamenhof rimase in fondo quel bambino che, oltre le finestre, guardava un mondo diviso, sperando di poter superare le barriere che dividevano tra loro gli uomini. Quasi parallelamente al progetto linguistico, infatti, l'ormai medico ebreo teorizzò anche una dottrina che, attraverso l'esperanto, potesse concretizzare l'idea di unione dell'umanità:

Mi de la plej frua infaneco fordonis min tutan al unu ĉefa ideo kaj revo – al la revo pri la unuigo de la homaro. Tiu ĉi ideo estas la esenco kaj celo de mia tuta vivo, la afero Esperanta estas nur parto de tiu ĉi ideo – pri la tuta cetera parto mi ne ĉesas pensi kaj revii; kaj pli aŭ mapli frue (eble tre baldaŭ), kiam Esperanto jam ne bezonos min, mi elpasos kun unu plano, por kiu mi jam de longe prepariĝas kaj pri kiu mi ian alian fojon

eble skribos al vi. Tiu ĉi plano (kiun mi nomas "Hilelismo") konsistas en la kreado de morala ponto, per kiu povus unuigi frate ĉiuj popoloj kaj religioj, sen la kreado de iaj nove elpensitaj dogmoj kaj sen la bezono, ke la popoloj forĵetu siajn religiojn ĝisnunujajn<sup>2</sup>.

L'*Hilelismo*, in un forma più completa che più tardi e con alcune modifiche prenderà il nome di *Homaranismo*, si fonda su dodici punti. Riportiamo i primi due, pubblicati in una *brochure* del 1913:

I. Mi estas homo, kaj la tutan homaron mi rigardas kiel unu familion; la dividitecon de la homaro en diversajn reciproke malamikajn gentojn kaj gentreligiajn komunumojn mi rigardas kiel unu el la plej grandaj malfeliĉoj, kiu pli aŭ malpli frue devas malaperi kaj kies malaperon mi devas akceladi laŭ mia povo.

II. Mi vidas en ĉiu homo nur homon, kaj mi taksas ĉiun homon nur laŭ lia persona valoro kaj agoj. Ĉian ofendadon aŭ premadon de homo pro tio, ke li apartenas al alia gento, alia lingvo, alia religio aŭ alia socia klaso ol mi, mi rigardas kiel barbarecon<sup>3</sup>.

I primi anni del XX secolo furono per il movimento esperantista, creatosi attorno all'uso della lingua internazionale ideata da Zamenhof, estremamente importanti. Si tenne infatti nel 1905 il primo congresso mondiale di esperanto, che ebbe luogo a Boulogne-sur-Mer, in Francia, a cui parteciparono

<sup>2</sup> "Io, dalla più tenera infanzia, mi sono dedicato totalmente ad un'idea principale, un sogno – l'unione di tutta l'umanità. Questa idea è l'essenza e lo scopo di tutta la mia vita, la faccenda dell'esperanto è soltanto una parte di questa idea – a riguardo della restante parte non ho mai cessato di pensare e sognare; e, presto o tardi (forse molto presto), quando l'esperanto non avrà più bisogno di me, passerò ad un solo piano, per il quale già da tanto mi sto preparando, e del quale forse vi scriverò. Questo piano (che ho chiamato 'Hilelismo') consiste nella creazione di un ponte morale, per mezzo del quale si possano unire fraternamente tutti i popoli e le religioni, senza la creazione di qualche nuovo tipo di dogma intellettuale e senza il bisogno che i popoli abbandonino le loro religioni attuali" (trad. mia).

<sup>3</sup> "I. Sono un uomo, e guardo a tutta l'umanità come ad una famiglia; la divisione dell'umanità in etnie diverse reciprocamente nemiche ed in comunità etnico-religiose la considero come una delle più grandi infelicità, che presto o tardi deve scomparire e alla cui scomparsa io mi devo adoperare per quanto è in mio potere. II. Io vedo in ogni uomo soltanto un essere umano, e valuto ogni uomo a seconda del proprio valore personale e delle sue azioni. Ogni offesa od oppressione nei riguardi di un uomo, giustificata dalla sua appartenenza ad un'altra etnia, o dovuta alla sua diversa lingua o religione, o alla sua diversa classe sociale, io la considero come una barbarie" (trad. mia).

circa 700 persone, provenienti per lo più da Inghilterra, Francia, Polonia e Russia. In quella occasione, il glottoteta tenne un discorso di apertura molto solenne, in cui ringraziava i partecipanti e faceva notare quanto unico, a quel tempo, fosse un evento del genere, nel quale persone provenienti da diverse parti del globo fossero in grado di comunicare abilmente tra loro nonostante le differenze linguistiche (Zamenhof 2001, 6-7):

En malgrandan urbon de la franca marbordo kunvenis homoj el la plej diversaj landoj kaj nacioj, kaj ili renkontas sin reciproke ne mute kaj surde, sed ili komprenas unu la alian, ili parolas unu kun la alia kiel fratoj, kiel membroj de unu nacio [...], kiel membroj de unu familio, kaj la unuan fojon en la homa historio ni, membroj de la plej malsamaj popoloj staras unu apud alia ne kiel fremduloj, ne kiel konkurantoj, sed kiel fratoj, kiuj ne altrudante unu la alia sian lingvon, komprenas sin reciproke [...]. Ni konsciu bone la tutan gravecon de la hodiaŭa tago, ĉar hodiaŭ inter la gastamaj muroj de Bulonjo-sur-Marco kunvenis ne francoj kun angloj, ne rusoj kun poloj, sed homoj kun homoj<sup>4</sup>.

Il sogno di Zamenhof stava per realizzarsi<sup>5</sup>. Aveva già creato una prima comunità di esperantofoni che superasse le differenze etnico-linguistiche. L'esperanto sopravvivrà alla morte di Zamenhof, nel 1917, fino a ottenere importanti riconoscimenti da organizzazioni sovranazionali come la Società delle Nazioni

<sup>4</sup> “Nella piccola città del litorale francese si sono riuniti uomini dai più diversi paesi e nazioni, ed essi si incontrano qui reciprocamente non in silenzio o senza capirsi, ma comprendendosi l'un l'altro, essi parlano tra loro come se fossero fratelli, come membri di un'unica nazione [...], come membri di una sola famiglia e, per la prima volta nella storia dell'umanità, noi, membri dei più diversi popoli, stiamo gli uni affianco agli altri non come stranieri, non come concorrenti, ma come fratelli, che, senza imporre agli altri la propria lingua, si comprendono reciprocamente [...]. Dobbiamo essere consapevoli della totale importanza di questo giorno, poiché oggi, tra le ospitali mura di Boulogne-sur-Mer, si sono ritrovati non francesi con inglesi, non russi con polacchi, ma uomini con uomini” (trad. mia).

<sup>5</sup> “Sono stato educato all'idealismo; mi hanno insegnato che tutti gli uomini sono fratelli e intanto, sulla strada e nel cortile, ogni passo mi ha fatto sentire che non esistono uomini, esistono soltanto russi, polacchi, tedeschi, ebrei, ecc. Questo ha sempre tormentato il mio animo infantile, anche se molti sorrideranno su questo dolore per il mondo da parte di un bambino. Poiché a me allora sembrava che i 'grandi' fossero onnipotenti, mi ripetevo che quando sarei stato grande anch'io, avrei senz'altro eliminato questo male” (Zamenhof nella sua lettera a Nikolai A. Borovko) (trad. mia).

e le Nazioni Unite. Attualmente l'UEA, l'organizzazione mondiale di esperanto, è organo consultivo dell'Onu, mentre la lingua prosegue nella sua "vita semiologica" attraverso corsi, congressi, una vasta letteratura e una sempre più ampia cultura musicale. L'esperanto non è ancora lo strumento che unisce tutti i popoli della Terra in un'unica famiglia, ma ogni anno centinaia di migliaia di persone comunicano attraverso la lingua ideata da un medico ebreo ormai più di 130 anni fa. La situazione mondiale si è modificata, ma i principi che animano l'esperanto sono ancora validi e degni di interesse. Raccogliere l'eredità di un visionario come Zamenhof e diffondere la sua visione umanitaria rimane un compito attuale per tutti coloro che credono e sperano nella pace<sup>6</sup>.

Li lasis al ni devon: konigi lian tutan proponon al la homaro [...]. La tasko estas nefinita. Kiu ĝin daŭrigos? Kiu plenumos lian volon? [...] Nova mondo devas konstruiĝi [...], homaro sopiras je rompo de baroj. Ĝi bezonas absoluton. Li alvokas. Ĝi alvokas. El tomboj, el ruinoj, el mizero ĝenerala krias la sama voko, urĝa, korpremanta...<sup>7</sup> (E. Privat 2001, 112-113).

«*Rompu, rompu la murojn inter la popoloj!*» [«Rompete, rompete i muri tra i popoli!»]

<sup>6</sup> «È più che evidente che l'adozione universale dell'esperanto come lingua internazionale significherebbe pace nel mondo. Proprio questo è il maggiore ostacolo: l'uomo è ancora lontano dall'accettare la pace nel mondo. Personalmente non ho mai incontrato un esperantista che non sarebbe stato pronto ad ogni sacrificio dal punto di vista nazionale per arrivare alla pace [...]. Ovviamente la conservazione della pace nel mondo è una cosa molto più decisiva, che interessa molte più persone della diffusione dell'Esperanto, ma i due ambiti sono legati e vanno nella stessa direzione» (A. Martinet [1987], *Pri kelkaj problemoj de interlingvistiko: Intervjuo kun la franca lingvisto André Martinet*, p. 10).

<sup>7</sup> «Ci ha lasciato un dovere: far conoscere *tutta* la sua proposta all'umanità [...]. Il compito non è finito. Chi lo porterà a termine? Chi adempierà alla sua volontà? Un nuovo mondo deve essere costruito [...], l'umanità aspira al superamento dei confini, ha bisogno di assoluto. Lui lo invoca. Lei la invoca. Dalle tombe, dalle rovine, dalla miseria generale si alza lo stesso grido, urgente, stringente al cuore...» (trad. mia).

## Bibliografia

- Astori, Davide, *Le radici filosofiche dell'Esperanto*, Modena, Yema Editrice, 2007.
- Astori, Davide, *Comunicazione internazionale e libero pensiero: Esperanto tra pianificazione linguistica e religiosa*, «Interlingvistikaj Kajeroj», 1-2, 2010, pp. 154-193.
- Astori, Davide, *L'impegno sociale e politico di Zamenhof*, in Lipari M. et al., *Ludwik Zamenhof nel centenario della morte. Atti del convegno. Roma II dicembre 2017*, Roma, Accademia Polacca delle Scienze, 2018, pp. 17-28.
- Boulton, Matthew, *Zamenhof: Creator of Esperanto*, London, Routledge, 1960.
- Caligaris, Irene, *Una lingua per tutti, una lingua di nessun paese. Una ricerca sul campo sulle identità esperantiste*, Ariccia, Aracne, 2016.
- Caubel, André, *Nekonato: la Zamenhofa Homaranismo*, «Sennacieca Revuo», 87, 1959, pp. 3-17.
- Chiti-Batelli, Andrea, *Il serpente e la colomba. È attuale, e come, l'hillelismo linguistico di Zamenhof?*, Bari, Manduria/Lacaita, 1999.
- De Mauro, Tullio, *Esperanto e Babele, in: Le parole e i fatti. Cronache linguistiche degli anni settanta*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- Etzioni, Amitai, *Una lingua globale che genera un senso di comunità?*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 49-2, 2008, pp. 159-182.
- Forster, Peter Glover, *The Esperanto Movement*, Mouton de Gruyter, The Hague, Mouton, 1982.
- Giordano, Alessio S., *Invasioni linguistiche e democrazia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani [Magazine online "Il Chiasmo"], 2018.
- Giordano, Alessio S., *L'Esperanto e il sogno di una lingua universale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani [Magazine online "Il Chiasmo"], 2019.
- Gishron, Jeremi, *Lingvo kaj religio. Studo pri la frua esperantismo kun speciala atento al L.L. Zamenhof*, Yerushalaym, Sivron, 1986.
- Gobbo, Federico, *La filosofia morale di Ludwik Lejzer Zamenhof per il nuovo millennio*, <<https://web.archive.org/web/20160306011804/http://erewhon.ticonuno.it/primavera2005/zamenhof.htm>> (agg. 27/09/2019), 2005.
- Gobbo, Federico, *Cent'anni dopo: la filosofia di Zamenhof e l'Esperanto*, in Lipari M. et al., *Ludwik Zamenhof nel centenario della morte. Atti del convegno. Roma II dicembre 2017*, Roma, Accademia Polacca delle Scienze, 2018, pp. 119-126.

- Licciardello, Giovanna, *L'esperanto oggi*, Federazione Esperantista Italiana, 2010.
- Minnaja, Carlo, *L'Esperanto in Italia. Alla ricerca della democrazia linguistica*, Padova, Il Poligrafo, 2007.
- Privat, Edmond, *Vivo de Zamenhof*, Inko, <[www.omnibus.se/inko](http://www.omnibus.se/inko)>, 2001.
- Reggiani, Nicola, *Zamenhof, l'Esperanto e l'idea di lingua universale*, in Lipari M. et al., *Ludwik Zamenhof nel centenario della morte. Atti del convegno. Roma II dicembre 2017*, Roma, Accademia Polacca delle Scienze, 2018, pp. 29-40.
- Tonkin, Humphrey, *Una lingua e un popolo. Problemi attuali del movimento esperantista*, Venafro, EVA, 2009.
- Van Kleef, C., *La Homaranismo de D-ro L.L. Zamenhof – historia enketo pri la naskiĝo kaj evoluo de la Zamenhofa Homaranismo*, Marmande, Esperantaj Francaj Eldonoj, 1965.
- Zamenhof, Ludwik Lejzer, *Paroladoj*, Inko, <[www.omnibus.se/inko](http://www.omnibus.se/inko)>, 2001.

Giulio Santini

Operazioni di pace e Costituzione negli ordinamenti pacifisti.  
Spunti di diritto interno e comparato

### *Premessa*

In questo lavoro si intende riflettere sulle modalità con cui il valore costituzionale del “principio pacifista”, accolto nelle Carte di Italia, Germania e Giappone, figlie della comune esperienza della disfatta nella Seconda guerra mondiale (Zolo 2006, 3 ss.), sia stato ritenuto compatibile, nella prassi, con la partecipazione armata ad operazioni di pace di organizzazioni internazionali. Il contributo di questi Paesi alle missioni dell’Onu e di altre entità sovranazionali è stato rilevante e cospicuo: apripista l’Italia che, dalla lontana missione in Congo del 1960, ha valorizzato le proprie risorse militari in tali contesti, tanto che il suo contingente risulta oggi il più numeroso tra quelli di Paesi membri dell’Ue e della Nato (Spi 2001; Ammendola 2003; Tercovich 2017); all’inizio degli anni Novanta la Germania e il Giappone hanno fatto altrettanto, consentendo così una comparazione in diritto e in fatto delle tre esperienze.

## 1. *L’Italia*

### 1.1 *L’art. 11 Cost. nella teoria...*

«L’Italia rinuncia alla guerra come strumento di conquista e di offesa alla libertà degli altri popoli e consente, a condizione di reciprocità e di eguaglianza, le limitazioni di sovranità necessarie ad una organizzazione internazionale che assicuri la

pace e la giustizia tra i popoli»: si legge tra le «disposizioni generali» (art. 4) del progetto di Costituzione presentato il 31 gennaio 1947: un deciso rifiuto dell'orientamento militarista ed espansionista del regime fascista (Ruini 1947, 5). Collocata nella prima parte del documento, la clausola fu dibattuta in aula il 24 marzo successivo, trovando, nel suo significato pacifista, unanime approvazione; voci contrarie sorsero a proposito della incongruenza a proposito di un Paese (allora) disarmato. Fu proprio in accoglimento di tale rilievo, esposto da Francesco Saverio Nitti, che fu caducato il riferimento alla «conquista», mentre la «rinunzia» si fece «ripudio», nella convinzione, espressa da Meuccio Ruini, che il secondo termine escludesse la sussistenza di un diritto alla guerra, al quale liberamente si era abdicato (Cassese 1975).

La Carta avrebbe infine recato, all'art. 11: «l'Italia ripudia la guerra come mezzo di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia tra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo». Un comma unico che appare particolarmente felice: esso distingue e coordina a un tempo l'attaccamento ai valori della pace, della cooperazione, del multilateralismo (Carlassare 2011). Più avanti, la previsione di adeguamento automatico del diritto interno alle norme di *ius cogens* internazionali (art. 10.1), esclude la possibilità di uso della forza armata per ragioni diverse da quelle di legittima difesa (*ex art. 2 §4 della UN Charter*), in quanto tale principio assume il valore di norma consuetudinaria (Gargiulo 2012, 1382 ss.); e la formulazione dell'art. 52 Cost. («la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino») non impone ai consociati di prendere parte a operazioni offensive.

Quanto alle modalità di autorizzazione delle missioni all'estero, che, come sempre è accaduto, non importino la dichiarazione dello stato di guerra *ex artt. 78 e 87 Cost.*, il Parlamento si è espresso su ognuna di esse, ma, in mancanza di specifica previsione, la procedura è stata più volte adattata alla contingenza; può rilevarsi uno schema fisso secondo il quale

all'informativa del Governo, che ha deliberato ai sensi dell'art. 2.3(h) della l. 400/1988, seguono un dibattito e il voto di una risoluzione, ma talora si è deliberato a operazioni già avviate. Il (vago) parametro normativo di riferimento resta in proposito l'art. 1.1(a) della l. 25/1997 («Il Ministro della difesa [...] attua le deliberazioni in materia di difesa e sicurezza adottate dal Governo, sottoposte all'esame del Consiglio supremo di difesa e approvate dal Parlamento») ripreso identico dall'art. 10.1(a) del Codice dell'ordinamento militare. L'inserimento in Costituzione della disposizione per cui «la Camera dei Deputati delibera, su proposta del Governo, l'impiego delle Forze armate fuori dai confini nazionali per le finalità consentite dalla Costituzione» è sfumato con il fallimento della revisione *ex l. cost. 1/1997* (de Guttry 1996, 114 ss.; Ronzitti, Ruffa 2014, 12 ss.).

## 1.2 ... e nella prassi

Parlando di “operazioni di pace”, si raccoglie in un sol termine una costellazione di significati; specificamente, possono distinguersi fino a cinque “generazioni”: quelle che prevedono una forza di interposizione tra parti in tregua e consenzienti alla missione, imparziale e non abilitata all'uso della forza (*peacekeeping* di prima generazione); quelle che si assumono, senza ricorrere alla *vis armata*, compiti di supporto all'amministrazione civile in ordine alla ricostruzione e al consolidamento istituzionale (*peacekeeping* di seconda generazione); quelle in cui il mandato delle unità militari consenta l'uso della forza a fini di “ingerenza umanitaria” (*peace enforcement*); quelle che affianchino a tale orientamento la presa in carico di settori dell'amministrazione civile (*peace building*); quelle affini alle precedenti, ove le unità delle Nazioni unite operino insieme a quelle di organizzazioni regionali (“missioni ibride”) (Kenkel 2013, 122 ss.; Caplan n.d.).

Per quel che riguarda i dubbi a proposito della “copertura costituzionale” delle operazioni di pace rispetto ai parametri enunciati nel paragrafo precedente, appare chiaro come

essi potrebbero essere fondati esclusivamente in riferimento alle missioni di generazione terza, quarta e quinta, le quali prevedono, seppure a fini diversi dall'aggressione e orientati alla tutela dei diritti umani, il dispiego di truppe autorizzate all'uso non meramente difensivo della forza. Impossibile invece, per quanto estensivamente possa interpretarsi il dispositivo costituzionale, ritenere che esso importi la censura di interventi pacifici, che anzi sono esplicazione del principio di solidarietà internazionale, nell'ambito di «un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia tra le nazioni» (art. 11), ovvero, idealmente, l'Onu, cui la disposizione implicitamente allude (Cartabia, Chieffi 2006, 266).

Comunque, eventuali profili di incostituzionalità delle operazioni di pace che coinvolgano unità militari autorizzate all'uso della forza, vanno accertati in concreto: la nozione di «guerra» in senso formale presuppone, ai sensi degli artt. 78 e 87.9 Cost., una deliberazione delle Camere e una dichiarazione del presidente della Repubblica, ma non è da escludere sol che ne manchi la qualificazione esplicita (Cassese 1975, 565 ss.; de Guttry 1996, 111 ss.). Ora, non solo il dispiego di truppe a garanzia della pace e della sicurezza trascende dal perimetro della guerra; ma neppure basterebbe classificare come tale una missione per renderla illegittima, se non risultasse lesiva di valori costituzionalmente riconosciuti: la Costituzione non vieta l'invio di truppe all'estero con scopi pacifici onde conferire effettività alle dichiarazioni di principio costituzionali e convenzionali. Così, appare sostenibile la compatibilità di tali missioni con il ripudio della «guerra come strumento di offesa», poiché esse intervengono non a detrimento dell'autodeterminazione politica e della garanzia dei diritti, quanto al fine di riaffermare principi e valori della legalità internazionale.

Tuttavia, in operazioni diverse da quelle di *peacekeeping* il consenso delle parti in conflitto, a differenza di quello della comunità internazionale, non è necessario, anzi talora è proprio per la sua mancanza che si contempla l'impiego attivo della forza armata (Marchisio 1999, 544; Caplan n.d.): potrebbe allora porsi l'obiezione che in tal caso si abbia una fattispecie di «guerra come [...] mezzo di risoluzione delle controversie

internazionali». Tuttavia, se non si può obiettare l'attualità del contendere tra la comunità internazionale e lo Stato postosi oltre il perimetro della liceità *iure cogente*, è possibile sostenere la prevalenza del diritto-dovere di ingerenza umanitaria a tutela dei diritti fondamentali (Roberts 2000, 3 ss.; Cartabia, Chieffi 2006, 272 ss.). Così, la nozione di "guerra", in sé aperta a più di una soluzione ermeneutica, risulta riducibile soltanto a quella, storicamente recessiva, di conflitto «tradizionale [...] tra Stati» (Grasso 1989, 5), fermo restando il divieto di atti ostili a scopo diverso dalla legittima difesa.

Rileva anche un pronunciamento della Corte costituzionale (sentenza n. 240 dell'11 novembre 2016), intervenuto in via incidentale sulla ragionevolezza dell'art. unico della legge n. 1746/1962, nella parte in cui non prevede l'estensione dei benefici combattentistici ai militari che abbiano prestato servizio attivo nelle missioni di pace dell'Onu. La Corte avrebbe sancito l'infondatezza della questione, osservando come «non risulta pertinente l'obiezione [...] secondo la quale [...] al concetto di guerra inteso in senso tradizionale sarebbero stati nel tempo assimilati [...] quelli di crisi internazionale o di conflitto armato, cosicché l'estensione potrebbe riguardare anche quello di missione di pace»: «al di là della presenza di rischi mortali, [...] ben diversa rimarrebbe la situazione di una partecipazione di limitati contingenti di soldati professionisti in missioni svolte in territorio estero e quella di "guerre" o "crisi internazionali"» (C. cost., s. 240/16, diritto, 8.2) (Piazza 2016).

## 2. La Germania

Il valore della pace è chiaramente affermato in più luoghi della Costituzione tedesca del 1949: nel preambolo, ove si afferma che il popolo tedesco intende «als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen»; all'art. 1.2, in materia di *Wirde des Menschen*: laddove gli «unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten» sono riconosciuti come «Grundlage [...] des Friedens»; infine, in concreto, all'art. 24.2: «der Bund kann sich zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen; er wird

hierbei in die Beschränkungen seiner Hoheitsrechte einwilligen, die eine friedliche und dauerhafte Ordnung in Europa und zwischen *del* Völkern der Welt herbeiführen und sichern». Rileva anche il secondo comma dell'art. 87a, come novellato nel 1968: «Außer zur Verteidigung dürfen die Streitkräfte nur eingesetzt werden, soweit dieses Grundgesetz es ausdrücklich zulässt».

Più ancora che nel caso italiano sono strettamente correlati i valori della pace e del suo perseguimento e quelli dell'adesione a organizzazioni e sistemi di sicurezza internazionali volti a perseguirli attivamente; così, l'art. 87a, entrato nella *Grundgesetz* soltanto nel 1956 (G.v. 19.03.56) e successivamente riscritto nel 1968 (G.v. 24.06.68), dovrebbe essere letto alla luce di tale affermazione, valorizzando la possibilità di un coinvolgimento attivo delle forze armate in interventi per il mantenimento o la costruzione della pace, purché coordinate da un'organizzazione internazionale. Eppure, almeno fino al 1990 prevalse l'idea che i militari, reclutati a scopi segnatamente difensivi, non potessero lasciare il territorio nazionale (o quello dell'Alleanza atlantica); successive missioni, a partire da quella in Bosnia-Erzegovina del 1995, si sarebbero svolte sotto rigido controllo parlamentare, con polemici contrasti da parte delle opposizioni (Hansorg, Haass 2017).

Proprio le minoranze parlamentari (specificamente i gruppi Spd e Fdp), avrebbero promosso un ricorso al *Bundesverfassungsgericht* in ordine alla censura delle norme che prevedevano la possibilità di partecipare in armi a missioni per il mantenimento della pace; lo *Zweiter Senat* di Karlsruhe, ribadendo una pregressa giurisprudenza espressa in riferimento a specifiche missioni quali la Unisom II, avrebbe assicurato la conformità alla Costituzione di questi interventi, in quanto essa non inibisce la partecipazione a un'organizzazione internazionale con fini di sicurezza collettiva e alle sue attività, ancorché comportanti l'uso delle forze armate, anche per l'adozione di misure coercitive. Tuttavia, al Governo è precluso di disporre un'operazione di pace al di fuori di un contesto multilaterale e, soprattutto, occorre la preventiva autorizzazione del *Bundestag*, espressa a maggioranza semplice

(*Urteil 12. Juli 1994*). A seguito di questa decisione, nonostante la contrarietà dei partiti di sinistra, l'impegno internazionale della Germania si sarebbe intensificato, mentre la procedura di autorizzazione e gli oneri di informazione del Parlamento sarebbero finalmente stati formalizzati con la cosiddetta *Parlamentsbeteiligungsgesetz* del 18 marzo 2005 (Asmus 2005; Brose 2013; Dalgaard-Nielsen 2006, 61 ss.).

### 3. Il Giappone

La rottura, non spontanea, che la Costituzione giapponese segna rispetto al tradizionale passato bellicista e imperialista è nettissima: la nota formulazione dell'art. 9 della Carta del 1946, che molto significativamente, segue le sole norme sull'imperatore, precedendo quelle in materia di diritti, comporta la rinuncia più radicale possibile alla guerra, vista non già solo quale clausewitziana «*Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln*», ma addirittura come *extrema ratio* a disposizione dello Stato per la propria tutela.. Recita: «aspirando sinceramente ad una pace internazionale fondata sulla giustizia e sull'ordine, il popolo giapponese rinunzia per sempre alla guerra, quale diritto sovrano della Nazione, ed alla minaccia o all'uso della forza, quale mezzo per risolvere le controversie internazionali. Per conseguire l'obbiettivo proclamato nel comma precedente non saranno mantenute forze di terra, di mare e d'aria, e nemmeno altri mezzi bellici. Il diritto di belligeranza dello Stato non sarà riconosciuto» (traduz. italiana: [www.paralex.it](http://www.paralex.it)).

In realtà, una clausola così dirompente avrebbe avuto effetti di portata relativamente contenuta: nel 1954 il Paese si sarebbe dotato di una Forza di autodifesa completa e differenziata (Gustafsson, Hangström, Hanssen 2018, 137 ss.), le cui unità avrebbero lasciato più volte il territorio nazionale, a partire dal 1991 (missione di sminamento nel Golfo persico), per essere dispiegate tanto nel *peacekeeping* quanto, soprattutto in anni più recenti, a sostegno degli Stati Uniti, come nel caso dell'intervento in Iraq. Questo a dispetto non soltanto del dettato costituzionale, letto in modo decisamente elastico (ma suffragato dalla giurisprudenza della Corte suprema, a partire

dal caso “Sunagawa” del 1959) (Dean 2002, 167 ss.), ma anche dell’ancor diffuso sentimento antimilitarista (Ishizuka 2017). Contro la discrasia tra disposizione e prassi, a partire dal 2014, il governo liberaldemocratico di Shinzo Abe, ha promosso un’iniziativa di revisione costituzionale per riammettere, entro il 2020, riammettere la possibilità di ricorrere all’uso della forza all’estero, in contesti di necessità (Ryu 2018, 655 ss.).

Nelle more di un intervento che aggiorni il testo costituzionale, occorre precisare come il quadro in cui si muove il Giappone rispetto agli interventi di truppe all’estero, abbia recentemente subito una modifica significativa. La vecchia legge sulla cooperazione alle operazioni di pace, del 15 giugno 1992, che poneva cinque condizioni (raggiunto cessate il fuoco, consenso delle parti, imparzialità, ritiro immediato delle truppe in caso di cessazione di uno dei tre predetti requisiti, uso della forza strettamente per autodifesa) (Shibata 1994, 318 ss.), è stata affiancata da disposizioni di interpretazione autentica dell’art. 9, approvate il 18 settembre 2015, le quali prevedono la possibilità di uso della forza non soltanto a tutela della sicurezza delle truppe anche di Stati alleati; questo, concretamente, a sostegno delle forze americane negli attacchi in mare aperto alla flotta, nell’intercettazione di missili balistici, e (per quanto qui interessa) nelle operazioni di *peacekeeping* e nel supporto logistico ad esse (Richter 2016, 1223 ss.).

### *Conclusioni*

La natura dei problemi e delle soluzioni non differisce troppo nei tre casi esaminati, ove il valore della pace è sancito in una Carta scritta quando il Paese non si era ancora pienamente integrato nel sistema delle Nazioni unite, e tuttavia guardava ad esso con favore, per avvertita necessità storica o per sincero interesse; in tal senso la partecipazione a operazioni di pace può essere vista come prova di apertura e vetrina per mettere in rilievo i propri punti di forza in uno scenario di grande visibilità. Tuttavia, una clausola con la quale si intendeva dar prova di adesione ai valori espressi nella carta dell’Onu, si è rivelata, soprattutto in alcune di queste esperienze, un freno notevole

alla possibilità di contribuire con tempestività ed efficacia alla loro riaffermazione nei contesti in cui abbiano vacillato.

Un cortocircuito etico prima che giuridico sfugge al perimetro dell'analisi accademica, ma appare certamente legittimo: affermato con chiarezza il valore della pace e del rifiuto dell'uso della forza, e insieme l'esperienza rivelando che esso non è mai assicurato universalmente in un dato momento, si deve tener fede al principio e lasciare che sia violato per mano altrui, ovvero sospenderne l'efficacia per ristabilirla su una più vasta scala?

### *Bibliografia*

- Ammendola, Teresa, *L'Esercito italiano e il peacekeeping: un caso di incrementalismo culturale*, «Quaderni di sociologia», 32, 2003, pp. 37-62.
- Ansorg, Nadine/ Haas, Felix, *Peacekeeping contributor profile: Germany*, <[www.providingforpeacekeeping.org](http://www.providingforpeacekeeping.org)>, 2017.
- Asmus, Ronald D., *Germany's Contribution to Peacekeeping*, Santa Monica, Rand, 2005.
- Brose, Ekkehard, *When Germany Sends Troops Abroad*, SWP research paper 9, 2013.
- Caplan, Richard, *Peacekeeping / Peace Enforcement*, <[www.pesd.princeton.edu](http://www.pesd.princeton.edu)>.
- Carlassare, Lorenza, *L'art. 11 Cost. nella visione dei Costituenti*, «costituzionalismo.it», 1, 2013.
- Cartabia, Marta, Chieffi, Lorenzo, *Art. 11*, in Raffaele Bifulco, Alfonso Celotto, Marco Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, vol. I, Torino, Utet, 2006, pp. 263-305.
- Cassese, Antonio, *Art. 11*, in Giuseppe Branca (a cura di), *Commentario alla Costituzione. Principi fondamentali*, Bologna-Roma, Zanichelli-Foro italiano, 1975, pp. 565-588.
- Dalgaard-Niessen, Anja, *Germany, pacifism and peace enforcement*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2006.
- Grasso, Pietro Giuseppe, *Guerra (disciplina costituzionale della)*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XV, Roma, Enciclopedia italiana, 1989.
- de Guttry, Andrea, *Le operazioni militari all'estero gestite al di fuori del sistema delle organizzazioni internazionali o nel suo ambito: problemi giuridici e organizzativi per le Forze armate italiane*, Roma, Informazioni della Difesa, 1996.

- Dean, Meryll, *Japanese Legal System*, II ed., London-Sydney, Cavendish, 2002.
- Gargiulo, Pietro, *Uso della forza (diritto internazionale)*, in *Enciclopedia del diritto. Annali*, vol. V, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 1367-1430.
- Gustafsson, Karl Hangström/ Linus Hanssen, Ulv, *Japan's Pacifism Is Dead*, «Survival», 60, 2018, pp. 137-158.
- Ishizuka, Katsumi, *Peacekeeping contributor profile: Japan*, <www.providingforpeacekeeping.org.>, 2013.
- Kenkel, Kai Michael, *Five generations of peace operations: from the "thin blue line" to "painting a country blue"*, «Revista Brasileira de Política Internacional», 56, 2013, pp. 122-143.
- Marchisio, Sergio, *United nations organization*, in *Digesto. Discipline pubblicistiche*, vol. XV, Torino, UTET, 1999, pp. 484-569.
- Piazza, Marcello, *Il computo del servizio reso in missioni O.N.U. a confronto con quello relativo alle campagne di guerra in senso stretto*, «Giurisprudenza costituzionale», 6, 2016, pp. 2164-2174.
- Richter, Jeffrey P., *Japan's "Reinterpretation" of Article 9: A Pyrrhic Victory for American Foreign Policy?*, «Iowa Law Review», 101, 2016, pp. 1223-1263.
- Roberts, Adam, *The so-called "right" of humanitarian intervention*, «Yearbook of International Humanitarian Law», 3, 2000, pp. 3-51.
- Ronzitti, Natalino/ Ruffa, Chiara, *L'Italia nelle missioni internazionali: problematiche operative e giuridiche*, «Osservatorio di politica internazionale IAI», 104, 2014, pp. 11-19.
- Ruini, Meuccio, *Progetto di Costituzione della Repubblica italiana. Relazione del presidente di Commissione*, Roma, Camera dei deputati, 1947.
- Servizio di pubblica informazione del Ministero della Difesa, 2001. *Nuove forze per un nuovo secolo*, Roma, Ministero della Difesa, 2001.
- Shibata, Akiho, *Japanese Peacekeeping Legislation and Recent Developments in U.N. Operations*, «Yale Journal of International Law», 19, 1994, pp. 307-348.
- Tercovich, Giulia, *Peacekeeping contributor profile: Italy*, <www.providingforpeacekeeping.org.>, 2017.
- Zolo, Danilo, *La giustizia dei vincitori*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Margherita Zappatore

“Oltre il confine” del pregiudizio. Per una riforma del sistema penitenziario sul modello di Halden

La rieducazione del condannato è la funzione principe della pena nel diritto positivo nostrano. Costituzionalmente sancito all'art. 27, il principio del finalismo rieducativo della pena può assumere significati diversi quali “reinserimento sociale”, “risocializzazione”, “recupero sociale”. Benché non siano mancate critiche e negazioni al suddetto principio<sup>1</sup>, è condivisibile ritenere che la tendenza alla rieducazione sia l'essenza della pena<sup>2</sup>. Il recupero dei valori di convivenza sociale cui tende la pena non è solo un diritto del condannato ma è considerato anche un loro dovere<sup>3</sup>. La rieducazione infatti è giustificata da esigenze special-preventive del condannato<sup>4</sup>. La funzione della rieducazione si sostanzia nella prevenzione del pericolo di recidiva del condannato tramite il reinserimento sociale del condannato.

Il principio costituzionalmente sancito della rieducazione del condannato nella generalità dei casi non trova riscontro nella realtà. Gli istituti penitenziari sono per lo più considerati

<sup>1</sup> G. Vassalli, *Il dibattito sulla rieducazione (in margine ad alcuni recenti convegni)*, «Rassegna penitenziaria e criminologica», 3-4, 1982, pp. 442-457.

<sup>2</sup> G.M. Flick, *I diritti dei detenuti nella giurisprudenza costituzionale*, «Diritto e società», 1, 2012, p. 198.

<sup>3</sup> A. Bonomi, *Il diritto/dovere alla rieducazione del detenuto condannato e la libertà di Autodeterminazione: incontro o scontro?*, «Dirittifondamentali.it», 1, 2019, p. 1.

<sup>4</sup> N. Laface, *Funzione rieducativa della pena e presupposti delle misure premiali*, «Diritto.it», 2011, <<https://www.diritto.it/funzione-rieducativa-della-pena-e-presupposti-delle-misure-premiali/>>.

una “discarica sociale” e i detenuti sono percepiti come un *outgroup*, un blocco unico privo di specificità individuali. Tali categorizzazioni ostano alla rieducazione del condannato, essenziale al loro reinserimento sociale.

Investire nel sistema di rieducazione e di reinserimento sociale del detenuto deve essere considerata una priorità anche dal punto di vista economico e giudiziario. Come illustrato dal XIII Rapporto del Dipartimento di Amministrazione Penitenziaria, in Italia il tasso di recidiva dei condannati che hanno scontato la pena in carcere si attesta al 68,45%. Questo fenomeno, definito “delle porte girevoli”, ha un costo sociale ed economico elevato. Il tasso di recidiva aumenta la criminalità e pertanto la necessità di un maggiore dispendio di energie e costi di contrasto alla criminalità. Inoltre, una volta scontata la pena, se i detenuti non sono stati rieducati socialmente, non avranno opportunità di lavoro e rimarranno inattivi o intraprenderanno attività economiche illecite.

Per questo si rende necessaria una riforma del sistema penitenziario italiano, sul modello esemplare del carcere di sicurezza di Halden in Norvegia, conosciuto come il carcere “più umano del mondo”.

Partendo dalla *vision* dell’istituto penitenziario di Halden, in Norvegia, definito come il carcere più umano del mondo, dovrebbe adottare un modello di rieducazione e risocializzazione del condannato alternativo a quello attuale. La rieducazione del condannato non può essere demandata al solo istituto penitenziario, costituendo un obiettivo di interesse generale.

Il Carcere di Halden è un istituto penitenziario di massima sicurezza, sito in Norvegia a 25 km dal confine con la Svezia, costruito nel 2010 e conosciuto come il carcere “più umano del mondo”.

La rieducazione del condannato rappresenta una priorità per l’ordinamento norvegese. In Norvegia infatti non è previsto l’ergastolo, la pena massima è di ventun anni di reclusione. Terminata la pena, il detenuto viene ascoltato dal giudice. Qualora questi ritenga che vi sia un pericolo reale per la società, può prolungare di altri cinque anni la reclusione. A seguito di questo ulteriore periodo, il processo si riapre per accertare che

il detenuto sia idoneo ad essere reintegrato nella società. In Norvegia si applica la *probation*, una misura alternativa alla detenzione. Dopo aver scontato due terzi della pena, il detenuto può ottenere la liberazione condizionale. Durante il periodo di libertà condizionale (che solitamente si protrae tra uno e tre anni), il condannato è sottoposto al controllo dell'agenzia di *probation* (inserita nell'Amministrazione penitenziaria). I condannati devono dare prova di cambiare il loro *modus vivendi*, rispettare le regole, scontare la condanna secondo il programma o il lavoro stabilito in un periodo di servizio presso la comunità o in detenzione domiciliare. Tra le misure alternative vi è anche la sottoposizione a braccialetto elettronico: attualmente 340 condannati provenienti dalla detenzione carceraria hanno avuto la pena commutata dall'amministrazione in braccialetto elettronico.

La percentuale di recidiva in Norvegia è la più bassa del mondo, e si attesta al 30%. In particolare, il 20% dei reclusi torna in carcere nei due anni successivi la scarcerazione, mentre nei quattro anni successivi il 35%.

La spesa sostenuta dal governo norvegese è ingente. Il costo di tutta la popolazione detenuta è di 35 milioni di euro. Ad Halden la spesa annuale per ogni detenuto è 120.000 euro a fronte di una spesa di appena 4.000 euro all'anno per detenuto in Italia. Il condannato in Norvegia non è tenuto a pagare le spese di mantenimento in carcere, pertanto questo rappresenta un costo gravante interamente sull'Erario.

Il salario per il detenuto che lavora è di 8/9 euro al giorno corrisposto direttamente dallo Stato: i beni che produce sono venduti dallo Stato cui vanno i ricavi. Esiste in tema di lavoro un sistema misto pubblico/privato. Le imprese private possono investire sul lavoro in carcere ma sempre attraverso l'amministrazione pubblica e mai direttamente. In ogni istituto esiste una persona incaricata di trovare le commesse e che sovrintende alle attività lavorative in carcere. Attualmente il datore di lavoro principale è comunque lo Stato.

Il carcere di Halden si rivela innovativo sotto molteplici aspetti.

La struttura è moderna e accogliente. Le camere detentive sono singole e hanno un letto, un piccolo frigo, una libreria, TV,

scrivania e una sedia, oltre a un bagno privato con doccia, WC e lavandino. Vi sono numerosi spazi comuni in cui agenti di polizia penitenziaria e detenuti trascorrono del tempo insieme. Nel palazzo c'è anche un negozio di alimentari di nome «Justisen» (la Giustizia) dove i detenuti possono acquistare tutto ciò di cui hanno bisogno di cucinare per se stessi e l'un l'altro. C'è anche un ben attrezzato studio di musica chiamato «Criminal Records», un giardino, una sala santa, una mensa, una palestra, una sala formazione, una biblioteca, una sala computer, una casa per le visite di famiglia oltre che i laboratori di artigianato, grafica e meccanica. L'istituto offre ai detenuti l'opportunità di ricevere un'istruzione adeguata mentre scontano la loro pena.

Il motto dell'istituto, «*Who do we want as our neighbour?*», racchiude la filosofia del sistema penitenziario norvegese finalizzato alla rieducazione e riabilitazione dei detenuti. Questa è una delle sfide più ardue che ogni Stato deve affrontare. Halden è un modello esemplare. La missione è cambiare la vita dei detenuti, il loro *habitus vivendi* e anche il loro rapporto con la società.

Per quanto riguarda il primo aspetto, i detenuti dopo un periodo di valutazione psicologica ricevono un programma cui devono conformarsi al fine di partecipare al sistema carcerario. Dopo aver scelto i corsi di studio o di lavoro, vengono assegnati alla sezione idonea. Durante la permanenza nell'istituto, i detenuti che aderiscono al programma lavorano o studiano presso i laboratori di meccanica, grafica o artigianato, partecipano al mantenimento e alla cura degli spazi comuni dell'istituto, possono cucinare nella mensa per gli altri detenuti, acquistano dei generi alimentari nel supermercato interno alla struttura tramite la tessera fornita loro dall'istituto su cui è caricato il credito proveniente dal loro lavoro, leggono dei libri in biblioteca, giocano a scacchi o a carte con i detenuti o gli altri agenti. Coloro che non si conformano al programma rimangono nella loro camera privata tutto il giorno tranne nei momenti dei pasti principali. Per quanto riguarda il lavoro all'interno dell'istituto, i laboratori riproducono un ambiente di lavoro normale. Il salario per il detenuto lavoratore è di 8/9 euro al giorno, corrisposto direttamente dallo Stato: i beni prodotti

sono venduti dallo Stato. Esiste in tema di lavoro un sistema misto pubblico/privato. Le imprese private possono investire sul lavoro in carcere tramite l'amministrazione pubblica. In ogni istituto è presente un sovrintendente alle attività lavorative in carcere ma il datore di lavoro principale è comunque lo Stato.

Per quanto attiene invece al secondo profilo, quello relativo alla rieducazione del condannato nel rapporto con il mondo esterno, vige il "Principio della normalità": i detenuti sono trattati con rispetto e dignità dagli agenti di polizia penitenziaria con cui instaurano un rapporto di cordialità e collaborazione. I detenuti sono educati a rapportarsi con gli altri con educazione e rispetto. Gli agenti di polizia penitenziaria di Halden non pattugliano ma interagiscono, dialogano con i detenuti. Gli agenti infatti devono studiare gestione del conflitto, psicologia, criminologia, giurisprudenza e attività sociali ed etica. Il numero della polizia penitenziaria è ben più elevato del numero dei detenuti: il rapporto è di circa 350 agenti per 250 detenuti. I detenuti e gli agenti dialogano e trascorrono del tempo insieme nelle zone comuni. Si tratta di "sicurezza dinamica": parlare e interagire con i detenuti può essere utile a cogliere dei segnali di allarme circa gli animi all'interno dell'istituto. Inoltre tutte le attività e gli spostamenti dei detenuti sono registrati in un sistema tramite la scansione del tesserino dato ad ogni detenuto. Gli agenti rappresentano un modello di comportamento per i detenuti e riflettono il modo in cui è necessario comportarsi.

Il sistema penitenziario norvegese ed in particolare quello in Halden è incentrato sulla necessità di attribuire un senso alla permanenza in istituto dei detenuti. La reclusione non deve risultare sgradevole per le pessime condizioni di vita, per la violenza tra i detenuti o con questi e gli agenti, ma deve educare i detenuti al buon vivere. I detenuti infatti durante la loro permanenza devono lavorare, studiare, pulire gli spazi comuni e cucinare, ossia avere uno stile di vita "normale".

In Italia, sono numerosi i rilievi critici che emergono dalla realtà carceraria. Tra questi figura il reinserimento nel mondo del lavoro dell'ex detenuto. In ambito giuslavoristico sono necessari interventi legislativi che, orientando i regolamenti interni degli istituti penitenziari, agevolino la partecipazione

del detenuto al lavoro nelle imprese. Un problema risulta il mancato aggiornamento dei detenuti, molti dei quali sono vittime di analfabetismo tecnologico. Poco conosciute sono le norme che prevedono vantaggi fiscali e contributivi per le imprese che assumono detenuti o internati, destinati a prestare attività lavorativa negli istituti penitenziari o all'esterno del carcere ai sensi dell'art. 21 legge 354/1975. In particolare, è previsto uno sgravio parziale – nella misura del 95% – dei contributi INPS e INAIL a favore della ditta, che diventa totale nel caso di cooperative sociali che re-inseriscono nel mondo del lavoro persone svantaggiate. In aggiunta è riconosciuto un credito d'imposta da un minimo di 300 euro ad un massimo di 520 euro mensili. Durante l'incontro è stato rilevato che sarebbe opportuno aiutare i detenuti, durante la loro permanenza in carcere, non solo a formarsi, studiare e lavorare, ma anche a scrivere il proprio curriculum vitae e a conseguire certificazioni valide a livello europeo. Durante un seminario sull'integrazione sociale tenutosi presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche, la Direttrice della Casa Circondariale di Lecce ha sottolineato che il lavoro penitenziario favorisce il reinserimento sociale degli ex detenuti, spesso ostacolato proprio dalle avverse condizioni economiche di contesto.

Questi sono solo alcuni dei numerosi aspetti sui quali è necessario soffermarsi al fine di esplorare nuove prospettive rieducative. Nel farlo, è imprescindibile uno studio che affondi le sue radici in un caso concreto, nelle statistiche e nelle problematiche che si riscontrano in una struttura carceraria, dotata di una visione panoramica delle problematiche connesse alla gestione della condizione detentiva. Così come preziosa è l'esperienza delle associazioni di volontariato che operano a stretto contatto con i detenuti.

Si dovrebbe valorizzare la permanenza di un detenuto nell'istituto penitenziario offrendo opportunità di crescita, lavoro, studio e dando la possibilità di apprendere un *habitus vivendi* e un approccio relazionale con il mondo esterno improntato al senso di rispetto e cordialità. Affinché il tempo della detenzione non sia un tempo “morto” sul piano rieducativo.

## *Bibliografia*

- Bonomi, Andrea, *Il diritto/dovere alla rieducazione del detenuto condannato e la libertà di Autodeterminazione: incontro o scontro?*, «Dirittifondamentali.it», 1, 2019, p. 1.
- Flick, Giovanni Maria, *I diritti dei detenuti nella giurisprudenza costituzionale*, «Diritto e società», 1, 2012, p. 198.
- Laface, Nadia, *Funzione rieducativa della pena e presupposti delle misure premiali*, «Diritto.it», 2011, <<https://www.diritto.it/funzione-rieducativa-della-pena-e-presupposti-delle-misure-premiali/>>.
- Vassalli, Giuliano, *Il dibattito sulla rieducazione (in margine ad alcuni recenti convegni)*, «Rassegna penitenziaria e criminologica», 3-4, 1982, pp. 442-457.



Giulio Deangeli e Samuele Cannas

Abbracciatevi, moltitudini!

Compendio della Storia del Pensiero Umano nella 9. Sinfonia di Beethoven

### 1. *L'uomo che nacque classico, e morì romantico*

Vi raccontiamo la storia di un'opera che ci porterà oltre ogni confine di tempo, pensiero musicale, filosofico e politico, in grado di sviluppare una potenza espressiva, una gravidanza semantica e un impatto storico-culturale di tale potenza da conferirle la capacità di racchiudere in sé una *summa* dell'intera esistenza umana.

La nostra storia inizia in una stanza semibuia in piena Restaurazione, nel 1823. Un goffo ometto ormai cinquantenne, dal carattere scontroso si accinge a completare una sinfonia in Re minore, oltre dieci anni dopo avere composto la sua ottava. Costui incarna quanto mai nessun altro l'ideale romantico della tensione, o *Streben*. Per tutta la vita non ha mai trovato pace. Del resto, il suo carattere impetuoso e burbero ha esasperato chiunque lo abbia lambito. Da oltre nove anni è sordo, ridotto a comunicare la sua quotidianità per mezzo di quaderni (*Konversationshefte*). La sua camera è nel totale disordine, l'aria è viziata, il pranzo è nel piatto da giorni, insieme al vaso da notte, anch'esso pieno.

L'omuncolo Ludwig è emarginato. Non ha pace nella vita, così come nella propria musica, e passa l'intera giornata ricurvo sullo spartito, giammai soddisfatto. Scrive, cancella, riscrive. Daccapo. E talora sono oltre 30 le versioni, prima di arrivare a un risultato.

Questo stesso ometto, mai appagato da sé, dagli altri, e dal mondo intero, si accinge per rivoluzionare la Musica per sempre. Perché è innegabile che dopo la Nona, la Musica sinfonica non sarà più la stessa. Lo stesso uomo disadattato, che ha rifuggito tutto e tutti riesce, in una sola opera, a parlare ai posteri di ogni epoca e cultura, e a commuovere tanto i musicisti quanto intere nazioni. La Nona è un'opera senza precedenti quanto a monumentalità, larghezza d'impianto e profondità di pensiero, ma l'elemento assolutamente nucleare della composizione è quello dell'Universalità.

Del resto, il Trinklied Schilleriano stesso che viene musicato è un'ode all'Universalità e alla Gioia (*Freude*), vocabolo da intendersi verosimilmente come allusione alla libertà (*Freiheit*), non esplicitata onde superare le aspre censure in vigore all'epoca. Tale universalità testuale è rispecchiata perfettamente nella forma musicale, profondamente radicata su taluni elementi che, molto dopo Beethoven, le neuroscienze dimostreranno essere degli universali intrinsecamente codificati nel cervello dell'essere umano.

## 2. *La struttura della Nona: il tempio dell'Universalità*

Il primo movimento si apre con dei tremolii dei bassi, quasi un rumore bianco, sul quale improvvisamente fa capolino il primo tema (termine che intenderemo come “cellula motivica”), composto unicamente da rapporti di quinta giusta. La quinta è l'intervallo più naturale e universale del genere umano. È il primo intervallo scoperto dall'umanità, conosciuto fin dai tempi di Pitagora. Le quinte iniziano ad accavallarsi e a prendere corpo, e dal loro impeto nascono le note. È il circolo delle quinte! Ovvero il procedimento teorico da cui derivano le 12 note, mettendo in sequenza altrettanti intervalli di quinta. Similmente, Beethoven parte da questo intervallo vacuo, e lentamente lo elabora, arricchendolo di colore, come in un grande ritratto della genesi del mondo. Lo stesso procedimento viene portato avanti nel secondo e nel terzo movimento, i cui temi derivano direttamente dal primo per variazione, altro procedimento direttamente codificato nel nostro cervello, e

Tema 1° mov. *Allegro, ma non troppo, un poco maestoso.*

Tema 2° mov. *Molto vivace.*

Tema 3° mov. *Adagio molto e cantabile.*

Figura 1. Confronto fra i temi dei primi tre movimenti della Nona

comprensibile a qualunque essere umano. Ne scaturiscono tre grandi cattedrali sonore, con colonne di suoni puri e consonanti.

Ma la grande rivoluzione si ha nel celebre quarto movimento. Beethoven procederà per una sequenza molto evidente di passi, la struttura dei quali è analoga a una *Aufhebung* hegeliana. Viene esposta una tesi, indi viene negata, e dalla fusione delle due nasce una sintesi che trascende e supera le due singolarità.

Il cielo si apre, squarciato da un colpo di accetta. La violenza di questo tema, e il suo carattere dissonante e grottesco gli hanno fatto guadagnare il nome di “fanfara del terrore” (Wagner) o “tema del caos”. Dal caos scaturiscono improvvisamente tre strutture riconoscibili, citazioni dei temi dei movimenti precedenti, intervallati da passaggi strumentali. Questi riconoscono lo stile del “recitativo”, ossia il fraseggio tipico della musica cantata operistica. Sta avvenendo la fusione fra musica strumentale e vocale. A riprova di questo, Beethoven di suo pugno scrive sullo spartito alcune frasi, che esprimono un rifiuto dei tre temi citati, accusandoli di essere rispettivamente troppo doloroso, troppo leggero e troppo tenero.

**Prima *Aufhebung*.** Riappare d’improvviso il tema del caos, come un fulmine che trafigge i temi precedenti, trasformandoli per sempre. Ed ecco, i tre temi appena esposti vengono digeriti insieme. La loro sintesi sarà il tema della Gioia, basato sulla scala diatonica: un altro universale codificato intrinsecamente nel nostro cervello. Anche i recitativi con le annotazioni a margine ce lo confermano. Sì, l’abbiamo trovato, eccolo!

Gioia

5

9

13

Figura 2. Tema della Gioia

A questo punto Beethoven ha sintetizzato insieme l'intera storia musicale che lo precede. Ha preso tre movimenti in forma classica di sinfonia, e li ha fusi insieme amalgamandoli in una sola melodia universale. Ed è a questo punto che entrano le voci. Inizia la “seconda parte” del quarto movimento, che compirà l'ultimo passo. Sarà un frattale, una sinfonia dentro la sinfonia, ossia seguirà l'architettura musicale tetrapartita. Vi saranno tre sotto-movimenti, finalizzati a sintetizzare il tema della Gioia analogamente a quanto appena fatto per il tema delle quinte, ricercando un risultato ancora più universale, che verrà raggiunto nella coda.

Non è un caso che i materiali melodici dei tre movimenti precedenti erano variazioni basate sull'intervallo di quinta.

Similmente, i tre temi di questi sotto-movimenti (che compongono la seconda parte del quarto movimento) saranno variazioni del tema della Gioia, rispecchiando i rapporti della scala diatonica. Il parallelismo con i tre movimenti precedenti è perfetto: il primo sotto-movimento (*Allegro assai, Freude, schöner Götterfunken*), che chiameremo “inno”, avrà un carattere solenne, e rappresenta il tema della Gioia nella sua forma più pura, in perfetta analogia con il carattere grandioso del primo movimento. Il secondo sotto-movimento (*Alla marcia, Froh, wie seine Sonnen*), che chiameremo “marcia”, sarà frivolo e circense, in analogia allo scherzo del secondo movimento. Il terzo sotto-movimento (*Andante maestoso, Seid umschlungen, Millionen!*), che chiameremo “preghiera”, è invece liturgico e meditativo, similmente all’adagio del terzo movimento. Curiosamente a ciascuno dei tre sotto-movimenti viene anche assegnato un organico specifico, che interviene solo quando è presentato quello specifico tema: ottavino, controfagotto e percussioni turche per il secondo; tromboni per il terzo.

**Seconda Aufhebung.** Beethoven decide di procedere per coppie di *Aufhebung*, due a due. Espone l’inno, subito seguito dalla marcia con il suo ritmo ternario. Dopodiché parte un gigantesco fugato orchestrale, dal carattere tipico di uno sviluppo. Di colpo cala il silenzio. Gli ottoni fanno un richiamo militaresco, quindi un secondo. Al terzo l’orchestra si scatena. Ecco il tema della Gioia, esposto in tutta la sua magnificenza, ove il materiale melodico dell’“inno” trova finalmente conciliazione con il ritmo incalzante della marcia. È curioso notare che la sequenza di tre annunci prima del grande scoppio costituisce un altro universale umano, riscontrabile in ogni tempo. Del resto, più prosaicamente, come si dava il via quando si era bambini se non con un inequivocabile pronti... partenza... via!

**Terza Aufhebung.** I primi due temi hanno trovato conciliazione. Viene ora esposto il terzo, la preghiera, alla fratellanza di tutta l’umanità. Al termine, esattamente come in precedenza, si apre una gigantesca fuga, questa volta anche cantata, e anch’essa, proprio come la precedente, dominata da un carattere di sviluppo. Trovano finalmente sintesi tutti e tre

i sotto-movimenti, in un gigantesco corale di fitte pennellate sonore, al cui termine Beethoven si rivolge all'umanità tutta, chiedendo al mondo se non "intuisca" un proprio creatore. Badate bene, non un Dio secondo i canoni propri di una religione, ma nell'accezione quasi-Spinoziana, un principio formante, unificante e racchiudente in sé il significato proprio dell'esistenza umana. Tutti gli uomini saranno fratelli nella Gioia. Sopra le stelle deve esistere un caro Padre. Intuiscisci il tuo creatore, mondo? Cercalo sopra la distesa di stelle (*Sternenzelt*). Sopra le stelle lo troverai.

Il momento è giunto per trarre la sintesi ultima. Beethoven è lanciato nel gigantesco frattale che ha costruito. Inizia la coda. Viene esposta la preghiera con carattere impetuoso, gioviale, vitalistico. Ma qualcosa è cambiato. Il ritmo è quello... della marcia. E le note ripercorrono una scala, riappare l'inno! Inno, marcia e preghiera convivono in un *unicum*. Il movimento incalza. Siamo al tripudio! Abbracciatevi, moltitudini, ovunque siate. Questo bacio, lo mando al mondo intero, grida l'ometto Ludwig, e con questo slancio vitalistico conclude la più colossale delle sue opere.

Ma c'è molto di più. Si può notare nell'impeto finale, che in sole tre battute si utilizzano ben 11 delle 12 note. Se non fosse per il si naturale mancante, sarebbe a tutti gli effetti una serie dodecafonica. Lo stile dodecafonico rappresenta la conclusione del pensiero musicale occidentale. Esso ha portato alle conseguenze estreme e irreversibili le regole definenti la concezione musicale, ovvero sia i rapporti fra le note (tonica, dominante, sensibile, ecc.), nella fattispecie radendoli al suolo. Le note venivano forzate ad essere tutte uguali per ruolo ("comunismo delle note"), così come gli esseri umani nel mondo (pur assolutamente utopico e oltremodo idealizzato) dell'ode Schilleriana. Per ottemperare al suddetto principio, la musica dodecafonica impone che nessuna nota venga ripetuta finché anche tutte le altre 11 non sono state esposte, pur con alcune eccezioni. Il discorso musicale dodecafonico procede dunque per stringhe contenenti tutte e sole le 12 note (prese ciascuna una sola volta), chiamate serie dodecafoniche.



Figura 3. Passaggio della coda della Nona

Ebbene, il passaggio suddetto rappresenta nientemeno che una (quasi)-serie. Beethoven riesce nella Nona non solo a ricapitolare tutta la musica che lo ha preceduto, ma anche quella che sarebbe avvenuta nei successivi secoli di storia. Il nostro viaggio si conclude davanti alle colonne d’Ercole, alle 11 note su 12, fino a vedere, intuire, anelare, pur non raggiingendola, la meta ultima del “totale cromatico”, ossia l’insieme di tutte le 12 note, così come di tutta l’umanità. Una tensione verso un suono ideale, un mondo ideale, un Padre Creatore afideistico, ma concettuale, “onnicomprensivo”, che viene postulato e presentato ai nostri occhi, ma verso il quale, in ultima battuta, possiamo unicamente *streben* (tendere).

### 3. La fortuna della Nona: un viaggio storico culturale

Come esposto finora, appare evidente come la Nona si proponga di esprimere un messaggio di libertà, fratellanza tra popoli e pace universale. Tale anelito universalistico esprime egregiamente l’interpretazione spiccatamente romantica del componimento, caratterizzata dal classico procedimento ottocentesco di tralasciare gli aspetti negativi (fra questi, la critica alla politica del suo tempo) per evidenziare unicamente gli equivalenti positivi (visione utopistica).

Questa lettura esclusivamente positivista ha accompagnato la composizione fin dalle sue origini, culminando in un utilizzo oltremodo smodato in molteplici occasioni storiche e politiche. La sinfonia piace, e piace proprio a tutti giacché l’adattabilità intrinseca al proprio carattere universalistico rende possibile qualunque deformazione, e di lì uno sfruttamento senza limiti.

Orbene, l’incessante utilizzo di tale musica ad opera di innumerevoli partiti, dittature ed entità nazionali nei più diversi

contesti storici, altro non è se non una banale incomprendione della volontà Beethoveniana di realizzare una profonda denuncia dell'ideologia tutta e dei suoi perversi e abietti meccanismi di adescamento delle masse, in favore di una visione libertaria e universalistica.

Sebbene sia indubbio che la Nona costituisca un inno universale di fratellanza e Gioia, è altrettanto innegabile che il suo messaggio non si limiti a proporre una visione utopistica, ma racchiuda in sé anche taluni aspetti ben più critici e pessimistici. Ben pochi sembrano avere inteso quest'ultimo aspetto della Nona, e tra costoro si devono annoverare il regista americano Stanley Kubrik nel lungometraggio *Arancia Meccanica*, nonché il filosofo e psichiatra sloveno Slavoj Žižek, che tratta ampiamente la controversia nel proprio libro "Guida perversa all'ideologia". Costoro hanno scardinato la visione esclusivamente "positiva" e celebrativa del componimento, propria del comune sentire e strumentalizzata dai più svariati movimenti politico-governativi, evidenziando la compresenza di un marcato messaggio "negativo", inteso come anti-ideologico.

Quale esempio di utilizzo partitico della sinfonia, richiamiamo alla memoria l'elezione del Presidente della Repubblica Francese Emmanuel Macron. Si ricorderà senz'altro il suo trionfale ingresso alla fine della notte elettorale, quando sui versi dell'ode Schilleriana, egli si rivolse alla folla di sostenitori accorsi al museo del Louvre e all'intera Nazione. Un'atale scelta si proponeva di evocare un'associazione forte tra la vittoria di Macron e la sua strenua volontà di presentarsi come salvatore dell'Unione Europea, che (non a caso) nel 1985 aveva adottato proprio l'Inno alla Gioia come inno ufficiale.

Quale esempio di utilizzo dittatoriale, è d'uopo ricordare come il componimento Beethoveniano fosse una presenza costante in tutte le grandi cerimonie e parate militari del Terzo Reich, finalizzata a simboleggiare, tramite un'esegesi distorta di stampo wagneriano, la presunta potenza e irriducibile grandezza della razza germanica. Ancora più raccapricciante fu il suo frequente utilizzo nei campi di concentramento nazisti: laddove la maggior parte dei prigionieri erano costretti a lavorare *primitivbauweise*, ovvero con strumenti primitivi

e mani nude, coloro che malauguratamente erano musicisti venivano forzati a eseguire l'Inno alla Gioia in sottofondo ai processi di eliminazione, tra i quali si annoverano fucilazioni di massa, torture e privazioni di ogni tipo, morte per assideramento, elettrocuzione, scuoiamento, e altre indicibili atrocità. Le parole Schilleriane *Alle Menschen werden Brüder* (tutti gli uomini saranno fratelli) risuonavano in seno alle peggiori efferatezze, totalmente denaturate del loro significato. Il regime nazista era talmente ossessionato dalla Nona che cercò in ogni modo di dimostrare che Beethoven fosse ariano, arrivando a sostenere che avesse capelli biondi e occhi azzurri, sebbene questo contrasti con qualunque immagine del compositore giunta fino a noi.

Parimenti, l'Unione Sovietica arrivò ad avvallare che l'Inno alla Gioia fosse un canto della tradizione comunista. E ancora in Cina, agli albori della Rivoluzione Culturale Maoista, allorché tutta la musica di ascendenza occidentale era bandita, vigeva una particolare eccezione per l'Inno alla Gioia.

Esempi ancora più impensabili concernono la Rhodesia (equivalente all'attuale Zimbabwe), stato africano esistito tra il 1974 e il 1979, il quale scelse come proprio inno nazionale l'Inno alla Gioia, pur privato dei versi Schilleriani che vennero sostituiti con un nuovo testo (*Rise O Voices of Rhodesia*). Uno stato spostante un'ideologia di supremazia bianca, estremista e razzista, e conosciuto per il suo accanito sfruttamento delle risorse diamantifere, ebbe dunque l'ardire di farsi rappresentare nelle sedi più ufficiali e solenni proprio dalla melodia Beethoveniana.

Esempi ulteriori potrebbero continuare ben oltre, pensando ad esempio al movimento peruviano di estrema sinistra *Sendero Luminoso*.

Curiosa è la vicenda della prigionia di alcuni soldati tedeschi in Giappone durante la Prima Guerra Mondiale. Essi fecero conoscere ai nipponici la musica della Nona, che da allora viene eseguita ogni fine anno in veste autocelebrativa della propria potenza nazionale. Siffatta tradizione è oramai intrinsecamente radicata nel cuore del popolo giapponese, tanto da essere

percepita in un'ottica simil-religiosa. L'anno non può ritenersi spiritualmente concluso finché la Nona non viene eseguita, ascoltata e goduta nella sua appagante immensità.

Dai precedenti esempi risulta assolutamente autoevidente quanto la Nona sinfonia sia uno dei pezzi più sfruttati e incompresi nella storia del pensiero umano. Riportando le parole del filosofo Žižek, "l'Inno alla Gioia funziona! È il modo in cui ogni ideologia funziona". Indi, la sopraccitata musica è come uno strumento esautorato di ogni propria peculiarità, a guisa di un contenitore completamente vuoto, ove ognuno può decidere quale contenuto si addica al meglio.

A riprova del duplice volto della Nona, da un lato "positivo" e utopico, e dall'altro "negativo" ovvero anti-ideologico, va infatti notato che il finale corale non è costituito unicamente dal tema della Gioia che tutti siamo soliti canticchiare, ma contiene molteplici passaggi, variazioni e sviluppi nei quali il tono musicale cambia radicalmente, da solenne a quasiburlesco, carnevalesco, dionisiaco (es. il tema della marcia). Dunque Beethoven non intende limitarsi a celebrare la fratellanza universale, ma sente l'obbligo di divenire cantore anche degli "esclusi" da questo ilare giubilo. Fra questi si annoverano in particolare le masse oppresse e addomesticate dalle ideologie, con particolare riferimento (nel caso di Beethoven) al regime della Restaurazione, che si trovava al proprio apice negli anni in cui la Nona veniva portata a termine. Non è un caso che tutti gli utilizzi in senso demagogico della Nona si limitino alla esposizione trionfale del tema della Gioia, dimentichi del complesso discorso Beethoveniano espresso nelle parti rimanenti del quarto movimento.

Ben pochi sono riusciti a cogliere appieno un simile e recondito messaggio lasciatoci dal grande compositore tedesco. Indubbiamente Stanley Kubrik in *Arancia Meccanica* ha reso magistralmente tale duplice volto, in cui la voce "negativa" del componimento è eloquentemente rappresentata dal cinico Alex, delinquente spietato che pur si sente visceralmente rapito dalle note dell'Inno alla Gioia. Il suo personaggio esemplifica appieno la strumentalizzazione ideologica e distopica realizzata a più parti nei confronti

Figura 4. Spartito della Nona, 4° movimento, seconda parte; Alla marcia

del messaggio Beethoveniano di fratellanza universale sovranazionale. È altresì curioso notare quanto Alex ricordi da vicino l'esistenza emarginata e negletta del suo adorato "Ludovico Van".

In conclusione, la Nona di Beethoven incarna perfettamente il concetto di "oltre il confine" sotto svariate sfaccettature, tra le quali la storia dell'uomo, della musica e del pensiero in senso lato.

Chiudiamo la trattazione notando come il cielo stellato beethoveniano si configuri perfettamente alla stregua della siepe leopardiana, che "da tanta parte / dell'ultimo orizzonte il guardo esclude". Come il genio recanatese soleva intuire la presenza di un'immensità ultima, preclusa alla pochezza della percezione umana proprio come la vista è sbarrata ad opera di una barriera, una siepe, proprio come lui anche il più grande compositore che la storia ricordi, nel suo monumentale Testamento, gridava a gran voce al mondo intero che egli intuiva l'esistenza di un Padre Creatore, racchiudente in sé la sintesi ultima dell'intera esistenza, pur precluso ai sensi come da una barriera, non una siepe, ma una distesa infinita di stelle (*Sternenzelt*).

## Bibliografia

- Basso, Alberto, *Storia della musica dalle origini al XIX secolo*, Vol. 2., Torino, UTET, 2006.
- Bietti, Giovanni, *Ascoltare Beethoven*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Block, Geoffrey, *Experiencing Beethoven: A Listener's Companion*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- Buch, Esteban/ Miller, Richard, *Beethoven's Ninth: A Political History*, Chicago, University Of Chicago Press, 2004.
- Burkholder, Peter J./ Grout, Donald Jay./ Palisca, Claude V., *A History of Western Music*, New York, W. W. Norton & Company, 2014.
- Cook, Nicholas, *Beethoven: Symphony No. 9*, Cambridge, Cambridge Music Handbooks, 1993.
- Hopkins, Antony, *The Nine Symphonies of Beethoven*, Heinemann, University of Washington Press, 1981.
- Isserlis, Steven/ Stower, Adam, *Perché Beethoven lanciò lo stufato*, Milano, Edizioni Curci, 2012.
- Levy, David Benjamin, *Beethoven: The Ninth Symphony*, London, Yale University Press, 2003.
- Mila, Massimo, *Lettura della Nona Sinfonia*, Torino, Einaudi, 1977.
- Pestelli, Giorgio, *Storia della musica*, Torino, Edizioni di Torino, 2011.
- Rolland, Romain, *La vita di Beethoven*, Firenze, Passigli, 2015.
- Sachs, Hanns, *The Ninth: Beethoven and the World in 1824*, Random House Trade Paperbacks, 2011, doi:978-0812969078.
- Solomon, Maynard, Bizzaro, Nicola, *L'ultimo Beethoven. Musica, pensiero, immaginazione*, Roma, Carocci, 2010.
- Taruskin, Richard, *The Oxford History of Western Music: College Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2012.





## Autori

**Christian Allasino**, Scuola di Studi Superiori “Ferdinando Rossi”,  
Università di Torino, christian.allasino@edu.unito.it.

**Francesca Camilletti**, Università di Macerata, f.camilletti6@studenti.  
unimc.it.

**Samuele Cannas**, “Scuola Superiore Sant’Anna”, Università di Pisa,  
cannas.deangeli@gmail.com

**Giulio Deangeli**, “Scuola Superiore Sant’Anna”, Università di Pisa,  
cannas.deangeli@gmail.com

**Tommaso Ghezzani**, “Scuola Normale Superiore di Pisa”, Università  
di Pisa, tommaso.ghezzani@sns.it

**Alessio Sacha Giordano**, “Istituto Universitario di Studi Superiori di  
Pavia”, Università di Pavia, lssgiordano@gmail.com

**Tommaso Laganà**, Scuola Galileiana di Studi Superiori, Università di  
Padova, tommaso.lagana@studenti.unipd.it

**Valentina Maurella**, Scuola di Studi Superiori “Ferdinando Rossi”,  
Università di Torino, valentina.maurella@edu.unito.it

**Giulio Santini**, “Scuola Superiore Sant’Anna”, Università di Pisa,  
giuliosantini.98@gmail.com

**Sylvana Taralli**, Università di Macerata, sylvana.taralli@gmail.com

**Margherita Zappatore**, “Scuola Superiore ISUFI”, Università di  
Lecce, margheritazappatore1996@gmail.com







## Oltre il confine

Sette Scuole di eccellenza, sei università, undici relatori riuniti a un unico tavolo per trattare del tema “oltre il confine”. Otto relazioni orali e due performance: questi sono i numeri dell'evento di cui, in questo volume, si propongono gli atti. Questo turbinio di relazioni ha superato finalmente il confine tra discipline, aprendo a nuove prospettive?

**Elisa Baiocco**, laureata in Global Politics and International Relations a Macerata e allieva della Scuola Leopardi, è stata rappresentante per la Riasissu. Durante gli studi ha svolto due tirocini: uno alla Varna University of Management, l'altro presso la Rappresentanza d'Italia all'ONU di Ginevra, e attività di ricerca tesi presso la Kent Law School. Si interessa di filosofia politica e *constitutional adjudication*. Ama i colori vivaci e il sale della vita..

**Mariagrazia Coco**, di Catania, è laureata in Lingue moderne per la comunicazione e la cooperazione internazionale. I suoi focus sono la mediazione interculturale, la traduzione specialistica, *sight interpreting* e l'interpretazione consecutiva (breve e lunga). È appassionata di fiabe e folclore. Ama il mare e la Sicilia.



**eum** edizioni università di macerata

ISBN 978-88-6056-740-6