

Introduzione

Questo volume nasce da un convergere di origini diverse, lontane nel tempo: da un insieme di correnti, si potrebbe dire, che hanno potuto incontrarsi e arricchirsi di reciproche disposizioni di metodo e di condivisioni di idee. Da un lato, il lavoro del gruppo di ricerca internazionale *The Past for the Present*, che unisce dal 2017 ricercatori, docenti e studenti delle università di Varsavia, Monaco e Bologna, sotto la direzione e il coordinamento dell'amica e collega Katarzyna Marciniak, della Facoltà "Artes Liberales" dell'Università di Varsavia; dall'altro, la parte 'italiana' dell'*équipe* di ricerca del progetto *Tradition, Translation, Transformation*, che ha operato tra il 2015 e il 2017 organizzando un seminario sulla tradizione a Bologna (*Found in Translation*, primavera 2017) e una serie di convegni, prima a Bologna, nel 2015, poi a Mosca e, infine, a Tokyo, nel 2016. Partecipando, in varia misura, di tutte queste esperienze, abbiamo provato a impostare una ricerca transdisciplinare, costruita come un diagramma circolare, intorno a una parola-chiave che ha costituito, nelle sue versioni italiana, inglese e tedesca, il titolo stesso del progetto di ricerca che abbiamo presentato all'Università di Bologna nel 2018: *Stranierità – Foreignness – Fremdheit*. Un progetto che aveva previsto la pubblicazione di un volume – ritardata, poi, oltre che dalle difficoltà da sempre note a tutti coloro che si impegnano nella ricerca in campo umanistico, soprattutto in Italia, e infine dall'emergere sempre più minaccioso della pandemia che condiziona in questi mesi la vita di relazione, materiale e intellettuale, di tutti noi – di un volume, dicevamo, che raccogliesse più tempi, più discipline, più lingue, più orizzonti di riflessione, e tentasse di farli dialogare, di renderli leggibili nelle loro specificità, ma anche di dar loro un orizzonte, uno sfondo più largo, più propositivo, più ramificato di quanto i singoli sguardi, le singole discipline istituzionali, potessero farci immaginare. Il risultato è questo *Figure dell'altro*, che nel riprendere il sottotitolo di un celebre saggio di Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi*, percorre il lungo tempo di una sorta di antropologia del letterario, immersa nella ritualità, nella differenza e nel conflitto delle culture, ma anche nella rappresentazione più specificamente linguistica di quella differenza e di quel conflitto. «Il solo antidoto all'estraniamento

è l'estraneità»: così Renato Solmi traduceva, nel 1954, una frase dell'aforisma di Adorno intitolato *La verità su Hedda Gabler*, incluso nei *Minima moralia*. Una frase che in tedesco suonava: «Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung»; e se si pensa alla semantica plurale di ognuno di questi termini nel pensiero europeo del Novecento, dove *estraneità*, *estraniazione* e, più ancora, *alienazione* hanno costituito un lungo campo di conflitto (una sorta di lotta per la supremazia che la lingua di Adorno fa ben risuonare in quella ripetizione di “gegen”), si può ancora di più riflettere sul fatto che questa idea di “Fremdheit” era appartenuta, prima che ad Adorno, a Wilhelm von Humboldt, che l'aveva adoperata nella premessa (1816) alla propria traduzione dell'*Agamennone* di Eschilo, manifestando l'intenzione di voler conservare, nella lingua di arrivo, un certo «colore della stranierità» («eine gewisse Farbe der Fremdheit»), in una formula che è poi divenuta, a tutti gli effetti, una definitiva apertura di campo non solo alla teoria, bensì alla prassi, a una specie di coscienza pragmatica, al *fare* come dimensione privilegiata del tradurre e del traduttore. Una formula che potrebbe, anche ora, transitare ad altri luoghi della ricerca e della conoscenza, che rispetto alla traduzione noi abbiamo voluto considerare qui – non senza un certo timore – come altrettante metafore produttive di senso: l'ermeneutica culturale, soprattutto del mondo antico; la storiografia, la filologia, la riflessione sull'epica, il dibattito filosofico moderno sull'essere stranieri, e sul riconoscere lo straniero in sé stessi; infine, la critica letteraria contemporanea, ma anche l'interpretazione giuridica e il lavoro militante delle scienze sociali. Al volume sarebbe dovuto appartenere un altro saggio, di grande significato per l'insieme della nostra ricerca: quello di Manuela Marchesini, uscito – nel troppo tempo, ahinoi, trascorso tra le giornate bolognesi di *Figure dell'altro*¹ e l'uscita di questo volume – su «Italice» LXXXXVI/4 (2019) 588-606, intitolato “*Le catene dell'identità che ci portano alla rovina*”: *Gadda e Lakhous, stranieri e basta*.

Il già citato progetto di ricerca “*Stranierità – Foreignness – Fremdheit*. La rappresentazione dello straniero nelle culture europee e mediterranee”, da cui nasce il presente volume, si colloca all'interno delle attività dei “Progetti innovativi nell'ambito degli accordi di cooperazione internazionale” finanziati dall'Ateneo di Bologna; desideriamo ringraziare in particolare il Magnifico Rettore Prof. Francesco Ubertini, la prorettrice alle relazioni internazionali Prof.ssa Alessandra Scagliarini e il prorettore alla ricerca Prof. Antonino Rotolo, per il loro sostegno all'iniziativa. Ringraziamo, inoltre, i direttori della collana «Studi di Eikasmós Online» e l'editore

¹ Per una cronaca di quelle giornate, si veda Paola Marabini, «BollStudLat» XLVIII/2 (2018) 674-683.

Pàtron per avere accolto il volume nel suo catalogo. Tutti i contributi sono stati sottoposti a *double blind peer review*; ringraziamo, perciò, anche tutti i revisori anonimi, delle cui preziose osservazioni abbiamo tenuto debito conto nella curatela del volume.

Aprire il volume il contributo di Roberto Batisti, *Estranei, commensali, nuovi venuti: prospettive etimologiche recenti sul lessico della stranierità nelle lingue classiche* (pp. 1-22), che offre una ricca rassegna dei termini che designavano lo 'straniero' nelle lingue classiche e ne analizza l'etimologia. La trattazione prende le mosse dalla parola italiana *stranierità*, che l'Autore mette in rapporto sia con *foreignness* sia con *Fremdheit* e di cui sottolinea la caratteristica di occasionalismo. Quanto alle lingue classiche, mentre il greco antico non sembra conoscere un sostantivo ricavato dalla radice di ξένοσ, 'straniero', 'ospite', ed equivalente all'italiano *stranierità*, è più vicino a un'idea generale di 'stranierità' il latino *peregrinitas*. Se risulta difficile individuare un termine astratto che indichi la condizione di 'stranierità', vari sono i nomi dello 'straniero', che in greco si sovrappongono e s'intrecciano sovente coi nomi dell' 'ospite' e del 'nemico'. Il contributo fornisce una rassegna esaustiva delle designazioni dello straniero nelle lingue classiche e più in generale indoeuropee, nonché un esame approfondito delle proposte circa l'etimologia di *hostis* e ξένοσ, termini analizzati dettagliatamente nelle loro più antiche attestazioni.

Introduce al tema della traduzione, uno degli argomenti centrali del volume, il contributo di Camillo Neri, *La traduzione come ascolto dell'altro* (pp. 23-38). Partendo da una citazione della *Lettera di Aristeo a Filocrate* a proposito delle condizioni ideali in cui avvenne la traduzione dei Settanta, l'autore sottolinea come il tradurre sia una sfida, un problema, ed accenna alla vivace discussione che il tema della traduzione ha suscitato in questi ultimi anni a proposito della II prova dell'Esame di Stato per il Liceo Classico. Problema sì, ma anche risorsa, perché il rendere da una lingua ad un'altra implica un confronto con l'altro, con il diverso, e il dono della diversità, pur problematico, è senza dubbio un arricchimento. Diversi da noi sono i classici greci e latini, variamente tradotti nel corso del tempo (come nel caso della prima strofe del famoso frammento 31 Voigt di Saffo, del quale vengono riportate alcune traduzioni), che dicono a ciascuno cose diverse. Nonostante la loro diversità e lontananza nel tempo, i classici greci e latini sono dentro di noi, sono la tradizione di cui è importante divenire consapevoli, come sottolineato da G. Cambiano. Diversi e tuttavia profondamente radicati in noi, i classici sono scrittori che hanno parlato per noi, per riprendere la definizione di A. Traina, e non solo per

noi, aggiunge l'Autore. Sono scrittori che hanno parlato per molti, sono i libri che abbiamo in comune con molti altri lontani da noi nel tempo e nello spazio. La traduzione è un'operazione di ascolto e di comprensione dell'altro, del diverso, anche di quel diverso che è profondamente radicato dentro di noi, come nel caso dei classici greci e latini.

Segue l'esame di varie traduzioni omeriche in lingua tedesca nel saggio di Markus Janka, *Rapsodi del nuovo millennio: traduzioni tedesche contemporanee dei poemi omerici tra genuinità ed attualità* (pp. 39-52). Janka sottolinea come la traduzione dei classici antichi greci e latini, in quanto collegamento con un mondo lontano nel tempo e 'straniero', spesso possa essere considerata una «colonizzazione dell'antico». L'Autore passa poi ad analizzare, sulla base di alcuni passi-campione, varie traduzioni omeriche in lingua tedesca. L'analisi si apre con la resa 'mimetica' di Johann Heinrich Voß del 1793, per giungere a mettere a confronto, in conclusione, due traduzioni dell'*Iliade* contemporanee, quella di Raoul Schrott (2008) e quella di Kurt Steinmann (2017). Soffermandosi sulle caratteristiche principali della traduzione rapsodica di Schrott, che, non interessata ad una resa letterale, mira a trasporre l'*Iliade* nella lingua tedesca del presente come se Omero fosse un contemporaneo, l'Autore mette in rilievo come essa fosse stata anticipata dall'*Odissea* di Christoph Martin del 1996, antecedente importante, ma ignorato dai recensori di Schrott.

L'importanza del ruolo di mediazione culturale svolto dalle traduzioni dal greco al latino ad opera di Cicerone sottolinea Katarzyna Marciniak in *Cum tacet, vertit: Cicerone traduttore dal greco al latino (in cinque puntate poetiche)* (pp. 53-76). Il contributo analizza la pratica del tradurre in Cicerone, soffermandosi in particolare su cinque 'modelli' illustrati dettagliatamente sulla base di esempi, con lo scopo di mettere in rilievo la complessità del rapporto con l'originale e gli intenti sottesi ad una resa non sempre fedele, ma che ha avuto un influsso importante sui lettori di varie epoche. La mediazione culturale ciceroniana, con i suoi allontanamenti dall'originale finalizzati a mettere in rilievo determinati valori, è stata il filtro del rapporto della sua epoca e di quelle successive con la civiltà greca.

Ai suddetti tre contributi sulla traduzione come rapporto con l'altro segue la documentata analisi di una figura di straniero per eccellenza, quella di Socrate, cui è dedicato il contributo di Simonetta Nannini, *Socrate atopos e paradossale* (pp. 77-102). Straniero ad Atene (nell'*Apologia* Socrate definisce sé stesso ξένος) e atenocentrico nel contempo, l'atopia di Socrate non è soltanto spaziale, ma anche temporale. Egli è eccentrico anche nell'aspetto fisico, simile a quello di un sileno,

ma il suo essere straniero è principalmente legato alla sua consapevolezza di non sapere, che viene avvertita come una dissimulazione. Nel dialogo socratico l'interlocutore, guidato dalle domande di Socrate, giunge alla fine al punto in cui Socrate lo voleva condurre. Un altro aspetto dell'*atopia* di Socrate è la sua voce demonica, non prescrittiva, lontana dalla religione tradizionale, nonché il procedimento maieutico. Importante caratteristica della figura del filosofo fin dalla giovinezza è l'aporia: nelle lunghe fasi di riflessione, in cui il filosofo si concentra su sé stesso in quanto in aporia, egli si estranea dal mondo circostante ed è contemporaneamente in aporia e atopia. Con il mettere in relazione aporia e atopia, nel *Simposio* l'atopia immobile e atenocentrica dell'*Apologia* diventa mobile in senso verticale, dall'umano al divino, dal mondo della realtà a quello delle forme. Una figura così complessa suscita l'interrogativo se essa fosse reale oppure così delineata da Platone. Questi tratti devono essergli appartenuti, scrive l'Autrice, dato che sia in Platone sia in Senofonte si parla di suoi imitatori. Socrate diventa un eroe, che ha pagato con la morte la sua estraneità. Il saggio si chiude con un paragrafo dedicato ad imitazioni contemporanee, in cui l'Autrice individua una suggestiva analogia fra la figura di Socrate e quella del *detective*.

Dalla stranierità di Socrate ad Atene si passa alla stranierità della topografia di Roma per Ovidio, Giovenale e Prudenzio nel contributo di Ulrich Schmitzer, *Roma straniera* (pp. 103-126). Partendo da una citazione di Karl Valentin, l'Autore stabilisce un discrimine fra straniero e non straniero nella conoscenza diacronica dei luoghi, fondamentale anche nella prospettiva sincronica. Il concetto di stranierità è strettamente collegato con la relazione identità-alterità: ciò che è proprio si definisce dal confronto con ciò che è straniero. L'esperienza ovidiana di stranierità percorre l'intero *corpus* delle elegie dell'esilio: Ovidio si sente straniero a Tomi, ma anche Roma gli è diventata straniera. Mentre l'Ovidio delle opere dell'esilio vive con sofferenza la propria lontananza da Roma, Giovenale la desidera, in quanto la Roma dei suoi tempi è ormai caratterizzata da una presenza eccessiva di stranieri e sta perdendo la propria identità. La sua capacità di integrare la stranierità è giunta a termine. La stranierità di Roma nella descrizione di Giovenale non è rappresentata dalla lontananza spaziale, ma dall'allontanamento dalle proprie tradizioni. Roma tende tuttavia a mantenere la sua tradizione pagana per lungo tempo e ciò non poteva piacere al cristianesimo, come è evidente dalle opere di Prudenzio. In questa prospettiva diventano stranieri i sostenitori dei culti pagani, vi è esclusione di quanti aderiscono alla religione ed alla cultura tradizionali. Pagano diventa sinonimo di 'non romano'. Bisogna però aspettare sino al VII secolo per vedere un tempio di Roma trasformarsi in una chiesa.

Il tema della traduzione ritorna nel contributo di Jan König intitolato *Non obstet pudor. German, English, Italian translations of Ovid's Ars amatoria* (pp. 127-148), e dedicato appunto a una selezione di traduzioni e adattamenti dell'*Ars* ovidiana in tre importanti aree linguistico-culturali europee fra il XIV e il XX secolo. Quest'opera complessa, legata da un lato a tratti universali dell'esperienza umana, dall'altro alla società e alla cultura letteraria della propria epoca, si rivela un caso di studio particolarmente adeguato per una teoria della traduzione come adattamento. L'*Ars amatoria*, infatti, presenta una 'stranierità' data dalla grande distanza culturale fra il mondo del poema e quello dei suoi traduttori, dai caratteri peculiari dell'opera (esempio unico di poema erotico-didattico), e dalle difficoltà dello stile ovidiano. Non sorprende, dunque, constatare che ogni traduzione s'interessa a un diverso aspetto dell'originale, tralasciandone altri, secondo l'inclinazione della propria epoca: tanto più che i contenuti 'sensibili' dell'originale ben si prestavano a censure o a interpretazioni moraleggianti (come quella che vedeva nei *Remedia amoris* una sincera palinodia dell'uomo e dell'autore Ovidio). In particolare, König osserva che le traduzioni di area italiana tendono a spiegare il testo con note erudite, quelle in inglese espongono e rielaborano l'originale, mentre quelle in tedesco cercano una resa fedele del testo. In conclusione, questo studio conferma che ogni confronto tra diverse traduzioni mette in evidenza un ampio spettro di possibili letture dell'originale, testimoniando così la ricchezza e la complessità dell'opera; e che ogni traduzione riflette lo spirito e il gusto della propria epoca.

Raimund Fichtel (*Qualis artifex perit Nero? The meaning(s) of artifex in the Suetonian Vita Neronis*, pp. 149-162) studia un particolare caso di dialettica fra identità e alterità nel rapporto fra Nerone-*princeps* e Nerone-*artifex*. Mettendo in discussione un vecchio stereotipo biografico, lo studioso discute l'accezione del sostantivo *artifex* nelle ultime parole dell'imperatore riportate da Suetonio. Fichtel dimostra che per comprendere correttamente la celebre battuta, e con essa la caratterizzazione dell'imperatore da parte del biografo, occorre tener conto sia della polisemia del latino *ars* e del greco τέχνη ('arte' alta ma anche 'tecnica' artigianale) con i loro derivati *artifex* e τεχνίτης ('artista' o 'artigiano'), sia delle altre occorrenze di questi termini nella *Vita* suetoniana. L'immagine del Nerone-*artifex* risulta tratteggiata in maniera volutamente ambigua: Nerone allude sì alla propria arte, ma in modo ironico e riduttivo, ad esempio utilizzando il diminutivo τέχνιον. È soprattutto nella scena dell'*exitus Neronis* che questa ambiguità risalta maggiormente. Di fronte alla morte, l'imperatore sembra voler tramutare la sua *ars scaenica* in una grottesca *ars moriendi*, improvvisandosi scenografo, regista e attore

dei propri funerali. Così, è anche possibile, come suggerisce Fichtel, intendere in senso interrogativo le parole *qualis artifex pereo* (?), a cui lo ‘spettacolo’ tragicomico del suicidio costituirebbe una sorta di risposta performativa. Ne consegue che una certa interpretazione semplicistica del Nerone suetoniano come pretenzioso e incompetente, se non mentalmente disturbato, andrebbe sostituita con quella, più sfumata, di un personaggio cinico e autoironico, minato fino alla fine dai dubbi sulle proprie qualità di artista.

Valentina Garulli ed Eleonora Santin, coautrici del contributo *Oltre la traduzione: strategie di comunicazione e confini linguistico-culturali nelle iscrizioni metriche bilingui greco-latine* (pp. 163-186), prendono le mosse dal riconoscimento del ruolo primario della lingua nella definizione dell’identità culturale. Constatato che il monolinguisimo rappresenta una situazione eccezionale tanto nel mondo odierno quanto in quello antico, le autrici studiano il fenomeno del bilinguismo greco-latino nell’impero romano con un approccio pragmatico, attraverso l’analisi di due esempi concreti di carmi epigrafici bilingui. L’epitafio di Gaio Giulio Icaro, ritrovato a Die nella Gallia meridionale e risalente al I/II sec. d.C., rappresenta un caso di bilinguismo d’*élite* in una famiglia probabilmente ellenofona di *status* sociale ed economico elevato. In questa iscrizione il messaggio latino gode di una certa priorità, quantitativa e spaziale, rispetto a quello greco; il distico in lingua latina, in particolare, sembra l’adattamento in chiave personale, forse ad opera dello stesso committente, del modello greco. Il monumento rimanda comunque a una situazione di bilinguismo – e, perciò, di biculturalismo – quasi perfetto, solo leggermente sbilanciato in favore del latino, e presuppone destinatari in grado di comprendere l’una e/o l’altra lingua. L’epitafio dei liberti Atimetus e Homonoëa, ritrovato a Roma e databile all’età di Tiberio, mostra invece un più forte sbilanciamento, in cui le due lingue svolgono funzioni diverse e si rivolgono a diversi destinatari: il latino, quantitativamente predominante, doveva essere la lingua del contesto sociale; il greco, a cui è affidata la rievocazione più personale della defunta, la lingua del contesto familiare. Questi due casi di studio sono rappresentativi di un quadro più generale, nel quale non s’incontra quasi mai un bilinguismo perfetto, in cui il testo greco e quello latino siano l’uno la traduzione dell’altro. In questo modo, la lingua in posizione subalterna (il greco) risulta posta in condizione di alterità; al tempo stesso, il bilinguismo imperfetto è un esempio virtuoso di convivenza fra identità diverse, in cui l’alterità non diviene ‘stranierità’.

Nel suo contributo *Foreign pantomimes, imperial culture, and the language of dance: Contextualizing the dance motif in Apuleius’ Metamorphoses* (pp. 187-

210), Karin Schlapbach si occupa di un particolare linguaggio, quello della danza, e del suo essere connotata nella cultura romana di età imperiale al tempo stesso come straniera e universale. Il genere di danza più popolare, la pantomima, giunta a Roma dall'Oriente ellenofono, aveva infatti per il pubblico romano un sapore straniero e moralmente ambiguo. Tuttavia, essa rappresentava un linguaggio universale e inclusivo adatto a esprimere la cultura di un mondo cosmopolita come quello romano, poiché poteva veicolare i contenuti più diversi (mitologici, ma anche filosofici) senza ricorrere alle parole. L'ambivalenza della pantomima, dunque, non si basa solo sulle sue origini orientali, ma è intrinseca alla danza stessa: da un lato fondata su un linguaggio del corpo innato e universale (come confermano le moderne neuroscienze), dall'altro codificata in diverse tradizioni strettamente legate ai propri contesti culturali. La seconda parte del contributo di Karin Schlapbach esamina il ruolo della danza come mediatrice fra stranierità e familiarità nelle *Metamorfosi* di Apuleio. In quest'opera il tema della danza è ricorrente, a partire dal prologo, dove il narratore, presentandosi come straniero – un greco trasferito a Roma e impadronitosi imperfettamente della lingua latina – paragona il proprio stile alla *desultoria scientia* degli artisti circensi che saltano da un cavallo all'altro. Schlapbach analizza, infine, il ruolo della danza in due scene-chiave poste rispettivamente all'inizio delle avventure del protagonista Lucio e nel loro momento culminante. La danza si conferma così metafora privilegiata dell'instabilità della sorte umana, ma anche dei processi di adattamento da una cultura all'altra: in questo caso, di una storia greca per un pubblico latino.

Renzo Tosi, nel suo contributo dedicato a *Lo straniero nei proverbi* (pp. 211-228), offre una magistrale rassegna sul tema dello straniero e dell'ospitalità nella cultura antica. L'ospitalità, «fattore antropologicamente nodale» nella grecità fin dai poemi omerici, emerge infatti in numerosi ambiti proverbiali, anche quando non ne costituisce il tema primario. Proprio dall'episodio omerico, divenuto proverbiale, dello scambio di armi fra Glauco e Diomede nel sesto libro dell'*Iliade* prende le mosse l'articolo per indagare la presenza di ospiti e stranieri nella tradizione paremiografica antica e moderna. I proverbi sottolineano l'importanza dello scambio dei doni ospitali, che dev'essere caratterizzato da reciprocità, misura e tempestività, ma anche i doveri dell'ospitato nei confronti dell'ospitante. Il secondo filone indagato riguarda i problemi del viaggiare e vivere in terra straniera. Se del viaggio erano proverbiali le difficoltà e i pericoli, che potevano però essere alleviati da una buona compagnia, la vita in un paese straniero comportava diffidenze, discriminazioni e pregiudizi. Per questo molti proverbi raccomandano l'importanza di sapersi adattare ai costumi del luogo, mentre altri celebrano il cosmopolitismo o

relativizzano il concetto di patria, o ancora invitano a non mitizzare le proprie esperienze all'estero con racconti non veritieri. L'esperienza concreta della stranierità che emerge dai proverbi è dunque ben diversa da quella della propaganda ateniese, che celebrava (anche a teatro, nell'*Oresteia*) l'ospitalità di una città pronta ad accogliere gli esuli e a dar loro una nuova patria.

Sonja Schreiner (*Home(lessness) in Latin texts – and beyond*, (pp. 229-244) indaga il tema della patria e dell'esilio nella letteratura latina, spingendosi dagli autori classici fino ai testi medievali e neolatini. In questo modo, il contributo di Sonja Schreiner funge da ponte fra la parte del volume dedicata alla classicità, e quella dedicata alle letterature e alle culture moderne. L'ampio spettro dei possibili significati di *patria* è delimitato da due celebri sentenze di Livio (*hic manebimus optime*) e Cicerone (*patria est, ubicumque est bene*), che ne forniscono rispettivamente una definizione fisico-emozionale e una filosofica e cosmopolita. Dalla definizione di 'casa' o 'patria', si passa a quella della sua assenza; è Ovidio il cantore per eccellenza dell'esilio nella letteratura latina, che fungerà da modello per autori europei di età medievale e moderna, da Petrarca a Joachim Du Bellay allo sloveno Thomas Chrönn. La ricorrenza di temi e sentimenti affini attraverso i secoli si spiega con le caratteristiche costanti della natura umana. Così, il sentimento espresso nelle *Consolationes* di Seneca o nei versi latini di Valafrido Strabone (IX sec. d.C.) è senz'altro definibile *nostalgia*, sebbene quest'ultimo termine e la sua prima descrizione scientifica risalgano alla fine del XVII secolo, in particolare alla dissertazione di Johannes Hofer. Il personaggio di Annibale tratteggiato da Livio dimostra come il senso di patria non conosca confini: il condottiero cartaginese, al momento di lasciare l'Italia, mostra di sentire come sua patria la terra nemica in cui ha combattuto per anni, non la Cartagine che ha a stento conosciuto. All'espansione imperiale di Roma, infine, si collegano due diversi fenomeni: la conquista brutale delle patrie altrui, denunciata dal britanno Calgaco di Tacito, e la trasformazione dell'Urbe in una nuova patria per gli immigranti provinciali, fenomeno stigmatizzato da Marziale e Giovenale, e che anticipa le caratteristiche e i problemi delle odierne società multiculturali.

L'oltrepassare il concetto stesso di 'straniero' nella cultura ellenistica è la base del saggio di Caterina Franchi *Uomini-pesce e denti di serpente. Lo straniero nel «Romanzo di Alessandro» greco* (pp. 245-258): il viaggio di Alessandro in India portò naturalmente alla scoperta e alla consapevolezza di popolazioni che finora erano solo leggenda, e che di leggenda ancora hanno il sapore della mitologia. Cinocefali, pigmei, centauri e fauni sono tra le creature più 'canoniche', ma il

Romanzo di Alessandro, testo che nasce nel III sec. d.C. come un agglomerato di tante lettere apocriefe e che subisce diverse trasformazioni a seconda della cultura e del tempo che se ne appropria, arrivando anche ad essere tradotto in più di trenta lingue, offre una pletora di nuovi popoli, mai identificati come ξένοι né mai giudicati da punti di vista morale o intellettuale. Diverso caso sono le creature di Gog e Magog, strumento di Satana e quindi moralmente impuri, e i Gimnosofisti, saggi cui Alessandro china gli occhi: di questi popoli viene esplorata anche la loro rappresentazione nel *codex venetus* AEIB n. 5 di San Giorgio dei Greci, l'unico manoscritto miniato del testo del *Romanzo*. Da un'analisi linguistica è possibile arrivare anche alla constatazione che ξένος non indica popoli o nazioni proprio perché l'Ellenismo supera il concetto di straniero nella sua stessa definizione, ma che è solamente rivolto alla φύσις, che sia naturale o umana.

Nel suo saggio *Il disordine impuro. La figura di Solimano e l'universo dei pagani nella Gerusalemme liberata del Tasso* (pp. 259-278), Fabio Giunta rilegge una fenomenologia di quella morale cristiana che negli anni di composizione del poema è ancora in grado di far avvertire la propria influenza e la propria immagine del mondo, e di imporle allo sguardo inventivo dell'epica. Mentre rappresenta la crociata, Torquato Tasso interpreta una forma del mondo che è già da tempo in via di sfaldamento, nella quale il gesto della conquista verso i territori più remoti dell'ecumene riproduce le scintille di uno scontro ancestrale, sovratemporale, cosmico, tra il bene e il male, tra il vecchio nucleo unitario dell'Europa medioevale e le minacciose periferie del Mediterraneo. Proprio quell'immagine di Europa che tramonta, centrata com'era per secoli sull'equilibrio dei poteri tra il papato e l'impero, si riverbera in tutto ciò che è straniero, estraneo, impuro: i territori ignoti, i tremendi animali mitologici che sconvolgono l'immaginario dei crociati; e infine, sostenuti da un formidabile impianto retorico, i personaggi apocalittici, i guerrieri dell'orrido sublime della *Liberata*. E Solimano, in particolare: il nemico feroce più della belva, portatore di quel cimiero che Tasso descrive in una delle più note *ekphraseis* infernali di tutta la poesia occidentale; quel medesimo Solimano, seguito passo per passo qui da Giunta nell'avvicinarsi al compimento di un destino già scritto, che il poema condanna a morire solo, sperduto, estraniato dal proprio stesso furore di violenza, mentre contempla la caduta di tutto il mondo delle immagini che hanno prodotto la sua leggenda. Il mondo dell'estraneo, la traiettoria metaforica della caduta, l'abisso che ha chiamato l'abisso, come nell'*Apocalisse* di Giovanni. La *stranierità* di Solimano è verticale, proiettata nel profondo, nella pienezza retorica di uno spazio epico che Giunta definisce «polarizzato», radicato nelle antitesi,

scavato ogni volta nel mondo interiore di un singolo guerriero, e insieme, come per una vertiginosa corrispondenza, nelle grandezze del cosmo.

Con il contributo di Diego Donna (*Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi*, pp. 279-292), il nostro volume percorre il tratto iniziale di un itinerario nella storia moderna delle idee, aprendo una parabola che in prospettiva dovrebbe paradossalmente chiudersi, verso la fine del Novecento, con un'ulteriore e decisiva apertura, quella della teoria del discorso di Foucault: l'intuizione di una filosofia del futuro che nasca autonomamente al di fuori dell'Europa, e che realizzi quell'urto, quel contrasto tra visioni del mondo che era comparso nella dicotomia illuminista, mai del tutto conciliata, tra la ricerca degli universali etici e l'emergere della diversità delle culture. Un problema sempre più dirimente e urgente, da quando i grandi viaggi di esplorazione verso Oriente avevano cominciato a fornire spunti, nozioni e modelli contrastivi di vita e di società. Come sottolinea Donna, il Seicento europeo elegge la Cina come terreno di disputa tra gli *esprits forts*: uno di loro, Pierre Bayle, si accosta alla visione confuciana della natura come a un universo di materia eterna e increata. Tale universo implica, per fondarsi, una forma di ateismo non semplicemente negativa e astratta, bensì, al contrario, propositiva, orientata a realizzare un patto sociale raffinato, complesso, ricco, gerarchizzato, operativo dai tempi più remoti. Partendo da un'analisi critica dell'idea di *sostanza* spinoziana, Bayle è il primo, secondo Donna, a scoprire nella coscienza europea la consapevolezza di essere diventata «estranea a sé stessa». Ed è notevole il processo, chiaramente ricostruito in questo saggio, di recupero del pensiero sapienziale dell'Oriente come di un alleato per la costruzione di una nuova filosofia. L'ateismo cinese, studiato per la prima volta nella complessità dei suoi modelli e nella sua fenomenologia storica, costituisce in Bayle, si potrebbe dire, il luogo di un'impostazione comparativa, tra Oriente e Occidente, delle fonti di pensiero con le quali tutto il Settecento istituirà un dialogo destinato – pur tra feroci opportunismi e fraintendimenti – a non interrompersi nella modernità.

Tuttavia, se un certo ruolo costruttivo della percezione dell'estraneità dei modelli di speculazione teologico-filosofica si ravviva come mai prima tra Sei- e Settecento, sul piano etico il tema affiora già nella seconda metà del Cinquecento, in una forma talmente articolata da poter restare come traccia, una volta di più, fino al nostro presente. In quella forma così densa, così radicata nell'esistenza di ognuno, nella storia di tante nostre solitudini e dispersioni, indaga qui il saggio di Piero Schiavo: «*Ritengo tutti gli uomini miei compatrioti*». *Montaigne e l'universalità del particolare* (pp. 293-306). Montaigne, appunto, è l'inventore di una sorta di sguardo

mobile, che richiama costantemente l'impegno critico del lettore: per questa capacità lo avrebbe ammirato e preso a modello Erich Auerbach, e in questo senso Piero Schiavo lo pone qui al punto inaugurale di una ricerca di principio sulla condizione umana, fondata sul riconoscimento dell'estraneo. La tolleranza è l'idea centrale discussa da Montaigne, ed è in lui che il confronto con l'estraneo incontra la retorica del paradosso: il lettore è guidato a rintracciare, nell'analisi dei principi di convivenza etica e civile di una società remotissima e superficialmente primitiva, lo sfaldamento della dogmaticità dei propri principi. Nei ragionamenti di Montaigne sul cannibalismo, per esempio, il paradosso è la chiave retorica della *stranierità*: quella che apre alla coscienza delle nostre infondatezze, di fronte a uno spettacolo terribile, è vero, ma mai più terribile di quello che noi mettiamo quotidianamente in scena nella tortura o nella sopraffazione dell'inerte. Lo straniero ci insegna che la nostra normalità, così rassicurante e mansueta all'apparenza, può essere più abnorme dell'abnorme. Ogni consuetudine è una seconda natura, che ci rende diversi; e ogni individuo fa esperienza, anzi è esperienza, di questa grande diversità. Ogni individuo è invitato non solo a tollerare, ma anche a conoscere il diverso, così come è invitato a fare i conti, morali e intellettuali, con la propria mutazione interiore, che è continua e ci accompagna per la vita.

Con il saggio di Mariafranca Spallanzani, *Filosofi, "barbari" e "selvaggi"*. *Una storia francese attraverso Montaigne, Rousseau e Diderot* (pp. 307-328), si riprende il cammino da Montaigne agli illuministi, e si procede fino a Rousseau nel rileggere questa forza di penetrazione del senso dello straniero nel formarsi della soggettività moderna. E se Foucault costituiva, per gli esempi precedenti, il punto finale di una proiezione novecentesca della funzione dell'*altro*, qui è Claude Lévi-Strauss a essere usato retrospettivamente come lettore di Montaigne (e anche delle sue fonti filosofiche antiche: Sesto Empirico, gli atomisti, Plutarco, Cicerone), in un procedimento di associazioni che diventa una storia, un discorso di reperti e di documenti testuali, con una propria sintassi e una propria capacità di far reagire tra loro le valenze combinatorie dei concetti. Per Spallanzani, questo esercizio della mente è il fondamento della teoria della conoscenza di Rousseau: il viaggio filosofico che ci conduce nelle terre dell'estraneo e dell'inusuale, con nessun altro scopo che quello di capire l'uomo. Un ulteriore caso, insomma, nel quale trovarsi di fronte lo straniero significa dover fare un primo disegno dell'universale, e più probabilmente – come succederà al Rousseau che rappresenta sé stesso nelle *Rêveries* – significa anche ritrovarsi soli, con i remi in barca, a fissare nella memoria gli snodi di senso della propria vita. Spetta invece a Diderot e ai *philosophes*, come suggerisce Spallanzani, il compito di dirigere verso il discorso sociale queste

funzioni del viaggio e del contatto con lo straniero. E non sarà una svolta pacificata, né ingenua: il viaggio non è più la pratica del filosofo, ma anche del mercante; e purtroppo, in parallelo, del trafficante, del saccheggiatore, del colonizzatore. La faccia del mondo muta rapidamente, e tanto più disintegriamo la figura dell'estraneo, tanto più rinunciamo a pensare noi stessi come soggetti liberi.

Il contributo di Vincenzo Lagioia (pp. 329-342) è intitolato *Instruire les sauvages: femminili osservazioni e immagini dello straniero (Nouvelle-France, XVIII secolo)*. In queste pagine, gli strumenti della conoscenza dello straniero cominciano ad agire *in loco*, nelle terre remote, nell'aria e nel paesaggio dei territori francesi d'oltremare, come venivano allora denominati. A questa dislocazione, rispetto allo sguardo intellettuale dei *philosophes*, si aggiunge quella di una narratrice, suor Marie Hachard, partita il 24 ottobre 1726 come giovane religiosa orsolina incaricata, insieme a un gruppo di consorelle, di istruire e convertire le popolazioni della Louisiana e del grande Golfo del Messico. Sono impressioni di viaggio, vive e coinvolgenti, a volte spaesate in una fenomenologia diversa da ciò che ci si sarebbe aspettati. E anche qui, come nei racconti epici del secondo Cinquecento, la semplificazione nei riguardi dello straniero finisce per diventare manichea: le popolazioni locali possono essere docili fino all'ingenuità, o feroci fino al cannibalismo. Tuttavia, ciò che colpisce in questa relazione di lavoro è la capacità di empatia, oltre che di differenza: la giovane religiosa compie quotidianamente un'opera paziente di interazione dialettica con l'immenso mondo che ha di fronte; ne ammira l'operosità, ma si rammarica della sua povertà (che è la mancanza della fede cristiana), e tenta di circoscriverne in uno sguardo unitario tutte quelle manifestazioni che sente e vive come contraddittorie. Accanto alla giovane novizia Marie Hachard c'è la sua superiora, suor Marie Tranchepain, che lascia a propria volta ricordi vividi di quella missione: dal suo punto di osservazione emerge il lato morale, la funzione sociopolitica, si potrebbe dire, di quel viaggio. Istruire diventa organizzare una comunità, un risponderci reciproco di istituzioni: stanziare, lontano dalla terra d'origine, l'obbiettivo di una visione politica e religiosa. Così, scrive Lagioia, «le Orsoline della Louisiana nei primi decenni del XVIII secolo sono protagoniste attive della storia di un popolo nascente»; una società che, vista nei termini antropologici del nostro tempo, ha tutte le caratteristiche per creolizzarsi, per rendere concreto – attraverso un succedersi di grandi sofferenze sociali – il volto di una società che non è più né europea né “selvaggia”.

Con il saggio di Cristina Perissinotto (*I TIGI: sulla tragedia di Ustica*, pp. 343-368) ci spostiamo direttamente in un campo che conserva il suo impianto di

narrazione storica e documentaria, ma che lo inquadra nella ritualità della parola civile del teatro, per poi trasferirla in una molteplicità di mezzi espressivi. Anche qui si parla, metaforicamente, di un popolo (quelli che Marco Paolini chiama *I-TIGI*, ricordando la sigla che distingueva il Dc-9 Itavia abbattuto il 27 giugno del 1980, con ottantuno persone a bordo, sul cielo di Ustica, in circostanze mai del tutto chiarite, e anzi coperte, travisate e nascoste dalle stesse istituzioni, italiane e forse anche straniere, che avrebbero dovuto svelarne la logica). Il popolo dei “Tigi”, come li chiamò Paolini nel suo celebre pezzo di teatro civile, è tornato davanti a noi, evocato nello spazio teatrale, come un’alterità secca, evidente, illuminante; e noi ci siamo ostinati a spegnerne la memoria, a non intercettarne la traccia sul radar, a non sentirne più la voce. Mentre ripercorre l’inchiesta – e i modi con i quali Paolini, insieme a uno dei più importanti narratori italiani di fine Novecento, Daniele Del Giudice, ha ricostruito il senso dei reperti e dei verbali, delle voci e dei punti di intercettazione degli ultimi istanti del Dc-9 – Cristina Perissinotto torna antropologicamente, diremmo, al dramma irrisolto di Antigone, alla forza della voce profonda degli insepolti, dei non celebrati, e di tutte le vittime ostinatamente lasciate da parte come collaterali alle rovine del nostro convivere quotidiano: quelle vittime che sono qui i veri artefici di un possibile risveglio della memoria, in una civiltà che riesce a convivere tranquillamente, non si sa più veramente in ragione di quale diritto, con le più teleguidate bolle d’informazione e la più spudorata propaganda a effetto. I veri stranieri, potremmo dire, rispetto alla condiscendenza e all’inerzia civile di questa contemporaneità.

Con il saggio di Filippo Milani (*Giorgio Vasta absolutely lost nei deserti americani*, pp. 369-384) si rilegge uno dei più efficaci esempi di racconto-*reportage* nella narrativa di oggi: *Absolutely nothing* di Giorgio Vasta, appunto. Milani interpreta un narratore che percorre, con l’aiuto dell’immagine e della parola, l’apnea del percorrere il nulla, il viaggio nel cuore del tempo morto, il sottrarsi del paesaggio all’occhio per progressiva espansione, per sconfinamento, e infine il suo rendersi straniero, passo per passo, ai nostri limiti. Da dove viene tutto questo senso di vuoto, di “minorità”, di quel narratore spaesato? Dal fondo della storia a cui egli appartiene, dall’insufficienza del suo sguardo rispetto all’impenetrabile superficie del mondo globalizzato. In questa lettura, coniugando gli strumenti interpretativi della geografia, dei *visual studies* e della storia della letteratura, Milani decifra la metafora che lega, in Vasta, i luoghi abbandonati e le parole che compongono il suo stesso linguaggio narrativo. Entrambi i nuclei – gli oggetti senza più vita, i luoghi desertificati, e le parole, le frasi – sono sottoposti a un’interrogazione, a una prova costante di tenuta, di usabilità, di prova rispetto a tutti quei parametri simbolici che

permettono di non scomparire, di non dimenticare. Il nostro stesso linguaggio è straniero, sembra dire Vasta: abbandonato e deprivato delle sue relazioni fondamentali; bisogna sforzarsi di ridargli, prima che sia tardi, una storia, una corrente vitale, politica, di energia comunicabile.

Proprio in questa chiave di ricerca di parametri simbolici, pur nell'apparente *estraneità* di campo rispetto alle nostre abitudini di studio (ma dovremmo avere imparato, ormai, quanto produttiva possa diventare questa coscienza profonda dell'estraneità – più generalmente cognitiva, e poi più banalmente disciplinare – rispetto al movimento delle idee), *Figure dell'altro* si chiude con due contributi collocabili nel campo delle scienze sociali, più che in quello delle *humanities* più tradizionalmente specificate. Il motivo è semplice: la continua relazione tra il discorso letterario e la sfera pubblica conduce a riflettere su quali parametri, appunto, la nostra attitudine di lettori possa identificare oggi intorno a sé, e in particolare quali valori, e con quali contraddizioni, le strutture sociali e le istituzioni politiche tendano ad associare alla percezione di chi sentiamo, intorno a noi, come *straniero*. Il saggio di Roberto Cherchi, *Il cittadino, lo straniero e la Costituzione: i modelli e le norme* (pp. 385-398) compie un'operazione ermeneutica su una realtà testuale tutt'altro che fissata, sia perché è in dialogo con le fonti filosofiche già incontrate nei saggi precedenti di questo volume (la sezione dedicata da Mariafranca Spallanzani, per esempio, a Rousseau), sia perché il suo carattere interpretabile nel tempo sposta con grande rapidità l'orizzonte culturale, oltre che quello normativo, sull'essere stranieri, oggi, nel nostro Paese, e su che cosa ciò significhi in termini di vita comune, oltre che di costruzione di un'identità complessa. Ciò che Cherchi analizza come «paradigma della transizione», cioè l'insieme di quei diritti che dovrebbero garantire il ricongiungimento delle famiglie divise dall'emigrazione di massa, e il loro processo di integrazione, è ridiscusso in un contesto nel quale il cittadino e lo straniero finiscono per non essere trattati allo stesso modo, in molti aspetti della vita, persino dalla Costituzione italiana, che nella percezione di molti di noi ha recepito più efficacemente di altre uno dei frutti migliori della riflessione illuminista, l'«imperativo dell'uguaglianza».

In questo modo, l'ultimo saggio del nostro volume, quello di Emilio Porcaro – *CPIA e integrazione degli stranieri*, pp. 399-411 – si potrebbe leggere come uno sguardo “da dentro”, come un *reportage* composto di dati e di distinzioni programmatiche, di linee-guida proposte e in qualche caso perseguite, in qualche altro disattese, nel mondo dei Centri Provinciali per l'Istruzione degli Adulti, i CPIA, che in un ginepraio di difficoltà e di inadeguatezze burocratiche, rese ancora più

inestricabili dalla pandemia del 2020, diventano un campo di integrazione fondamentale, di incontro fra la condizione umana dello straniero e l'insieme delle sue possibilità di realizzazione, se non addirittura di riscatto, individuale e collettivo. Ha un grande significato che Porcaro, che opera quotidianamente nel campo dell'istruzione degli adulti, e in particolare degli stranieri arrivati da poco in Italia, fondi il suo discorso su questa citazione di Julia Kristeva: «lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità». E quasi chiudendo il cerchio dal quale la nostra riflessione collettiva era partita, quello della lingua, che racchiude in sé la percezione dello straniero in continua mediazione con le due forze attive, fondamentali, della traduzione e dell'apprendimento, il CPIA è il campo dell'insegnamento della lingua, appunto. La lingua che ci appartiene per consuetudine, ma che, se è possibile, diventa ancor più nostra quando chi non la conosce arriva per impararla, per usarla nella scrittura, per costruire in essa un mondo narrativo; la lingua come elemento di scambio, di relazione, che non riduce la "minorità" al pittoresco, e che si arricchisce di tutte le differenze che la sua storia ha potuto accogliere. Per quel che può valere, questa lingua della stranierità sarà la lingua della letteratura italiana, delle letterature europee del ventunesimo secolo. Ma chi lavora nel concreto di questi meccanismi, nella relazione interumana che è alla base della vita dei CPIA, compie né più né meno del lavoro del narratore: quella grande metafora mentale con cui si può far parlare un paesaggio, dargli un codice, permettergli di raccontarsi, di trasmettersi, di trasportarsi in noi*.

GIOVANNA ALVONI, ROBERTO BATISTI, STEFANO COLANGELO

* I curatori hanno proceduto in unità di intenti e di metodo nell'allestimento del volume e nella redazione di questa *Introduzione*, in cui Giovanna Alvoni ha curato in particolare la sintesi dei contributi sino a U. Schmitzer, Roberto Batisti quella dei contributi da J. König a C. Franchi, Stefano Colangelo quella dei contributi da F. Giunta a E. Porcaro, e inoltre la presentazione iniziale.