

Francesco Crapanzano

XÈNOI: ALLA RICERCA DELLA NOSTRA IDENTITÀ*

ABSTRACT. Attraverso una serie di passi tratti da opere classiche quali l'*Odissea* o scritti platonici, si illustra come l'ospitalità allo straniero venisse ritenuta molto più di un imperativo etico, un fatto sacro. Ciò venne sancito in vario modo nelle numerose costituzioni delle *poleis* greche che palesavano, tuttavia, pure la tendenza opposta di chiusura rispetto all'integrazione dello straniero. Guardando alle nostre radici magnogreche, siamo tutti 'stranieri': stranieri – non Ateniesi né peloponnesiaci – erano i primi filosofi, stranieri erano coloro che hanno contribuito alla fondazione di quella che chiamiamo civiltà occidentale. La filosofia contemporanea e l'epistemologia costruttivista radicale, sottolineando l'importanza del riconoscimento dell'altro per la costruzione della nostra identità, offrono un decisivo contributo teorico in favore dell'ospitalità e della difficile, ma possibile, integrazione.

Parole chiave: Ospitalità, Straniero, Filosofia, Antichità classica, Costruttivismo radicale

ABSTRACT. Through a series of quotes taken from classical works such as the *Odyssey* or Platonic writings, it is illustrated how hospitality to the foreigner was considered much more than an ethical imperative, it was a sacred action. This is variously confirmed in the several constitutions of the Greek *poleis* also revealing,

* L'articolo è la versione estesa e rielaborata della conferenza tenuta per il Lions Club "Gioia Tauro – Piana" nell'ambito del Service "Persone e non numeri. Migranti e territorio...relazioni, storie e culture sotto il cielo d'Europa" il 6 marzo 2019.

however, the opposite tendency of narrow-mindedness towards the integration of the foreigner. Looking at our *Magna Graecia* roots, we are all “foreigners”: foreigners - not Athenians or Peloponnesians - were the first philosophers, foreigners were all the ones who contributed to the foundation of what we call Western civilization. Contemporary philosophy and radical constructivist epistemology, while emphasizing the importance of the recognition of the other to build our own identity, offer a decisive theoretical contribution in favour of hospitality and the difficult, but possible, integration.

Keywords: Hospitality, Foreign, Philosophy, Classical Antiquity, Radical Constructivism

1- Lo straniero nell'antichità

Quando Ulisse ottiene – grazie all'intervento divino – di poter lasciare l'isola di Ogigia da parte della regina Calipso (che non voleva farlo partire perché nel frattempo si era innamorata di lui), Poseidone lo ostacola sballottandolo in mezzo a una tempesta fin quando, dopo due giorni e due notti, senza quasi vestiti e ferito si ritrova sulla spiaggia della terra dei Feaci. Qui, passata la notte su un giaciglio di fortuna, si accorge di alcune ragazze che sostano nei pressi:

La fanciulla sovrana lanciò la palla verso un'ancella, ma la mancò e la palla la mandò nel vortice profondo. Esse alto grido elevarono. E lui si svegliò, il divino Ulisse [...]. **Orrido apparve ad esse**, bruttato così di salmastro; e **sbigottite si sparser chi qua chi là per la spiaggia**. Terribile ad esse apparve, sfigurato dalla salsedine, e di qua e di là fuggirono per le ripe prominenti. Sola rimase la figlia di

Alcinoo [*Nausicaa* ndr] [...]. Già molti dolori ho sofferto, e a te per prima io supplice vengo, nessun altro conosco, fra quanti in questa città e in questa terra hanno loro dimora. La rocca tu mostrami, e un cencio tu dammi da mettermi intorno, se mai uno straccio tu avevi all'andata per avvolgere i panni. [...] E gli rispose così Nausica dal candido braccio: “**Straniero, giacché tu non somigli a uomo volgare né sciocco**” [...], tu arrivi nella nostra città, nella nostra terra, e **non mancherai né di vesti né di altra cosa**, quanto è giusto che un supplice sventurato ottenga da chi incontra [...]. Così ella disse, e diede ordini alle ancelle dai riccioli belli: “**Fermatevi qui, ancelle. Dove fuggite, per aver visto un uomo? Certo non crederete che provenga da gente nemica.** [...] Questo infelice è giunto qui vagando senza meta, e ora bisogna aver cura di lui. **Appartengono a Zeus stranieri e mendicanti, tutti: per loro un dono piccolo è caro.** Su, dunque, ancelle, date all'ospite cibo e bevanda, e nel fiume lavatelo, dove sia un riparo dal vento”» (Omero, *Odissea*, canto VI, a cura di V. Di Benedetto e P. Fabrini, BUR, Milano 2010, pp. 397-405 *passim*. Grassetto ns.).

Così, una volta rifocillato, viene condotto da Re e Regina dei Feaci i quali lo accolgono a corte come se fosse un proprio, nobilissimo, familiare.

Questa breve ‘istantanea’ tratta dal poema omerico è – oltre che molto bella – utilissima sotto un duplice aspetto: non solo per la presunta collocazione geografica in Calabria tra il golfo di Squillace e quello di Lamezia (impossibile da confermare); ma soprattutto perché mostra come gli antichi si rapportavano allo ‘straniero’: istintiva paura iniziale e piena accoglienza successiva, con un passaggio dall'ignoranza (non-conoscenza), manifestata dalla reazione delle ancelle, alla perfetta consapevolezza della sacralità dovuta all'ospite straniero. La figura dello straniero è sempre ‘ambivalente’: minaccia, trauma, diffidenza da un lato e, come un risvolto della stessa medaglia, anche attrazione, esperienza, dono. E portatore della stessa ambivalenza è pure l'ospite: il significato della parola *hostis* indica tanto l'ospite che il nemico. Non si tratta di significati tra loro riducibili, non è possibile scegliere ed eliminare una delle due accezioni del termine perché è duplice – come

abbiamo visto – il sentimento che ci assale di fronte allo straniero, all'ospite, al 'prossimo' o all'altro. Possiamo domandarci, allora, se per caso egli rechi con sé qualcosa in più di una scomoda presenza, sia portatore di un senso che vada al di là della sua e nostra comprensione immediata.

La civiltà greca, come si accennava, teneva in gran conto la sacralità dell'ospite: Nausicaa richiama le ancelle al proprio dovere nei confronti di Ulisse; nell'*Ecuba* di Euripide l'ostilità nei confronti dello straniero (ancor più se prigioniero) viene bollata come nefandezza, il peggiore dei crimini; nell'*Alceste* odiare uno straniero è cosa che attrae sventura.¹ Nell'*Iliade*, il motivo che scatena la guerra di Troia non è l'allontanamento di Elena ma la grande offesa che Paride fa a Menelao tradendone l'ospitalità. Per tornare all'*Odissea*, Omero, volendo caratterizzare Polifemo e i Ciclopi, fa dire da Ulisse queste parole:

‘Voi altri ora restate qui, miei fidati compagni; io invece con la mia nave e coi miei compagni andrò a far prova di questi uomini qui: chi sono, se sono violenti e selvaggi e senza giustizia, oppure ospitali, e se hanno mente timorata degli dèi’ (Omero, *Odissea*, canto IX, cit., p. 513).

¹ «ECUBA Assassino nefando, innominabile, incredibile, sacrilego, intollerabile. Dove è andato a finire il diritto degli ospiti? Stramaledetto tra gli uomini! Lo hai fatto a pezzi, hai macellato le membra di questo ragazzo, senza pietà» (Euripide, *Ecuba*, 714-719, in Eschilo – Sofocle – Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2013, p. 1913). «CORO Hai il coraggio di accogliere ospiti proprio quando si è abbattuta su di te una sciagura del genere? Sei impazzito? ADMETO E mi avresti dato la tua approvazione se lo avessi cacciato dalla mia casa e dalla città mentre veniva da me come ospite? No davvero, perché la mia sciagura non si sarebbe alleviata per questo, e io mi sarei dimostrato inospitale. Sventura su sventura, tutti avrebbero detto che la mia casa detesta gli ospiti. (Id., *Alceste*, 551-558, in Eschilo – Sofocle – Euripide, *Tutte le tragedie*, cit., p. 1429)

E quando si trova al cospetto di Polifemo, si presenta immediatamente come straniero, nella speranza di avere un trattamento giusto:

‘Via da Troia, noi, Achei, sbattuti fuori rotta da ogni sorta di venti sopra il grande abisso del mare. Cercavamo il ritorno, ma altra via, altri percorsi tenemmo [...]; ma noi da te, alle tue ginocchia siamo giunti, se ospitalità ci fornissi o anche altro dono ci offrissi, come è norma tra gli ospiti. Ma tu, che sei così forte, rispetta gli dèi: siamo tuoi supplici. I supplici e gli ospiti è Zeus che li difende, Zeus Xenio, che si accompagna agli stranieri e procura loro rispetto’ (Omero, *Odissea*, canto IX, cit., p. 519).

Purtroppo, il Ciclope, mostrandosi rozzo, insensibile e senza timore degli dei, comincia a divorarli fin quando con uno stratagemma Ulisse non riesce a fuggire coi superstiti; e mentre si allontana dalla caverna dov’era prigioniero, grida a Polifemo:

‘Ciclope, non era privo di bellico impulso quello a cui tu volevi divorare i compagni nella cava spelonca, con forza violenta. E su di te dovevano pur ricadere le tue azioni malvagie, su te, sciagurato, che gli ospiti nella tua casa non avevi ritegno a mangiarli. Per questo Zeus ti ha punito e gli altri dèi’. (Omero, *Odissea*, libro IX, cit., p. 535).

La punizione che spetta a chi tradisce l’ospitalità è terribile e colpisce pure i figli degli dei.

L’ospite va sfamato e ristorato prima di conoscerne l’identità, solo in un secondo tempo s’indagherà sulla provenienza, sui motivi che lo hanno spinto a viaggiare ecc.; l’ospitalità antica, quindi, è accoglienza senza condizione: anche se l’ospitato dovesse svelarsi un farabutto o un brigante, ci si difenderà da lui solo dopo averlo accolto. Vi era usanza, poi, di scambiarsi dei piccoli oggetti, i *Symbolai*, spesso spezzati in due

(ospitante e ospitato ne conservavano ciascuno la metà) per testimoniare a lungo il legame stabilitosi.²

Uno straniero (*xènos*) era quindi trattato secondo la legge non scritta della *xénia*, ma vi potevano essere altre due condizioni ‘semi-giuridiche’ legate all’essere ‘forestiero’: la *proxenia*, nella quale il *pròxenos* (prosseno) assumeva la funzione pubblica di rappresentare, all’interno della propria comunità di origine, quella straniera visitata che gli aveva concesso la *proxenia* (un po’ come un console onorario moderno);³ egli viveva una condizione di straniero privilegiato e, talvolta, gli veniva data persino la cittadinanza dello stato che gli aveva conferito il titolo. L’altra condizione prendeva il nome di *asylia*, originariamente un diritto di protezione all’interno dei luoghi sacri, successivamente una immunità su concessione delle autorità (simile al nostro diritto d’asilo...) e garantita dalle leggi.⁴

² Il termine *Symbolon* passò a indicare accordi di tipo perlopiù giudiziario e commerciale, a garanzia degli scambi tra comunità o singoli cittadini. Cfr. S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, SNS, Pisa 1983. Usato in un contesto assai simile al nostro, il significato di *Symbolon* si trova in U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 95-7.

³ Sulla figura del prosseno e l’istituto della *proxenia*, si vd. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 95 ss.

⁴ Una volta recepita dal diritto positivo, l’*asylia* veniva a configurarsi come immunità dal diritto di rappresaglia. Cfr. *ivi*, pp. 97 ss.

2- Quando gli Xenoï ci ‘crearono’, diedero origine alla filosofia e all’Occidente.

Un’altra direzione nella quale invito a riflettere è la seguente: la classicità greca, che innerverà quella romana (basti ricordare la celebre frase di Orazio: *Graecia capta ferum victorem cepit* – la Grecia, conquistata [dai Romani], conquistò il selvaggio vincitore), non è qualcosa che non ci riguarda; forse lontana nel tempo ma non nello spazio, ha dato origine nell’Italia meridionale a tutta una serie di colonie non inferiori per ricchezza e lustro a quelle della madrepatria (ad es. Siracusa e Crotona).

Consideriamo la filosofia: chi ha avuto la fortuna di studiarla ricorderà forse che ne conosciamo – raro e fortunato caso – luogo e sufficientemente preciso periodo di origine; la cosiddetta ‘Scuola di Mileto’ (Talete, Anassimene, Anassimandro ed Ecateo), infatti, fiorì nel VI sec. a.C. a Mileto, dinamica e ricca *polis* le cui vestigia si trovano nell’odierna Turchia occidentale (provincia di Aydin). Tutta la filosofia presocratica, comunque, si snoda geograficamente o lì vicino (Colofone, Efeso, Samo, Coa, Cnido ecc.) o nell’altra ‘scuola’ filosofica per eccellenza, l’eleatica. Ed Elea (poi ‘Velia’ per i latini), altro non era che una città magnogreca nei pressi dell’odierna Ascea (SA) ove vissero Parmenide e Zenone.

Insomma, la filosofia nacque non in ‘Grecia’, ma nelle colonie che come stranieri i greci di diversa provenienza fondarono nei secoli immediatamente precedenti (in Italia, a partire dall’VIII a.C.): ‘Straniero’ era Pitagora quando, forse trentenne o quarantenne, ripartì a Crotona da Samo; straniero era Filippo di Medma (Rosarno) che, compiendo un percorso inverso, si trasferì ad Atene divenendo allievo di Socrate

e poi segretario di Platone. Ma ‘stranieri’ furono tutti quegli ellenici che, in cerca di migliori fortune, fondarono *Lokroi, Kroton, Reghion, Zankle, Katane, Sybaris, Hipponion, Geloi, Akragas, Metauros, Poseidonia, Kaulon, Therina, Laos* ecc. ecc. Fu, quella nel territorio dell’Italia meridionale, un’invasione non priva di tensioni che, tuttavia, si risolsero spesso con trattative e accordi tra popoli indigeni presenti sul territorio e nuovi arrivati;⁵ in più di un caso prima dell’arrivo si crearono dei porti o basi commerciali e, in un secondo tempo, ci furono trasferimenti più massicci.

Per quanto abbiamo detto in precedenza, gli ellenici dovevano essere abili nei commerci e nella difesa, ma possedevano spirito ragionevole o doti ‘diplomatiche’, alle quali sicuramente ben si accordava il loro tradizionale approccio alla *xénia*, caratterizzato in primo luogo dalla sacralità dell’ospite/straniero.

Di ciò si può trovare testimonianza in importanti opere di filosofia greca fra cui alcuni dialoghi platonici: all’inizio del *Sofista*, al fine di sviluppare meglio l’argomento da trattare, Platone fa intervenire uno ‘straniero’ proveniente da Elea, rappresentante di quella nobile scuola filosofica di Parmenide e Zenone. E Socrate (personaggio), udito l’annuncio dell’ospite, considera:

⁵ L’altra faccia della medaglia viene ricordata da Cinzia Bearzot, secondo cui «la tensione Greci/indigeni fu più grave in Italia meridionale, dove le colonie greche subirono sempre la pressione degli Italici in espansione (Bruzi, Lucani, Sanniti, Messapi, Iapigi, Peucezi) e furono costrette, come Taranto, ad appellarsi a interventi stranieri, appoggiandosi ora a Siracusa, ora a Sparta o a sovrani come Alessandro il Molosso e Pirro; alla fine, la conflittualità sfociò in fenomeni di vera e propria “decolonizzazione”, con l’acquisizione al mondo italico delle colonie greche dell’Italia meridionale» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, cit., p. 21).

Che forse, Teodoro, senza essertene avvisto tu ci conduca non un forestiero, ma un qualche dio, giusta la parola d'Omero? Il quale attesta che non solo altri numi, ma soprattutto il dio dell'ospitalità s'accompagna con gli uomini meritamente rispettabili per osservare da vicino quali di noi vivano da prepotenti e quali ossequenti alle leggi (Platone, *Il Sofista*, 216a-216b; in Id., *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze 1974, p. 239).

Nel *Simposio*, dialogo in cui ciascun personaggio spiega la propria teoria sull'amore, dopo il tipico intreccio di argomentazioni fra i personaggi, Platone ne fa introdurre a Socrate uno nuovo: la sacerdotessa straniera (perché di Mantinea) *Diotíma*, maestra del grande filosofo sul concetto di amore (*eros*). Ella interviene – seppur indirettamente – sul finire del dialogo⁶ al fine di riunire tutte le istanze espresse; ma rappresenta un insieme di strane e peculiari caratteristiche: è una donna 'sapiente' che addirittura 'istruisce' gli uomini, estranea rispetto alla cena, è straniera e pure 'estraniante' perché, in quanto sacerdotessa, riesce a penetrare questioni o segreti preclusi alle persone comuni. Quindi, se non fosse intervenuto lo 'straniero-estraneo', «i simposiasti avrebbero fallito nel loro obiettivo», cioè non sarebbe stato possibile «“dire la verità” se non attraverso il confronto con il discorso di chi sia estraneo alla comunità e con essa entri in comunicazione».⁷

Significativo del grande rispetto dovuto agli stranieri e sui modi in cui venivano distinti è quanto viene detto da Platone nelle *Leggi*:

⁶ Vd. Platone, *Il convito*, 201d, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 444. Per un'analisi del *Simposio* che tenga in debito conto argomenti e significati del discorso di Diotíma, si legga U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997; Id., *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2009.

⁷ U. Curi, *Straniero*, cit., p. 91.

[...] bisogna accogliere amichevolmente lo straniero che viene nel nostro paese. **Gli stranieri sono di quattro specie**, sulle quali è d'uopo dire qualche parola. Alla prima specie appartengono i **viaggiatori** esclusivamente estivi, che per lo più persistono a tornare [per motivi commerciali]. Essi devono essere ricevuti nei mercati, nei porti, negli edificii pubblici, situati fuori della città, ma nelle vicinanze di essa, dai magistrati stabiliti a questo scopo; i quali veglieranno a che qualcuno di questi stranieri non ordisca qualche novità, dispenseranno ad essi rettamente la giustizia, e avranno con essi i rapporti indispensabili e quanto più raramente è possibile. **La seconda specie** è costituita da **coloro che vengono per assistere personalmente agli spettacoli delle Muse**. Per tutti costoro bisogna che vi siano alberghi presso i templi, preparati appunto per accoglierli ospitalmente; e bisogna che i sacerdoti e i custodi dei templi si prendano cura anche di costoro e s'interessino a che dopo essersi trattenuti un tempo ragionevole e aver visto e udito quelle cose per cui vennero, si allontanino senza aver recato o ricevuto danno. Alla **terza specie** appartengono gli stranieri che conviene ospitare a pubbliche spese; sono **coloro che vengono da un altro paese per motivi di pubblico interesse**. Essi saranno ospitati da generali, dai comandanti di cavalleria e dai comandanti di tribù soltanto; e di ciascuno di essi dovrà prendersi speciale cura, insieme coi pritani, quel tale presso cui sarà alloggiato come ospite. Alla **quarta specie** appartengono **gli stranieri corrispondenti ai nostri osservatori**; ora se mai qualcuno ne arrivi, il caso sarà raro, ma se mai qualcuno ne venga, in primo luogo non abbia meno di cinquant'anni [...]. E allora ogni uomo siffatto si rechi non invitato alle case dei ricchi e dei sapienti, essendo anch'egli simile ad essi; vada, per esempio, nella casa del sovrintendente generale dell'educazione, fiducioso di essere un degno ospite di tale ospite, ovvero in quella di qualcuno che abbia riportato il premio di virtù. E dopo di avere dati e ricevuti ammaestramenti usando con alcuni di costoro, **se ne parta come un amico dagli amici, colmo di doni e dei dovuti onori. In conformità di queste leggi bisogna adunque ricevere tutti gli stranieri e le straniere che vengono da un altro paese, e mandare all'estero i propri cittadini, onorando Giove Ospitale e astenendosi dal bandire gli stranieri, allontanandoli dalle mense e dai sacrifici, come fanno oggidì gli abitanti del Nilo, o dal pubblicare contro di essi editti incivili** (Platone, *Le Leggi*, XII, 952d-953e; in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 1384-5. Grassetto ns.).

Per rispetto a *Zeus Xènios* e raccogliendo la lunga tradizione ospitale degli elleni, le regole sancivano, tra l'altro, due cose interessanti: il trattamento di parità a donne e uomini stranieri – cosa tutt'altro che scontata nell'antichità – e la simmetria delle condizioni riservate all'ospite rispetto a quelle con cui si veniva trattati a ruoli

invertiti.⁸ Inoltre, come recita un altro luogo delle *Leggi*, «i rapporti d'ospitalità sono sacri; imperocché quasi tutte le mancanze che riguardano gli stranieri e commesse in danno di essi, più che non quelle che riguardano i cittadini, sono sotto la sorveglianza di un dio vendicatore; essendo infatti lo straniero privo di amici e di parenti, desta maggior compassione e negli uomini e negli dei» (Platone, *Le Leggi*, cit., 729e; in Id., *Tutte le opere*, cit., V, p. 1244).

Aristotele, poi, considera nell'*Etica nicomachea*, quanto l'ospitalità sia simile all'amicizia, infatti «come per l'ospitalità, sembra che opportunamente sia stato detto: “non troppi ospiti e neppure nessuno”, così anche quanto all'amicizia sarà bene non essere senza amici, ma neppure con amici in numero eccessivo» (Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. di A. Plebe, 1170b; in Id., *Opere*, vol. 2, Mondadori, Milano 2008 p. 247. Ristampa dell'edizione Laterza).

Gli stranieri ospitati, quindi, non dovevano essere considerati meno di un amico; diversa, tuttavia, era la stima che gli antichi nutrivano nei confronti di un'altra categoria di persone che venivano da fuori e costituivano una sicura minaccia: i barbari – *bárbaroi* – ; questi non parlavano greco – i ‘balbuzienti’, infatti, è il significato letterale della parola –, venivano visti come genti rozze e bellicose, guerrieri senza legge umana né divina, un tipo di uomo ‘inferiore’ cui si addice per

⁸ Va inoltre ricordato che sotto la protezione di *Zeus Xènios* si ponevano tutti gli esuli e gli apolidi, categorie ancora più deboli dello straniero in quanto in tali casi gl'individui erano privi di una cittadinanza (per condanna oppure a seguito della scomparsa della propria comunità politica). Cfr. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, cit., pp. 99-109.

natura essere schiavo⁹ anzi, meno che uomo, un mostro. Se, da un punto di vista teorico, lo straniero barbaro si troverebbe in una condizione simile allo *xènos*, in pratica si guardava a lui con diffidenza e quindi gli si dava minore fiducia;¹⁰ egli poteva rappresentare persino un'eccezione all'altrimenti inviolabile legge dell'ospitalità; e non deve sorprenderci troppo poiché è un tipo d'identificazione che oggi – ahimè – troviamo estesa in modo indiscriminato al nostro prossimo: italiani, tunisini, gambiani, turchi, greci, messicani, equadoregni ecc. ecc. sono sempre 'barbari' per qualcun altro (non credo ci sia bisogno di andare in dettaglio...). La differenza rispetto al passato è però grande: i barbari capovolgevano per i Greci qualsiasi ordine morale, non poteva esserci alcuna reciprocità, era inutile dargli un *symbolon*; non era il problema di avere usi e costumi differenti a farli osteggiare, ma la loro totale estraneità alla civiltà che i Greci erano consapevoli di avere raggiunto e la ferma convinzione, diffusa fra gli elleni, che nulla avrebbe potuto cambiare quelle persone 'orrende'. Oggi non esiste alcuna 'antropologia' alla base dell'atteggiamento negativo, neppure per un uso strumentale: lo straniero viene 'respinto' in quanto rozzamente bollato come 'profittatore', 'diverso', criminale ecc.

⁹ Su ciò è molto chiaro Aristotele quando afferma come «tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono "Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice" come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa» (Aristotele, *Politica*, trad. di R. Laurenti, 1252b; in Id., *Opere*, vol. 2, cit., pp. 476-7).

¹⁰ Sui motivi di fondo e i modi discriminatori con cui alcune *poleis* trattavano i barbari si vd. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, cit., pp. 109-11. Il barbaro, scrive Cinzia Bearzot, resterà sempre «straniero due volte» (ivi, p. 153).

Si dovrà attendere l'avvento del cristianesimo per considerare qualunque 'straniero' come nostro 'prossimo' –, e trattarlo, anche se 'refrattario' all'amicizia, come se stessi.¹¹

Serve tenere presente, in ogni caso, come l'ospitalità nel mondo greco non mirasse ad alcuna 'assimilazione': lo *xènos* veniva accolto nella *pólis* e rispettato in massimo grado nella sua identità e individualità. L'accoglienza era qualcosa di sacro, ma l'integrazione restava un altro affare. È ripetutamente attestato dalle fonti storiche come i greci rifiutassero l'integrazione, anche quella dello *xènos*, cioè dell'appartenente a un'altra comunità politica ellenica (*polis*).¹² In situazioni particolari, quali l'espansione e la conquista di nuovi spazi territoriali, formule di meticcio – e quindi d'integrazione – furono guardate con favore,¹³ ma tanto Sparta

¹¹ A questo proposito, riporto in sequenza alcuni passi assai significativi dei Vangeli: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. Chi accoglie un profeta perché è un profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto perché è un giusto, avrà la ricompensa del giusto. Chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli perché è un discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa» (Mt 10,40-42); «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Mt 22,39); «Chi accoglie colui che io manderò, accoglie me; chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (Gv 13,20); «Chi accoglie uno solo di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato» (Mc 9,37); «Chi accoglierà questo bambino nel mio nome, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato. Chi infatti è il più piccolo fra tutti voi, questi è grande» (Lc 9,48).

¹² Come è stato fatto notare, «diversamente che nel mondo romano, dove la coscienza di essere fin dalle origini un popolo "misto" favorisce la disponibilità all'incontro e all'integrazione con il "diverso" sul piano etnico, sociale e culturale, in Grecia l'ideale è costituito, in linea generale, dalla "non mescolanza"» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri*, cit., p. 47).

¹³ In particolare nell'ellenizzazione dell'Asia minore, di Cipro, della Sicilia e, più in generale, della *Magna Graecia*. Cfr. *ivi*, p. 53.

quanto Atene restarono gelose della propria etnia e né l'una né l'altra vollero sancire per legge alcuna forma d'integrazione, restando questa sempre una rarissima 'concessione' *ad personam*.¹⁴

Nel IV sec. a.C. la situazione si complica ulteriormente: mutamenti sociali e crisi economiche provocano un aumento esponenziale degli stranieri che cercano mezzi di sostentamento (i cosiddetti *planomenoi*) e ciò si traduce in maggiore intolleranza testimoniata dallo slittamento di significato che il termine *xènos* subisce: da 'straniero' a 'mercenario'.¹⁵ È molto facile stabilire in questo caso un parallelismo col presente, ove alla parola 'migrante' è stato aggiunto l'aggettivo 'economico' che tende a qualificare lo straniero in modo peggiorativo e nell'opinione pubblica crea quel terreno favorevole (o fornisce un alibi) per il respingimento o l'espulsione.

Quanto fin qui visto a proposito dei Greci si spiega considerando il loro profondo radicamento identitario: identità di cittadino (nell'ambito della *polis* e al massimo delle relative colonie), identità *ellenica* (costruita soprattutto in funzione dei barbari) e identità culturale (sia come consapevolezza di una superiorità rispetto ad altri popoli sia rispetto ad altre *poleis*). Naturalmente, si riscontra una notevole varietà di atteggiamenti nei confronti degli stranieri da parte delle numerose città-stato greche,

¹⁴ Utile ricordare come con l'avvento della monarchia macedone, cioè prima dell'età ellenistica, l'omogeneizzazione del tessuto sociale a seguito della concreta dissoluzione di forme di governo 'democratiche', abbia in un certo senso favorito l'integrazione «degli elementi stranieri, anche di etnia non greca, che nella *polis* non era pensabile» (ivi, p. 148). Esempio di tale tendenza fu senza dubbio la città di Alessandria sotto il regno tolemaico o, in epoca antecedente, la città di Siracusa.

¹⁵ Ciò viene ben stigmatizzato ivi, pp. 112 ss.

ciò «dipende anche dal diverso bisogno che queste società avevano dello straniero: città marinare e dedite ad attività commerciali, come Atene, Corinto e Mileto, [potevano] dipendere dal contributo economico dello straniero»¹⁶ e mostrarsi più aperte (pur rifiutando l'integrazione); altre, come Sparta, basandosi su un'economia agricola, non ritenevano necessaria alcuna concessione particolare. Il quadro generale, poi, si arricchisce di un ulteriore componente: «Al rifiuto di integrare spesso corrisponde, nel mondo greco, il disinteresse a integrarsi. [...] In realtà gli esuli desideravano soprattutto tornare alla propria comunità di origine»;¹⁷ non vi era – ieri come oggi – una forte spinta verso l'integrazione da parte dello straniero, almeno in prima battuta; ciò non significa che non ci si debba provare.¹⁸

Vi era, nell'antichità, una dignità dello straniero nel quale si riconosceva qualcosa d'importante in comune con sé: poteva essere di un'altra città, di un altro 'stato' o 'federazione', però era avvertito come appartenente a una comunità più vasta – l'ellenica – nella quale tutti condividevano lingua o discendenza o, più ancora, culti

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 92 ss.

¹⁷ *Ivi*, p. 116. La resistenza all'integrazione e la volontà di non integrare vengono definiti dalla Bearzot, a conclusione del suo saggio, come «il carattere biunivoco delle resistenze all'integrazione» (*ivi*, p. 153).

¹⁸ Ecco perché credo sarebbe oggi assai più utile concentrarsi su un'accoglienza fatta bene e non puntare direttamente sull'integrazione, processo che resterebbe doverosamente come obiettivo sul medio-lungo termine. È impensabile integrare in breve tempo e con scarse risorse i migranti stranieri; questo dovrebbe fare riflettere sull'utilizzo spesso strumentale che si fa dei processi d'integrazione falliti, portati a emblema dell'assoluta impossibilità di raggiungere l'obiettivo quando invece sono mera testimonianza di cattiva progettazione a monte. Per non parlare della triviale abitudine (quando non malafede) a negare l'esistenza di quegli esempi riusciti (anche parzialmente) d'integrazione nelle comunità locali.

religiosi, compreso lo straordinario esempio di ibridazione tra religione, politica e agonismo ch'erano i Giochi olimpici, quelli pitici, gl'istmici e i nemei.

Uno status intermedio tra il cittadino e lo straniero era quello dei meteci – *métoikoi* – o stranieri residenti (solitamente artigiani, commercianti, imprenditori ecc. che soggiornavano per almeno un mese) i quali non potevano essere cittadini politicamente attivi del posto in cui risiedevano, ovvero non erano 'soggetto' di diritto pubblico, ma venivano garantiti nel loro 'diritto privato' e potevano intentare azioni giudiziarie.¹⁹ Nel caso di condanna, il meteco diventava schiavo e i suoi beni venivano venduti; la sua uccisione premeditata e volontaria era considerata meno grave di quella di un cittadino di pieno diritto.²⁰

La legislazione antica riguardo alla condizione di straniero, pur non essendo ricca di contenuti (vuoi per mancanza di fonti, vuoi per l'inesistenza di un vero diritto pubblico, ma soprattutto perché l'atteggiamento di 'protezione etnica' era considerato talmente ovvio da non richiedere regole se non in periodi e situazioni particolari), ci suggerisce qualche riflessione interessante. Prima di tutto, se è vero che i Romani

¹⁹ La *metoikia* sembra costituire una forma di parziale integrazione nella comunità della *polis*, «essa nasce dall'esigenza di non limitare l'accoglienza dello straniero nella comunità, evitando però di doverlo effettivamente integrare, con il rischio che i cittadini originari vengano a trovarsi in minoranza. Si tratta quindi di un istituto di accoglienza, che però intende definire contemporaneamente un'esclusione» (ivi, p. 73).

²⁰ Cfr. ivi p. 79. Infatti, mentre l'uccisione di un cittadino era punita con la morte dell'omicida, «nell'altro caso la pena prevista era l'esilio ed era anche possibile estinguere la penna tramite una transazione pecuniaria» (*ibidem*). Sulla onnipresente distinzione tra questioni legali che coinvolgono concittadini e quelle che riguardano meteci e stranieri, una fonte è Aristotele, *Costituzione di Atene*, LVII, LVIII, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1955, pp. 415-7. Si vedano pure ivi, le pp. 209-10.

hanno prodotto quello che oggi chiamiamo ‘diritto’, non dimentichiamoci delle leggi greche; uso il plurale – leggi – poiché la loro applicazione non superava generalmente la *polis* di origine e le colonie da essa fondate. Uno dei più famosi legislatori antichi è certamente Licurgo, il quale offrì a Sparta un rigido sistema legislativo già dall’VIII sec. a.C. Si devono a lui la struttura del sistema politico e l’organizzazione socio-educativa della Laconia: dalla *gherusìa* (consiglio degli anziani) all’*apella* (assemblea popolare), dai *sissizi* (pasti in comune cui i cittadini erano obbligati a partecipare) all’*agoghé* (percorso educativo nel quale dai sette anni il fanciullo veniva tolto dall’ambiente familiare). Rispetto alla nostra questione, Licurgo applicò la *Xenelasía*,²¹ legge che prevedeva l’esclusione degli stranieri dalla possibilità di ottenere residenza, anche se potevano essere ammessi per brevi periodi durante festività religiose o per missioni statali. Con qualche rara eccezione per amici e alleati, la *Xenelasía* toglieva coerentemente la possibilità agli Spartani di soggiornare in terre straniere; tutto ciò doveva essere funzionale a preservare i propri costumi e quindi a proteggere la comunità da ogni possibile ‘contaminazione’ esterna.²²

²¹ Da ‘straniero’ e ‘condurre’ o ‘spingere’. Fu comunque di larga applicazione pure nell’isola di Creta e in altre città di origine o fondazione dorica fra cui Taranto.

²² Sparta, la ‘società chiusa’ per eccellenza, incarna probabilmente la forma più refrattaria a ogni tipo d’integrazione; i motivi si possono ricondurre al sentimento d’identità e appartenenza di cui si diceva *supra*, amplificato dalla forma di educazione pubblica (obbligatoria) idonea a forgiare cittadini dal carattere fiero e bellicoso. Sparta «praticava regolari espulsioni degli stranieri presenti sul territorio, per evitare che i cittadini entrassero in contatto col mondo esterno e, come si temeva accadesse agli Spartiati all’estero, “diventassero peggiori” venendo in contatto con costumi diversi» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri*, cit., p. 30; riprende un’informazione contenuta in Tucidide, *Le storie*, a cura di G. Donini, vol. 1, UTET, Torino 1982, libro I, 95, pp. 212-3).

Tale istituto, verosimilmente di matrice dorica, lo ritroviamo a margine di diverse legislazioni fra cui quella locrese, ove Zaleuco (VII sec. a.C.) – considerato il primo legislatore del mondo occidentale – proibì che i propri cittadini potessero recarsi in terre straniere e soggiornarvi stabilmente.²³ Ciò non deve indurci a considerare gli Spartani o i Locresi vittime di pregiudizi xenofobi, ma a inquadrare queste regole come frutto di un naturale desiderio di proteggere la propria libertà da ogni possibile interferenza, come desiderio di restare saldi e uniti in un mondo – quello antico – nel quale guerre, battaglie o lotte erano frequenti e devastanti (guerre persiane, guerre peloponnesiache, battaglie tra *poleis* magno greche ecc.). Infatti, tali misure, sebbene strutturali, non di rado erano applicate con relativa indulgenza.

Nulla, insomma, che smentisca lo spirito e le leggi sacre dell'accoglienza viste prima; tant'è che, meno di un secolo dopo Zaleuco, ritroviamo nelle leggi del catanese Caronda (VI sec. a.C.) – secondo la tradizione allievo di Zaleuco e di Pitagora – la norma per cui «bisogna soccorrere il cittadino ingiustamente oppresso in patria o all'estero e accogliere e congedare familiarmente, secondo le proprie leggi, ogni straniero rispettato nella sua patria».²⁴

²³ Come riportato opportunamente in K.O. Müller, *The History and Antiquities Of The Doric Race*, II, John Murray London 1839, pp. 220 ss., l'istituto della *xenolasía* di matrice dorica, apparirebbe pure nella storia della fondazione di Crotona, ma non deriverebbe da Argo, bensì da Sparta.

²⁴ Le leggi di Caronda si ricavano soprattutto dagli scritti antologici del bizantino Giovanni Stobeo (V sec. d.C.). Per approfondimenti, si leggano F.D. Gerlach, *Zaleukos, Charondas, Pythagoras: zur Kulturgeschichte von Großgriechenland*, Bahnmaier, Basel 1858, pp. 75-92; H. Chrisholm, *Charondas*, voce dell'*Encyclopaedia Britannica*, V, Cambridge University Press, Cambridge 1911, p. 948.

3- Ospitalità, accoglienza, riconoscimento dell'altro

Con un notevole balzo in avanti spostiamoci nell'età contemporanea, ma non per giudicare lo sconcertante panorama di oggi, piuttosto per riflettere su termini, categorie e valori che riguardano lo 'straniero' nel mondo attuale.

Molteplici sono state le voci sull'argomento, alcune delle quali assai autorevoli: da Albert Camus a Emmanuel Lévinas fino a Jacques Derrida, solo per citarne alcuni. In particolare, Derrida, riconosce che l'ospitalità debba essere incondizionata per ciascun essere umano – facendone una sorta di diritto universale – ma è cosciente del fatto che qualunque norma tesa a regolare tale diritto ne limiti in qualche misura l'applicabilità; in altri termini, quando si cerca di metterla in pratica, l'ospitalità cessa di essere per tutti e ciò non è semplicemente frutto di circostanze socio-economiche mutevoli, ma una condizione intrinseca e direi 'strutturale' del contrasto ineliminabile tra legge del cuore e diritto, tra libertà e responsabilità o, anche, tra libertà e uguaglianza. Sia chiaro: Derrida è per tenere come punto fermo l'universalità del diritto di ospitalità, esso resta 'incondizionato', un ideale cui tendere anche se non completamente raggiungibile.²⁵ Aggiungo che la tensione sempre esistente tra libertà e responsabilità o tra libertà e uguaglianza trova un terzo termine che dialetticamente la scioglie: l'etica nel primo caso, la fraternità nel secondo.²⁶

²⁵ Cfr. J. Derrida – A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità* [1997], trad. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

²⁶ Come osserva Derrida: «Ci bracerà senza posa questo dilemma tra, da un lato, l'ospitalità incondizionata che va al di là del diritto, del dovere o addirittura della politica, dall'altro, l'ospitalità

Sempre Jacques Derrida chiarisce un'ulteriore distinzione, quella tra 'ospitalità' e 'accoglienza': la prima incondizionata perché puro principio, la seconda limitata da tutte le condizioni storiche, sociali, economiche e politiche che esistono nel momento in cui si attua, cioè si mette in pratica, l'ospitalità. Distinguere i due termini è tutt'altro che un semplice esercizio linguistico o etimologico, perché veicolano idee non sovrapponibili che oggi tendono a essere confuse, e non sempre lo si fa in buona fede; infatti, «Lo scambio indebito fra questi due concetti assume per lo più la forma del tentativo di ricondurre l'ospitalità all'accoglienza, smarrendo così l'accezione originaria e incancellabile di un'ospitalità che dovrebbe restare comunque sottratta a ogni condizionamento contingente» (U. Curi, *Straniero*, cit., p. 143). Certo, esiste pure il tentativo (assai minoritario a dire il vero) di pensare l'accoglienza come ospitalità, compiendo anche in questo caso un indebito scambio tra teoria e prassi, tra modello e imitazione, tra principio e azione. Personalmente, reputo più proficuo restare sulla classica distinzione accoglienza-integrazione e considerare l'ospitalità come termine medio; ma per l'economia del nostro discorso non è questione di primaria importanza.

circoscritta dal diritto e dal dovere. L'una può sempre corrompere l'altra, e questa possibilità di snaturamento è irriducibile. E deve restarlo. [...] Ci troveremo sempre a dibatterci tra queste due accezioni del concetto di ospitalità nonché di linguaggio. Torneremo anche sui due regimi d'una legge dell'ospitalità: l'incondizionata o l'iperbolica da una parte, e la condizionata e la giuridico-politica, cioè l'etica dall'altra parte – l'etica in realtà si trova a metà tra le due, a seconda che si occupi di regolamentare il rispetto e il dono assoluti, oppure lo scambio, la proporzione, la norma eccetera» (ivi, pp. 119-21 *passim*).

In tutte le considerazioni precedenti aleggia un altro tema che definirei fondamentale, prima ancora che propedeutico: quello dell'altro o dell'alterità. Difatti, si è ospitali o accoglienti solo quando riconosciamo qualcuno come 'diverso' da noi e allo stesso tempo gli conferiamo qualcosa in comune, altrimenti quel qualcuno o è uguale a noi – e non ha bisogno di essere ospitato – oppure non appartiene al nostro mondo e gli viene negata un'identità. Questa seconda idea credo sia alla base dell'indifferenza sempre più diffusa nei confronti dell'altro, dell'estraneo, dello straniero; perché, se riflettiamo un attimo, persino l'odio, la guerra e la xenofobia presuppongono un riconoscimento – del nemico o dello straniero – ma se rifiutiamo o siamo così ottusi da negare l'alterità di qualcuno, si apre di fronte a noi l'abisso dell'ignoranza, dell'indifferenza, del concreto pericolo della disumanizzazione (non intendo questo termine solo nel suo significato etico quanto, letteralmente, come perdita di quelle peculiarità che ci fanno essere uomini: ragione, sentimenti di amore, amicizia ecc.).

Un filosofo della scienza, psicologo ed epistemologo contemporaneo, Ernst von Glasersfeld, può aiutarci a chiarire quanto appena detto da un'ulteriore prospettiva: ci dice, infatti, che il sentimento dell'amore non è qualcosa che si può costruire da soli, «si deve essere appunto in due [cioè] si deve quindi aver isolato all'interno del proprio mondo almeno se stessi e un'altra persona in modo consapevole» (E. von Glasersfeld, *Prima si deve essere in due. Pensieri razionali sull'amore*, in A.A. Bogdanov *et al.*, *Quattro dialoghi su scienza e filosofia*, trad. di M. Karlitzky e S.

Tagliagambe, Odradek, Roma 2004, p. 51). Può sembrare una banalità, ma non è così, intanto perché «ci vuole non poco lavoro per realizzare questa costruzione [dell'altro]» e, soprattutto, perché siamo abituati ad accettare l'esistenza altrui come qualcosa che ci proviene dall'esterno: gli altri sono dati a priori, senza «che ci si chieda perché sono lì e da dove vengano» (ivi, pp. 51-2).

Fondatore, insieme ad altri, dell'orientamento teorico denominato 'Costruttivismo radicale', von Glasersfeld «cerca di spiegare il nostro sapere come una costruzione interna, e non come si fa comunemente, come una *scoperta*» (ivi, p. 52). La costruzione delle conoscenze passa attraverso la prima e più importante distinzione, quella fra l'io e il mondo.²⁷ Il fatto che poi, crescendo, si scopra che il mondo che si è pian piano costruito non è molto diverso da quello che si sono formati gli altri, non fa che confermare una necessaria dimensione intersoggettiva della realtà, ovvero che la realtà – nel senso più ampio – può essere formata attraverso gli altri; solo con l'altro posso costruire una realtà stabile. Generalmente, «l'esistenza altrui viene semplicemente accettata senza che ci si chieda perché sono lì e da dove vengono. Come sono, cosa li muove e a cosa mirano è un'altra questione ancora» (ivi, pp. 51-2); se poi s'incontrano difficoltà linguistiche avvertiamo l'altro o lo straniero con maggiore distacco e diventa semplice scivolare in quei comportamenti che ne fanno un vero estraneo: estraneo a me, alla società e all'umanità.

²⁷ Cfr. ivi, p. 57.

Ma così non solo dimentichiamo i valori – il riconoscimento, l'accoglienza, l'amore per il prossimo – tanto pagani quanto cristiani che abbiamo visto essere alla base dell'Occidente, facciamo torto a noi stessi, alla nostra persona, infatti, «ho bisogno dell'altro perché soltanto attraverso l'altro si crea quella intersoggettività che mi permette di costruire una realtà più stabile di quella che mi costruirei da solo» (ivi, p 59). In altre parole, costruendo l'altro costruiamo pure la nostra identità:

Ciò non significa che li creiamo come esseri viventi o che gli diamo vita, ma che il modo in cui abbiamo esperienza di loro deriva da noi stessi e non da loro e che le qualità, i sentimenti e le intenzioni che si attribuisce loro spesso non si basano su nient'altro che sulle astrazioni abituali della nostra esperienza (ivi, pp. 59-60).

Conclusioni

L'altro, l'estraneo, lo straniero è essenziale alla nostra identità; se lo rifiutassimo con indifferenza saremmo meno italiani, meno europei, meno cittadini del mondo, meno 'umani'.

Per quanto abbiamo visto, dovremmo essere ospitali per tradizione (Grecia) e per etica religiosa (politeismo e, ancora di più, cristianesimo); ma ancora, dovremmo accogliere per noi, per non diventare estranei a noi stessi nel momento in cui non si riconosce l'altro, per non essere alieni verso la società, per sentirsi parte della comunità e dell'umanità; per essere, in due parole, uomini migliori.