

men. Inzud. ... ingulgenuefun. quare
genetargones. ...
los. bngdos. Saxones. Tinc. ...
& lanobardos. busgundones. bcho. ...
genua Romanos. bpatanes. ffran cos. &
aleximan n. ...
f. cc. lxx



PATRIE, MIGRAZIONI
E CULTURE
AQUILEIA E L'EUROPA
NEL TEMPO

Fogli di guardia:

**Wotan con l'inganno di Freia
attribuisce la vittoria
sui Vandali ai Winili.**

Dal codice del manoscritto 4,
inizi XI sec. d.C.,
Biblioteca dell'Abbazia
della S.S. Trinità,
Cava dei Tirreni, Salerno.

PAOLO CAMMAROSANO
ORNELLA URPIS

ALLA REALIZZAZIONE
HANNO PARTECIPATO



PATRIE, MIGRAZIONI
E CULTURE
AQUILEIA E L'EUROPA
NEL TEMPO

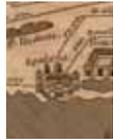
CASAMASSIMA



Paolo Cammarosano,
Ornella Urpis
NEL TEMPO

pag 9↔

0.1 PARTE PRIMA



LA DINAMICA
DEI MOVIMENTI
DI POPOLAZIONI

pag 17↔



Paolo Cammarosano
**LE GRANDI
MIGRAZIONI
IN OCCIDENTE
FRA TARDA
ANTICHITÀ
E MEDIOEVO**

01.1./pag 19↔



Ornella Urpis
**FLUSSI
MIGRATORI
IN ETÀ
CONTEMPORANEA**

01.2./pag 51↔



Paolo Cammarosano
**CULTURE E
ATTEGGIAMENTI
DELLE ÉLITES
OCCIDENTALI
E DEI "BARBARI"**

01.3./pag 63↔



Ornella Urpis
**RAPPORTI
FRA CULTURE,
MODELLI SOCIALI
E ADATTAMENTO
ALL'AMBIENTE**

01.4./pag 81↔

0.2 PARTE SECONDA



ASSESTAMENTI
E STABILIZZAZIONI

pag 115↔



Paolo Cammarosano
**LA DINAMICA DEGLI
ASSESTAMENTI DI POPOLAZIONI:
LA STABILIZZAZIONE DEI POPOLI
NELL'OCCIDENTE EUROPEO**

02./pag 117↔

0.3 PARTE TERZA



I MOVIMENTI
DELLE PERSONE,
IL MOVIMENTO
DELLE IDEE

pag 215↔



Paolo Cammarosano
**L'INCONTRO
DEI POPOLI
E DELLE CULTURE**

03.1./pag 217↔



Ornella Urpis
**IMMIGRAZIONE
E POLITICHE
SOCIALI**

03.2./pag 247↔



Paolo Cammarosano
**SUCCESSI
E SCONFITTE
DELLE POLITICHE
IMPERIALI**

03.3./pag 257↔



Ornella Urpis
**SUCCESSI E DIFFICOLTÀ
DELLE POLITICHE EUROPEE:
INTERCULTURALITÀ,
MULTICULTURALISMO
E DIRITTI DI CITTADINANZA**

03.4./pag 269↔

0.4 PARTE QUARTA



CONCLUSIONI

pag 287↔



Paolo Cammarosano,
**COSA
È ACCADUTO?**

04.1/pag 289↔



Ornella Urpis
**COSA
SI PUÒ FARE?
ORA E QUI?**

04.2/pag 295↔

0.5 PARTE QUINTA



APPENDICE

pag 299↔



NOTA
BIBLIOGRAFICA
DELLA PARTE
STORICA

05./pag 301↔





PAOLO CAMMAROSANO E ORNELLA URPI
NEL TEMPO

AUSTRIA

Venere di Willendorf.

Artista sconosciuto,
periodo Gravettiano,
25000 a.C. ca.
Naturhistorisches Museum,
Vienna.

← (Alle pagine precedenti)

ITALIA

I Re Magi.

Artista sconosciuto,
mosaico della navata mediana
di Santa Apollinare Nuovo
(particolare), 550 d.C. ca.
Ravenna.

La storia dell'umanità è sempre stata una storia di spostamenti nello spazio di individui, di famiglie, di gruppi, di intere popolazioni o di loro vasti segmenti: talora verso luoghi lontani, talora senza ritorno. Che l'impulso siano stati la necessità di sopravvivenza, la persecuzione politica e religiosa, la fuga dalla guerra, lo spirito di avventura, sempre si trattò e si tratta della ricerca e della speranza di cose migliori. È per questa ragione, per questo impulso fondamentale dell'esistenza, che la storia degli spostamenti e delle migrazioni rappresenta l'aspetto più importante nella storia dell'umanità. Esso rappresenta anche uno spartiacque nell'evoluzione storica, tra periodi di incontro di popolazioni che da tempo avevano relazioni reciproche e periodi che videro il contatto tra popolazioni che erano state sino ad allora sconosciute tra loro.

Non è pensabile racchiudere in un solo libro tutte le vicende di mobilità nello spazio e di migrazione, dagli albori della civiltà che furono per millenni intessuti da movimenti di uomini e donne alle imprese di conquista e di colonizzazione dei regni dell'Oriente antico, della Grecia e di Roma, dei regni dell'Africa e delle Americhe, alle migrazioni di popoli della tarda antichità e dell'alto medioevo, alla diaspora ebraica, all'intensa fibrillazione

di persone e di merci, di pellegrini e di guerrieri, di artigiani e di religiosi del medioevo maturo e tardo, al nervoso movimento delle frontiere tedesche, slave e baltiche, all'itineranza e all'insediamento delle *nationes* universitarie, alle immense imprese di quanti varcarono l'Atlantico nella prima età moderna, alle migrazioni determinate dalle guerre di religione, dalla rivoluzione industriale, alle emigrazioni in cerca di lavoro che interessarono il nostro Paese per oltre un secolo, alle emigrazioni politiche del Novecento, ai drammatici e spesso tragici spostamenti forzati che seguirono il secondo conflitto mondiale, sino ai movimenti sempre più vistosi che sono sotto i nostri occhi adesso. Da questo dinamico e ininterrotto magma, del quale non abbiamo qui ricordato se non alcune delle componenti, verranno enucleati in questo libro due momenti distanti secoli tra loro: le grandi migrazioni che interessarono l'Europa tra la fine del secolo IV e la fine del secolo VI e le migrazioni attuali.

Naturalmente non è possibile alcun confronto meccanico fra le migrazioni dei primi secoli dell'era volgare e quelle che oggi sono tanta parte della nostra quotidianità e della discussione politica e culturale. Le migrazioni attuali si svolgono in un mondo che in molte sue aree è etnicamente stabilizzato, politicamente e militarmente ben assestato, e rappresentano comunque un fatto ancora minoritario dal punto di vista delle composizioni etniche: nel 1993 si calcolava che il numero di persone che, nel mondo, vivevano al di fuori del loro Paese di origine, fosse nell'ordine del 2% della popolazione mondiale. Ma nel prosieguo degli anni quella percentuale è vistosamente aumentata, e nel momento in cui scriviamo la si deve probabilmente quintuplicare rispetto a quel dato.



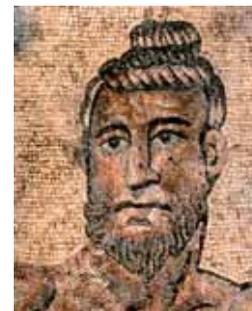
FRANCIA
Falera (particolare),
sec. VII, Museo
Archeologico, Strasburgo.

Gli spostamenti di popoli costituiscono uno dei grandi fatti della storia dei nostri tempi, in alcuni paesi la percentuale media è elevatissima e dà luogo a “meticciati” che approderanno in un futuro dell'ordine di poche decine di anni, secondo attendibili proiezioni, a mutamenti profondi nelle caratteristiche, anche fisiche, delle popolazioni residenti. In altri termini, è pensabile che la commistione dei popoli si andrà sviluppando nei nostri tempi e in molti paesi secondo ritmi più veloci rispetto a quelli dei primi secoli dell'era volgare, anche se allora, in alcuni casi, la proporzione degli “invasori” rispetto agli “autoctoni” era nell'ordine di quei pochi punti percentuali calcolati nel mondo moderno verso la fine del secolo scorso. Ma non è su queste valutazioni statistiche, che per i secoli dal IV al VI sarebbe poi eufemistico definire approssimative, che una riflessione comparativa specialmente si impone. Essa può essere invece condotta considerando l'atteggiamento delle popolazioni cosiddette “autoctone”, che vede oggi come negli ultimi secoli dell'impero romano ispirazioni ideali e opzioni politiche diverse; e non è senza interesse considerare in quale misura quegli atteggiamenti (di incompienza, preclusione, arroccamento sul passato, o di interesse, ricerca di accomodamento, apertura verso forme sociali nuove) condussero a illusioni e delusioni, successi e insuccessi, progressi e ristagni. Ed altrettanto importante è la considerazione dell'atteggiamento di coloro che entrarono ed entrarono nei nuovi confini, della loro percezione e della loro valutazione delle società in cui vennero e vengono a trovarsi.

È quest'ultimo il punto nel quale si rivela la difficoltà, diciamo pure l'impossibilità, di una comparazione tra fenomeni così distanti nel tempo. Oggi abbiamo di fronte persone vive, che interroghiamo, che rispondono, e in questo libro si troverà

anche una messe di interviste attraverso le quali vengono in piena luce i giudizi, a volte sorprendenti, che gli immigrati in Occidente portano sulla società che li accoglie. Ma i Goti, i Vandali, gli Unni, i Franchi, i Longobardi e gli altri sono tutti morti, e soprattutto non hanno lasciato testimonianze di come vedessero le popolazioni che risiedevano entro le frontiere dell'impero romano. Ma non si possono avere dubbi sul fatto che anche in quei secoli vi fosse un confronto di civiltà che implicava stereotipi, sorprese, valutazioni positive, condanne. Le testimonianze, letterarie ed artistiche, sono quasi tutte dalla parte di greci e latini, ma non è preclusa una valutazione indiretta di come i popoli germanici e gli altri considerassero il mondo ellenistico-romano. È uno dei terreni per i quali la considerazione comparativa costituisce uno stimolo: induce a costruire una griglia di parametri e di domande per valutare le dinamiche delle migrazioni di popoli. Un'altra è costituita dal problema della volontà o meno di ritorno alle sedi di origine: ieri come oggi una differenza esiste tra le migrazioni che si svolsero consapevolmente senza aspettativa di ritorno e quelle che invece non la preclusero.

Se la questione degli immigrati costituisce oggi un tema cruciale delle discussioni politiche e anche della propaganda politica, la distanza che ci separa dai grandi movimenti dei popoli dei secoli IV-VI non toglie che su quelle vicende la discussione, sia pure nell'orto quieto e sereno del dibattito storiografico, sia aperta e assuma talora toni accesi e polemici. Ciò accade soprattutto perché la storia di quei movimenti è legata strettamente ad un tema sempreverde dell'analisi storica quale la crisi dell'impero romano e della cultura ellenistico-latina.



ITALIA
Testa di atleta, particolare da un mosaico dalle terme di Aquileia, IV sec. d.C.

Da circa una trentina di anni gli studiosi hanno proposto visioni meno catastrofiche e più “continuiste” di quelle che erano state chiamate tradizionalmente “la tormenta delle invasioni” e “la fine del mondo antico”: in un primo tempo lavori molto specialistici e settoriali e di non immediata diffusione, poi libri di respiro più ampio e di destinazione più larga hanno sottolineato la lunga durata della transizione dall'antichità al medioevo e tutti quei fenomeni di acculturazione, assimilazione, sistemazione più o meno pilotata dalle autorità politiche che allontanano da una concezione di drammatica e violenta rottura. Cosa forse ancora più importante, è profondamente cambiata la valutazione dei “barbari”, talora riconoscendo l'apporto positivo delle loro culture ma soprattutto, più recentemente, contestando le visioni troppo identitarie delle diverse nazioni e sviluppando una teoria che si usa dire dell’“etnogenesi” la quale insiste sulla continua variazione delle fisionomie “nazionali” in funzione del decorso del tempo e dell'incontro con le altre culture. Talora queste concezioni hanno dato luogo a esagerazioni e a improbabili “rovesciamenti” di prospettiva (i Germani sarebbero stati una invenzione dei Romani, gli Slavi una invenzione dei Bizantini eccetera). La selva delle opinioni e la giungla della produzione storiografica sono vastissime, e come accade in tali casi si farà il tentativo di raggiungere qualche serena radura e ricordare al lettore alcune cose più semplici e più essenziali, tanto semplici ed essenziali che talora vengono dimenticate, come ad esempio il fatto che non esistono popoli “autoctoni”. Una carenza che talora è dato riscontrare negli autori recenti è il non avere preso in attenta considerazione quelli che furono gli atteggiamenti delle popolazioni “autoctone”

e delle loro autorità politiche e dei loro uomini di cultura nei confronti dei “barbari” e degli “invasori”: atteggiamenti che furono molto diversi a seconda della intelligenza pratica e politica e a seconda della levatura intellettuale e della apertura mentale delle persone del tempo. Ciò che ha spesso distolto gli studiosi recenti dall’approfondimento delle diverse strategie e dei diversi atteggiamenti delle élites politiche e intellettuali di quel grande periodo storico è stata forse, per così dire, proprio una carenza di “attualizzazione” delle cose.

In realtà la “tormenta delle invasioni” può e deve essere inquadrata in una storia d’Europa che è stata sempre, molto prima del quarto secolo e molto dopo di esso e fino ai nostri giorni, una storia di spostamenti continui delle popolazioni, con fasi di stabilizzazione e riprese più o meno nervose di movimento.

In questo libro vengono dunque ripercorse, con un profilo storico molto sintetico e con opportune cartografie, le vicende occorse tra la fine del secolo IV e la metà del secolo VII, epoca dell’asestamento dell’invasione longobarda in Italia.

Ci soffermeremo spesso su Aquileia e sul Friuli, essendo questa “porta orientale” teatro di tutti gli sconvolgimenti maggiori.

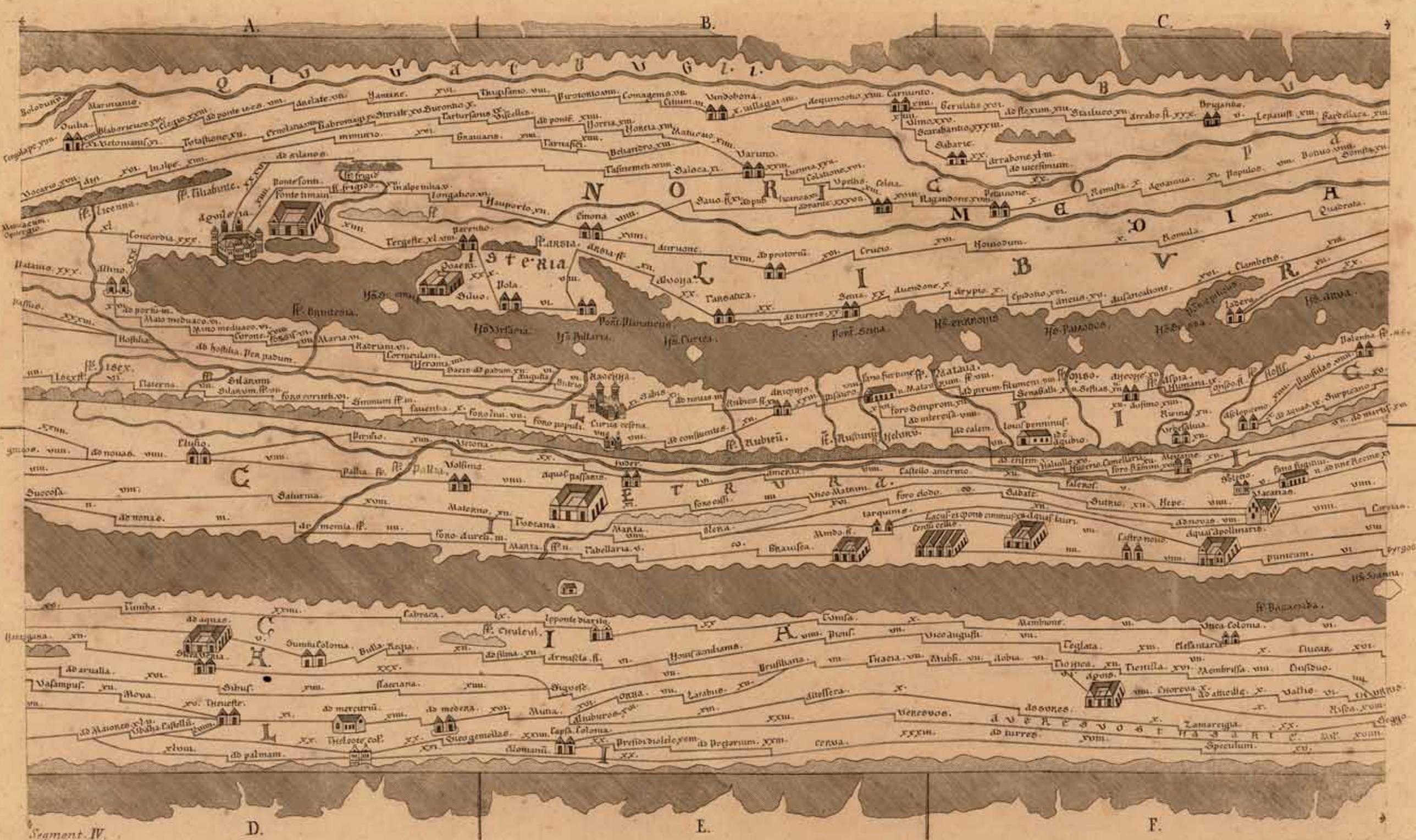
Ricordiamo come il cammino dei Visigoti avesse investito Aquileia nel 401, e come la grande metropoli avrebbe veduto nel 452 gli Unni di Attila e nel 488 gli Ostrogoti condotti da Teoderico, per non dire delle invasioni successive.

Ma ricordiamo anche come nella vasta area nord-orientale d’Italia si realizzassero presto le forme di asestamento dei popoli e i fondamentali inquadramenti delle chiese cristiane: inquadramenti che attorno ad Aquileia costituirono una immensa provincia ecclesiastica (cioè un insieme di diocesi) che andava dalle Alpi al mare e dal Veneto occidentale ai territori degli attuali stati di Slovenia e Croazia.



ITALIA
Figura femminile, particolare di una capsella per relique, IV-V sec. d.C. Basilica di Santa Eufenia, Grado.

Anche il discorso storico che si propone qui è inteso a richiamare, aprendo qualche varco attraverso la selva intricata dei problemi e degli studi, alcune delle cose più basilari e semplici. Esso si organizza soprattutto su una lettura di fonti greche e latine. Sono testi ripercorsi tante volte, ma nei tempi recenti un po’ dimenticati da molti autori, i quali a volte riescono nell’ardita impresa di parlare delle grandi migrazioni senza citare se non fuggevolmente, e talora con qualche fraintendimento, le parole di Tacito, di sant’Agostino o di Procopio di Cesarea: forse nell’onda di una tendenza storiografica che mira a screditare le fonti letterarie, le quali rappresentano invece per molti aspetti la sorgente di gran lunga più importante cui lo storico, con ovvia attenzione critica, può attingere. Una selezionata iconografia percorre l’esposizione e una sequenza di immagini fotografiche suggerirà il confronto con il presente. Nessun anacronismo, ben distinte essendo le due serie di immagini, senza la confusione fra storia e *fiction* che caratterizza tanta parte della produzione parascientifica contemporanea. Mentre l’iconografia storica sarà trama di un discorso fondato sulle fonti dell’epoca e di rigore storiografico, le immagini del presente saranno corredo di una sintetica ed efficace sintesi sociologica e antropologica. Non si è disdegnato, infine, nella parte storica, l’inserimento di alcune immagini di quadri, affreschi e miniature del tardo medioevo e dell’età moderna che presentano elementi di anacronismo, ma così evidenti da non essere dannosi e da offrire anzi, anche didatticamente, istruttivi percorsi. Perché infine questo libro è destinato a insegnare, mettendo a punto dati di fatto essenziali, richiamando elementi noti della storia dell’Europa, d’Italia e del Friuli, sottolineando alcuni punti in discussione, stimolando una riflessione nuova fondata sul contrappunto tra passato e presente.



01. PARTE PRIMA
LA DINAMICA DEI MOVIMENTI DI POPOLAZIONI



01.1. PAOLO CAMMAROSANO
**LE GRANDI MIGRAZIONI IN OCCIDENTE
FRA TARDA ANTICHITÀ E MEDIOEVO**

ITALIA
Uscita dei Winili dalla
Scandinavia. Manoscritto
dal Cod. Vat. Lat., 927, Roma.

(«Alle pagine precedenti».)
ITALIA
Tabula Itineraria Peutingeriana.
Seg. IV, da Franz Cristoph
von Scheyb, *Tabula Itineraria
Peutingeriana*, 1824.
Civica Biblioteca
"Vincenzo Joppi", Udine.

Verso la fine del secolo VIII, poco tempo prima che il regno italico dei Longobardi entrasse a far parte dell'impero romano rifondato da Carlo Magno, lo storico dei Longobardi Paolo Diacono trasmise alla memoria dei posteri alcune saghe impregnate sulla sua città natale, Cividale del Friuli. In una di queste egli rievocò la propria vicenda genealogica, in pagine di grande bellezza letteraria e che meglio di ogni altro testo consentono di aprire una luce sui grandi movimenti di popolazioni che segnarono il lento fluire dall'antichità al medioevo. Ripercorriamole ancora una volta:

Nel momento dell'emigrazione longobarda dalla Pannonia, il mio antenato Leupchis, della stessa stirpe longobarda, mosse anche lui alla volta dell'Italia. Dopo avervi vissuto alcuni anni, giunto al suo giorno estremo, lasciò cinque figli ancora fanciulli che nel periodo calamitoso della prigionia di cui abbiamo parlato furono tutti condotti esuli da Cividale nelle regioni degli Avari. Sopportata per molti anni in quella terra la misera sorte del prigioniero, una volta giunti all'età virile quattro, di cui non sappiamo il nome, rimasero in cattività; il quinto, di nome Lopichis, che fu nostro bisnonno, per ispirazione di Dio misericordioso, come supponiamo, stabilì di uscire da quella condizione di servitù e di dirigersi verso l'Italia dove ricordava risiedere il popolo longobardo, riconquistandosi così i diritti di uomo libero. Messosi in fuga portando con sé solo una faretra, un arco e un po' di cibo, ma senza la minima idea di una direzione, a un certo punto ebbe come compagno un lupo che gli divenne guida.

Guidato dal lupo “attraverso la solitudine dei monti”,
poi da una apparizione in un sogno, Lopichis



giunse infine a una capanna: un’abitazione di Schiavoni. Fu visto da una donna assai vecchia la quale, resasi conto che si trattava d’un fuggiasco affamato, presa da compassione lo accolse in casa sua e segretamente cominciò a dargli da mangiare un poco alla volta, timorosa di farlo morire se lo avesse sfamato a sazietà (...). Quando lo vide in grado di rimettersi in cammino, gli diede delle provviste e gli indicò la strada che doveva seguire. Giunto in Italia dopo parecchi giorni di cammino, la casa in cui era nato la trovò così abbandonata che non soltanto non aveva più tetto, ma era tutta piena d’erbacce e di rovi. La ripulì da cima a fondo e, trovato un grande orno che frondeggiava tra le murature, vi appese la faretra¹.

ITALIA

Paolo Diacono, rappresentazione dal manoscritto *Historia Romana* (Ms. plut. 63.35, c.4r).

¹ Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, IV, 37; ho riprodotto la traduzione di Elio Bartolini, ne *I barbari. Testi dal IV all’XI secolo scelti, tradotti e commentati da Elio Bartolini*, Udine, Casamassima, 2009, pp. 540-541. Avverto qui una volta per tutte che, ove non altrimenti indicato, le traduzioni dei testi sono mie.

Lo scopo essenziale del racconto di Paolo era quello di asserire la propria discendenza di sangue da quei Longobardi che nel 568 o 569, guidati dal re Alboino, avevano varcate le Alpi e iniziata la conquista d’Italia. È difficile ritenere che Paolo controllasse davvero la sequenza genealogica culminata con lui. Il numero delle generazioni che egli indica è troppo breve rispetto all’arco di tempo di oltre due secoli che separa l’avvento dei Longobardi di re Alboino dall’età di re Desiderio in cui lo scrittore operò. La figura di Lopichis ha una chiara fisionomia di mito, anche per il collegamento ad una catastrofe – l’invasione àvara, l’incendio di Cividale – che è tipica dei miti di origine familiare. Ma una serie di capitali fatti storici è puntualmente evocata nel racconto. Quattro tipi di popolazioni: gli “autoctoni” italici, con il retaggio linguistico e culturale che è il latino, la lingua in cui Paolo scrive; una popolazione germanica, i Longobardi, delle cui supposte origini scandinave e delle cui peregrinazioni fino all’approdo in Pannonia e all’impresa d’Italia è intessuta l’*Historia Langobardorum*; un popolo delle steppe, gli Àvari, che muovevano nelle loro

razzie da un assestato centro di stabilizzazione insediativa e di potere, tra gli spazi danubiani e l’arco alpino; e nelle Alpi insediamenti slavi, rappresentati dalla buona vecchietta che diede salvezza al ragazzo. Non soltanto, dunque, quattro componenti di altrettante compagini etniche che distinguiamo essenzialmente per l’esito della lingua, ma anche il tratto che le assimila: la tensione verso un insediamento, conseguito il quale si formava anche una idea di patria e, se si era strappati da essa, un impulso al ritorno.

E c’è un altro elemento che il grande scrittore offre alla nostra riflessione: la difficoltà di rintracciare una origine individuale attraverso più di tre o quattro generazioni, difficoltà che viene compensata dal mito; e l’affezione, comunque, all’idea di una ascendenza identitaria, di una appartenenza di lungo periodo al di là delle continuità biologiche, delle storie personali, delle vicissitudini politiche. C’è, infine, la dialettica tra una patria localmente definita e gli spazi vasti e tra loro lontani sui quali si asside la *generalis historia*.

È sui grandi spazi, su un’Europa distesa lungo la sua estensione totale, che occorre imperniare le prime puntualizzazioni sui grandi spostamenti di popoli e di culture. Ma, prima ancora che sugli spazi, una attenzione deve essere recata sui tempi. E questo deve essere fatto soprattutto perché un’ottica scolastica, manualistica, di lunga tradizione, induce una inconsapevole distorsione di prospettiva. Nello studio scolastico della storia il medioevo viene dopo l’antichità e comincia con la crisi e il disgregamento e la fine dell’antico impero romano, della quale sono considerati fattori essenziali le invasioni dei popoli germanici. Non è questo il luogo per intervenire sull’annoso e sempreverde confrontarsi tra “catastrofisti” e “continuisti”, sulla definizione

del tardo impero romano in termini di crisi o di trasformazione, sulla ipervalutazione o sulla sottovalutazione dell'elemento germanico, e meno che mai si tratta di imbastire polemiche contro le "visioni ottocentesche", il "senso comune storiografico" eccetera, troppo facili bersagli per chi vive di critica. Si tratta invece adesso, molto semplicemente, di chiarire che le popolazioni germaniche e slave non furono una componente che apparve sulla scena della storia dopo la costituzione dell'impero romano, come involontariamente suggeriscono le trattazioni scolastiche della storia generale d'Europa. Invece quelle popolazioni erano tutte presenti all'appello molti secoli prima dell'era cristiana, come lo erano le popolazioni italiche sussunte nella formazione politica comandata da Roma, come lo erano le popolazioni celtiche lentamente e spesso violentemente emarginate in spazi diversi d'Europa, come lo erano le popolazioni greche, i Berberi, gli Arabi, le antiche popolazioni d'Africa e d'Asia.

Tutte queste componenti etniche e culturali si mossero da tempi remoti, alcune di esse per lungo tempo non ebbero conoscenza le une delle altre, in fasi diverse della storia si incontrarono, svilupparono le loro relazioni di commercio e di guerra, giunsero a creare frontiere e a difenderle, o a tentare di farlo, svilupparono talora immagini di diversità e miti identitari, alla fine si amalgamarono tutte dopo periodi di convivenza.

I secoli della transizione dall'antichità al medioevo, i secoli dal IV al VI, configurano una fase oramai molto avanzata, molto matura di questi fenomeni, una fase in cui si erano realizzati numerosi contatti e molteplici elementi di conoscenza reciproca tra quelle popolazioni che prima, per lunghi secoli, si erano ignorate, muovendosi le une in direzione delle altre senza averne sentore.



ASIA CENTRALE
Lo sfregiato.
 Artista sconosciuto,
 Civiltà dell'Oxus, 2000 a.C. ca.
 Musée du Louvre, Parigi.

Gli spazi settentrionali e orientali dell'Europa pullulavano di prodotti dell'artigianato ellenistico e romano, e più ancora intensi erano stati, ed erano in corso, gli scambi delle persone, questi soprattutto nella direzione opposta, cioè dal nord e dall'est fin dentro le frontiere dell'impero romano, che aveva inserito nelle legioni e nei campi soldati e coloni soprattutto di stirpe germanica, per non dire degli schiavi catturati nelle guerre o comperati su mercati orientali.

ITALIA
Il Galata morente.
 Artista sconosciuto.
 Musei Vaticani, Roma.



Nonostante questa storia oramai lunga di contatti fra le culture, tuttavia, ancora nel IV secolo inoltrato le conoscenze erano assai approssimative, e talora inesistenti. Quando apparve una popolazione delle steppe, gli Unni, nell'ultima generazione del IV secolo, uno degli elementi che suscitavano sgomento, come sottolinearono gli storici greci e latini contemporanei al formidabile evento, era che non si sapeva nulla, o davvero molto poco, di quella popolazione: il nemico ignoto è sempre più pauroso del vecchio nemico. È una banalizzazione, ma troppi fatti della storia, non solo tardoantica e medievale, la legittimano.

Se si dovesse riproporre una storia universale, genere un tempo glorioso, nei tempi recenti un poco desueto ma nei tempi recentissimi in ripresa con la “*global history*” figlia del processo di globalizzazione, il suo filo conduttore dovrebbe essere quello delle grandi fasi di ignoranza reciproca, o di reciproca conoscenza, dei popoli. E soprattutto la considerazione di cosa significò, nei tempi diversi, la presa di coscienza del fatto che esistevano popoli sino ad allora sconosciuti. Sotto questo punto di vista è ancora feconda l'individuazione scolastica e tradizionale della scoperta dell'America come spartiacque tra due grandi età della storia. Nel Cinquecento la presa d'atto dell'esistenza di un continente sino ad allora ignoto suscitò due tensioni ideali: una sorse all'interno delle chiese cristiane, con il problema di condurre sulla via della salvezza genti che non avevano conosciuto il Cristo; un'altra camminò nelle menti degli spiriti non credenti, “libertini” si sarebbero detti alcuni fra di essi, i quali dalla diversità delle genti e dei costumi trassero una ispirazione di relativismo morale e in prospettiva una religione di tolleranza, e in ulteriore prospettiva una religione di libertà.

Lungo entrambe le strade si sviluppò l'impulso alla conoscenza di altri mondi e di altre civiltà.

Nei nostri giorni nei quali ogni popolazione, in ogni angolo del mondo, ha la possibilità di conoscere l'“altro”, i due percorsi, quello dell'inclusione nel proprio sistema di valori e quello dell'accettazione non giudicante, continuano ad essere aperti e praticati. Ma contemporaneamente si svolgono oggi, e non da oggi, percorsi che non furono conosciuti nel medioevo e nella prima età moderna, o lo furono molto parzialmente: la volontà del controllo economico di alcune popolazioni sulle altre, l'omogeneizzazione culturale e il declino delle tradizioni locali, le rivendicazioni identitarie di tipo difensivo e sovente di modalità aggressiva, e negli spiriti liberi la complessa dialettica tra l'accettazione delle culture diverse e la rivendicazione di quelli che la drammatica, sofferta, dolorosa tradizione europea ha riconosciuto come dei diritti umani inalienabili, ma che non tutte le culture e – possiamo dirlo? – non tutte le persone riconoscono come tali.

Di questa Europa entro la quale si sviluppò, in una spanna di tempo molto piccola della storia dell'umanità, meno di un millesimo, l'idea dei diritti umani e della loro inalienabilità ripercorreremo molto velocemente e semplicemente i tratti formativi fondamentali. Ci collocheremo per ciò fare in un momento cruciale e tragico della sua storia. Nel 1918, mentre volgeva al termine la prima guerra mondiale e si preparava l'assetto politico che sarebbe dovuto uscire da quel conflitto, di cui nessuno aveva previsto la durata e pochi avevano previsto la portata devastatrice, alcuni studiosi dell'“*Union des Nationalités*” si sforzarono, dalla neutrale Svizzera, di fare il punto della situazione etnica e linguistica dell'Europa, base a loro giudizio per una ragionevole soluzione di pace.



EUROPA
Carte Ethnographique
 de l'Europe, Librairie Centrale
 des Nationalités, Lausanne.

Se guardiamo la splendida carta che essi elaborarono, riconosciamo sulla base dei gruppi linguistici le componenti più importanti del popolamento europeo in età medievale.

Quattro di queste componenti primeggiano per estensione: la latina, la germanica, la slava, l'araba. Tutte conobbero il loro assestamento nei secoli del medioevo, e tutte si sovrapposero a precedenti componenti linguistiche, non sempre annichilandole o assorbendole bensì lasciandone importanti segmenti ai margini. Di queste componenti per così dire "emarginate" ricorderemo anzitutto quella celtica, il primo grande insieme etnico che abbia coperto su vasta scala l'Europa nei secoli avanti Cristo, e che agli inizi del Novecento vediamo limitata all'Irlanda, ad un'area della Francia e ad altre più modeste placche. In un piccolo spazio erano e sarebbero rimasti inclusi i Baschi, indistruttibile presenza lungo i secoli. Attraverso tutta Europa si diffusero le comunità ebraiche, prive di loro assise territoriali ma ovunque presenti. Nel corso del medioevo, dopo una serie di incursioni di popoli delle steppe entrati in Europa, talora assisi a lungo ma svaniti poi senza lasciare traccia, come gli Unni, o lasciando solo importanti vestigia archeologiche, come gli Àvari, uno di quei popoli delle steppe infine, quello degli Ungari, avrebbe trovato una stabilizzazione territoriale importante a nord del Danubio, creando un'ampia discontinuità fra il popolamento slavo e quello neolatino, persistente nella Romania, l'antica Dacia. La componente greca infine sarebbe rimasta confinata in alcuni di quelli che erano stati i suoi spazi espansivi originari e in alcune zone d'Italia: una estensione di continuità linguistica senza paragone inferiore rispetto all'estensione dell'immenso retaggio culturale che l'antica Grecia aveva consegnato al mondo.

EUROPA

Nella pagina a fianco, sopra:
476 d.C. situazione dell'Europa
al momento della prima
attestazione della Metropoli
di Aquileia.

Da Colin McEvedy,
*The New Penguin Atlas
of Medieval History*,
Penguin Books.

Paolo Cammarosano,
Fabio Mezzone, *Piccolo
Atlante di Storia Medievale*,
249-1492, CERM.

sotto:
La Metropoli di Aquileia
alla metà del V secolo d.C.
da Gian Carlo Menis,
Il Friuli ed i Patriarchi di Aquileia,
Prov. di Udine, Fond. Crup.

Tutte queste componenti sono presenti ai nostri giorni,
in forme diverse, nella regione aquileiese e friulana.

In alcuni casi la forma della loro presenza ha il carattere di una
fossilizzazione, di una presenza antica che rimane soltanto nei
nomi dei luoghi e nel paesaggio umano; in altri casi dobbiamo
parlare di una apparizione per periodi limitati, che ha lasciato
traccia solo nei reperti archeologici e nelle memorie storiche;
in altri casi ancora si tratta di un retaggio più corposo e tangibile;
in altri infine di una presenza viva, vitale e in evoluzione.

Nell'introdurre questo *blow up* aquileiese terremo come
base di rappresentazione grafica una carta che venne redatta
anch'essa, come la carta dell'"Union des Nationalités",
all'indomani del primo grande conflitto mondiale.

Di scala molto più grande dell'altra, essa fu realizzata
tecnicamente dal Servizio Geografico di Sua Maestà
Britannica e inserita nei testi del trattato di pace stipulato
a Saint-Germain-en-Laye nel settembre del 1919
fra la sconfitta tra Austria-Ungheria e le potenze dell'Intesa.

La carta raffigura il territorio nord-orientale d'Italia,
quella "porta orientale" che tanti popoli avevano attraversato
nel corso del medioevo, e traccia i confini tra l'Austria,
l'Italia e le compagini politiche che già avevano fatto parte
del grande impero asburgico. Di particolare complessità,
soggetta a ulteriori sopralluoghi sul terreno e ad alcune
procedure di plebiscito, era ovviamente la zona alpina.
Il testo degli articoli di pace, che non è ovviamente il caso
di riportare qui per esteso, parla ad esempio dello spartiacque
fra il bacino della Drava a est e quello dell'Adige a ovest,
fa proseguire la demarcazione fino al Monte Elmo (Helm-
Spitz, quota 2.483) e parla quindi di "una linea da determinare
sopra luogo, che traversi la Drava fra Winnbach e Arnbach".



● Provincia della Metropoli di Aquileia (area indicativa). --- Confini indicativi tra stati, regni, nazioni e stanziamenti di popolazioni. ☞ Metropoli di Aquileia.



● Confini indicativi della Metropoli di Aquileia. --- Confini delle province romane. ☞ Metropoli ☞ Diocesi ● Città ●



ITALIA
Ritratto di Livia.
Artista sconosciuto.
Musée du Louvre, Parigi.

Oggi leggiamo quietamente sulle carte questa linea di confine in Pusteria, con Winnbach (Prato alla Drava) in territorio italiano e Arnbach in territorio austriaco, come leggiamo tutte le appartenenze sui due lati della linea. Ma non è difficile comprendere come in età antica e medievale si trattasse di spazi in gran parte solitari e aperti, le “solitudini dei monti” di cui scrisse Paolo Diacono nel passo che abbiamo letto, sedi di avamposti militari distanziati tra loro e largamente permeabili. Gli unici confini lineari di quelle epoche erano segnati dal mare e dai fiumi, che furono per questo designati sovente dagli scrittori antichi come frontiere di popoli e stati: ma si trattava anche di confini non facilmente difendibili, come si vide a più riprese sul Reno, sul Danubio e nel nostro territorio sull’Isonzo, teatro del conflitto fra Teoderico e Odoacre e di tante altre invasioni e battaglie.

Sarebbe dunque illusoria una rappresentazione grafica che racchiudesse, con riferimento alla tarda antichità e al medioevo, determinate compagini politiche entro determinati confini, e ancora più illusoria sarebbe una rappresentazione delle popolazioni e delle culture che si susseguirono, si combatterono, convissero e si amalgamarono in quegli spazi. Conviene incentrare l’attenzione sulle modalità degli insediamenti umani, sulle città e sui villaggi prima, poi sull’insediamento ecclesiastico che inquadrò le popolazioni, in una forma assai rigorosa e tale da consentire, esso solamente, una credibile rappresentazione cartografica. Prima però è necessario, una volta che abbiamo ricordato come quasi tutte le grandi componenti linguistiche d’Europa siano state presenti nel nostro spazio alpino-adriatico, dire poche cose generali su quelli che furono i loro modi di espansione, in Europa e nel territorio sul quale focalizziamo l’attenzione.

² Il passo di Tacito è in *Vita Agricolae*, 11 (qui e altrove non dò indicazione di alcuna fra le tante edizioni di classici che abbiano avuto universale diffusione, e mi limito all’abbreviazione dell’opera corrente nella letteratura scientifica). Naturalmente accoglieremo con allegria, proprio per la sua voluta scherzosità, il passo di Luciano Bianciardi (nel *Lavoro culturale*) sugli Etruschi e sui Milanesi, che non sono venuti dal mare ma sono stati dove erano da sempre.

Ricordando liminarmente un fatto semplice ed essenziale: nessun popolo risiede dove è sempre stato, la contrapposizione che in un passo della *Vita di Agricola* il grandissimo Tacito istituì fra *indigenae* e *advecti*, cioè fra autoctoni e immigrati, in realtà non sussiste. Tutti i popoli sono *advecti*, come minimo da un punto dell’Africa: naturalmente tutto sta nel considerare i tempi delle migrazioni e degli assestamenti, nel corso di quelle decine di millenni che ci separano dall’Africa del primo *homo sapiens*, e questo non è facile. Un poco più agevole e sicura rispetto alla valutazione dei tempi è quella delle modalità delle espansioni².

Senza attribuire al termine alcuna accezione di valore bensì una mera connotazione di fatto, caratterizzeremo l’espansione romana e latina come una espansione imperialistica. Da un centro di comando politico e militare che aveva alle spalle mezzo millennio di iniziativa ed esperienza, i Romani acquisirono entro il III secolo avanti Cristo la gran parte dell’Italia settentrionale e nell’anno 181 fondarono la colonia di diritto latino di Aquileia, assurta a municipio un secolo dopo e insignita della cittadinanza romana.

Come era avvenuto per l’espansione romana nell’Italia centrale e meridionale, così nel nord del nostro Paese la colonizzazione romana si sovrappose senza cancellarle a civiltà precedenti, talora di altissimo livello culturale, e talora civiltà che, anch’esse, si erano insediate combattendo, sottomettendo, ma non distruggendo, gli abitanti che le avevano precedute nei territori d’Italia: i diversi popoli dell’Italia meridionale e centrale, le popolazioni dunque greche, etrusche, umbre ed altre, tutte a loro volta assise su precedenti sostrati, e le popolazioni celtiche e venetiche del settentrione.

Ben prima che varcassero le sue frontiere gli invasori del III e del IV secolo dopo Cristo e quelli dei secoli seguenti, il dominio politico romano, configuratosi come impero agli inizi dell'era cristiana, aveva già un carattere multi-etnico e inglobava popoli e culture diverse.

Cosa rimase di tali culture dopo l'avvento romano? Cosa sarebbe mutato con l'avvento di nuove popolazioni dal IV secolo dopo Cristo in avanti? Rispondere a queste domande richiede una spezzatura lungo i diversi settori delle civiltà umane: la lingua anzitutto, poi i ruoli sessuali e le strutture familiari, le forme dell'insediamento e i rapporti fra uomini e risorse naturali, gli assetti economici nel loro complesso e nelle loro articolazioni tra produzione, consumo e scambio commerciale, le forme dell'arte e della cultura in genere, i sentimenti e le idee religiose, le forme del controllo degli uomini sugli uomini, sia che queste si svolgessero sul piano della dipendenza individuale sia che si svolgessero su quello delle organizzazioni politiche e amministrative.

A quest'ultimo aspetto, all'evoluzione degli inquadramenti politici e territoriali, dedicheremo la seconda parte del libro. Dei mutamenti di più lunga durata e di carattere evolutivo e continuativo quali sono quelli della lingua, dell'economia, delle strutture familiari, dell'arte, e in buona misura anche quelli della religione, diremo nella terza parte, insistendo anche su Aquileia e sul suo territorio. Alcune messe a punto e alcuni inquadramenti essenziali devono però essere delineati fin d'ora.

La lingua, anzitutto. Citando Paolo Diacono, ho lasciato cadere lì, ma non inavvertitamente, il fatto che scrivesse in latino. Scriveva in latino, ma parlava in una lingua diversa. È difficile, anzi impossibile, sapere bene struttura, lessico,



ITALIA
Ritratto femminile.
Artista sconosciuto.
Musei Capitolini, Roma.
Età domiziana 90 a.C. ca.

³ Wilhelm Kurze, *Codex diplomaticus Amiatinus. Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Mont Amiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III.* (736-1198), Tübingen, Niemeyer, voll. I-II, 1974-1982, vol. III/1: Profilo storico e materiali supplementari (posth.), a c. di Mario Marrocchi, 2004, vol. III/2 (Register), 1998, vol. IV (Faksimiles), 1-2, 1978-1982; la mia prima citazione è dal doc. n. 138 (I, pp. 191-192, il termine "wadia" è di larga ricorrenza non solo nelle carte amiatine ma in tutta la documentazione altomedievale, e con prosecuzione in seguito).

pronuncia della lingua che si parlava allora nei diversi territori d'Italia. Negli anni in cui Paolo scriveva alcuni notai, che operavano presso un monastero toscano che era stato fondato nel 762 da persone di stirpe longobarda, redassero dei documenti nei quali, all'interno di un discutibile latino, fecero involontariamente affiorare tratti della lingua volgare, cioè la lingua romanza derivata in tante diverse declinazioni dal latino: "bada cum scirpula sua", si legge in una pergamena del secolo VIII per indicare la libertà di sposarsi alle donne residenti in un certo territorio del monastero.

Se in "bada" leggiamo una derivazione dal latino volgare (il verbo *vadere* in luogo del classico *ire*), sappiamo per certo di una messe di vocaboli di origine germanica entrati nel lessico del tempo ("wadia" = garanzia, pegno, per citare un lemma usuale, mentre la "scirpula" = letteralmente sciarpa, panierino, metaforico per gruzzolo, dotazione delle figlie femmine, ha un itinerario latino-germanico più complesso)³.

Fu del resto il grande Ludovico Antonio Muratori a sottolineare la pluralità delle fonti linguistiche dell'italiano, in una mirabile pagina dove dalla considerazione delle etimologie egli trascorse su una più ampia considerazione, non priva della sua consueta, alta ironia, sugli apporti dei diversi popoli entrati in Italia:

Troppo facilmente gli uomini dotti si fecero persuasi che non vi sia presso di noi quasi alcuna parola che non si debba ricondurre a fonti della Grecia o del Lazio. Si sbagliano, per Ercole! Vi sono anche altre genti presso le quali attingere e raccogliere una messe non esigua di parole in uso adesso in Italia. Né presero strada migliore quanti ritennero che la nostra lingua dovesse molto al dialetto delle province o alla lingua ebraica. (...). In realtà ricevemmo dai Greci molto meno di quanto non si creda, e poco dai Giudei. (...). E così a mio parere devono essere investigate con maggiore attenzione di quanta non sia stata applicata sinora le lingue dei popoli settentrionali, anzi anche degli Arabi, per

⁴ Ludovico Antonio Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi, sive dissertationes de moribus, ritibus, religione, regimine, magistratibus, legibus, studiis literarum, artibus, lingua, militia, nummis, principibus, libertate, servitute, foederibus, aliisque faciem et mores Italici populi referentibus post declinationem Romani Imperii ad annum usque 1500*, 6 voll., Mediolani, Typographia Societatis Palatinae, 1738-1742, rist. anast. Bologna, Forni, 1965, Diss. XXXIII, II, coll. 1083-1084.

scoprire l'origine di tantissime nostre parole. (...) Forse taluni si vergognano di ricorrere per aiuto alle genti barbare, allo stesso modo che certe persone si vergognano di riconoscere l'origine di sua gente dai popoli boreali: come se fosse onorevole solamente discendere dai Troiani, o dai Greci, o dai Romani – vecchia follia! (...). Antichissimi sono invero gli scambi tra le lingue: e se prestiamo attenzione, non avremo difficoltà a cogliere le migrazioni delle parole, non diversamente da quelle dei popoli⁴.

La distinzione tra lingua parlata e lingua della scrittura fu una delle eredità più importanti, e se vogliamo più pesanti, che l'antichità ellenistico-romana trasmise all'età medievale. Le genti dell'impero romano parlavano la lingua materna, ma per ogni scrittura che dovesse avere anche un minimo di ufficialità e di pubblicità, dalla narrazione storica al trattato scientifico al testo di legge sino al modesto contratto fra privati, solo il latino e il greco erano ammessi. Questo volle anche dire che imparare a leggere e scrivere avrebbe significato per diversi secoli imparare il greco, una lingua relativamente vicina alla lingua materna negli spazi rimasti alla grecità, o il latino, una lingua che all'età di Paolo Diacono aveva invece subito, e non da poco, evoluzioni profonde quando non era strutturalmente diversa dalle lingue parlate.

L'esclusività del latino come lingua scritta ebbe conseguenze anche molto positive nel medioevo, in primo luogo perché rese possibile uno scambio culturale tra popoli che parlavano lingue diverse e che nel latino trovarono un imponente veicolo comune di comunicazione. Ma d'altro canto la grande maggioranza della popolazione rimase a lungo estranea alla scrittura, per la difficoltà aggiuntiva che pone all'alfabetizzazione il dover ricorrere a una lingua diversa da quella materna. La questione di una lingua comune si sarebbe

riproposta nei secoli, culminando nelle creazioni di lingue artificiali (il generoso tentativo dell'esperanto) o nell'imposizione in settori via via crescenti della comunicazione, da quella del traffico aereo a quella della comunicazione elettronica, fino alla comunicazione scientifica e alla pratica universitaria, di una tra le lingue parlate, l'inglese (non il bell'inglese ma una sua versione più o meno commerciale e involgarita). Ma non è il caso che ci soffermiamo qui sui vantaggi e sugli svantaggi di una lingua scritta comune. Qualunque sia tale valutazione di vantaggi e svantaggi, certo è che per lo studioso di storia il ricorso ai testi scritti, che per tanti aspetti sono le principali, e talora le uniche fonti della sua conoscenza, si pone come un duplice filtro: quello generale che comunque è rappresentato dalla scrittura e quello che è più specialmente rappresentato dalla drastica selezione delle testimonianze e dal loro carattere sempre rarefatto, sovente elitario.



ITALIA
Particolare di **Tabula Itineraria Peutingiana. Seg. IV**, da Franz Christoph von Scheyb, *Tabula Itineraria Peutingiana*, 1824. Civica Biblioteca "Vincenzo Joppi", Udine.

Ed è su una base di testimonianze scritte, epigrafiche e letterarie, che siamo a conoscenza delle sequenze fondamentali nella storia di Aquileia e delle dimensioni che la città ebbe nel corso del tempo. Per Aquileia e il suo territorio tuttavia abbiamo a disposizione, e in misura particolarmente favorita rispetto ad altre realtà, un complesso ingente di testimonianze archeologiche, architettoniche, artistiche. Un puntino non visibilissimo nella carta del 1919 che abbiamo riprodotto poc'anzi, Aquileia divenne in tempi molto rapidi dopo la sua costituzione in colonia un centro importante dal punto di vista militare, la sua guarnigione fu arricchita e una cerchia di mura la racchiuse. Al ruolo strategico si accompagnò, anche questo secondo ritmi che non conosciamo benissimo ma che possiamo valutare assai veloci, un grande sviluppo mercantile, e dunque una forza di attrazione di persone diverse per provenienza e religione.

Quando nell'ambito delle religioni si affermò la religione cristiana Aquileia fu sede di un vescovo e poi centro di una provincia ecclesiastica, fu cioè a capo di un insieme di sedi episcopali e diocesi delle quali il presule aquileiese era arcivescovo, o metropolita che dir si voglia.

Erano passati pochissimi anni dall'editto del 313 con il quale l'imperatore Costantino aveva concesso la libertà di culto ai cristiani allorché un vescovo aquileiese, Teodoro, insignì la città della splendida basilica che oggi ammiriamo, poco distante dal foro e dal porto fluviale dei quali anche vediamo oggi bene la struttura e sui quali da alcuni secoli si imperniava la vita economica della grande città. Una sessantina di anni più tardi, nel 381, Aquileia sarebbe stata sede di un importante concilio inteso a pronunziare una iterata condanna della versione ariana del cristianesimo. Nel frattempo il ruolo strategico e militare della città si era visto esaltato nel corso delle guerre per la corona imperiale; tutto concorrevano a fare di Aquileia una "*urbs celeberrima*", come l'avrebbe definita il poeta Ausonio alla metà del secolo IV.

La celeberrima città sarebbe stata coinvolta anch'essa nel processo di crisi della struttura politica e militare romana che si era innescato decisamente in quello stesso IV secolo, e anch'essa avrebbe subito l'incidenza di un fattore importante di quella crisi, cioè l'avvento dall'esterno di popolazioni aggressive. Non era per Aquileia un evento inedito. Già verso la fine del II secolo dell'era cristiana la città era stata investita dall'espansione militare di una popolazione germanica, i Quadi. Circa un secolo dopo si ebbero le pressioni di una più vasta compagine anch'essa germanica, i Goti, e correlato ad essa il veloce ma devastante impatto di un popolo delle steppe, gli Unni, il cui grande re Attila

avrebbe assediato ed espugnato la città alla metà del V secolo. Ma dopo queste anticipazioni di eventi sui quali torneremo, dovremo adesso riportare il discorso indietro nel tempo e inserirlo nel più ampio spazio europeo, e dovremo dire qualcosa in generale delle espansioni che ebbero un meccanismo diverso dall'imperialismo romano: le nazioni germaniche, i popoli cosiddetti delle steppe, la colonizzazione slava.

Molto prima delle recenti revisioni storiografiche sulle grandi migrazioni di popoli, diciamo da almeno un secolo, gli studiosi sanno e hanno insegnato come i termini *Germani*, *Germania* siano stati conati dall'esterno, dai greci e dai romani, come il termine *deutsch* o simili compaiano nelle fonti solo nel medioevo maturo, e soprattutto come le nazioni riassunte dagli scrittori antichi nel termine di *Germani* non costituissero una unità politica, né etnica e nemmeno linguistica: le diverse componenti di quel mondo, pur avendo una radice linguistica comune, non si comprendevano più tra di loro, come fu chiaramente percepito e descritto da Tacito. Affronteremo di nuovo, in altra parte del libro, la questione delle lingue, per adesso ci limitiamo a riconoscere al grande autore della fine del I secolo la consapevolezza delle diversità linguistiche delle popolazioni germaniche, come l'altrettanto lucida consapevolezza della mancanza di una loro unità politica generale e delle diversità di struttura politica interna e dei costumi sociali delle *nationes* di quella *Germania*. Quanto alla moderna storiografia, altrettanto remota della consapevolezza della mancanza di una unità germanica è la cognizione del fatto che prima del travolgimento del *limes* romano le relazioni tra i popoli che per legittima convenzione continueremo a chiamare germanici e quelli che per altrettanto legittima convenzione continueremo a dire

ITALIA

Arichis II, Principe di Benevento, tavola del manoscritto IV (inizi XI sec. d.C.). Biblioteca della Badia, Cava dei Tirreni, Salerno.

romani avevano avuto certo confronti armati ma anche scambi mercantili e culturali di grande intensità.

La connotazione di una serie di popolazioni europee in termini di “germanesimo” non è comunque una invenzione degli antichi. Un fondo linguistico comune, che rende ad esempio la lingua delle persone che abitano oggi in Baviera strutturalmente più simile a quella delle persone che abitano oggi in Norvegia rispetto a quella delle persone che abitano in Umbria o nel Cilento sembrerebbe cosa da non meritare nemmeno un cenno di puntualizzazione. Più difficile è conoscere i tempi e i modi attraverso i quali, all’interno di quelle vaste compagini accomunate da un minimo comune denominatore linguistico, si siano svolte profonde differenziazioni, anzitutto, ancora, sul terreno delle lingue e poi su quelli delle organizzazioni politiche e sociali, delle religioni, dei costumi di vita. Dal I al VI secolo dopo Cristo gli scrittori greci e latini identificarono una serie di *gentes* o *nationes* (termini fungibili), ad alcune delle quali attribuirono nomi diversi, non sappiamo su quale base: certamente la gran parte di queste denominazioni derivò da quelle popolazioni stesse, perché se il lemma *Germani* è una creazione “colta”, non può essere ricondotta a un etimo latino o greco quasi nessuna delle altre denominazioni attribuite alle *nationes* “barbariche”. Di alcune di queste denominazioni gli autori fanno menzione una o due volte e se ne deve constatare una successiva scomparsa, di altre la scomparsa si rileva dopo poche generazioni, altre denominazioni nazionali infine, come quelle di Goti, Franchi, Bavari, Sassoni, Longobardi, avrebbero avuto una persistenza di secoli, o sarebbero anzi rimaste vitali sino al pieno medioevo. Ciò che pone una duplice serie di problemi: cosa determinava la scomparsa di una identificazione “nazionale”, cosa determinò la sua persistenza?



Non è possibile ricondurre l'esito di scomparsa o persistenza ad un unico fattore, quale la numerosità di uomini e donne al primo avvento di un popolo, la durata del suo insediamento nelle terre di approdo, la coesione sociale e politica interna. Certo tutti quei fattori fondamentali giuocarono, e non tutti giuocarono in misura eguale per i diversi popoli.

Anche qui peraltro è opportuno riconoscere, al di là delle diversità di origini e di esiti, alcuni tratti largamente comuni a tutti quegli insiemi di popolazioni. Il primo tratto è proprio quello di una tendenza espansiva sui territori, dovuta certo essenzialmente a una necessità di attingere alle risorse primarie per la sussistenza. Nel corso del medioevo alcuni autori avrebbero avuto la chiara percezione di questo impulso economico alle migrazioni germaniche, che si vollero sovente partite da un *foyer* scandinavo la cui realtà è stata discussa, alcuni autori propendendo per accreditare origini continentali nell'Europa del nord, e dunque una serie di migrazioni da questi luoghi verso la Scandinavia e non viceversa.

Un autore medievale che credeva nell'origine scandinava, Paolo Diacono, scrisse verso la fine del secolo VIII:

Le regioni settentrionali, quanto più distano dagli ardori del sole su su fino a cedere alla gelida stretta delle nevi, tanto più risultano salubri e propizie all'aumento della popolazione; mentre le contrade meridionali, più vengono a trovarsi sotto la vampa del sole, più sono soggette alle malattie e hanno una bassa natalità. Donde il numero dei popoli originari delle terre che sono sotto il polo dell'Orsa è talmente grande da pienamente giustificare per tutta la zona che va dal Don all'Occidente la denominazione comprensiva di Germania [Paolo Diacono accoglie cioè l'etimo *Germania* <*germinare* o *gignere*]: quantunque poi ogni singola regione vi risulti con il proprio nome, e i Romani, al momento dell'occupazione di due province al di là del Reno, le abbiano contraddistinte come Germania superiore e Germania inferiore. Schiere infinite di prigionieri, tratte da questa popolosa Germania,

⁵ Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, cit., I/1 (trad. Bartolini).

andarono spesso vendute e disperse in schiavitù tra i popoli meridionali. Ma con altrettanta frequenza, da una terra in cui vive un così gran numero di uomini che a malapena si possono nutrire, molti popoli uscirono a devastare non solo i paesi dell'Asia, ma anche e soprattutto la confinante Europa⁵.

Il discredito che talora, in tempi recenti, hanno suscitato le fonti letterarie non deve far oscurare, da un lato, la consapevolezza dimostrata dall'autore medievale circa il fatto che era la spinta della fame, dovuta alla sovrappopolazione, che motivava le migrazioni dei popoli germanici, dall'altro alcuni dati storici incontestabilmente acclarati da altre testimonianze scritte e dalla miriade dei dati archeologici e linguistici, uno solo dei quali conviene adesso sottolineare. Prima di giungere alle frontiere dei Romani le nazioni germaniche avevano avuto la loro espansione a est, verso le grandi pianure russe (il Don di cui Paolo Diacono dice). Ovunque esse si sovrapposero a popolazioni residenti in quei luoghi, ovunque conclusero su un approfondimento e una stabilizzazione sulla base di quella che era l'attività economica che tutti, germani e non germani, conoscevano, e cioè l'agricoltura sedentaria, perseguita ogni volta che un qualche equilibrio fra la densità della popolazione e l'entità delle risorse primarie consentiva la cosa.

L'esperienza dell'agricoltura sedentaria distingueva le popolazioni germaniche da quelle dei nomadi delle steppe e le accomunava invece alle popolazioni slave. Dell'espansione degli Slavi da un presumibile *foyer* nelle pianure russe, fra Dnjepr e Dnjestr, diremo come il loro movimento migratorio ebbe, rispetto alle migrazioni delle *nationes* germaniche, un andamento più lento, come a macchia d'olio, cioè con minore forza di sradicamento da un primitivo retroterra.

⁶ Tacito descrive come fuori della normalità “germanica” le situazioni come quella degli *Osii* e degli *Aravisci*, insediati sulle due rive del Danubio, che ai suoi tempi avevano ancora in comune la lingua, oltre che altre caratteristiche sociali: *Germ.*, 28.

Da questo faremo derivare una certa maggiore prossimità linguistica delle comunità slave tra di loro, ciò che ha un riflesso interessante nella lingua polacca che indica i tedeschi come *niemcy*, che vuol dire sordi, e cioè persone che non si comprendono tra loro quando parlano, laddove è la parola, ancora in polacco *sŁowo*), che accomuna i popoli che da una radice di questo tipo si dissero slavi⁶.

Le forme dell’organizzazione sociale e politica vedono altre similarità tra nazioni germaniche e slave, senza però consentire una distinzione netta tra le due grandi famiglie e senza consentire – le due cose sono connesse – un tratto unificante all’interno di ciascuna di esse. In tutte si venne formando, in funzione degli spostamenti su territori precedentemente insediati e dunque per l’esigenza di gruppi in armi che consentissero la colonizzazione su terre altrui, un ceto informale di maggiorenti guerrieri, di fisionomia non temporanea e occasionale ma con una sua stabilità e una vocazione al comando, sostenuta poi da una appropriazione di terre speciale e più consistente rispetto al rimanente della popolazione, fosse essa autoctona o appartenesse ai migranti. Si crearono così, attraverso processi di lunga durata e per noi piuttosto ipotizzabili che realmente conoscibili, equilibri diversi nella convivenza degli uni e degli altri e modalità diverse nella fissazione, nella cristallizzazione per così dire, dei gruppi familiari dominanti in forza dell’esercizio delle armi. Quando autori antichi caratterizzarono quelli che avevano denominato *Germani* come popoli sempre in armi e di vocazione guerriera, adombrarono tale connotato come qualcosa di essenziale, intrinseco, generalizzato a intere popolazioni e perenne, mentre esso era senza dubbio il portato di evoluzioni di lunga durata concluse su una differenziazione

⁷ *La Guerra gotica di Procopio di Cesarea...*, a c. di Domenico Comparetti, 3 voll., Roma, Istituto Storico Italiano, 1895-1898 (FISI, 23-25), II, pp. 292-294.

⁸ Tacito attribuisce tale costume politico alla nazione marinara dei *Suiones* (con larga approssimazione, gli Svedesi): *Germ.*, 44.

sociale che è dato riscontrare in tutte le società “barbariche” non meno che nell’universo ellenistico-romano.

Che così fosse lo prova un altro fenomeno, che invece gli scrittori della tarda antichità e del primo medioevo colsero puntualmente, cioè le diverse forme di struttura politica e il diverso collocarsi delle *élites* armate all’interno di ciascuna.

Un grande osservatore di genti e costumi del VI secolo, il greco Procopio di Cesarea, sottolineò come alcune popolazioni orientali entrate in prossimità dell’impero, che egli qualificò come *Slavi* e *Anti*, vivessero in “democrazia”, termine che per questo autore indica semplicemente l’assenza di un vertice sovrano, di una struttura monarchica⁷. Fin dai primi secoli scrittori greci e latini avevano segnalato la presenza di un “re”, variamente definito, sia in popolazioni germaniche che in popolazioni nomadiche. Ma attraverso gli stessi testi si comprende, anzitutto, come l’istituzione regia non fosse diffusa in tutte le compagini etniche, in secondo luogo come essa potesse assumere una fisionomia temporanea e occasionale, infine e soprattutto come anche in assetti “monarchici” consolidati o apparentemente tali vi fossero equilibri diversi fra il re e le *élites* guerriere. A *nationes* dove i re esercitavano un controllo rigoroso sui gruppi di guerrieri, al punto di consentire loro l’uso delle armi solamente in guerra, affidandone la custodia ai servi in tempo di pace⁸, facevano contrappunto popoli nei quali la prossimità tra le persone dell’*élite* in armi e il re era fortissima, di carattere per così dire cameratesco; e ancora popoli, non soltanto slavi, che non conoscevano una istituzione regale bensì la compresenza di famiglie dell’aristocrazia – azzardiamo per intenderci la faticosa e impropria parola – con eventuali preminenze di alcune sulle altre gradazioni sociali che non conosciamo quasi per niente.

Più di una volta abbiamo inserito nella nostra prosa il termine di famiglia e di gruppi familiari. Attingiamo così alla componente sociale di base, che ancora una volta accomuna popolazioni germaniche, slave, delle steppe, oltre ad essere come ognuno sa la cellula sociale fondamentale delle società inserite nell'impero romano.

Ogni discorso sulle strutture familiari ha il suo punto di partenza nelle attribuzioni dei ruoli sessuali e nella situazione delle donne. È un altro campo nel quale si deve constatare una similarità di fondo tra tutte le grandi componenti etniche dell'Europa tardoantica e medievale. Tanto nel mondo inquadrato dall'impero romano quanto nelle società germaniche, slave e nomadistiche che erano al di là delle sue frontiere le donne erano escluse dall'esercizio delle armi e dai ruoli di natura politica, e impegnate invece in tutte le forme del lavoro, domestico o agricolo o artigianale. La separazione dei sessi nella vita della collettività era ovunque netta, e in fasi diverse dei secoli dal I al VI alcuni autori dissero con stupore, e sottolineando la cosa in termini di inciviltà, estrema rozzezza o comunque abnormità, di popoli presso i quali tale separazione non aveva luogo.

Dei Fenni – scrisse Tacito – è stupefacente la selvatichezza, sozza la povertà. Non hanno armi, né cavalli, né casa. Per cibo l'erba, per vestito pelli, per letto la terra. La loro sola speranza è nelle frecce, alle quali fanno le punte d'osso in mancanza di ferro. Vivono di caccia sia gli uomini che le donne: in promiscuità vanno a cacciare e si spartiscono la preda. Per i bambini non c'è altro ricovero dalle belve e dalla pioggia che al riparo di qualche intreccio di rami: qui ritornano da giovani, qui si ricoverano fuggendo da vecchi. Però tutto questo sembra loro più felice che non affaticarsi sui campi, lavorare per farsi le case, gestire fra speranze e paure i beni propri e degli altri. Privi di timore degli uomini, privi di timore degli dèi, hanno raggiunto una mèta difficilissima, quella di non avere bisogno neppure dei desideri⁹.

¹⁰ *La Guerra gotica di Procopio di Cesarea*, cit., II, p.100 (trad. Comparetti).

¹¹ Ammiano Marcellino, *Le storie*, a c.di Antonio Selem, Torino, Utet, 1973, rist.in 2 voll.Torino, TEA, 1994 (I Classici greci e latini Tea, 11-12), XXXI, 2, 10.

Molti secoli dopo, Procopio di Cesarea avrebbe valutato in termini in parte analoghi la popolazione degli Scritifinni, anch'essa situata in quell'estremo nord che era ai confini del mondo noto ed anche ai confini tra realtà e immaginazione:

E neppure i bambini essi nutrono alla maniera degli altri uomini, poiché i bimbi degli Scritifinni non vengono alimentati col latte delle donne, né attaccansi alle mammelle materne, ma son nutriti soltanto col midollo delle fiere prese a caccia. Appena dunque una donna abbia partorito, posto il bambino dentro una pelle, tosto lo sospende a qualche albero, e messogli del midollo alla bocca, se ne va alla caccia consueta; occupazione questa che, come ogni altra, esse hanno in comune cogli uomini¹⁰.

Ambedue le descrizioni etnografiche si riferiscono a popolazioni non bene identificabili ma non germaniche né slave, piuttosto collocabili nell'area "finnica". Anche al di fuori del mondo germanico e slavo erano gli Unni, dei quali peraltro nel IV secolo Ammiano Marcellino, pur rappresentandoli nel segno di una estrema barbarie, rilevò in maniera brevissima e incidentale l'attribuzione di attività domestiche alle donne nel corso di una vita nomadica e selvaggia:

Assomigliano a gente in continua fuga sui carri che fungono loro da abitazione. Quivi le mogli tessono loro le orribili vesti, qui si accoppiano ai mariti, qui partoriscono ed allevano i figli sino alla pubertà¹¹.

Il passo di Ammiano adombra però un tratto fondamentale di questa popolazione, il coinvolgimento delle donne nelle migrazioni. Dunque una comunità di esperienza migratoria tra uomini e donne, che dovremo collegare a una comunità di vita e di destini. Si capisce che abbiamo qui in

mente un brano celebre della *Germania* di Tacito, dove nel rilevare il sistema germanico di assegni nuziali (dal marito alla moglie, non dalla moglie al marito come nel sistema romano della dote) egli dilatò la constatazione etnografica a una valutazione complessiva di tonalità positiva e celebrativa e in funzione polemica con i costumi romani:

I matrimoni sono colà di grande rigore, e non si potrebbe elogiare maggiormente nessuna altra cosa dei loro costumi. Quasi unici tra i barbari, si limitano ad avere una moglie soltanto, con l'eccezione di pochi, i quali si circondano di più rapporti coniugali, non per concupiscenza ma per il fatto di essere nobili. Non è la moglie che porta la dote al marito, ma il marito alla moglie. Sono presenti i genitori e i parenti e danno la loro approvazione ai doni; doni che non sono ricercati per le delizie delle donne o per adornare la novella sposa, ma sono buoi, un cavallo armato e uno scudo con lancia e spada. Con questi doni è ricevuta la moglie, la quale a sua volta offre al marito alcune armi: è questo il vincolo più grande, questi sono i sacri arcani, questi dèi del matrimonio nei quali essi credono. Affinché la moglie non si ritenga estranea all'anelito del valore e alle vicissitudini delle guerre, essa viene ammonita da quegli stessi segni del matrimonio al suo inizio che sarà compagna delle fatiche e dei pericoli, che soffrirà e oserà le stesse cose del marito, così in pace come in guerra. È questo che vogliono significare i buoi aggiogati, il cavallo armato, le armi offerte: così si vivrà, così si morirà; la donna riceve cose che passerà ai figli inviolate e degne, e che le nuore riceveranno a loro volta e che saranno trasmesse ai nipoti¹².

Le diverse forme delle espansioni dei popoli e le forme di coinvolgimento o di estraneità delle mogli e della famiglia nelle migrazioni configurano quella fondamentale dialettica tra mobilità e ancoraggio che si ritrova in tutti gli spostamenti collettivi di persone, dall'antichità a oggi.

I soldati romani e i comandanti dei loro eserciti, che si muovevano su grandi distanze e che rimanevano per molti anni lontani dalle loro case, avevano però la prospettiva di un ritorno,

un ancoraggio della loro esistenza, una dimora familiare non deserta. Per altre popolazioni la migrazione si configurava come una andata in massa, con le donne e i figli, senza una intenzione certa di ritorno, anche se talora il mito di un ritorno accompagnava la migrazione. Per alcuni popoli ancora il teatro dell'esistenza mutava, consapevolmente, nell'arco di una generazione, anzi di una vita umana. Alcuni autori antichi ebbero una chiara percezione di queste mutazioni perenni e di queste andate senza ritorno:

Se s'interrogano sulla loro origine (*gli Unni*), nessuno può dare una risposta, dato che è nato in luogo ben lontano da quello in cui è stato concepito ed in una località diversa è stato allevato¹³.

Una popolazione presso la quale sembrano avere avuto importanza i miti del ritorno è quella dei Longobardi. Secondo una tradizione, al momento di intraprendere l'impresa d'Italia il re Alboino avrebbe stretto un patto con il *khan* degli Àvari: occupanti di quella Pannonia dove si erano stanziati a lungo i Longobardi, gli Àvari avrebbero acconsentito per una durata di duecento anni un ritorno dei Longobardi dall'Italia.

Sappiamo bene che la cosa non si realizzò, furono anzi gli Àvari a invadere il Friuli meno di cinquanta anni dopo l'impresa italiana di Alboino. La tradizione è comunque di per sé interessante, come è interessante la narrazione del ritorno di Lopichis in Paolo Diacono, il testo che abbiamo citato in apertura di questo capitolo. Per il fanciullo, si ricorderà, la patria in cui tornare era oramai la nuova patria, l'Italia, sede originaria del suo popolo, o meglio quella in cui esso si era più stabilizzato, e da non più di una generazione stando al leggendario racconto.

L'entità degli spostamenti senza ritorno nel territorio di origine segna il grande spartiacque nella storia d'Europa. Consente, più precisamente, di distinguere una Europa centro-occidentale dove entro la fine del secolo VII si ebbe l'arresto dei grandi spostamenti senza ritorno e un assestamento etnico solido e duraturo e una Europa settentrionale e centro-orientale dove i movimenti di popolazioni "senza ritorno" si sarebbero protratti in alcuni casi fino al secolo X e in altri fino nel tardo medioevo.

Il nostro territorio aquileiese si colloca nella prima delle due grandi sezioni, perché la conquista longobarda della fine del secolo VI e delle prime generazioni del secolo seguente rappresentò l'ultima grande ondata di migrazioni destinate a una stabilizzazione territoriale e al distacco definitivo degli invasori dalle terre di origine.

Questa è però solo una parte della sua storia. La vastità dello spazio "aquileiese", dei territori a capo dei quali era la sede ecclesiastica di Aquileia, e il carattere di spopolamento di molte aree al suo interno fecero sì che dall'età dell'assestamento longobardo ai nostri giorni altri flussi di popolazioni ne arricchissero il tessuto etnico, senza avventi di massa e senza emarginazione delle popolazioni residenti bensì creando accanto ad esse e fra di esse segmenti importanti di alterità etnica e linguistica: popolazioni slave penetrate nell'arco alpino e nell'Istria fino dal secolo VI e con nuovi flussi all'epoca di Carlo Magno, nuclei germanici diversi dai longobardi e legati all'affermazione del dominio carolingio (Franchi, Bavari, Alemanni), nuovi insediamenti slavi e germanici promossi dai patriarchi dopo le incursioni ungheresi, ed ancora nuovi apporti, che ora si possono definire

senz'altro tedeschi e non genericamente germanici, nell'arco alpino e nelle cittadine friulane del medioevo maturo e tardo, fino agli spostamenti dei nostri giorni.

Degli spostamenti collettivi senza ritorno alle patrie di origine deve essere rimarcato, semplicemente, il carattere non spontaneo.

Furono la minaccia di oppressione da parte di altri o la necessità di acquisire sicure e stabili risorse alla sopravvivenza familiare che alimentarono le grandi migrazioni delle popolazioni germaniche e slave.

Questa cosa fu compresa dagli scrittori antichi, e fu compresa anche dalle autorità politiche che scelsero strade alternative alla resistenza e alla controffensiva militare per integrare i nuovi venuti nei loro territori.

Il momento è venuto di far seguire alla velocissima messa a punto offerta sin qui una descrizione più precisa e serrata degli spostamenti collettivi dei popoli, di come ne furono coinvolte le terre aquileiesi e friulane e di come i vertici politici e militari, i "nocchieri", pilotarono le loro navi in quella "gran tempesta", o cercarono di farlo.

Ma prima di riprendere il profilo "storico" apriamo adesso il sipario sulle migrazioni dei nostri tempi. Per la loro comprensione abbiamo ovviamente strumenti che fanno crudelmente difetto per le epoche passate.

Sul terreno fattuale, precise statistiche e loro aggiornamento corrente. Sul piano umano, delle motivazioni e dei sentimenti, abbiamo di fronte in carne ed ossa i protagonisti, "invasori" e "invasi", e siamo in grado di parlare con loro e di sistemare sentendo le loro voci le nostre categorie interpretative.



01.2. ORNELLA URPI S
FLUSSI MIGRATORI IN ETÀ CONTEMPORANEA

LE MIGRAZIONI INTERNAZIONALI

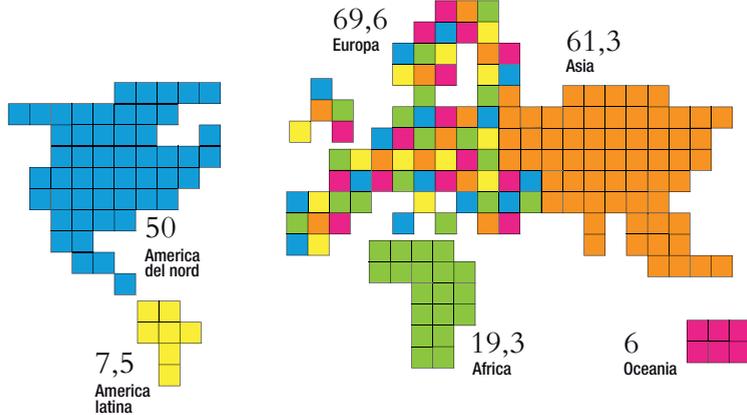
Le migrazioni rappresentano uno degli elementi fondamentali che da sempre hanno caratterizzato l'esperienza degli uomini, spostamenti nel tempo e nello spazio alla ricerca perenne di migliori condizioni di vita e con l'aspirazione all'emancipazione. La stessa storia dell'umanità potrebbe essere raccontata come la storia delle migrazioni: una continua odissea, in molti casi associata alla sopraffazione culturale, politica, economica per assicurarsi lo sfruttamento delle risorse naturali della terra, legittimando con il pregiudizio razziale, religioso e culturale le diverse forme di violenza dell'uomo sull'uomo; in altri casi associata alla compenetrazione e alla valorizzazione delle risorse di popoli e mondi diversi¹⁴.

Secondo l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni attualmente si possono stimare nel mondo 214 milioni di uomini e donne migranti, dei quali 4,2 milioni sono italiani. In particolare si stima una popolazione migrante internazionale in Europa di 69,6 milioni, in Asia di 61,3 milioni, in America del Nord di 50 milioni, in Africa di 19,3 milioni, in America latina di 7,5 milioni, in Oceania di 6,0 milioni¹⁵. Masse umane che nel muoversi hanno intrecciato culture, comportamenti, geni, affetti e destini in un continuo evolversi in configurazioni mutevoli e spesso imprevedibili.

¹⁴ Per Umberto Eco il concetto di "migrazione" è associato a un fenomeno inarrestabile che trasforma radicalmente la cultura del territorio in cui la popolazione emigra, a differenza del concetto di "immigrazione" che implica invece, l'accettazione incondizionata dei costumi e delle usanze da parte delle popolazioni che si spostano in un altro luogo, e una regolamentazione controllata dei flussi da parte del Paese ospitante. Quello a cui noi assistiamo nel mondo contemporaneo in Europa rappresenta, secondo Eco, una migrazione vera e propria e "... nel prossimo millennio l'Europa sarà un continente multirazziale, o se preferite, "colorato". Se vi piace, sarà così; e se non vi piace, sarà lo stesso": U. Eco, *Le migrazioni, la tolleranza e l'intollerabile*, in *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani, 1997, p. 57.
¹⁵ *Lo stato della popolazione nel mondo*, UNFPA-AIDOS, Roma, 2011.

ALBANIA
Sbarco a Bari di 20.000 profughi albanesi
9 agosto 1991
(particolare della foto nei fogli di sguardia)

Popolazione migrante nel mondo:
Nella restituzione grafica a sei continenti, essi vengono proporzionati relativamente al valore della propria popolazione migrante. La cromia del continente europeo segue la previsione di Umberto Eco riportata in nota 14.



¹⁶ I dati si riferiscono a *Division World Population Prospects, The 2010 Revision*, United Nations Population Division.

¹⁷ Secondo Eurostat, nel periodo 2004-2008 la popolazione dei paesi membri è cresciuta, in media, di 1,7 milioni di persone l'anno, quasi esclusivamente per effetto del saldo migratorio. L'impatto dell'immigrazione continua a rivestire un ruolo centrale nello sviluppo demografico nella gran parte dei paesi europei.

Secondo l'OCSE i flussi migranti, pur rallentati negli ultimi anni a causa della crisi economica, si attestano sui 6 milioni di unità l'anno. Purtroppo, stando alle stime dell'Unhcr, ben 43,7 milioni sono state le persone che sono dovute fuggire dal proprio Paese a causa di ragioni belliche o politiche. Le crisi e l'instabilità politica giocano da sempre un ruolo rilevante nelle motivazioni di spostamento delle popolazioni, e la migrazione può essere considerata, in moltissimi casi, l'ultima speranza verso la sopravvivenza. Ma è soprattutto la privazione materiale, associata alla mancanza di aspettative di un futuro migliore (dimensione psicologica connaturata degli esseri umani), a spingere le persone verso il "sacrificio" dello spostamento territoriale.

L'impulso a spostarsi, agevolato nel nostro secolo dai trasporti intercontinentali e dalla maggiore conoscenza del mondo fornita dai *mass media* e dal *network*, ha migliorato di fatto la vita di milioni di esseri umani. Tra il 1950 e il 1995 i flussi migratori internazionali si sono quasi quintuplicati, passando da 6 a 28,6 milioni. Nel primo periodo (1950-1960), i principali flussi migratori intercontinentali furono generati soprattutto dall'Europa, seguita dall'Africa e dal Sud America, mentre le principali aree di attrazione furono i paesi del nuovo e del nuovissimo mondo (USA, Canada, Australia e Nuova Zelanda) e l'Asia. Nel secondo periodo invece i luoghi di partenza sono stati in prevalenza l'Asia, l'America centrale e meridionale, e l'Africa; e i migranti hanno preso la direzione principalmente dell'Europa, dei paesi del Golfo e di quelli del Nuovo Mondo¹⁶. L'Europa è passata quindi in soli 60 anni dal ruolo di fornitore di manodopera a quello di chi richiede manodopera, e l'Asia è divenuto il più importante spazio mondiale di emigrazione.

Nell'epoca contemporanea assistiamo a flussi migratori internazionali collegati fondamentalmente a ragioni economiche e demografiche. Da un lato paesi caratterizzati da una carenza strutturale di manodopera (contrazione demografica), dall'altro paesi caratterizzati da una offerta illimitata di lavoro. Nella fase di grave contrazione economica in cui viviamo al momento, possiamo affermare che la crescita della domanda di lavoro è imputabile alla struttura demografica dei paesi europei piuttosto che a ragioni di sviluppo economico.

Nel corso degli ultimi anni i problemi economici, associati a nuove tendenze nazionaliste di stampo xenofobo, hanno prodotto nel vecchio continente nei confronti della popolazione straniera residente un clima non molto favorevole, che ha scoraggiato nuovi flussi. Ciò nonostante, la riduzione dei flussi non è stata così rilevante come si poteva ipotizzare e l'immigrazione continua ad essere un fenomeno fondamentale sia per lo sviluppo economico sia per il bilancio demografico dell'Europa¹⁷.



Principali Paesi per popolazione migrante inviata e stima della diaspora.

¹⁸ Dati del *Division World Population Prospects, The 2010 Revision*, cit.

¹⁹ M. Bruni, *I flussi migratori nel continente asiatico. Tendenze e prospettive*, in *Dossier Statistico Immigrazione 2011*, Roma, Caritas Migrantes, 2011.

²⁰ Amartya Sen configura uno scenario di diminuzione del tasso di fertilità associato allo sviluppo della democrazia e alla diminuzione della disuguaglianza di genere: A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000.

²¹ Dati della Divisione per la Popolazione del Dipartimento per gli Affari Economici e Sociali delle Nazioni Unite.

²² F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1986, I, p. 425.

I migranti infatti si dirigono sempre dove l'offerta di lavoro della popolazione presente è insufficiente e quindi dove esiste una speranza di lavoro. I principali paesi di partenza sono quelli dove la dinamica demografica ha portato ad una accumulazione di offerta di lavoro esorbitante rispetto alle possibilità di assorbimento del mercato locale.

I primi tre paesi per migranti inviati e stima della diaspora in milioni sono Cina (35 milioni), India (20 milioni), Filippine (7 milioni)¹⁸.

Al momento attuale i flussi migratori di tipo economico sono generati da una situazione di carenza di offerta di lavoro di origine demografica ed economica in Europa e in alcuni paesi asiatici. Per contro (paesi del nuovo mondo e paesi del Golfo) essi sono indotti essenzialmente dalla domanda di lavoro, in presenza di saldi naturali positivi della popolazione in età lavorativa¹⁹. Con la diminuzione del tasso di fecondità a livello mondiale gli scenari degli spostamenti di popolazione potrebbero cambiare enormemente.

Tra 50 anni la popolazione in età lavorativa presenterà una dinamica positiva solo in Africa, e l'Asia dovrebbe registrare un aumento estremamente consistente sia in entrata che in uscita a livello di mobilità tanto intracontinentale quanto intercontinentale. La diminuzione del tasso di fecondità è un effetto della globalizzazione, della crescita del benessere economico, ma soprattutto della diffusione della scolarizzazione e dell'occupazione femminile²⁰. Non dobbiamo dimenticare che la rapida crescita della popolazione mondiale è un fenomeno molto recente. Circa 2000 anni fa il mondo intero era abitato da circa 300 milioni di esseri umani. Ci sono voluti più di 1600 anni perché quella cifra raddoppiasse, raggiungendo i 600 milioni. La crescita demografica ha registrato una impennata a partire dal 1950: la riduzione della mortalità nelle regioni meno sviluppate ha portato a una stima della popolazione mondiale nel 2000 di 6,1 miliardi, quasi due volte e mezzo la cifra di cinquant'anni prima.

Con la diminuzione dei tassi di fecondità in quasi tutto il mondo, il tasso globale di crescita è sceso del 2% rispetto al picco raggiunto nel periodo 1965-70. Nel 2011 abbiamo comunque raggiunto i 7 miliardi²¹.

Il mondo oggi è popolato e interconnesso in vaste aree urbane, sovraffollato al limite della sopportabilità umana, mentre solo quattrocento anni fa si poteva invece ipotizzare una popolazione di soli 60 milioni in tutta l'area mediterranea (38 milioni in Occidente e 30 milioni nell'Islam mediterraneo). Inoltre, nelle parole di Braudel, "la densità della popolazione [...] era ancora minore di quanto dicano le cifre, perché allora lo spazio era, umanamente, più vasto di oggi. Dobbiamo immaginare una popolazione tre o quattro volte meno numerosa dell'odierna e diluita in uno spazio molto più difficile da superare. In esso c'erano veri vuoti umani"²².

IMMIGRAZIONE IN ITALIA

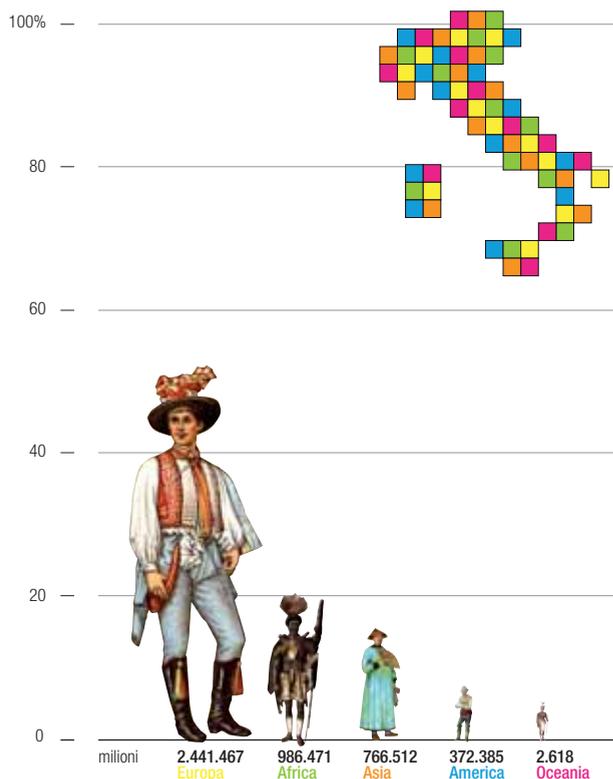
²³ Secondo il Comunicato su *La popolazione straniera residente in Italia* del 22 settembre 2011 dell'Istat, il numero di persone straniere risulta di 4.570.317 unità.

²⁴ Per cercare di dare una dimensione numerica a questa categoria elusiva di migranti è stato attivato da qualche anno il progetto Clandestino in base alle cui stime si valuta il numero di migranti irregolari nell'Unione europea al 2008 in una cifra che varia tra i 2 e i 4 milioni circa, con una netta concentrazione nell'area dei 15 membri iniziali, così come avviene per le presenze regolari e l'Italia è uno di questi.

L'Italia è diventata un Paese di immigrazione dopo essere stata per lungo tempo un luogo di partenza verso gli altri continenti. Ormai la presenza straniera si è stabilizzata arrivando nel 2011 a 4 milioni e mezzo, con una incidenza sul totale della popolazione del 7,5%²³.

Ma la presenza complessiva è ben più ampia se pensiamo che i dati a nostra disposizione riguardano i residenti stranieri e sono scorporati dai dati dei soggiornanti. L'iscrizione anagrafica può richiedere infatti molti anni di attesa perché presuppone la definizione della pratica di rilascio del permesso di soggiorno, al quale si devono aggiungere un regolare contratto di affitto e la certificazione di un reddito minimo (dai dati delle Questure si riscontra un numero di persone straniere che, sommato a quello dei residenti stranieri, risulta a volte quasi il doppio), senza contare la presenza dei clandestini che, secondo le stime, ammonta a circa un decimo di quella regolare²⁴.

Immigrati stranieri in Italia per paese di provenienza (dati Istat 2011).



Rispetto all'anno precedente, il numero è aumentato di oltre 330.000 unità, in conseguenza delle nuove iscrizioni dall'estero, delle nuove iscrizioni anagrafiche e della regolarizzazione grazie al Decreto Flussi della fine del 2009.

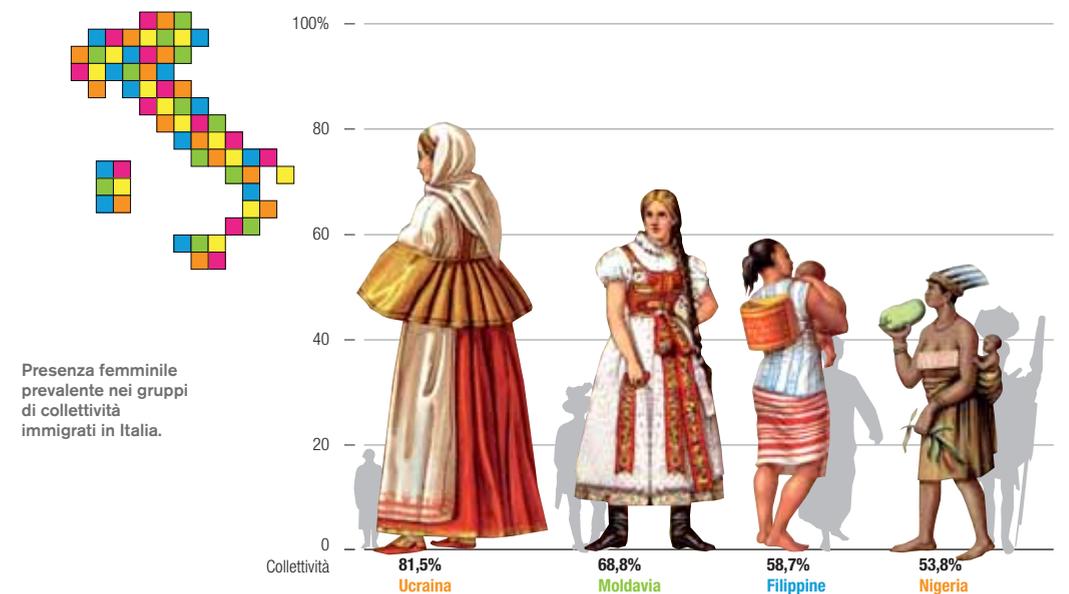
La maggioranza degli stranieri risulta attualmente proveniente da un Paese europeo (53,4%, 2.441.467 persone), dall'Africa provengono 986.471 persone, dall'Asia 766.512, dall'America 372.385 e dall'Oceania solo 2.618. All'interno dei paesi europei di emigrazione, la Romania gioca un ruolo decisivo con ben 968.576 emigrati in Italia e con una variazione rispetto all'anno precedente del 9,1%, anche se la variazione maggiore nel 2010 risulta essere quella della Moldavia (24%). A scalare, le principali presenze straniere (sopra le 100.000 unità) provengono da Albania, Marocco, Cina, Ucraina, Filippine, Moldavia, India, Polonia, Tunisia²⁵.

²⁵ Vedi il *Dossier statistico Immigrazione Caritas/Migrantes 2011*, elaborazione sui dati Istat.

²⁶ Istat, *Indicatori demografici*, Anno 2010, in www.istat.it.

Quanto alla composizione per genere, questa varia a seconda del gruppo nazionale, in conseguenza dei diversi modelli migratori. Quindi, se in generale il rapporto di genere è sostanzialmente equilibrato (le donne straniere sono il 51,8% rispetto agli uomini stranieri), all'interno delle singole collettività si rilevano forti variazioni. Mentre nella prima fase dell'immigrazione (anni '80 - inizio anni '90) le donne erano una realtà numericamente insignificante, a distanza di 20 anni lo scenario è cambiato completamente.

Ora rappresentano la quota più consistente dei nuovi ingressi dall'estero e sostengono concretamente la fecondità nazionale (mediamente 2,13 figli contro 1,40 delle italiane)²⁶. La suddivisione per gruppi nazionali conferma la forte prevalenza di genere nei flussi di alcune nazionalità attratte dal lavoro domestico e di cura della persona (anziani e bambini). Non dobbiamo dimenticare che i flussi al femminile, in particolare di donne che lasciano da sole il proprio Paese di origine per cercare lavoro nei settori prima menzionati, sono formati per lo più da persone che vivono in paesi dove sono avvenuti dei processi di emancipazione. Dai mondi dove invece la struttura patriarcale tradizionale è ancora imperante, gli ingressi di donne sono molto meno cospicui e collegati più all'esigenza di ricongiungimenti familiari che alla ricerca di posti di lavoro. Nel gruppo delle collettività più numerose, spicca la netta prevalenza femminile in quella ucraina (81,5% donne) e in quella moldava (68,8%). Le collettività africane e asiatiche sono per lo più composte da uomini, tranne alcuni paesi quali le Filippine (58,7% donne) e la Nigeria (53,8% donne).



²⁷ V. La Monica, *Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes*, Roma, 2001.

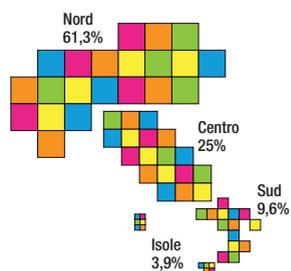
La quota minore di donne in assoluto si riscontra, invece, tra i soggiornanti provenienti dall'Afghanistan (sono appena il 7,3% dei 4.402 titolari di permessi di soggiorno). Tra le nazionalità che registrano almeno 50.000 permessi, si evidenziano i valori di Senegal (23,6%), Egitto (29,0%), Bangladesh (30,05) e Pakistan (31,4%)²⁷.

Per quanto riguarda la distribuzione della presenza straniera sul territorio italiano, vediamo che essa è sempre stata molto disomogenea, anche rispetto alle singole comunità distinte per cittadinanza. Solo negli ultimi anni il Mezzogiorno ha avuto un incremento di presenze (11,6% in confronto a un dato medio nazionale pari a 7,9%). Il Nord accoglie da solo il 61,3% delle presenze (e il 23% del totale degli stranieri si trova in Lombardia), il Centro il 25%, il Sud solo il 9,6%, nelle isole appena il 3,9%. Ma essendo molto più diffusa la clandestinità al Sud che al Centro-Nord i numeri degli stranieri sono molto più alti di quanto ci dicano i dati Istat e la sproporzione fra le diverse parti d'Italia non è forse così accentuata come si potrebbe pensare.

Se osserviamo l'evoluzione della presenza straniera in Italia non possiamo non essere stupiti di quanto essa non si sia modificata nelle caratteristiche e nella distribuzione. Sin dalle origini del fenomeno migratorio, le zone metropolitane del Centro-Nord hanno rappresentato le aree di principale destinazione dei flussi stranieri.

L'immigrazione è ancora un fenomeno prevalentemente urbano: il 37,1% della popolazione straniera residente si concentra nei Comuni capoluoghi di provincia; e nella sola provincia di Milano si concentra l'8% di tutta la popolazione straniera presente in Italia. A causa di questa concentrazione in alcune aree del territorio è facile comprendere come possano svilupparsi relazioni conflittuali con residenti italiani (o addirittura fra le diverse comunità), tensioni sociali e l'affermazione di movimenti o gruppi di stampo xenofobo. Le province in cui è maggiore l'incidenza straniera sulla popolazione italiana sono Brescia e Prato (13,6%), Piacenza, Reggio Emilia, Mantova, Modena (13%); Roma si attesta sul 10,6%. In generale, nelle regioni del Nord-Est l'incidenza ha un valore medio del 10%: ogni 10 abitanti, uno è straniero.

I modelli di insediamento delle diverse comunità sono anch'essi differenziati. Se romeni, albanesi e marocchini (i più numerosi in ordine di importanza) risultano risiedere in quasi tutte le aree del Paese, anche se con livelli di concentrazione diversi a seconda dei luoghi, altre collettività, come quella dei cinesi o quella dei filippini, presentano una distribuzione che è concentrata in alcune aree e assente in altre. L'incidenza dei cinesi per esempio è elevata nelle aree di alcuni centri del Nord e del Centro del Paese, come Milano, Parma, Reggio Emilia, Prato e Firenze.



Restituzione grafica delle presenze straniere in Italia proporzionate secondo la loro distribuzione territoriale (nordo-centro-sud, isole).

²⁸ V. Cesareo, *Migrazioni 2010: uno sguardo d'insieme*, in *Sedicesimo rapporto sulle migrazioni 2010*, Milano, ISMU.

In particolare l'intensa attività imprenditoriale e industriale cinese di Prato fa sì che questa collettività si attesti come la prima della provincia, con una incidenza attorno al 39% di tutti gli stranieri residenti. I filippini risultano particolarmente concentrati in alcune aree urbane quali Roma, Milano, Bologna, Firenze.

Ci sono poi collettività che hanno un peso preponderante in alcuni luoghi. Ad esempio gli ecuadoriani costituiscono il 17,6% del totale degli stranieri in Liguria. Gli ucraini, invece, sono la principale collettività in Campania (22,8% dei residenti stranieri). In Sicilia la seconda collettività in ordine di importanza numerica è costituita dai tunisini, pari al 12% del totale degli immigrati in regione.

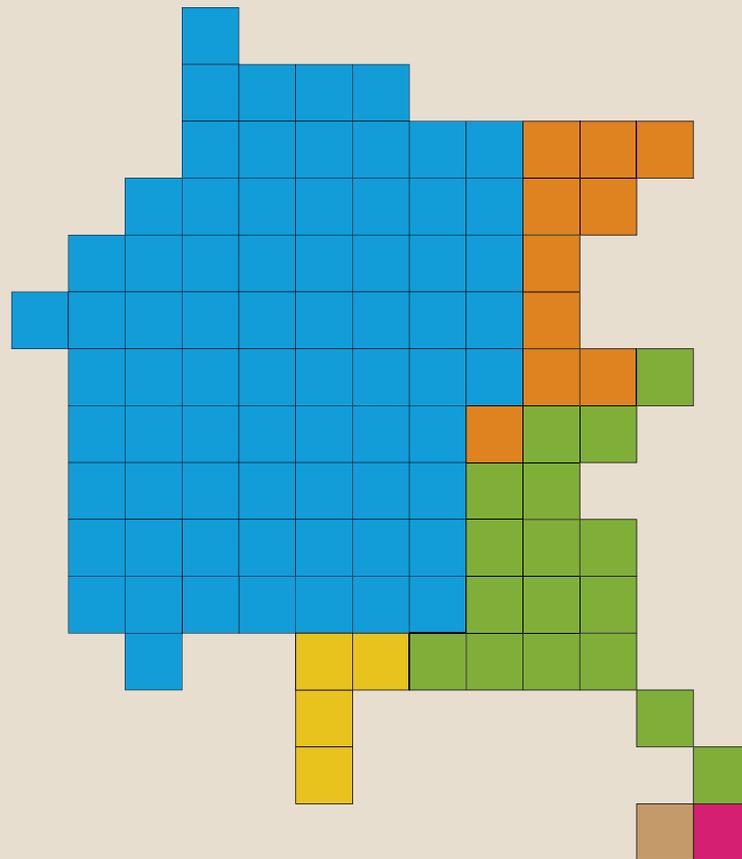
I differenti modelli di insediamento degli stranieri sono l'effetto di due azioni combinate. Da una parte risulta fondamentale l'effetto catena. Sappiamo che la scelta del luogo di immigrazione dipende dalle esperienze precedenti di familiari o conoscenti. Dall'altra essi dipendono dalla stratificazione etnica del lavoro. Filippini, peruviani ed ecuadoriani risiedono prevalentemente nei Comuni capoluoghi di Provincia, dove per lo più trovano impiego presso le famiglie (i filippini, per esempio, per l'80% risiedono nei capoluoghi di Provincia e i poli di concentrazione principali sono le aree metropolitane di Roma, Milano e, in misura minore, Bologna e Firenze). Indiani, marocchini, albanesi e tunisini, invece, risiedono soprattutto nei Comuni non capoluoghi di Provincia, dove svolgono prevalentemente attività connesse ai lavori agricoli o della zootecnia.

In sintesi, l'immigrazione in Italia evidenzia una tendenza alla riduzione dei flussi netti (saldo delle iscrizioni e delle cancellazioni anagrafiche a livello nazionale) a causa della crisi economica che affligge il Paese, anche se il numero complessivo è sempre cresciuto con un tasso annuo del 12,7%. Si rafforza contemporaneamente il processo di stabilizzazione degli stranieri. Infatti la presenza dei nuclei familiari è aumentata (il numero di coloro che vivono in famiglie è aumentato dal 2005 al 2009 di circa cinque punti percentuali), mentre si è dimezzato il numero di chi vive con amici e conoscenti ed aumenta sempre più la popolazione minorenni, che è triplicata nel corso di nove anni (dal 2001 al 2009) anche per l'incremento dei ricongiungimenti familiari²⁸.

L'aumento progressivo della popolazione straniera, i processi di stabilizzazione, i tassi di natalità (che almeno nella prima generazione risultano più alti di quelli delle donne italiane) e le nuove famiglie miste indicano che nel futuro la società italiana sarà sempre più multietnica e l'interculturalità sarà sempre più presente in tutti gli ambiti della vita pubblica.

L'IMMIGRAZIONE IN FRIULI-VENEZIA GIULIA

Restituzione grafica della percentuale di presenze straniere, residenti in Friuli Venezia Giulia, per area geografica di provenienza. Principali paesi.



²⁹ *Annuario Statistico Immigrazione*, Regione Autonoma Friuli-Venezia Giulia, 2011.

³⁰ I dati Istat si riferiscono al 31 dicembre 2009.

Anche il Friuli-Venezia Giulia da terra di emigrazione è diventato negli ultimi vent'anni meta di immigrazione. Di conseguenza il tessuto socio-culturale si è modificato notevolmente, soprattutto nelle aree urbane e nei comuni dove la densità degli stranieri è più elevata.

La popolazione immigrata residente supera il tetto delle 100.000 unità e incide per l'8,5% sulla popolazione della regione: percentuale ben superiore a quella nazionale (7,5%). Gli immigrati provengono prevalentemente dall'Europa (68,9%) a causa della posizione geografica della regione e delle sue vicende storiche, ma anche della sua struttura demografica (segnatamente l'elevato invecchiamento della popolazione che richiede figure professionali nell'assistenza domiciliare agli anziani).

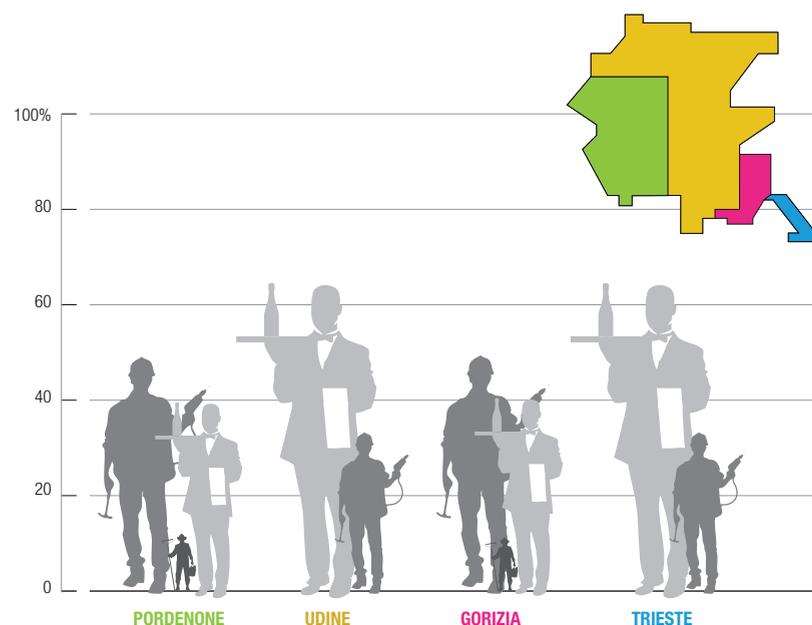
Di conseguenza in Friuli-Venezia Giulia si registra una minor incidenza rispetto alla media nazionale di stranieri provenienti dall'Africa (17,25% contro il 33,4% del Veneto e il 30% dell'Italia) e dall'Asia (l'incidenza è pari al 7,5% rispetto al 18% in Italia e al 15,3% registrato nel Nord-Est)²⁹.

Le comunità più rappresentative sono quella romena (il 18% del totale degli stranieri della regione), quella albanese (13%) e quella serba (9,1%). Tra le comunità maggiormente presenti in Friuli-Venezia Giulia si osservano dinamiche di crescita molto diversificate. Fino al 2006 il flusso migratorio più consistente era quello proveniente dall'Albania. Successivamente, però, con le leggi che hanno portato alla regolarizzazione di molti immigrati, è venuta alla luce la presenza di numerosi cittadini romeni, in particolare con la regolarizzazione del 2006. Un forte impulso fu impresso anche dall'allargamento della Unione Europea nel 2007, tanto è vero che tra il 2006 e il 2007, verisimilmente per l'azione combinata dei due fattori, l'incremento dei cittadini romeni in regione è stato del 57% (4.932 unità) e la comunità romena è diventata la più numerosa in Friuli-Venezia Giulia. Naturalmente, dipendendo da cause nazionali e internazionali, la stessa dinamica si è verificata in tutta l'Italia, e non rappresenta una specificità regionale.

La quarta comunità per consistenza è quella ghanese, con 4.997 individui concentrati soprattutto nell'area pordenonese. Seguono la comunità croata (4.640 individui), quella ucraina (4.304 individui), la marocchina (4.028 individui), la bosniaca (3.951 individui), la macedone (3.644 individui), la bengalese (2.875 individui), la cinese (2.684 individui) e, a scalare, le comunità indiana, moldava, polacca, slovena ed altre³⁰.

La distribuzione degli immigrati tra le province della regione evidenzia che Gorizia e Trieste sono interessate da flussi migratori provenienti in prevalenza dai Paesi dell'ex-Jugoslavia.

A Trieste i Serbi sono la comunità più rilevante (5.850 individui che sono venuti a integrare una presenza serba di lunga tradizione in questa città), mentre Udine e Pordenone sono meta di flussi migratori prevalentemente provenienti dai Paesi dall'Europa Orientale. Un caso interessante è quello della provincia di Gorizia dove la prima nazionalità è quella bengalese, attirata dalle attività cantieristiche del Monfalconese.



Dalle statistiche occupazionali risulta che le quattro province si differenziano notevolmente nella stratificazione etnica in relazione alla offerta di lavoro. La gran parte degli occupati risulta impiegata nel settore dei servizi (attività alberghiera, ristorazione, servizi alle imprese, commercio e servizi alla persona).

Ma questo dato varia considerevolmente da provincia a provincia, al punto da non poter essere immediatamente assunto come rappresentativo dell'intera realtà regionale. A Gorizia l'industria assorbe il 49,3% degli stranieri (sono in parte i bengalesi di cui si è detto sopra), mentre solo l'11,6% è impiegato nell'agricoltura (in particolare sloveni). Anche a Pordenone il settore principale è quello dell'industria (48,6%), dove trovano occupazione per lo più romeni e albanesi, laddove circa il 12% è occupato in agricoltura.

³¹ A. Barachino, *Dossier Statistico immigrazione Caritas/Migrantes*, Roma, 2001.

³² I dati si riferiscono all'anno scolastico 2009/2010 del Ministero della pubblica istruzione.

A Udine e Trieste, invece, il quadro cambia, rendendo conto dei numeri aggregati a livello regionale. Qui infatti i lavoratori stranieri sono occupati soprattutto nei servizi. A Trieste il 64% dei lavoratori è impegnato in questo settore, mentre l'industria ne assorbe solo il 33%.

Questi lavoratori provengono per la maggior parte dalla Serbia e dal Montenegro³¹.

Un altro importante luogo di integrazione, dopo il lavoro, è la scuola, che svolge da sempre un ruolo cruciale nei processi di identificazione con le istituzioni dello stato, sia per i bambini che per le famiglie. Nell'anno scolastico 2009/2010 gli studenti stranieri presenti nel sistema scolastico regionale sono stati 16.543 (10,4% del totale degli studenti), con un costante aumento dall'anno scolastico 1998/1999, quando erano appena l'1,8% e l'immigrazione cominciava a prendere forza e forma. L'incidenza degli studenti stranieri è alta nella scuola dell'infanzia (11,3%), nella scuola primaria (11,0%) e nella secondaria di I grado (11,7%); nella scuola secondaria di II grado invece tende ad abbassarsi (8,4%).

Il dato del Friuli-Venezia Giulia è superiore a quello medio italiano, che si attesta attorno all'8%, e ci fornisce un'evidenza della misura in cui nel Friuli-Venezia Giulia il processo di stabilizzazione sia particolarmente avanzato. I tre quarti della popolazione straniera in età scolare risiedono a Pordenone e a Udine, mentre a Trieste ne risiede il 14,5%, e a Gorizia solo il 9,9%.

Le nazionalità più rappresentative sono quella albanese con 2.757 studenti e quella romena con 2.257 studenti. Seguono quella serba con 1.591 studenti e quella ghanese con 1.027 iscritti³². Nelle scuole superiori la presenza degli iscritti stranieri è maggiore nelle scuole professionali e in quelle tecniche.

Se osserviamo anche i dati relativi alla compravendita di case da parte di stranieri (8% delle transazioni immobiliari complessive in Friuli-Venezia Giulia), in un mercato immobiliare che in tutto il Paese ha subito una forte flessione, e consideriamo la richiesta sempre crescente di alloggi popolari da parte degli stranieri (su 4.550 domande complessive nel 2010, 253 erano di famiglie con almeno un componente straniero), possiamo affermare che nel Friuli-Venezia Giulia la presenza straniera tende al radicamento. Questo fenomeno provocherà verisimilmente una modificazione sempre maggiore nelle relazioni sociali, nei comportamenti e nelle abitudini della popolazione nel suo complesso, andando a formare il tessuto di una nuova società sempre più interetnica e multirazziale.



01.3. PAOLO CAMMAROSANO
**CULTURE E ATTEGGIAMENTI DELLE ÉLITES
OCCIDENTALI E DEI “BARBARI”**

³³ Ammiano Marcellino,
Le Storie, cit., XXIII, 6,1.

TURCHIA
Obelisco di Teodosio,
fine del sec. IV d.C., Istanbul.
Particolare di alti ufficiali con
un *torque* che riporta l'emblema
a forma di cuore dei *comes
domesticorum*, di cui Ammiano
Marcellino era membro.



ITALIA
**Insegne del *comes
domesticorum
equitum* e del *comes
domesticorum peditum*.**
Da *Notitia dignitatum utriusque
imperii*, inizi del sec. V d.C.

Abbiamo già dato conto, in parte, dell'attenzione che autori greci e latini prestarono ad elementi essenziali delle società germaniche, slave e delle steppe. Le pagine migliori di quegli scrittori si dovettero alla lunga persistenza della grande tradizione etnografica ellenistica, le *descriptiones gentium*, come le dice Ammiano Marcellino³³. Di quella cultura etnografica (e geografica: c'era una relazione stretta fra i due ambiti) deve essere sottolineato il fatto che a noi è pervenuta una minoranza di testi, superstiti di una folla di scritti, sugli Sciti, sui Goti e su tanti altri popoli, che sono andati in gran parte perduti e che conosciamo solo indirettamente. Esistevano inoltre tradizioni orali delle popolazioni, delle quali gli etnologi greci e latini hanno tenuto gran conto, preferibilmente accogliendoli quando c'era anche un riscontro con la letteratura.

L'apertura mentale dell'etnografia antica non implicava necessariamente una valutazione positiva dei “barbari”, dei quali talora alcune caratteristiche furono anzi lette nel segno di una inciviltà estrema (così l'indifferentismo tra maschi e femmine di cui dissero, per alcuni popoli, Tacito e Procopio nei passi che si sono citati). Tuttavia anche in descrizioni improntate a negativo stupore di fronte alla “barbarie” dei costumi affiorarono atteggiamenti che indicano uno sforzo

³⁴ *Ivi*, XXXI, 2, 4.

³⁵ *Ivi*, XV, 12, 3. Ma la grande requisitoria di Ammiano contro i costumi romani, segnatamente dei cittadini di Roma e dell'*élite* senatoria, ma non soltanto, si legge *ivi*, XIV, 6; è un discorso indipendente da ogni paragone con i "barbari".

di entrare nella psicologia, nelle motivazioni, insomma nelle "ragioni" di quella "barbarie". Così nella sua descrizione degli Unni, che sarebbe divenuta modello per ogni descrizione dei popoli nomadi e della loro estrema inciviltà, Ammiano trovò modo peraltro di offrire una motivazione alla repulsione che quel popolo nutriva per le mura domestiche:

Non sono mai protetti da un edificio, ma ne rifuggono, come da sepolcri separati dalla vita di ogni giorno. Nemmeno tuguri con tetto di canne si trovano presso di loro. Ma vagano attraverso montagne e foreste, abituati come sono sin dalla nascita a sopportare gelo, fame e sete. Nel loro vagare non entrano in luoghi coperti, se non spinti da estrema necessità: perché infatti non si sentono sicuri se dimorano al coperto³⁴.

Nello stesso autore il discorso sui "barbari" si dilata, seppur raramente, ad una comparazione con i costumi dei "Romani" che risuona polemica verso questi ultimi. Così in un brano sui Galli:

Presso di loro ogni età è assolutamente atta alle armi: con la stessa forza in petto si recano al combattimento il vecchio e l'adulto, con le membra temprate dal gelo e dalle diurne fatiche, sprezzanti di molte e temibili cose. Né accade, come in Italia, che alcuno di loro per paura del compito di Marte si tagli il pollice: gente di tal fatta li chiamano *murci*³⁵.

Il discorso sui "barbari" poteva dunque accompagnarsi ad una valutazione sulla società "civilizzata" degli autori, sovente di stampo negativo. Talora, come in Ammiano, non c'era un rapporto diretto fra i due cammini della valutazione, ma talora un rapporto fu istituito, e accadde che la considerazione degli altrui costumi fosse addirittura esaltata in senso positivo in funzione di una deprecazione dei costumi romani.

Il caso più celebre è quello che circa due secoli prima di

³⁶ Tacito, *Germ.*, 19.

Ammiano era stato rappresentato da Tacito nella sua *Germania*, sia che egli parlasse del matrimonio sia che parlasse della feroce punizione delle donne adulate. Degli assegni nuziali Tacito aveva notato la struttura opposta rispetto al sistema romano della dote: presso i Germani, come abbiamo letto nel brano citato nel paragrafo precedente, era l'uomo che portava alla sposa il donativo nuziale, non viceversa, ma questo donativo era funzionale all'attività guerriera e segnava la comunità di destino, di fatica e di sofferenza di donne e di uomini.

Quanto alla morale della fedeltà coniugale e al castigo dell'adulterio, la pagina di Tacito è tra le più esplicitamente polemiche nei confronti dell'ambiente romano imperiale nel quale viveva e pensava il grande scrittore.

E così le donne vivono in una rigorosa pudicizia, non corrotte dalle tentazioni degli spettacoli, non corrotte dalle eccitazioni dei convivii. Uomini e donne ignorano i segreti affidati alle lettere. In una nazione pur così popolosa gli adultèri sono rarissimi; e il loro castigo è immediato e concesso ai mariti. Il marito scaccia di casa la donna e al cospetto dei parenti, rasi i capelli e denudata, la sospinge a bastonate per ogni villaggio. Non c'è infatti perdono alcuno da parte di una pudicizia la cui violazione è pubblicamente conclamata; la donna non troverà marito, per bella, per giovane, per ricca che sia. Perché da loro nessuno ride del vizio, e non si dice che corrompere ed essere corrotti è cosa di questo mondo.

E dopo un cenno al fatto che presso alcune fra le nazioni germaniche le vedove non si risposano, e un cenno al fatto che limitare le nascite e sopprimere i neonati è considerato presso i Germani un crimine, Tacito conclude, appesantendo ancora la sua *vis* polemica: "Presso di loro i buoni costumi hanno maggior peso che altrove le buone leggi"³⁶.



ITALIA
Morgengabe, 792 d.C.
Biblioteca della Badia,
Cava dei Tirreni, Salerno.

³⁷ Per ambedue questi aspetti, la persistenza nel lungo periodo delle consuetudini nuziali germaniche, segnatamente in Friuli, e la questione dell'adulterio e del divorzio, si può rinviare il lettore, anche per le ampie referenze bibliografiche, al volume *La condizione giuridica delle donne nel medioevo*. Convegno di studio Trieste, 23 novembre 2010, a c. di Miriam Davide, Trieste, CERM, 2012 (Atti 04), segnatamente i saggi di Paolo Cammarosano, *L'iniziativa femminile nell'azione di divorzio fra tarda antichità e medioevo*, pp. 17-26, Claudia Storti Storchi, *La condizione giuridica delle donne della famiglia nelle strategie testamentarie di Alberico da Rosciate (1345-1360)*, pp. 53-94 e Miriam Davide, *La permanenza degli assegni nuziali di origine germanica nel Friuli tardo medievale e di prima età moderna*, pp. 95-116.

Come valuteremo pagine così tendenziose, così scoperte nella volontà di “usare” i costumi dei “barbari” per condurre un discorso interno alla propria civiltà? Potremmo limitarci a dire che quello che ci interessa è proprio l'aspetto polemico e dunque la valutazione interna, soggettiva degli autori. Invece dobbiamo porci il problema della misura in cui quelle pagine riflettessero oggettivamente realtà e costumi dei “barbari”. Per fare questo è necessario uscire dalla ridotta spanna cronologica nella quale si iscrissero quegli autori e portarci su un orizzonte temporale lungo, attingendo a ciò che sappiamo delle popolazioni in epoche successive, meglio illuminate dalle fonti. Vedremo allora che il sistema di assegni nuziali con trasferimento di beni dal marito alla moglie fu effettivamente, per secoli, il sistema predominante, alternativo alla dote romana, in gran parte d'Italia e con particolare tenacia nell'Italia nord-orientale: attestata con grande ampiezza nelle leggi longobarde e nei documenti della *Lombardia* medievale e della *Tuscia* medievale, la *morgengabe* germanica sarebbe persistita tenacemente in Friuli sino alla prima età moderna. Il discorso sulla punizione dell'adulterio è più complesso. Certamente l'adulterio sarebbe stato riconosciuto nel medioevo come uno dei reati maggiori, meritevole della pena capitale, anche se non è possibile verificare l'effettività di questa sanzione estrema. Più certa è l'evoluzione che vide punito solamente l'adulterio femminile: e qui giuocarono congiuntamente una eredità germanica (si sarà osservato nel passo di Tacito come si tratti della donna adultera, non dell'uomo) e una ideologia cristiana che sino dai primi tempi sanzionava anch'essa solo la colpa della donna, identificandovi anche l'unica causa legittima di divorzio³⁷.

Dunque l'intento polemico degli autori non implicava necessariamente una distorsione delle cose come esse realmente

³⁸ *L'empereur Julien, œuvres complètes, I/2: Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, Paris, Les belles lettres, 1924, n. 8.

³⁹ Tratto dall'*Anthologia latina*, il distico è citato nel volumetto agile e ancora prezioso di Giuliano Bonfante, *Latini e Germani in Italia* (1965), 4a ed. Bologna, Patron, 1977 (Linguistica generale e storia, 3), p.17. Noteremo come quasi tutte le parole siano presenti nel moderno tedesco (ad esempio “eils” = “Heill”, “scapian” = “schaffen”) e “drincan” sia presente nel tedesco moderno “trinken” ma anche nell'italiano “trincare”, con la consueta accentuazione sostanzialmente peggiorativa del normale neolatino “bere”.

stavano, e diciamo anzi che nulla sapremmo di alcuni costumi dei “barbari” dei primi secoli, mantenutisi poi nel tempo, se quegli antichi autori non ce ne avessero parlato. Nel condurre questa discussione ci siamo però portati su due piani diversi e complessi: la durata nel tempo dei costumi, le interferenze fra costumi, mentalità, idee di mondi di diversa origine. Se nel Friuli del Quattrocento constatiamo la presenza degli assegni nuziali di tipo longobardo, non ne dedurremo certo che solo questo elemento germanico abbia esercitato la sua influenza e tantomeno trarremo una assurda convinzione di continuità biologica. Ma su quest'ultimo punto, della continuità biologica, e sulla dinamica delle evoluzioni dei popoli nel lungo periodo, diremo più avanti. Conviene adesso tornare sugli atteggiamenti di quanti erano nutriti della *civilitas* romana di fronte alle migrazioni dei “barbari”.

Non può suscitare stupore il fatto che le persone di più elevata capacità letteraria e poetica avvertissero una grande distanza, che si esprimeva soprattutto nell'ambito della lingua. Nel meraviglioso epistolario dell'imperatore Giuliano, della cui figura diremo, sono poche le lettere che si riferiscano a genti e nazioni in termini che non siano quelli dei nemici da combattere, e si manifesta anche, nelle lettere inviate intorno al 360, il senso della distanza di quei “paesi barbarici” dalla grande civiltà greca nella cui lingua egli scriveva:

Quanto a me, è un miracolo che riesca ancora a parlare greco, tanto ci siamo barbarizzati stando in questi paesi³⁸.

Circa un secolo più tardi, un anonimo poeta latino avrebbe espresso in un distico elegiaco la difficoltà di comporre bei versi in un ambiente imbarbarito dalle parlate germaniche:

Inter eils goticum scapia matzia ia drincan
non audet quisquam dignos educere versus³⁹.

⁴⁰ Una messe di sparse e preziose referenze, e una buona connotazione di questa fase in Alessandro Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 2006, rist. 2010 (Economica Laterza, 259), pp. 102-159).
⁴¹ Zosimo, *Storia Nuova*, a c. di Fabrizio Conca, Milano, Rusconi, 1977 (I classici di storia, sezione greco-romana. Direzione di Ida Calabi Limentani. Consulenza per la traduzione di Francesco Maspero), V, 20, p. 280, e 21, p. 2; ma per un cenno alla "folia di barbaro", all'"indole focosa e folle propria dei barbari", attribuite ad altri capi militari vedi *ivi*, V, 11, p. 270, e 14, p. 272.

Tra questi due momenti di una fase secolare che fu nel suo complesso cruciale, dalla metà del IV alla metà del V secolo, si inserisce una vasta gamma di testi di tonalità e natura assai diverse, non senza molti momenti per così dire "filantropici" e "filobarbarici", negli anni nei quali imperatori come Valentiniano e Valente andarono accentuando politiche di accoglimento dei "barbari" entro le frontiere imperiali, per collocarli nell'esercito o nelle campagne. Scrittori come Libanio, Temistio, Simmaco, Claudiano, Zosimo avallarono tali politiche e i vantaggi che esse recavano ad un buon ordine imperiale⁴⁰. Era quest'ultimo comunque che interessava, e il fondamento che possiamo dire pragmatico e opportunistico degli atteggiamenti "filobarbarici", per non dire delle motivazioni adulatorie verso gli imperatori, rende ragione del fatto che tali "aperture" andassero di pari passo con permanenti stereotipi "antibarbarici". Così Zosimo attribuisce sovente ad alcuni capi militari comportamenti mediocri perché da ricondurre al "costume dei barbari", e nel caso di un esempio positivo istituisce il contrappunto con la grecità: "Fravitta [*capo militare goto*] era di origine barbara, ma per il resto greco, non solo nell'indole, ma soprattutto nella condotta e nel culto della divinità"; e più avanti: "non aveva ritegno ad ammettere, anche davanti all'imperatore, che egli onorava e venerava gli dèi tradizionali e per questo non avrebbe tollerato di conformarsi alle idee della moltitudine"⁴¹. A questa temperie appartiene anche un autore che si è più volte citato, Ammiano Marcellino, molto critico nei confronti di alcune "aperture" imperiali, ma al tempo stesso esponente di quella grande tradizione di descrizione etnografica di cui si è detto parlando di Tacito, e in virtù di questa ascendenza culturale poco incline alla denigrazione stereotipica dei "barbari".

⁴² Così Prudenzio nei primi anni del secolo V, citato in A. Barbero, *Barbari*, cit., p. 158.

Se in queste scritture viene vista senza sfavore, ed anzi viene talora celebrata, la convivenza tra Romani e Barbari, ma questi ultimi sono tuttavia sempre sentiti come entità separate, accade invece che in altri ambiti di scrittura, e massimamente in ambito cristiano, si esponga nitidamente e con accento positivo la convinzione della futura commistione di sangue dei popoli: "con la commistione del sangue si intesse dalle diverse genti una sola progenie"⁴². Questo era un portato dell'universalismo cristiano, intrinsecamente ed anche dottrinarmente ed esplicitamente antirazzistico (cosa sovente obliterata oggi in taluni ambienti conservatori che però si vorrebbero rigorosamente cristiani). Di questo universalismo l'espressione più interessante e più alta è offerta da Agostino, con il quale si ebbe anche la rivitalizzazione di un discorso sulle grandi migrazioni e sui "barbari" funzionale ad una riflessione polemica e pessimistica sul "civilizzato" mondo romano: ciò che anche abbiamo veduto parlando di Tacito. Ma adesso il discorso veniva svolto, nella sua espressione più elevata ed intensa, nell'ambito della religione cristiana e della sua pulsione universalistica, e di un atteggiamento di condanna morale della società imperiale romana che ci appare di tipo nuovo.

Vescovo della città africana di Ippona, nel giro di tre anni dopo il sacco gotico di Roma del 410 Agostino elaborò una risposta a quanti avevano imputato quella tragedia all'abbandono del paganesimo e degli dèi protettori di Roma. Il grande autore replicò genialmente con un contrattacco, da un lato mostrando come l'ondata dei "barbari" fosse cosa di piccolo momento rispetto alle lunghe e sanguinose guerre dei Romani nei secoli passati, e dall'altro denunciando il modo di vita della società aristocratica romana fautrice degli dèi pagani.

⁴³ Agostino, *De civitate Dei*, III, 14.

⁴⁴ *Ibidem*.



CINA

Arciere. Artista sconosciuto, dinastia Qin, 214 a.C. ca. Dal Museo dei Guerrieri e dei Cavalieri di Terracotta di Quin Shi Huangdi, Xi'an.

Quante furono – scrisse Agostino – le stragi degli eserciti di Roma e di Alba, e quanto ne furono assottigliate ambedue le città! (...) Di quel grande peccato parla in modo incidentale Sallustio. Infatti a un certo punto loda brevemente i tempi antichi, quando gli uomini vivevano senza cupidigia, e a ciascuno bastava quello che aveva: “Ma dopo che Ciro in Asia – scrive – e gli Spartani e gli Ateniesi in Grecia cominciarono a conquistare città e a sottomettere popoli, la libidine di dominio fu causa di guerra, e si ritenne che il più grande degli imperi fosse la più grande delle glorie” (...) Questa libidine di dominio sommuove e schiaccia con grandi sventure il genere umano. Vinta da questa libidine, Roma celebrò allora con il trionfo la sua vittoria su Alba e approvò il delitto commesso chiamandolo gloria, “poiché – dice la nostra Scrittura – il peccatore approva i desideri dell’animo suo e viene benedetto chi compie le iniquità”⁴³.

Era vero che alla fine di quelle guerre feroci i Romani avevano sempre vinto. Ma la vittoria non è il metro del bene operare: anche un gladiatore vince sull’altro, ma il prezzo della vittoria sono sangue e lutto, e le guerre romane erano state come un combattimento gladiatorio in una vasta arena:

E nessuno mi venga a dire: “Il tale o il talaltro è grande, perché ha combattuto contro il tale o il talaltro e lo ha vinto”. Anche i gladiatori combattono, anche loro vincono, anche la loro crudeltà è approvata e premiata. Ma io penso che sarebbe per chiunque meglio scontare la pena dell’inerzia che non cercare la gloria con quelle armi (...) E fa forse una differenza il fatto che quella non fosse un’arena, e che quei vasti campi si riempissero delle morti non di due gladiatori ma di due popoli, e che quelle lotte non fossero chiuse in un anfiteatro ma avessero per teatro tutto il mondo, e che fosse offerto quello spettacolo empio a chi allora viveva e a chi sarebbe venuto dopo, finché ne rimarrà il ricordo?⁴⁴.

Il metro per giudicare in senso positivo le azioni umane non è la vittoria, ma la giustizia. Senza giustizia i regni sono altrettanto moralmente illegittimi quanto gli atti di rapina e di pirateria:

⁴⁵ *Ivi*, IV, 4.

E se non c’è la giustizia, cosa sono i regni se non delle grandi rapine? Cosa sono le rapine se non dei piccoli regni? (...) In maniera elegante e veritiera diede la sua risposta un pirata al famoso Alessandro Magno che lo aveva catturato. Il re gli chiedeva come si dovesse giudicare il fatto che infestava il mare, e quello gli disse con coraggio e franchezza: allo stesso modo del fatto che tu infesti tutto il mondo; io però lo faccio con una barchetta e sono chiamato predone, tu lo fai con una grande flotta e ti chiamano imperatore⁴⁵.

La giustizia, valore fondamentale nel pensiero politico agostiniano, è la conformità alla legge di Dio, espressa nella religione cristiana, e di fronte alla quale gli stessi barbari hanno avuto, scrive Agostino, un atteggiamento di rispetto, come testimonia il fatto che essi hanno risparmiato, durante le violenze e i saccheggi, soltanto i luoghi di culto cristiani. Se i barbari avevano distrutto un tipo di stato che era caro agli autori pagani, questo stato, dice Agostino, era fondamentalmente ingiusto: fondato sull’ambizione alle ricchezze e sui piaceri, sulla subordinazione dei poveri a pochi ricchi, sul quieto vivere delle rendite di sanguinose conquiste e guerre.

E in verità coloro che venerano ed amano gli dèi pagani, e che li vogliono anche imitare nelle scelleratezze e nelle azioni delittuose, non si preoccupano se lo stato è pessimo e criminale. “Stia in piedi lo stato – dicono costoro –, sia rigoglioso di ricchezze, glorioso per le sue vittorie e, cosa ancora più bella, sicuro in pace. Cosa importa a noi? Questo ci importa, che ciascuno arricchisca sempre di più, così da potersi prodigare in spese ogni giorno e così che chi è più potente sottometta chi è più debole. Una volta soddisfatti i loro bisogni, i poveri staranno al servizio dei ricchi e godranno passivamente della loro protezione, i ricchi abuseranno dei poveri per tenerli nella propria clientela e al servizio del proprio sfarzo. Il popolo applaude non a chi si preoccupa di ciò che è utile ad esso, ma a chi gli elargisce dei piaceri. (...) Ci sia abbondanza di prostitute pubbliche, per tutti quelli che vorranno averle ma soprattutto per quelli che non ce le hanno tutte per sé.

Si innalzino case grandissime e bellissime, si partecipi a feste piene di vivande, dove tutti quelli che vogliono e possono se ne stiano giorno e notte a giocare, a bere, a vomitare e andare di corpo. Ci sia dappertutto frastuono di balli, i teatri scoppino delle voci di indecorosa gioia e di ogni genere di piaceri anche i più crudeli e vergognosi. Sia considerato un nemico pubblico chi non ama questo tipo di felicità; se qualcuno farà uno sforzo per cambiarla o di abolirla, la massa sia libera di allontanarlo dalle sue orecchie, di strapparla via di casa, di eliminarlo dalla comunità dei viventi (...)"⁴⁶.

Il discorso agostiniano è dunque un discorso di grande apertura verso le nuove popolazioni “barbariche”, ma lo è perché è duramente critico nei confronti della società imperiale romana e perché il suo orizzonte è quello dell’assimilazione di tutti entro l’universalistica religione cristiana. Devono tuttavia essere ben riconosciuti due limiti fondamentali nell’atteggiamento di Agostino, come di altri grandi autori suoi contemporanei, nei confronti dei “barbari”. Totalmente inseriti nelle strutture dell’impero, questi autori riconobbero comunque sempre nei “barbari” dei nemici di quel grandioso organismo politico e ideale, e se accadde che guardassero con positiva ammirazione alla loro conversione religiosa (“Chi avrebbe creduto che la barbara lingua dei Goti cercasse la lingua ebraica e che la stessa Germania studiasse attentamente la parola dello spirito santo?”) ciò avvenne appunto in funzione di un auspicato, e sempre più realizzato, mutamento da barbari a cristiani. Ma lo stesso autore, Girolamo, dal quale è tratta l’ammirata frase appena citata, si distinse per visioni apocalittiche delle invasioni dei popoli entro i confini dell’impero e contribuì, con Cromazio di Aquileia, Rufino ed altri grandi scrittori cristiani dell’epoca, e con scrittori greci che cristiani non erano come Zosimo,

⁴⁷ Nico De Mico, *Cromazio e gli aquileiesi di fronte ai barbari*, in *Cromazio di Aquileia 388-408 al crocevia di genti e religioni*, a c. di Sandro Piuksi, Cinisello Balsamo (Milano), Silvana Editoriale, 2008, pp. 86-89 (la citazione a p. 89, nota 21; qui anche, nella nota 26, le parole di Girolamo citate poco prima).

⁴⁸ *Rom.* 1, 14 e *Col.* 3, 11.

o che cristiani divennero in maniera assai oscillante ed obliqua come Sinesio di Cirene, alla cristallizzazione di stereotipi che contrapponevano la “barbarie” alla civiltà ellenistico-romana. Possiamo riprendere da un autore recente l’efficace riassunto di questi contrappunti:

A contrapporre il mondo romano alle *exterae gentes* si era sviluppata, nel tempo, tutta una gamma di opposte qualificazioni: *humanitas* dei romani / *crudelitas, saevitia* dei barbari; *fidelitas, constantia* dei romani / *perfidia, mutabilitas* dei barbari; *gravitas, prudentia* dei romani / *vanitas* dei barbari; *tranquillitas, amor pacis* dei romani / *belli furor* dei barbari; *ius* dei romani / *vis, iniuria* dei barbari; *eruditio* dei romani / *ruditas* dei barbari⁴⁷.

Alla luce di queste espressioni occorre comprendere bene le frontiere mentali entro le quali era racchiuso, sin dall’inizio, l’universalismo cristiano. Paolo aveva detto della sua presenza evangelizzatrice presso i Romani e presso tutte le *gentes*, Greci e barbari, e aveva detto che negli uomini rinnovati nella fede in Cristo svaniva ogni distinzione fra “gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scythia, servus et liber”⁴⁸. Tuttavia, nella misura in cui il cristianesimo si era diffuso e si era incardinato nell’impero romano, le istituzioni sociali e politiche di questo, le istituzioni di quel Cesare al quale – come aveva detto Cristo – deve essere dato ciò che è suo, erano incontestate e difese: e dunque, al modo che non erano messe in discussione la schiavitù e la sua contrapposizione alla libertà, così il barbaro e lo Scita, nel momento in cui attentavano all’integrità imperiale, erano visti come nemici.

C’è poi un secondo punto che conviene porre in evidenza. Il fatto cioè, da inquadrare a sua volta nel contesto del giudizio negativo sui “barbari”, che l’interesse per una conoscenza ed una comprensione dei “barbari”, anche negli

autori di maggiore apertura come Agostino, era modesto per non dire nullo. Il fatto è che la grande tradizione etnografica ellenistica era venuta progressivamente meno in Occidente. Ammiano Marcellino ne è l'ultimo esempio importante, e per avere nuove espressioni di quella tradizione è necessario condursi nell'Oriente greco-bizantino e attendere l'età giustiniana, cioè i decenni centrali del secolo VI.

Per comprendere questo ultimo slancio dell'attenzione classica ai popoli e ai loro costumi è dunque necessario inquadrare sin d'ora, brevemente, il momento giustiniano, sul quale dovremo tornare nel profilo storico della Parte Seconda. L'imperatore Giustiniano, come ognuno sa e come diremo più ampiamente in seguito, fu ispirato da una volontà di restaurazione dell'impero romano nel campo politico e da una volontà di sistemazione delle leggi romane. Le due cose erano collegate tra loro, e nell'intitolazione delle *Institutiones*, il testo scolastico che riassumeva i principi fondamentali del diritto ed era parte del grande *Corpus iuris civilis* promosso dall'imperatore, questi si definiva "Alamannico, Gotico, Franco, Germanico, Antico, Alanico, Vandalico, Africano". Tale sequenza era in parte confusa, in parte millantatoria, ma esprime comunque la consapevolezza, anzi l'esaltazione, della pluralità delle nazioni, delle *gentes*, sulle quali si voleva esteso l'orizzonte imperiale.

Una di queste *gentes* avrebbe svolto un ruolo speciale nella dialettica fra i popoli e nella politica imperiale: i Goti. Ed è nell'ambito di questa dialettica che si svolse quella che va forse riconosciuta come l'ultima grande esperienza dell'interesse etnografico classico, la narrazione storica di Procopio di Cesarea. Esponente del ceto elevato urbano di Cesarea in Palestina (da non confondere con altre città omonime, in particolare Cesarea

di Cappadocia patria di san Basilio), divenuto nel 527 consigliere di Belisario, il comandante in capo dell'esercito di Giustiniano, Procopio seguì Belisario nella campagna d'Africa e nei primi anni di quella d'Italia, le cui vicende poté quindi narrare sulla base di una visione in gran parte diretta. Anche dopo che si era trasferito a Bisanzio Procopio poté comunque, grazie alla sua posizione elevata presso la corte imperiale, avere una conoscenza precisa delle guerre giustiniane. Nei loro confronti espresse più o meno esplicitamente dubbi, e in particolare nella "Guerra gotica" (egli scrisse anche delle guerre contro i Persiani e i Vandali) tenne un atteggiamento di equidistanza fra "Romani" (cioè le forze imperiali) e Goti: atteggiamento che in parte deriva dalla "obiettività" e dalla "serietà" della tradizione etnografica greca e in parte da un dissenso di fondo sulla politica dell'imperatore, sia nel campo delle imprese militari sia nel campo dell'intervento in questioni di religione.

Non c'è dubbio sul fatto che nella visione di Procopio i principali nemici della grandezza imperiale non fossero i Goti, bensì i Franchi, che avevano costituito oramai all'epoca di Giustiniano un regno importante e del tutto autonomo rispetto all'autorità assisa in Bisanzio. Con i Goti, organizzati in Italia sotto il grande re Teoderico, una coesistenza era possibile: allevato in Bisanzio, uomo di cultura e sensibile a tutti gli aspetti della grandezza culturale romana, Teoderico come il suo predecessore Odoacre aveva un atteggiamento di formale rispetto verso l'autorità imperiale e, soprattutto, era stato promotore di una convivenza romano-gotica che il suo grande segretario, il senatore Cassiodoro, aveva esaltato in forme retoriche ma non disinserite da una effettiva pratica politica di convivenza. Si veda, per tutti, il dettato della



NIGERIA
Maschera di Obalufon II.
Artista sconosciuto, 1300 ca..
Museum of Antiquities, Ife.

⁴⁹ Cassiodori senatoris *Variae*, ed. Theodor Mommsen, Berlin, 1894, ed. anast. München, MGH, 1981 (Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi, 12), VII, 3, pp. 202-203.

formula con cui si sarebbe dovuto nominare in ogni città un *comes*, massima autorità civile.

Formula della nomina di un conte dei Goti in ogni città. Poiché sappiamo con l'aiuto di Dio che dei Goti abitano in mezzo a voi, per evitare che nasca, come di solito accade, qualche disordine fra persone che condividono un territorio, abbiamo ritenuto necessario destinare a voi come conte il sublime Tale, dei cui buoni costumi abbiamo avuto fino ad ora prova sicura, con il compito di dirimere le controversie fra un Goto e un altro Goto sulla base dei nostri editti, e, nel caso di una questione insorta fra un Goto e un Romano, di risolvere la vertenza in maniera equa con l'assistenza di un sapiente Romano. Se poi si tratta di un Romano e un altro Romano, i Romani si rimettano agli inquirenti che inviamo nelle singole province, in modo che a ciascuno siano assicurati i propri diritti e che nella diversità dei giudici tutti siano abbracciati da una sola giustizia. E così le due nazioni godranno col favore di Dio di un dolce ozio. E sappiate che noi abbiamo lo stesso amore, in misura eguale, per tutti quanti: ma avrà maggior favore nel nostro animo chi amerà le leggi con spirito di moderazione. Non ci piacciono le inciviltà, detestiamo la criminale superbia e i suoi protagonisti. La nostra bontà ha in odio i violenti. Nelle cause il potere sia del diritto, non della forza. E perché mai dovrebbero scegliere la violenza coloro che sanno di poter avere ricorso alla giustizia? Se diamo stipendi ai giudici, se provvediamo a tanti funzionari con numerose elargizioni, è per impedire che tra voi cresca ciò che conduce all'odio. Abbiate un unico desiderio del modo di vita. Tutti e due i popoli ascoltino quello che amiamo. I Romani, che vi sono vicini nelle proprietà, così siano uniti a voi dall'amore. E voi, Romani, dovete voler bene di gran cuore ai Goti, che in tempo di pace fanno sì che cresca la vostra popolazione e in guerra difendono lo stato tutto. E dunque è bene che obbediate al giudice che a voi mando, e che adempiate in ogni maniera a quanto egli riterrà da farsi per il rispetto delle leggi, in modo che risulti da voi realizzato quanto serve sia alla nostra autorità che al vostro interesse⁴⁹.

Il tipo di convivenza che si esprime in queste e in tante altre pagine dell'età teodericiana era dunque fondato su un

presupposto di separatezza "etnica": una divisione di funzioni tra due popoli che rimanevano ben distinti nelle rispettive fisionomie. Nessun discorso veniva condotto sulla prospettiva di una fusione linguistica e culturale di Goti e Romani. Ma noi sappiamo che una tale fusione fu impedita, semplicemente, dalla distruttiva guerra voluta da Giustiniano. I Goti ebbero solo tre generazioni di stanziamento in terra italica, poche persone sopravvissero alla guerra tra quante erano discese dall'esercito che Teoderico aveva condotto nel 489.

Nella "Guerra gotica" di Procopio si accenna al rifiuto da parte imperiale di ogni prospettiva diplomatica di composizione del conflitto, si narrano la durezza dei combattimenti e le stragi, e sempre con un rispetto grande per il "nemico" goto. Nelle celebrazioni del valore degli ultimi re goti, di Totila in particolare, riconosciamo quello stesso riconoscimento della dignità del nemico combattuto e sconfitto che ammiriamo in tanti sarcofagi antichi con scene di battaglie tra Romani e "barbari". In più: un autore come Procopio consente qualche approccio al problema dell'atteggiamento dei "barbari" verso il mondo della *civilitas* romana. È un problema difficile, data la difficoltà generale di conoscere culture e atteggiamenti dei "barbari" attraverso fonti che sono tutte esterne ad essi, e che sono del tutto disinteressate alla questione di come le nuove popolazioni vedessero e giudicassero greci e latini, su come se ne sentissero distanti e su quanto invece anelassero ad assimilarne la cultura in tutti i suoi aspetti.

Il luogo forse più interessante sotto questo aspetto è, in Procopio, la narrazione del contrasto che dopo la morte del grande re Teoderico oppose la figlia Amalasantha ad altri componenti dell'*élite* gota d'Italia. Pienamente rispettosa verso

⁵⁰ *La Guerra gotica di Procopio di Cesarea*, cit., I, pp.15-16 (trad. Comparetti).

i Romani ed i loro costumi, la regina avrebbe desiderato per il figlio Atalarico un'educazione alle lettere; ciò che suscitò l'ostilità di alcuni maggiorenti goti:

Raccoltisi i maggiorenti fra loro, recaronsi da Amalasueta lamentando che il loro re non fosse rettamente educato né come ad essi conveniva; dacché le lettere di troppo sono distanti dal valore e gli insegnamenti di uomini vecchi per lo più han per effetto la timidezza e la pusillanimità; colui adunque che abbia un dì a dar prova di coraggio nelle imprese e acquistarsi gloria, dover essere allontanato dal timore de' precettori ed esercitato invece nelle armi. Aggiungevano che neppur Teoderico avea permesso che alcun Goto mandasse i figli alla scuola di lettere, poiché, soleva dire a tutti, se in essi s'introduca il timore della sferza mai più non saran capaci di non spregiare con forte animo spada e lancia; facevanle anche riflettere come il padre suo Teoderico fosse morto signore di tanto paese ed in possesso di un regno che già non era punto di sua spettanza, quantunque di lettere non avesse appreso neppur un poco. "Or dunque, o signora", dissero, "dai pur ora congedo a questi pedagoghi e fai che Atalarico si accompagni con i suoi coetanei, i quali passando con lui la florida età lo incitino al valore secondo l'usanza barbarica"⁵⁰.

Quello che deve essere rimarcato nel passo di Procopio non è solamente la capacità dell'autore di entrare all'interno del sistema di valori germanico, senza limitarsi al semplice dato "folklorico" e magari con intento falsificatorio (altri scrittori parlarono di Teoderico come di un analfabeta, con ovvio travisamento della realtà), ma anche la lucida percezione di come la compagine culturale gota non fosse compatta e di come al suo interno si esprimessero orientamenti e strategie mentali diverse. E questa diversità degli atteggiamenti interni al mondo dei "barbari" percorre tutta la loro storia, con una continua oscillazione, meglio una continua dialettica, tra un profondo impulso di imitazione e di appropriazione della grande civiltà ellenistico-romana entro la quale vennero a situarsi e pulsioni identitarie, cioè rivendicazioni di peculiarità di stirpe e di modi di vita.



NIGERIA
Maschera-casco a quattro facce. Costa orientale del Golfo di Guinea, fine del sec. XIX d.C.

Di uno di questi momenti identitari, la costruzione di miti di origine dei popoli, diremo in altro momento quale deve essere considerata la portata reale. Qui limitiamoci a ricordare come essi siano stati fondamentalmente dipendenti dall'etnografia greca e romana, per non dire che alcuni miti di origine, quale quello dei Franchi, ricondussero le origini a un mito fondante dell'età classica come la guerra di Troia. All'immensa influenza letteraria del mondo classico sulle letterature "nazionali" dell'alto medioevo accosteremo l'immensa circolazione di prodotti artistici oltre le frontiere dell'impero, insomma tutta una serie di fenomeni di accoglimento della cultura ellenistico-romana, fenomeni senza dubbio di portata infinitamente più ampia rispetto agli atteggiamenti di distanza, di insofferenza, di critica che si possono vedere espressi da parte del mondo "barbarico" nei confronti di quella cultura.

E se si rinvengono a tratti delle pulsioni identitarie, ciò si vede accadere in situazioni critiche dei popoli "barbarici", come è appunto nella situazione della crisi dell'Italia gotica entro cui si iscrive l'episodio riportato da Procopio che si è citato sopra, o come quando una popolazione si rende conto di stare perdendo la propria lingua e i propri costumi: come sarà il caso a metà del secolo VII dell'iniziativa di re Rotari, il cui editto venne in parte esplicitamente motivato dalla consapevolezza che tutta una serie di nomi e di costumi era oramai, a tre generazioni dall'ingresso in Italia, in fase di obliterazione; ciò che peraltro non impedì a quei legislatori longobardi di produrre un testo in lingua latina e largamente permeato, come tutte le altre leggi "nazionali" dei popoli germanici, di elementi desunti dalla legislazione giustiniana e da altre fonti non longobarde. Con maggiore saggezza, sia detto, rispetto ai miti identitari locali che ai nostri giorni, in un mondo sempre più globalizzato, si attardano nell'ansia di contrastare lo stato di incertezza che ogni grande mutamento culturale suscita.



01.4. ORNELLA URPIŠ

RAPPORTI FRA CULTURE, MODELLI SOCIALI E ADATTAMENTO ALL'AMBIENTE

1. PROGETTI MIGRATORI E IDENTIFICAZIONE CULTURALE

Lo sviluppo multietnico della società e la modificazione dei modelli generalizzati dei valori e dei comportamenti in seguito ai processi di migrazione dipendono da un lato dalle politiche pubbliche di inclusione sociale, dall'altro dal rapporto che gli stranieri sviluppano con l'ambiente sociale attraverso i meccanismi di identificazione, quelli cioè grazie ai quali le mete e le aspirazioni individuali vanno a coincidere (almeno in qualche misura) con le mete collettive istituzionalizzate della società di immigrazione.

Il rapporto con l'ambiente viene influenzato dalle disposizioni dello straniero e queste disposizioni variano, in particolare, con il variare del significato attribuito dagli stessi all'esperienza migratoria.

È evidente che le forme di adattamento non sono la conseguenza immediata di questo o di quel progetto migratorio; così come non vale il rapporto inverso, nel senso che non sempre i diversi tipi di adattamento retroagiscono, modificando i progetti migratori. Tuttavia il significato iniziale che l'individuo attribuisce al suo spostamento è di fondamentale importanza nel processo di adattamento al nuovo ambiente sociale.

Le cause della emigrazione sono spesso di importanza decisiva nella disposizione che l'immigrato sviluppa nei confronti del Paese di accoglienza: piena integrazione, semplice accettazione o rifiuto. Ma non sono gli unici fattori.

Essenziale è la capacità dell'individuo di mettersi in gioco e di proiettare il proprio sé in un'altra dimensione, modificando o eliminando molti contenuti del proprio passato e ricreando una nuova immagine del proprio sé. Il processo, ovviamente, viene più o meno influenzato dalle *chances* che l'ambiente offre.

Camerun

**Ernest Ekukole Song,
Barbara Tosolini,
Martin Ekukole.**

Ernest e Barbara lavorano
in un'industria metallurgica
dove si sono incontrati.

Ernest parla, oltre la lingua
nativa, l'inglese e l'italiano
correttamente.

Sta scrivendo un diario
di memorie ed esperienze:
un minimo contributo,
dice, per capirci meglio,
per convivere da qualsiasi
luogo si provenga.



Una badante ucraina, delusa dal suo Paese, dice:

“Sono laureata in teoria della musica e solfeggio e insegnavo pianoforte ai bambini. Sono venuta in Italia perché dopo l’indipendenza sono cominciati i nostri problemi economici. I soldi in banca hanno perso ogni valore e si è creata una netta divisione tra ricchi e poveri. Il governo non mi pagava più in denaro, ma mi dava solo una carta a fine mese con cui potevo pagare esclusivamente le bollette (...). Mi sono trovata bene in Italia, ho trovato un lavoro e ora guadagno. Sono molto contenta di esserci venuta e non me ne voglio andare via: da quando sono qui mi sembra di avere dieci anni in meno”.

Quali sono allora i progetti migratori che costituiscono, nel mondo moderno, le motivazioni più rilevanti degli spostamenti in massa di molte popolazioni straniere?

Sicuramente la fenomenologia è molto vasta, ma possiamo, in estrema sintesi, racchiuderla in tre progetti migratori tipici, che sono quelli che più frequentemente si raccolgono nelle testimonianze delle persone straniere⁵¹.

Il primo progetto si presenta come un percorso di fuga (exit), rappresenta tutti coloro che fuggono dal Paese di origine a causa di guerre, persecuzioni politiche o religiose, violenze sociali, mutamenti di regime politico, impossibilità di realizzare una vita dignitosa. Sono persone che hanno sofferto e che fanno di non poter più tornare:

“Una volta sono stato rapito dai guerriglieri con mia madre su un autobus, abbiamo vissuto esperienze orribili. Per questo non voglio più ritornare” (uomo colombiano); *“Durante la dittatura abbiamo perso molti familiari ed io temevo ogni giorno per la mia vita. Sono pochissime le persone argentine che conosco che hanno voglia di ritornare...”* (donna argentina); oppure sono persone che non vogliono più tornare, perché il luogo dell’infanzia ormai è irrimediabilmente cambiato: *“Tornare in Polonia sarebbe ormai troppo difficile, molte cose sono cambiate ed io non riconosco più la gente del mio Paese”* (uomo polacco); *“Non tornerei mai più in Jugoslavia per stabilirmi, non esiste più il mio mondo, il mondo che aveva caratterizzato tutta la mia infanzia. La Jugoslavia è rimasta nella mia mente come un’utopia. Non c’è più niente di quel che c’era, né di quello che avevo: la casa dei miei nonni è attualmente occupata da degli albanesi”* (uomo serbo).

Sono tutte persone che riescono a creare una frattura fra se stessi e il passato, e tentano di costruire una nuova identità separata dal ricordo della precedente esperienza di vita. La loro vita ora sta nel presente e i loro progetti sono tutti in un futuro italiano:

“Vorrei sentirmi veramente parte di questa terra.

Non ho intenzione di tornare a vivere in Serbia” (donna serba).

L’unico aggancio con il passato è la propria famiglia di origine, ma in molti casi anche questo legame è debole o addirittura assente:

“Dopo la rivoluzione nulla è stato più come prima, una parte della mia famiglia è scappata in America, altri sono rimasti, io sono scappata con mio marito, abbiamo perso la nostra vita e i nostri legami...” (donna iraniana).

Certamente per coloro che perseguono la via del non ritorno il nuovo mondo rappresenta una *chance* per costruirsi un’altra vita all’insegna dei propri valori e delle proprie legittime aspettative, o comunque almeno una buona possibilità per la sopravvivenza. In questi soggetti le valutazioni di cui è oggetto la società di accoglimento tendono alla positività, e viene esaltato soprattutto il valore della libertà e della sicurezza:

“In questo momento posso dire di sentire l’Italia come il Paese nel quale mi sento sicuro e nel quale sto realizzando i miei progetti” (uomo argentino); *“... ciò che ho subito notato quando sono arrivata è stata la libertà e il rispetto nei confronti delle donne”* (donna libanese).

Ma i processi di adattamento in relazione alle esperienze di fuga non sono sempre così lineari e talvolta espongono gli individui a processi molto dolorosi e problematici. Il passato, il presente e il futuro non si connettono in un *continuum* armonioso, o comunque accettabile; ma configurano fratture, ripensamenti, espropriazioni, ricordi e dimenticanze che spesso sottopongono la propria identità a “torsioni singolari”. Ciò avviene specialmente quando chi arriva è privo di tutto, privo anche degli oggetti materiali (fotografie, vecchie cose di famiglia, documenti) che fissano in modo non equivoco ciò che uno è. La necessità di reinventarsi una identità così indebolita nei suoi simboli di riferimento porta sovente a uno straniamento che, in varie forme, è spesso osservabile.

Nel caso delle esperienze della guerra, per esempio, le disposizioni degli individui verso l’adattamento a nuovi mondi sembrano essere molto contraddittorie. La guerra è infatti un potente discrimine per quel che concerne gli atteggiamenti verso il passato.

La morte violenta e collettiva rappresenta una profonda frattura nel vissuto di chi l’ha esperita, e attiva sentimenti profondamente diversificati: o il rifiuto radicale del passato, o in altri casi un’intensa e struggente nostalgia per il mondo che la guerra ha cancellato, e che acquista, nel ricordo, i contorni quasi di una favola. I processi innescati in questo secondo caso tendono ad impedire l’identificazione dell’individuo con il nuovo ambiente poiché lo ancorano nel ricordo di un tempo passato e fissano l’identità con il luogo di origine.

Nelle parole di una donna somala si legge:

“Prima della guerra la vita era bellissima, come in Italia. Vivevamo una vita tranquilla: avevamo una bella casa, una macchina; io e mio marito lavoravamo. La nostra famiglia in Africa era bellissima, eravamo in dieci: mio marito, io e i nostri otto bambini. Ora siamo tutti in Italia. In Somalia, vivevamo in una bella casa da soli; però vivevamo con tutti i parenti in uno stesso villaggio: mia mamma, mio papà e tutti gli altri. Trascorrevamo tutto il giorno sempre assieme perché non abitavamo lontano; non come qua, ognuno per conto proprio. I bambini andavano dai nonni, la nonna veniva a casa nostra. I rapporti erano bellissimi, tranquilli. Se, per esempio, un giorno io non preparavo la colazione, i nonni venivano per aiutarmi, mangiavamo insieme”.

⁵¹ Le interviste qui parzialmente riportate sono state raccolte nel quadro di un ampio programma di ricerca. “L’inserimento socio-economico degli immigrati nel Friuli Venezia Giulia: strumenti giuridici per l’iniziativa pubblica e privata”, finanziato dalla Regione Friuli Venezia Giulia e commissionato al Dipartimento Giuridico della facoltà di Economia, dell’Università di Trieste. Le interviste sono anche pubblicate sul sito di Paolo Cendon www.personaedanno.it



Di segno opposto è invece un'altra intervista, di un uomo serbo, reduce della guerra nella ex Jugoslavia, che afferma

“di non avere nessuna intenzione di tornare a vivere in Serbia perché l'idea di venire a vivere in Italia mi dava speranza in un futuro e in una vita migliore. Speravo di trovare un lavoro, di avere un po' di serenità, di raggiungere una certa sicurezza per non dover più chiedermi alla sera come sarebbe stato il giorno seguente e sperare di esser ancora vivo”.

Il secondo tipo di progetto migratorio, che chiameremo percorso di miglioramento, investe invece tutti coloro che, per necessità o per destino, si sono trovati a spostarsi per migliorare la loro esistenza. Molte persone infatti emigrano per iscriversi all'università, o per cercare un lavoro più remunerativo o perché si innamorano e costruiscono una famiglia altrove.

Ad alcuni le cose vanno bene, ad altri meno, comunque sono tutti accomunati da una aspirazione a modificare in meglio il proprio status socio-economico e da una propensione a progettare in modo flessibile, a seconda delle opportunità, il proprio futuro, che si può collocare qui o altrove, senza escludere eventualmente anche il ritorno al proprio Paese di origine. Il progetto non è ben definito. Non sono obbligati dalle circostanze al non ritorno né sono preparati ad un rapido ritorno.

In questi soggetti il rapporto con il passato è complesso e i tentativi di integrazione sono variabili e multiformi, con risultati diversificati. Quello che si nota comunque sono una propensione verso l'apertura e una capacità di segnare il proprio destino. In loro è difficile trovare un modello tipico di relazione con il nuovo ambiente sociale perché il processo di integrazione è pilotato più dalle condizioni esterne che da una chiara e autonoma volontà. Il futuro si delinea per loro aperto, ricco di opportunità, ma a volte anche denso di nubi. Infine troviamo coloro che perseguono, come unico fine, l'accumulazione di risorse materiali (denaro) o umane (formazione professionale o culturale), per poi ritornare il più presto possibile a casa con un bagaglio di esperienze da mettere a frutto nel proprio Paese. Questo terzo progetto lo definiremo percorso di ritorno. L'esperienza della migrazione è qui vissuta essenzialmente come momentanea e finalizzata ad uno scopo. Il progetto di migrazione è così ben organizzato e legato a delle finalità che tutto il periodo di vita nel nostro Paese viene vissuto come una parentesi per l'apprendimento di tecniche o di professionalità da mettere a frutto nel proprio Paese di origine, ovvero per l'accumulazione di qualche risorsa materiale. In questi soggetti si manifesta in modo molto chiaro la distanza, o addirittura la totale estraneità, rispetto al mondo nel quale sono venuti a vivere, poiché la finalità della migrazione è chiara e ben delineata nei suoi contorni rispetto sia ai significati sia ai tempi.

Dice uno studente camerunese:

“Non vedo l'ora di essere laureato per aiutare gli altri, per alleviare le sofferenze fisiche, in particolare vorrei tornare nel mio Paese”.

Tale atteggiamento può sfociare anche nella repulsione nei confronti delle persone, del mondo sociale, del territorio, o più semplicemente nella loro semplice accettazione strumentale, funzionale al soddisfacimento delle proprie necessità. In molti uomini africani, emigrati da soli in Europa allo scopo di raggiungere un minimo di dotazione economica per poi reinvestirla nel proprio Paese, non mancano infatti dichiarazioni di rifiuto radicale del nuovo mondo sociale, della sua cultura e dei suoi valori e di disinteresse per ogni forma di integrazione sociale:

“Sono nato in Senegal, ho lasciato il mio Paese non per mio desiderio, ma per circostanze superiori alla mia volontà. A casa mia non c'è lavoro e quindi sono stato costretto ad emigrare in cerca di fortuna in Europa perché nel mio Paese c'è la fame ed io ho tre bambini piccoli. Prima di partire ho discusso la questione con i miei familiari e tutti erano d'accordo nel fatto che bisognava partire per poter sopravvivere. Ho lavorato e spedito a casa i miei soldi.

Ora dormo in ricoveri di fortuna, a volte in stazione, a volte presso chiese o istituti di ricovero. Sono di religione musulmana, frequento costantemente un luogo di culto della mia religione dove incontro diversi coregionali senza però stringere rapporti amichevoli perché diffido molto. Sto per conto mio, chiamo i miei familiari quando ne ho la possibilità; non lego con nessuno.

L'Europa non mi piace, non cerco l'integrazione e non mi piacerebbe che i miei familiari mi raggiungessero qui. Psicologicamente non sto bene perché sento molto il razzismo in varie forme. Fisicamente sto spesso male perché qui fa molto freddo e non sono abituato, sento dolore alle gambe e ai piedi. Spero di fare un gruzzolo di soldi per poter tornare e portare qualcosa alla mia famiglia. Sento molta nostalgia della mia patria e non vedo l'ora di concludere questa esperienza di migrazione che considero comunque negativa”.

L'incompatibilità è così marcata da escludere persino l'immaginazione della possibilità di provare emozioni o sentimenti nei confronti dell'altro sesso. Tutto è così estraneo alla propria cultura, ai propri occhi da non attirare nemmeno le pulsioni più primordiali.

Nelle parole di un uomo marocchino:

“Non so come reagirei alla corte da parte di una donna italiana, penso che mi comporterei normalmente anche se mi sentirei a disagio. Le donne italiane non mi attraggono, sono troppo maschili mentre le marocchine sono tutt'altra cosa; ormai ho interiorizzato certi aspetti della mia cultura in modo così forte da non poter più cancellarli. Non potrei neanche azzardarmi a portare in casa una donna italiana, non la accetterebbero mai perché hanno una mentalità molto antiquata e mi hanno trasmesso certi valori. Per certi versi le due culture sono incompatibili. Io non posso neanche fumare una sigaretta davanti a mio padre.



Martin è il centro della nostra famiglia, è l'allegria di casa. Per **Michela e Giorgia** il fratello è motivo di vita, di attenzione, di amore. Viviamo in serenità: una grande ricchezza.

Immagino la faccia che farebbero se portassi in famiglia una donna che si fuma tranquillamente una sigaretta, sorseggiando una vodka al limone... questo mi fa solo sorridere. La donna deve essere donna fino in fondo, deve dedicare più tempo all'uomo, anche se lavora; in Italia, invece, tende a stare troppo tempo fuori casa. Quando potrò ritornerò a casa e mi formerò una famiglia”.

Questa tipologia, anche se solo abbozzata, ci aiuta a capire i rapporti di scontro/incontro dell'immigrato con la nuova realtà, ovvero le disposizioni interiori più o meno orientate verso l'apertura al mondo o alla chiusura degli individui in se stessi.

Ciò è molto importante. Infatti, nell'analisi del fenomeno migratorio, prima ancora dell'osservazione delle politiche implementate dagli stati e dall'analisi dei loro esiti in termini di integrazione, è essenziale assumere come oggetto di studio la relazione tra il sistema delle disposizioni degli immigrati e l'insieme dei meccanismi ai quali essi sono sottoposti a causa dell'immigrazione. Solo in questo modo saremo in grado di parlare con un certo grado di precisione di “successo” o “insuccesso” di un certo percorso e a comprendere i motivi dell'emigrazione, la prospettiva del ritorno, il suo desiderio o il suo rifiuto.

La ricostruzione delle traiettorie degli immigrati può rivelare il sistema dei vettori che, avendo agito prima dell'emigrazione e avendo continuato ad agire in una forma modificata durante l'immigrazione stessa, hanno condotto l'emigrato al punto che egli occupa attualmente lungo il *continuum* integrazione-non integrazione.

Sia che si osservi il fenomeno migratorio guardando alla sua origine e/o alla sua conclusione o ai “progetti di migrazione” o attraverso altri criteri, l'identificazione con l'ambiente, e quindi la piena integrazione, passano alla fine per il collo di bottiglia delle esperienze positive o negative vissute dai soggetti nel corso della loro esperienza migrante. Colui al quale “è andata bene” è felice della scelta, è grato in qualche misura al Paese di accoglienza e si sente diverso e migliore rispetto al passato. Chi invece è stato deluso nelle proprie aspettative si richiude nella propria definizione culturale o religiosa e crea nuove definizioni di identità, soffre di nostalgia, evoca il mondo passato attraverso la dimensione simbolica della famiglia e della solidarietà sociale/comunitaria e sogna sempre un giorno di poter ritornare per trovare “veramente se stesso”, anche se alla fine lo sradicamento non lo aiuterà a sentirsi parte di nessuna terra in nessuna parte del mondo.

2. RAPPORTO CON LO SPAZIO E CON IL TERRITORIO REGIONALE

Quando una persona entra in un nuovo spazio e si relaziona con un nuovo ambiente sociale, il primo condizionamento che deve subire è il clima.

Le condizioni climatiche, l'umidità, la luce, i colori, i profumi ecc., tutto ciò insomma che impatta sui corpi, sono i codici attraverso i quali gli immigrati decifrano il loro nuovo ambiente. Ancora prima delle relazioni con gli altri, prima delle emozioni, la lettura del nuovo mondo, la sua decodificazione, passa attraverso un rapporto sensoriale che è immediato, ma insieme rimanda a qualche elemento affettivo, asserendolo o negandolo. Le percezioni sensoriali formano la base della socialità⁵² e le qualità affettive sono intimamente collegate con le azioni dei soggetti. Il contatto con il nuovo mondo può esser traumatico e causa di sensazioni contrastanti, con il risultato di uno spaesamento completo:

“La prima impressione che ricordo di aver provato è stato lo stupore per il rumore assordante e la confusione della città. Mi sentivo completamente spaesato e provavo una struggente nostalgia sensoriale: mi mancavano gli odori, i profumi, i colori della mia terra. Nei negozi vedevo frutta appetitosa, ma quando poi mi avvicinavo, non aveva nessun profumo. La gente vestiva di colori sobri e prevalentemente scuri e non vedevo le vesti sgargianti delle donne senegalesi. Poi, un po' alla volta, è arrivata la delusione delle persone: mi sembrava che mi guardassero con ostilità e che evitassero ogni contatto, anche fugace, con me. Mi sono sentito molto solo e la tentazione di tornare subito nella mia patria è stata molto forte” (uomo senegalese).

L'acclimatamento è molto problematico per coloro che provengono da paesi caldi ed è una delle cause del disagio e della difficoltà di comunicazione con il mondo circostante, al limite dell'intolleranza fisica al luogo e al ritiro della disponibilità a un rapporto aperto con l'esterno:

“Una delle grandi paure appena arrivati era il freddo. I primi anni si soffre sempre, anche perché solitamente si abita in case umide e prive di riscaldamento. Sto poco bene qui perché fa molto freddo e non sono abituato a questo clima. Anche le persone sono fredde” (uomo senegalese).

Inoltre, le abitudini che assicurano sicurezza e tranquillità nei rapporti con lo spazio fisico devono esser ridefinite, così come le immagini del proprio sé:

“Quando sono giunta in Europa, dovetti cambiare radicalmente i miei ritmi di vita. A Capo Verde, ad esempio, durante le ore calde, non si lavora mai e gli orari del lavoro e del tempo libero sono altri. Il clima è molto diverso, la temperatura è costante e non piove quasi mai. La cosa più strana, infatti, è stata usare per la prima volta un ombrello per la pioggia, che di solito usavo per ripararmi dal sole” (donna capoverdiana).

Le percezioni dello spazio variano anch'esse in ragione dei contesti nei quali gli immigrati hanno maturato le loro precedenti esperienze di vita in

⁵² Per i processi di integrazione sociale, di mutamento sostanziale da vecchi a nuovi modi di vita in base agli indicatori individuati da K. W. Deutsch, vedi anche G. Germani in *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1975.

relazione al rapporto con la modernità. Il grado di modernità o di arretratezza del luogo di provenienza influisce notevolmente sulla visione dello straniero. Quando la tecnologia e l'organizzazione sociale di una società sono arretrate, l'impatto con il nuovo mondo è entusiasmante e può facilitare l'integrazione⁵³. Viceversa l'indisponibilità alla partecipazione al mondo e il disorientamento possono essere causate anche da un divario eccessivo di progresso tecnologico. L'impatto con un ambiente tecnologicamente avanzato pone l'immigrato in una dimensione di inadeguatezza e di smarrimento:

“Ricordo che appena arrivammo mio marito non sapeva dove mettere i piedi sul tappeto trasportatore dell'aeroporto. Non avevamo mai visto nulla di simile e per un certo tempo lo percorremmo al contrario...” (donna senegalese).

O, ancora:

“Appena giunto in Italia, all'aeroporto di Ronchi, mi ha colpito immediatamente vedere il cambio automatico dei soldi. Me lo ricordo come fosse ieri, sono rimasto perplesso e incuriosito. Poi, venendo a Trieste, mi sono soffermato a guardare l'architettura delle case” (uomo camerunese).

In generale gli immigrati non denunciano situazioni di razzismo e di violenza interetnica. I friulani e i giuliani sembrano essere abbastanza aperti e tolleranti. Le testimonianze sono concordi nell'evidenziare la prevalenza degli atteggiamenti individualistici e razionali nei confronti dell'esistenza, ma senza componenti di discriminazione nei confronti degli stranieri.

Una donna ucraina che ha lavorato in molti paesi del Friuli afferma:

“Ho dei buoni rapporti qui. Ci sono, però, anche delle persone che ci sfruttano, in particolar modo i clandestini, perché sanno che non possiamo andare alla polizia e denunciarli. Poi alcuni di noi hanno avuto dei problemi con le famiglie presso cui lavoravano, ce ne sono certe infatti che ti trattano male, urlano ed offendono. Nessuno di noi comunque nella società ha avuto problemi di discriminazione entrando nei negozi o vivendo più in generale, siamo sempre trattati molto bene. Gli italiani sono molto generosi: quando arriviamo infatti non abbiamo niente e voi ci date senza problemi i vostri vestiti dagli armadi o altro, senza chiederci nulla in cambio” (donna ucraina).

Anche persone di pelle diversa non avvertono l'esistenza di particolari problemi nei loro confronti: la tolleranza generalizzata e il favore verso l'uguaglianza sociale, frutto anche della cultura cattolica, non provocano il rifiuto e la svalorizzazione del diverso:

“Non ho mai subito atti di discriminazione o manifestazioni di razzismo, le persone mi hanno sempre trattato gentilmente. Se qualcuno mi ha trattato male non credo che l'abbia fatto perché ho la pelle di un colore diverso, ma perché era una persona scortese...” (uomo camerunese).

Certo non mancano dichiarazioni in cui emergono sentimenti di ostilità razziale, ma sono casi sporadici. La nostra società sembra non abbia nei confronti dello straniero i germi del pregiudizio razziale.



3. LA VISIONE DELL'Occidente FRA MITI E STEREOTIPI: DUE MONDI A CONFRONTO

Serbia

Danijel Savić
Jelena Ivanović Savić
Oghjen Savić.

“Spesso, dice Jelena, penso a me bambina in un paese straniero e immagino che avrei certamente più ricchezza nella mia mente. È quanto spero per mio figlio Oghjen”.

Sono tante le immagini stereotipate che vanno a formare l'immaginario collettivo sull'Occidente e che plasmano le condotte e le aspettative degli immigrati. È interessante osservare come prima dell'emigrazione l'idea (veritiera o fuorviante) delle caratteristiche del posto sia spesso ben delineata. L'Occidente corrisponde precisamente all'Europa ed è conosciuto attraverso i media, il racconto degli amici o dei familiari, la scuola, dove se ne apprende la storia.

È un centro gravitazionale per una moltitudine di persone, un luogo dove il benessere e le *chances* di vita fanno sperare in un miglioramento dell'esistenza.

La migrazione è infatti l'aspirazione al miglioramento dell'esistenza nel sempre rinnovato desiderio di conoscenza e di esplorazione. La decisione di migrare matura proprio quando l'individuo non è più soddisfatto della propria condizione, di se stesso, di ciò che il mondo in cui vive gli offre. È un atto imperioso e il non farlo può divenire fonte di frustrazione interiore:

“Quando vivevo nel mio Paese, conoscevo già l'Italia perché i miei genitori avevano viaggiato molto in Europa; inoltre, mio padre aveva studiato in Francia.

La storia italiana era materia di studio allora nelle scuole, ricordo anche che agli esami di maturità mi avevano fatto una domanda sul fascismo in Italia. Si può dire che conoscevo quasi tutto di questo Paese, fuorché le persone e non vedevo l'ora di partire, avrei fatto qualsiasi cosa...” (donna somala).

Ed ecco l'ampia e interessante testimonianza di un uomo serbo:

“In Serbia si sapeva che nei paesi occidentali la gente viveva molto meglio. Io lo sapevo perché lo avevo visto con i miei occhi durante le vacanze estive che trascorrevi a Trieste. Qua si poteva vivere e non solo sopravvivere.

La Jugoslavia era aperta all'Occidente e veniva chiamata l'Occidente dell'Est, perché eravamo dei privilegiati rispetto agli altri paesi dell'Est, tanto che i bulgari, per fare un esempio, quando venivano in Jugoslavia, paradossalmente, manifestavano lo stesso atteggiamento di inferiorità che avevamo noi serbi in Italia: erano colpiti dalle nostre vetrine quanto noi jugoslavi lo eravamo da quelle italiane.

Quando si è trattato di andare via dalla Jugoslavia, sono venuto a Trieste perché sono nipote di un immigrato serbo qui a Trieste; infatti, mio nonno, dopo la seconda guerra mondiale, è scappato da Belgrado a causa della nazionalizzazione dei beni degli imprenditori da parte del governo socialista. Mio nonno è venuto a Trieste perché era la destinazione più comune tra i profughi che fuggivano dalla Jugoslavia, contrari al regime comunista, sia perché era la città italiana, e quindi occidentale, più vicina, sia perché qui a Trieste c'era già una grande comunità serba.

Per questi motivi, quindi, ho deciso di venire in Italia ma, a dire la verità, anche perché nel mio Paese non si parlava né si sapeva molto del resto d'Europa: l'Occidente era l'Italia, perché chi viaggiava veniva solo in Italia. Al limite, si aveva un'idea degli Stati Uniti come di un paradiso, di un posto dove tutto funziona ed è bello, ma questa idea derivava solo dai film, mentre l'Italia era più vicina, era possibile visitarla e vedere le differenze. Quando ero bambino, infatti, i cittadini jugoslavi potevano entrare senza bisogno del visto, bastava il passaporto o il lasciapassare per i residenti sul confine o sulla costa”.

Di particolare rilievo sono le narrazioni degli immigrati di ritorno, familiari o conoscenti che, con le loro storie, descrivono l'Occidente e a volte ne danno un'immagine distorta in senso positivo al fine di enfatizzare il successo della propria esperienza.

Quando l'immigrato ritorna nel Paese di origine, anche per brevi permanenze, ha sempre “il portafoglio pieno”, sia per rispondere alle aspettative generalizzate dell'ambiente di partenza, sia per dare un senso alla propria intrapresa migratoria⁵⁴.

L'Occidente trasfigurato è il luogo dove sperare in una esistenza piena di ricchezze e di speranze:

“Generalmente i senegalesi, soprattutto le persone non istruite, credono che l'Europa e l'Occidente siano delle specie di paradisi terrestri e che i soldi abbondino” (uomo senegalese); ma, per altri, arrivare in Occidente significa anche e soprattutto raggiungere la terra della libertà e dei diritti degli esseri umani:

“... una volta sono stata fermata dalla polizia, ho vissuto il terrore subito in Argentina; anche se avevo la coscienza a posto ero paralizzata perché, nel mio Paese, gli amici di ebrei o di gente considerata pericolosa venivano identificati come terroristi e sparivano. Questo poteva succedere a chiunque. In Europa è tutto diverso, c'è la libertà, i diritti vengono rispettati e ci sono i valori. In Italia, a differenza del mio Paese, posso identificarmi nello Stato, qui ho finalmente ritrovato me stessa, i miei principi, la costituzione in cui credo, lo stato, il diritto di essere rispettata. In Argentina i miei fratelli facevano il servizio militare e poi torturavano e uccidevano la gente, non mi sentivo una cittadina, non ero tranquilla. Gli italiani non si rendono conto di quello che hanno, non danno valore alle cose semplici come il diritto e la salute...” (donna argentina).

Nell'immaginario, infatti, l'Occidente non significa solo benessere, ma anche il luogo dove gli individui, portatori di diritti, hanno una possibilità di scelta. Sono tante le storie di uomini che scappano dai loro paesi e vanno alla ricerca della libertà fuggendo dalle regole imposte dalla famiglia, dalla società o da qualche stato autoritario o totalitario.

Una donna algerina osserva:

“La prima impressione che ho avuto dall'Italia era di un Paese bello e tranquillo... Ciò che ho subito notato è stata la libertà e il rispetto nei confronti delle donne”.

Uno degli aspetti di maggior contrasto riguarda proprio le relazioni fra gli esseri umani. Molti stranieri sottolineano quanto i rapporti umani

fra gli Occidentali siano caratterizzati da freddezza, superficialità e strumentalità:

“In Occidente danno molto valore ai soldi, mentre credo che la mentalità islamica dia più senso ai valori” (uomo giordano); “Qui i beni materiali sono diventati molto importanti, quasi più delle persone e dei legami di parentela e di amicizia” (uomo senegalese);

“Qui si dà importanza a cose che non hanno incidenza nella vita, cose superficiali, come i vestiti. Si cura la cucina e gli abiti più del rapporto umano; si dà molta importanza all'opinione degli altri” (donna argentina);

“... mi sembra che nel mio Paese la partecipazione e gli affetti siano più sinceri e forti rispetto all'Italia dove il maggior benessere condiziona certi valori” (donna peruviana).

In particolare ciò che stride è la quasi totale mancanza di rapporti familiari. La famiglia è il centro di riferimento per moltissime culture tradizionali ed è il centro esistenziale per ogni migrante che non appartiene più alla terra di origine, ma che fatica ad esser riconosciuto come parte integrante del nuovo “organismo sociale” della terra di immigrazione.

A differenza di quanto si pensa, le famiglie, assai più degli individui, sono i protagonisti sia dei processi migratori sia dei processi di integrazione. Le decisioni di migrare vengono prese nel contesto di insiemi più ampi di individui (famiglie) che agiscono per un fine collettivo, assicurarsi una fonte di reddito aggiuntiva che serva all'emigrato o, molto spesso, a qualche membro della sua famiglia o alla famiglia nel suo complesso. È il caso “classico” in cui le rimesse servono per pagare gli studi a un altro figlio, ma anche quello di interi gruppi di famiglie che si associano per accumulare risorse da rimandare nella propria terra di origine e investire in strutture per la modificazione del territorio e il miglioramento della vita *in loco* (anche con il pensiero di ritornarci e, un giorno, di poterne usufruire): vedi l'esempio dei senegalesi in Lombardia originari del villaggio di N'Galik⁵⁵. In questo processo di “transnazionalizzazione”, le famiglie o altri attori collettivi dislocano i membri per contribuire a formare una rete di insediamenti (tra luogo di origine e luogo di destinazione) tali da alimentare flussi di relazioni tra identità necessariamente e continuamente ibridate, finalizzate al mantenimento e alla crescita della struttura economica messa in atto. Nell'età della comunicazione l'influenza della famiglia, anche quando questa resta insediata nel paese di origine, è potentissima. I legami vengono mantenuti costanti dalle telefonate, dai contatti via skype ecc.. Il ricatto del mantenimento della tradizione e dell'obbligo dell'assistenza economica è un motivo dominante. L'integrazione degli individui nella nuova società può essere ostacolata grandemente, oltre che da nuove aggregazioni comunitarie

⁵⁴ Il regista senegalese Ousmane Sembène nel suo film *Guelwaar*, che narra di una storia quasi grottesca di un errore di sepoltura – un leader politico cristiano viene sepolto per errore in un cimitero musulmano –, offre lo spunto per una serie di riflessioni su temi sociali ed antropologici del Senegal fra cui il ruolo dell'emigrato di ritorno nella creazione di una sorta di miraggio estremamente attraente per coloro che non hanno vissuto l'esperienza dell'Europa. Anche nel magistrale film *Mooladè* dello stesso Ousmane Sembène è presente la figura dell'africano che ritorna, che ormai è un francese che tutti ammirano e che è fonte di miglioramento sociale per tutta la comunità.

⁵⁵ A. Colombo, G. Sciortino, *Gli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

in loco di persone provenienti dallo stesso paese, che fungono da comunità autoreferenziali con potentissimi strumenti di controllo sociale sui loro membri, anche dai familiari lontani.

Non dobbiamo dimenticare che la famiglia, soprattutto in coloro che provengono da luoghi in cui la statualità (per non parlare della democrazia, o del welfare) è assente o debole, rappresenta l'unica istituzione sociale effettivamente importante e diventa nell'immigrato che vive lontano una forma trasfigurata, quasi mitologica, della sua terra d'origine.

La famiglia diventa per questo un simbolo sacro nella mente di molti immigrati, lo spazio dove ricondurre i pensieri che provengono dal mondo di origine e ivi ritornano, gli affetti, il canale da cui trarre la forza per una guida morale, e un autentico riconoscimento identitario. Non c'è particolarità culturale che tenga: che ci si riferisca alla Cina, al Senegal, a Israele o al Perù, la forza dell'istituzione-famiglia non cambia e, pure sfumando in diverse tonalità antropologiche, rimane il cardine della esperienza dell'individuo:

"Nel mio Paese si ha un senso della famiglia molto più forte di qua.

La famiglia è sacra" (donna serba); *"La fedeltà alla parola data, l'onore della moglie e delle figlie e la famiglia sono principi sacri per un albanese"* (uomo albanese).

L'importanza straordinaria della famiglia sta naturalmente nel fatto che l'organizzazione di vita in molti paesi del mondo, soprattutto nelle aree rurali, è ancora quella comunitaria (*Gemeinschaft*) e l'individuo è parte integrante e funzionale di un sistema integrato:

"Il nostro concetto di famiglia è molto diverso dal vostro. Per noi la famiglia è la cosa più importante. Da noi vive la solidarietà, infatti ci proteggiamo a vicenda. Possiamo sempre contare sugli altri, noi nella famiglia siamo una cosa sola" (uomo senegalese).

L'organizzazione comunitaria si perpetua anche fuori del paese di origine e la riproduzione dei rapporti sociali tradizionali nella comunità immigrata tende a rimanere stabile su linee di potere legate all'età e al genere. E le famiglie unite (anche se non collegate più da vincoli di sangue, bensì da vincoli di appartenenza culturale) ricreano la comunità allargata.

L'anziano tende a rimanere il punto di riferimento nella gestione dell'autorità del gruppo, ma la maniera in cui gli immigrati organizzano la propria vita comunitaria attorno al sistema famiglia stravolge per certi aspetti i canoni del principio gerontocratico. Chi ha maggior dimestichezza con la lingua italiana o chi dispone del permesso di soggiorno deve farsi carico dell'espletamento degli impegni burocratici, amministrativi e gestionali della famiglia/comunità. Questa figura "responsabile" assume anche un ruolo di primo piano nel presentare le proposte di utilizzo delle risorse comuni o di risoluzione dei problemi che di volta in volta si presentano ai membri della famiglia.

⁵⁶ A. Elia, *Strategie migratorie e nuovi percorsi di integrazione degli immigrati fulbè in Italia*, in G. Sciortino - A. Colombo, *Un'immigrazione normale*, Bologna, Il Mulino, 2003.

L'anziano però non perde la sua funzione poiché, anche se in parte dimidiato nel suo ruolo dalla presenza del giovane più esperto e più integrato nella società di accoglienza, rappresenta una sorta di richiamo costante ai valori sociali tradizionali, nel caso degli immigrati Fulbè in Italia, p.e. attraverso la lettura della preghiera, la gestione del pasto comunitario, le relazioni sociali all'interno della collettività, la lettura del Corano, ecc.⁵⁶

La sua funzione, lungi dal perdere gli elementi di autorità, si sposta sul piano morale e sul piano del mantenimento dei simboli di identificazione del gruppo famiglia/comunità. L'anzianità fornisce quindi una sorta di autorità formale che si manifesta in un richiamo quando un immigrato più giovane assume degli atteggiamenti che potrebbero pregiudicare il rapporto di appartenenza con la comunità immigrata. L'atteggiamento dei più giovani di fronte alle parole dell'anziano è di solito di estrema remissività:

"Io potrei anche vivere da solo, così potrei studiare in pace... io ho i mezzi per farlo... ma poi loro si offenderebbero, non potrei mai farlo... per questo studio nel magazzino e poi torno qui a pranzo e dormo assieme agli altri" (uomo senegalese).

La ragione per cui queste forme di controllo agiscono da deterrente a un comportamento individualista risiede fondamentalmente nella paura dell'isolamento e, in molti altri casi, nella difficoltà o impossibilità di una esperienza di riconoscimento della propria identità al di fuori del sistema famiglia/comunità.

Per queste ragioni, uno degli aspetti di maggior contrasto con il mondo nuovo riguarda, per molti immigrati, la qualità dei rapporti che gli "occidentali" intrattengono con gli altri. Gli immigrati osservano quanto i rapporti umani siano "strumentali" e soprattutto quanto la famiglia e i rapporti fra i membri siano improntati a distanza ed egoismo.

Una delle critiche maggiori riguarda proprio l'abbandono sistematico degli anziani, i componenti più preziosi ma deboli che dovrebbero ricevere protezione e solidarietà nel sistema famiglia e che invece sono ritenuti dei pesi da scaricare nelle case di riposo.

La dimensione così importante attribuita alla famiglia in termini affettivi e di riferimento culturale e comportamentale induce, oltre agli aspetti già precedentemente osservati, a due considerazioni.

La Prima. Lo sradicamento e lo spaesamento, la difficoltà di identificare il proprio sé con l'ambiente circostante, in un luogo fisico che non è più quello mitico del passato (terra di emigrazione), ma nemmeno quello del presente (terra di immigrazione), si risolvono nello spostamento su un altro piano, in un "luogo simbolico", ossia la propria famiglia.

Questa enfasi sulla famiglia del proprio Paese e sui rapporti umani caldi e sinceri cozza contro altre dichiarazioni, di segno opposto, e induce a sospettare che la famiglia sia soprattutto un centro di imputazione



simbolica, ossia che essa (almeno in buona parte) “stia per” qualcosa d’altro. Una donna cinese afferma:

“Ho visto delle differenze tra le mamme italiane e quelle cinesi: le mamme italiane coccolano di più i figli, sono più tenere e affettuose. Noi, in generale, siamo più freddi, quando ci salutiamo ci diamo la mano, ma non ci baciamo, mentre qui mi capita spesso. Quando ho un problema tendo a tenerlo per me, al più parlo con mia sorella o con un’amica fidata. Non ho un dialogo molto aperto con i miei genitori, soprattutto per quanto riguarda gli argomenti più personali”.

Se poi leggiamo l’intervista rilasciata da un’altra donna, questa di origine somala, capiamo quanto la famiglia tradizionale, unita, solidale, a differenza di quella occidentale, sia, in certi casi, una semplice metafora:

“Se una ragazza musulmana e un ragazzo cristiano si conoscono e decidono di sposarsi, possono fare due cose: se vuole, lui può diventare musulmano e quindi deve cambiare la sua vita; se lui non vuole e vuole sposarsi secondo la religione cristiana, lei diventerà cristiana. Quando questo accade, dalle nostre parti usiamo considerare che questa persona sia morta per noi. Diventa come morta, perché non è più musulmana. I genitori la buttano fuori casa”.

Di certo in questi individui è presente ancora un legame forte con la terra di origine e il sistema di appartenenza risulta saldamente radicato nel modello culturale, nella storia e nelle tradizioni della società di emigrazione, al punto da non “vedere” il corto circuito fra il sistema famiglia (basato sull’aiuto reciproco e sulla solidarietà così fortemente ribaditi) e il sistema sociale (basato su regole e comportamenti socialmente ritenuti accettati).

La seconda. Gli immigrati che provengono da questi tipi di società non si rendono conto fino in fondo che uno degli elementi di maggior attrazione del Paese di immigrazione è, oltre alla possibilità di lavoro, la libertà individuale. Qualità che molti considerano fondamentale, e la cui carenza rappresenta un motivo di abbandono del loro Paese. Ma la libertà di cui godono gli individui nella società moderna industrializzata esiste anche in virtù della rottura dei vincoli familiari, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Perché

“la crisi della famiglia è crisi integrale dell’umanitarismo. Proprio mentre si disegna la possibilità di una piena realizzazione del diritto umano nell’emancipazione della donna ottenuta grazie all’emancipazione della società, si disegna pure, con altrettanta pregnanza, la ricaduta nelle barbarie in seguito all’atomizzazione e dissociazione della collettività. Contro quest’ultimo pericolo la famiglia sembra ergersi solidamente a difesa”⁵⁷.

Questi tipi di immigrati non comprendono nemmeno come la stessa possibilità di lavoro, di miglioramento economico e quindi di realizzazione personale, sia legata al fenomeno dell’industrializzazione della società occidentale, che porta con sé, inevitabilmente, la disgregazione dell’organizzazione sociale comunitaria e quindi della struttura sociale tradizionale:

“Ho notato che voi siete molto individualisti e non vive tra di voi lo spirito di gruppo. La vita qui è molto diversa da quella che conduciamo noi in Senegal. Abbiamo un concetto di vita diverso. L’individualità, che domina qui da voi, in Senegal non esiste. Siamo una comunità, ci dividiamo le spese, infatti quotidianamente ogni membro contribuisce a seconda delle sue possibilità. Siamo molto solidali tra di noi, infatti i problemi di una persona diventano i problemi di tutti”.

La società atomizzata è vista come una realtà inconcepibile:

“Un’altra grossa differenza rispetto al mio Paese è anche l’individualismo che qui regna sovrano; la società è costruita in modo che ognuno faccia i fatti suoi e questo atteggiamento è sconvolgente per uno che proviene dal mio Paese. Questo lo vedi anche nelle cose banali, ad esempio i vicini di casa che non si conoscono, anche se vivono nello stesso condominio da vent’anni” (uomo palestinese).

Altri invece rilevano (ma sentendo ciò come una contraddizione) che l’idea diffusa tra gli immigrati di una *Gesellschaft* atomizzata e impersonale deve confrontarsi con l’esistenza di aspetti significativi di solidarietà spontanea. Le considerazioni legate al diffuso senso di egoismo, alla freddezza di sentimenti, alla strumentalità dei rapporti umani, collidono con lo sviluppo del vasto fenomeno dell’associazionismo e del volontariato civile notato da alcuni degli immigrati intervistati:

“Un po’ mi spaventa, invece, l’impressione, poi fondata negli anni, di un forte individualismo degli italiani e di un certo disinteresse per il prossimo, l’assenza di una dimensione collettiva; devo però sottolineare che il fenomeno del volontariato italiano organizzato e della disponibilità della gente all’aiuto collettivo in caso di calamità naturali è sorprendente ed è in qualche modo contraddittorio con l’esperienza quotidiana” (uomo argentino).

In altre persone ancora, la conoscenza del nuovo mondo suscita un atteggiamento di profonda critica verso la struttura sociale e culturale del Paese di origine. Un immigrato senegalese, pur sentendosi profondamente africano e volendo un giorno ritornare, elogia con calore la società italiana:

“Per quanto riguarda il problema del razzismo, devo ammettere che in Italia siete abbastanza tolleranti e, a parte piccoli episodi, non mi è mai successo nulla di grave! Mi sono un po’ stupito anche del fatto che qui le famiglie sono molto ridotte rispetto alle nostre e la gente si sposa molto più tardi. Ma ciò che mi piace di più del popolo italiano è il rispetto per il prossimo. Nel mio Paese, infatti, è molto più vistosa la differenza tra le diverse classi sociali, e spesso una persona viene rispettata solo per il suo ruolo sociale. In poche parole, sono i soldi che fanno il valore di una persona e chi non li ha può esser umiliato e maltrattato, senza che in questo ci sia un briciolo di giustizia. I ricchi hanno il potere e niente può toccarli!”.

E una donna libanese afferma:

“(…) il razzismo non è un problema dell’Italia o dei Paesi occidentali; ricordo infatti che anche in Libano c’erano discriminazioni a carattere religioso tra i cristiani maroniti, cattolici e musulmani”. Addirittura, il confronto può sviluppare una nuova coscienza della realtà:

⁵⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi editore, 1971, p. 252.

“Io pensavo di vivere bene durante il regime comunista, però, quando sono venuta in Italia, mi sono resa conto che eravamo liberi per finta, pensavamo di esserlo, ma vivevamo come in una gabbia dorata” (donna serba).

⁵⁸ Secondo la definizione di R. Michels, essi corrispondono alla categoria degli stranieri “integrati” a differenza delle categorie dei “marginali”, “divisi”, o “esclusi”. R. Michels, *Materialien zu einer Soziologie des Fremden*, in “Jahrbuch für Soziologie”, Erster Band, Karlsruhe, 1925.

Queste considerazioni rivelano nelle persone che le condividono un forte grado di integrazione con la nuova società. Esse, attraverso un processo di adattamento individuale, apprendono i valori culturali del nuovo Paese; e questi divengono per loro un riferimento stabile e sicuro. Il loro senso di appartenenza si ridefinisce quindi attraverso l’adesione alle norme e ai valori della comunità di accoglienza; e lo fa in modo così solido da indurle a osservare con distanza e senso critico le esperienze passate⁵⁸.

Diverso è invece il caso di coloro il cui sistema delle appartenenze è saldamente radicato nella società di origine, di cui condividono pienamente il modello culturale, la storia e le tradizioni (“stranieri marginali”):

“Da noi c’è molta più solidarietà nella società, i poveri vengono aiutati. Il popolo etiopico è molto religioso ed ossequioso, ama la vita e la natura e convive sempre in contatto con essa. La gente vive in comunità e le persone non sono individualiste; le famiglie sono numerose ed i vecchi sono venerati, sono coloro che detengono il potere maggiore, nessuno osa andare contro la loro volontà tranne qualche scellerato, non è come qui da voi che i vecchi li mettete all’ospizio”.

O per coloro che si trovano in una condizione psicologica di profondissimo disagio caratterizzata dalla tensione tra l’appartenenza alla terra di origine, che ancora esercita la sua pressione, e la sopravvenuta estraneità alle sue tradizioni, una tensione che però non riesce a far compiere loro il salto nell’alternativa dell’appartenenza ad una nuova società. Per questa categoria di migranti, definiti da Michels i “senza patria”, l’estraniamento diventa la condizione esistenziale primaria⁵⁹:

“Oggi, pensando alla mia situazione, mi sento una specie di deriva etnica, nel senso che non mi sento a casa mia da nessuna parte. Guardo con gli occhi da forestiera dovunque mi trovi: rispetto a certe cose mi sento molto disorientata e non mi sento bene da nessuna parte. Ad esempio vorrei avere dei bambini perché questo appartiene alla mia educazione, alle mie radici, ai miei valori, ma mi accorgo che qui molte scelte, e anche quella di avere figli, sono subordinate a considerazioni di carattere economico. Non so cosa farò...”. (donna serba).

Di fatto ogni migrante sconta il rapporto con la “non appartenenza” poiché in misure diverse, né all’interno della società di origine, né in quella di arrivo sono riconosciuti come persone titolari di diritti pari a quelli dei cittadini.

Il migrante è un ibrido culturale privo di un posto, intrappolato in quel settore dello spazio sociale intermedio tra essere sociale e non essere sociale: uno “spostato” nel duplice senso di incongruente e inopportuno, un uomo senza patria, con tante identità, appartenenze, o rappresentazioni di sé da giocare di volta in volta con i propri “compaesani” nella terra di emigrazione, o con gli altri nella terra di immigrazione⁶⁰.

⁵⁹ R. Cipollini (a cura di), *Stranieri*, Franco Angeli, Milano, 2002.

⁶⁰ A. Dal Lago, “Non persone. Il limbo degli stranieri”, in *Aut-Aut*, 1996.





4. MODELLI DI CULTURA: SOCIETÀ TRADIZIONALE E IL RUOLO DELLE DONNE

Il modello che emerge dalle interviste a immigrati provenienti da alcune parti del mondo è quello ancora di una cultura maschile dominata dalla tradizione, un mondo piuttosto chiuso e fortemente prescrittivo, dove tutto viene fatto in funzione dell'uomo e dove le donne accettano o subiscono nella aspettativa di rispondere adeguatamente al ruolo loro prefissato:

“Mio padre era molto maschilista, infatti mia madre ha fatto tanti figli proprio perché lui voleva il maschio, che è arrivato per ultimo” (donna colombiana).

Una donna camerunese racconta:

“Il nostro problema è stata la poligamia perché la convivenza di più donne nella stessa casa comporta tantissimi problemi... Uno dei motivi per cui mia mamma è qua è proprio perché la convivenza era diventata difficile con le altre mogli e quindi con mio padre. I rapporti purtroppo non sono mai stati buoni e per me parlare della mia famiglia è sempre un problema. Mia madre è la prima moglie e quindi siamo più uniti tra di noi rispetto ai fratellastri. Comunque mio padre continua ancora a fare figli ed ho un fratello che è più giovane di mia figlia...”.

Poiché il modello tradizionale è patriarcale, la divisione fra i sessi è sempre presente e le donne vengono socializzate da altre donne, soprattutto nel campo della vita sessuale e riproduttiva. Le donne sono soggette a costrizioni e a comportamenti che violano, in certi casi, anche il loro diritto a disporre liberamente della propria vita.

La struttura patriarcale della famiglia sembra essere ancor oggi il fondamento delle relazioni umane e dell'organizzazione di molte società contemporanee. In questi mondi i rapporti fra i sessi, come ci vengono descritti dagli intervistati, sono di rigida separazione, improntati a una discrezione reciproca e a una distanza affettiva che corrispondono a strutturazioni ben consolidate di ruoli dominanti e di ruoli subordinati all'interno dell'ambiente familiare. Nelle dichiarazioni di una donna beninese:

“È un lavoro della donna, cioè viene considerato... lavoro ... c'è sempre quasi un senso di vergogna se un uomo va in cucina a cucinare, a lavare i piatti, oppure guarda i bambini. Non è comune. Ci sono quelli che lo fanno, non puoi dire che tutti gli uomini africani siano contrari, però è la minoranza. E questi che lo fanno, sono comunque quelli che sono stati all'estero e quindi hanno visto che l'uomo può fare questo senza perdere la sua dignità di uomo, hanno una veduta più ampia, sono più aperti. Però, per il vero uomo africano, al cento per cento, che sempre ha vissuto in Africa, è difficile che ci sia questa parità”.

Anche le manifestazioni di affetto fra moglie e marito sono molto contenute e i rapporti restano improntati a una certa formalità che, se non le esclude, certo le limita drasticamente. Precisamente come avveniva tempo fa in certe campagne italiane, dove marito e moglie si davano del “voi” e la moglie definiva il marito “il padrone”.

Questo dispositivo culturale, che rende rigidi, formali e distanti i ruoli familiari, risulta con evidenza dall'intervista rilasciata da una donna kenota:

“Ho l'impressione che anche noi africani dimostriamo l'affetto fisicamente molto meno di quanto si faccia qua. Qui la gente si bacia, si abbraccia, gli uomini con gli uomini, le donne con le donne, i bambini, ma anche gli adolescenti si interessano in prima persona a bambini piccoli, cosa che difficilmente si vedrebbe in Kenya: un ragazzo di 15 anni che si occupa di un bambino di 4, mai più... Qui in Italia dove c'è l'affetto in famiglia c'è una dimostrazione costante dell'affetto, mentre da noi uno ha la sensazione che l'affetto c'è perché ci si incontra, ci si vede, si parla, si mangia insieme, però quando si tratta di toccarsi, di abbracciarsi, lo facciamo molto meno. Anche qui ci comportiamo come siamo stati educati”.

In molte testimonianze, il concetto di tradizione cui ci si appella ogni volta che si vuole indicare qualcosa di giusto e di sacro, qualcosa cui ci si aggancia per definire la propria identità, spesso ha il proprio centro precisamente nella discriminazione della donna. Secondo un uomo serbo:

“Il Montenegro è l'esempio più emblematico di questa concezione: la donna ha grande importanza per i figli che tendono a mitizzarla, ma è il padre che tradizionalmente è seduto con le mani in mano a prendere ogni decisione”.

Nelle parole di una intervistata kenota:

“Si tende ad usare questa parola per obbligare le donne a restare in un certo contesto o comportarsi in una certa maniera, di fatto il mantenimento della tradizione implica che le donne continuino formalmente e praticamente ad essere cittadine di secondo grado per molte cose, purtroppo”.

Naturalmente, la sua invocazione frequente sta a indicare che la tradizione è in qualche misura indebolita, nel senso che può essere messa in discussione:

“La donna deve essere donna fino in fondo, deve dedicare più tempo all'uomo, anche se lavora; in Italia invece tende a stare troppo tempo fuori casa” (uomo marocchino).

Sappiamo che “la tradizione è donna” nel senso che le donne sono chiamate a conservare il bene prezioso dell'identità collettiva per tramandarlo ai figli mantenendo immutato un modello di organizzazione sociale consolidato nel tempo e infondere un senso di sicurezza sociale. E la tradizione spesso si scrive sui loro corpi, passa attraverso i loro comportamenti, le loro emozioni e i loro abiti. Si scrive anche con il sangue per cementare il gruppo in una comunità di affetti: emblematico è il caso della pratica delle mutilazioni dei genitali femminili dove una importante funzione del rito riguarda proprio questi aspetti, e i corpi diventano lo spazio dove poter esprimere i contenuti dell'identità.

Come scriveva Simone de Beauvoir, il compito della donna *“consiste appunto nell'integrare la morte alla vita, alla società, al bene... Data l'influenza*

che la madre ha sui figli, è opportuno per la società farsela amica; per questa ragione la madre è circondata da tanti segni visibili di rispetto, additata a simbolo di virtù e oggetto di culto che è proibito infrangere sotto la pena di sacrilegio e di bestemmia; lei è custode della morale; e, serva dell'uomo, serva del potere, guiderà dolcemente i figli sulle vie stabilite⁶¹”.

La donna è forzata all'obbligo della tradizione, dalla quale non può sfuggire pena la stigmatizzazione e l'esclusione sociale.

Questo modello di relazione fra i sessi si scontra però, nei processi di migrazione, con una realtà diversa che per necessità o a causa di modelli generalizzati avvicina le donne al mondo del lavoro e della autodeterminazione. Cambia così la percezione della propria immagine:

“Nella famiglia in cui abbiamo vissuto c'era sicuramente una divisione di compiti: la mamma cucinava e il padre lavorava nei campi con il trattore... Quella volta mi pareva abbastanza normale che la donna restasse a casa, ora so che è altrettanto importante il suo lavoro fuori casa”.

I processi di emancipazione però non sono così scontati e di fronte alle necessità interiori delle donne esposte a nuovi modelli comportamentali lo scontro con il potere maschile porta anche a un ridimensionamento delle aspettative.

“In campagna le donne sono casalinghe, quando arrivano in Italia, per avere più soldi, cominciano a lavorare come donne delle pulizie o fanno assistenza agli anziani. Cambia il ruolo della donna che esce da casa, ma l'uomo resta sempre il capo. Conosco delle donne che senza il permesso del marito non possono nemmeno entrare nella macchina di un amico per un passaggio” (donna jugoslava).

Di fronte a questo variegato panorama della definizione del sé femminile e dei meccanismi di adattamento ai costumi e ai ruoli di mondi diversi, possiamo osservare tipologie di donne diverse. Da una parte, quelle più propriamente “tradizionali”; sono donne che entrano con i permessi di soggiorno per ricongiungimento familiare, poco istruite, vissute sempre in ambienti di massima protezione e coercizione sociale. Anche nell'immigrazione queste donne continuano – e ancor più di prima a essere dipendenti dall'ambiente (e *in primis* dal marito) nella loro organizzazione della quotidianità. Per lo più inglobate all'interno del gruppo culturale di appartenenza, sono prive di qualsiasi spinta interiore verso l'indipendenza e l'autorealizzazione. Non accettano di lavorare o non hanno il permesso di farlo dai mariti, tendono a mantenere acriticamente i modelli tradizionali senza mettere in discussione i costumi e i valori della cultura dalla quale provengono. Si trovano a vivere “per caso” in una società alla quale non sembrano in nessun modo appartenere e rispetto alla quale manifestano disorientamento ed estraneità:

⁶¹ S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore 2002.

“Sono in un paese straniero. Al mio paese non c’era tanta gente e vedere in strada così tante persone mi fa paura. Sto sempre chiusa in casa. Anche la sera quando mio marito va a lavorare sono sempre chiusa dentro, da sola. Non ho amici qua, anche perché non so parlare italiano. Non so se continuerò a vivere qui o altrove, vorrei ritornare in Africa” (donna beninese). “Quando sono arrivata qui non mi piaceva per niente perché mio marito lavorava ed io ero tutto il giorno da sola. Nel nostro paese non rimaniamo mai da soli, non sappiamo cos’è la solitudine. Ci sono amici, c’è sempre tanta gente... Quando lui va a lavorare io rimango da sola, apro la porta e non c’è nessuno...” (donna camerunese).

Il sentimento di solitudine è presente in molti racconti.

Le donne che non lavorano vivono isolate, tutte rivolte all’interno della cerchia familiare ristretta. L’unico spazio di relazione sociale è costituito dai propri mariti o familiari e da altri immigrati residenti, non necessariamente provenienti dallo stesso paese.

Questa consuetudine all’allargamento delle relazioni con cittadini di paesi diversi la si riscontra, in particolare, negli stranieri provenienti dal continente africano, da quello latinoamericano o dai paesi di cultura islamica, o comunque da tutti quei luoghi dove le relazioni sono improntate a stili di vita ancora di tipo comunitario.

Comunque, l’isolamento e la frammentazione della rete familiare allargata cui erano abituate alcune donne nei paesi di provenienza non indeboliscono affatto le pressioni sociali alle quali esse sono sottoposte.

Sembra infatti che il ruolo di alfieri della morale e custodi della tradizione, in assenza dei genitori, dei mariti, dei fratelli, delle zie, del capo villaggio, ecc., venga assunto dai membri della nuova comunità di riferimento (connazionali o altri africani), che agiscono spietatamente contro ogni scollamento della tradizione controllando i comportamenti delle “loro” donne.

In molte altre situazioni, tuttavia, il rapporto con il nuovo mondo stimola nelle donne un genuino processo di emancipazione.

Ciò avviene, come è ovvio, soprattutto nel caso delle donne che lavorano. Queste cominciano, per la prima volta nella loro vita, a gestire delle risorse autonomamente. Inoltre esse si espongono a un mondo diverso, con possibilità e opportunità di autorealizzazione che non pensavano esistessero. Nella testimonianza della mediatrice congolese, per esempio.

“... Ci sono donne che vogliono avere la loro libertà, cioè donne che sono venute qua con il ricongiungimento familiare poi non si trovano più con l’uomo, non gli piace più, poi hanno visto quanto valgono qua, si sono emancipate. Queste donne cercano di fare una evoluzione e dicono: mi faccio da sola, voglio vivere da sola, voglio la mia libertà, voglio gestirmi da sola i miei soldi, voglio, voglio, voglio. Se si separa dal marito è libera e fa quello che vuole”.

Il primo passo verso l’emancipazione è spesso traumatico e, come si vede, va a influire direttamente sugli equilibri familiari, provocandone a volte il collasso. La rottura con la tradizione e il processo di emancipazione sembrano portare, in mancanza di una parallela presa di coscienza dei diritti e dei doveri fra i coniugi, o in mancanza di una azione responsabile, alla disgregazione della famiglia tradizionale. Emergono crisi familiari che non si sarebbero verificate se le donne avessero continuato a subire passivamente un rapporto di potere consolidato senza metterlo in discussione per mancanza di proprie risorse economiche e sociali.

Secondo una donna ciadiana, questi percorsi di emancipazione avvengono proprio qui, in Italia, perché

“è tutta un’altra società, uno scopre, già con il fatto che può andare a lavorare, che può avere il suo stipendio, prima dipendeva da lui e adesso qua... può andare con il suo bancomat a prelevare i soldi, e quindi è tutto diverso, ci sono tante cose... uno, se non le gestisce bene, può perdere il controllo di sé e magari distruggere la sua famiglia”.

La migrazione è vissuta come una crescita e, soprattutto, incide fortemente sulla costituzione di una nuova identità. Essa sgancia, in molti casi, le persone dalla comunità di appartenenza e ne favorisce la crescita individuale, con tutti i drammi connessi.

Dall’altra, le “emancipate” più autonome, caratterizzate da una qualche spinta verso la autodeterminazione, pronte a rompere il tessuto culturale e valoriale della loro appartenenza etnica e a percepire la tradizione come una limitazione o menomazione della loro individualità.

Un caso diverso è quello delle donne che si riappropriano della tradizione, o addirittura la reinventano. Le definiremo “tradizionaliste”. Esse condividono con le emancipate la spinta alla autodeterminazione, ma, al contrario di queste, vedono nella tradizione e nel mantenimento della cultura etnica una fonte importante di dignità, una chiave per entrare nella società di immigrazione (vissuta in modo critico) senza perdere la propria identità:

“Paradossalmente, sono le donne più occidentalizzate e più colte che si fanno portatrici dei valori tradizionali” (donna ciadiana).

La differenza tra le donne “tradizionali” e le donne “tradizionaliste” si approssima empiricamente (e quindi con minore nettezza) a quella che intercorre tra i tipi ideali della “tradizione” e del “tradizionalismo”. La tradizione implica un tipo di comportamento *prescrittivo*⁶² nel quale il criterio della scelta tra diverse alternative è bandito o ridotto alle componenti più strumentali. In quanto tale, la tradizione non è neppure avvertita come tradizione, ossia come un modello di valori, norme e pratiche sedimentatesi nel tempo e corredate di potere coercitivo sugli

⁶² G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Bari, Laterza, 1975.

individui, bensì come una parte della natura, cui ci si deve conformare come al variare delle stagioni o assoggettare come alle calamità. Come è stato detto, la tradizione parla con la voce della natura. Il tradizionalismo invece è un atteggiamento modernizzato, e quindi *elettivo*: i soggetti non subiscono la tradizione, potrebbero rifiutarla, ne hanno gli strumenti, e invece la scelgono:

“Sono arrivata in Italia tanti anni fa. Quando sono arrivata portavo la minigonna e mi vestivo come voi. Anche al mio paese ero così. Poi mi sono sentita diversa, ho capito che dovevo essere libera di potermi esprimere ed ho scelto di mettere il velo” (donna marocchina).

Il mondo contemporaneo ci mostra mille manifestazioni di tradizionalismo, tra le quali forse la più recente e sicuramente la più importante è la ripresa di molti tratti normativi di tradizioni religiose in società ormai ampiamente secolarizzate: naturalmente, con tutti i conflitti che ne vengono. Il tradizionalismo è l'ideologia della tradizione, e si nutre di un sentimento ambivalente ma polemico verso la modernità.

Comunque, sia nel caso delle donne eterodirette (tradizionali), sia in quello delle donne più consapevoli e determinate nell'affermazione di una propria identità diversa da quella occidentale (tradizionaliste), l'emarginazione gioca un ruolo rilevante. In entrambi i casi queste donne vivono inglobate nel loro gruppo culturale o all'interno di un contesto di riferimento ben definito, isolato o relativamente isolato dalla società di immigrazione. Alle prime l'isolamento sociale impedisce di sviluppare gli adattamenti identitari tipici di ogni forma di integrazione sociale in ambienti culturali diversi. Nelle seconde, l'integrazione nel gruppo di provenienza orienta la affermazione della propria identità personale attraverso i segni dell'identità collettiva di provenienza: per lo più segni attinenti al corpo, quali un abito (scelta del velo) o una distinzione anatomica (scelta, per esempio, di reiterare pratiche tradizionali quali la mutilazione degli organi genitali alle bambine), e comunque oggettivi e dunque inequivocabili. A volte questa identità viene utilizzata a scopi di promozione sociale per sé e per il proprio gruppo senza che ciò comporti alcuna deviazione dagli standard tradizionali, anzi, tutto il contrario. La promozione è favorita anche dall'immaginario collettivo occidentale che – fino a un certo punto – riconosce e valorizza lo straniero in quanto portatore di differenze:

“Sono una mediatrice culturale. Spesso mi chiamano a lavorare o a fare conferenze perché loro mi vedono diversa da voi. Porto abiti tradizionali e dico le cose della mia tradizione. So che questo è molto importante. Se vestissi all'occidentale non credo che sarei apprezzata da voi allo stesso modo...” (donna marocchina).

In certi casi il mantenimento o la creazione di un carattere di distinzione culturale e di separazione sociale si trasforma addirittura in uno strumento

di avanzamento sociale. Molti di questi comportamenti corrispondono comunque a diverse strategie per costruire un'armonia familiare e un'armonia all'interno della comunità di riferimento culturale grazie anche a una capacità di negoziazione che può essere attribuita a seconda dei casi alla natura umana o alle capacità delle donne di maggior adattamento rispetto all'ambiente. Le donne che, in modi diversi, sono spinte comunque alla emancipazione cercano di costruire la realtà mediante forme (giochi linguistici o altro) che consentono loro di rinegoziare i confini di genere, acquisendo potere decisionale e di azione cercando di salvare in apparenza quello maschile che nell'ambiente dell'immigrazione è fortemente penalizzato. Le donne possono così creare un ambiente quotidiano più conforme alle loro aspettative e costruirsi un mondo e di porre in essere una delle diverse possibilità di esistenza al mondo⁶³. Esempio è l'intervista qui riportata fatta a una donna egiziana che racconta la sua strategia per salvare il suo mondo sociale fatto di lavoro, realizzazione personale e amicizie contestualmente con il suo ruolo di madre:

⁶³ A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi, 2005.

⁶⁴ D. Carrillo, N. Pasini, *Migrazioni, generi e famiglia: pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 125-126.

“Kmar: lo quando ero in Egitto, mio marito già sa che io lavoro, perché per me il lavoro è importante.

Barbara: Tu sei ingegnere, no?

K: Sì, sì. Lui lo sa che io lavoro, per me è molto importante. Quando io sono qua mi devo occupare, i figli per le donne arabe uno dietro l'altro, allora io voglio lavorare, e lui ha questa idea del lavoro, non vuole accettare l'idea che io devo lavorare qualsiasi lavoro che c'è, perché tu hai lavorato come ingegnere in Egitto, allora vuole che io faccio un lavoro rispettabile, allora io ho cominciato questo lavoro di mediazione, e lui abituato di... (...). Allora lui ha proprio cominciato a lamentare, ma io cerco di tenere tutte e due le cose insieme con fatica, ma andando avanti con il lavoro sono diventata più autonoma, sono diventata anche informata sul tatto familiare e anche a livello del lavoro e ci sono tante cose che io sono informata più di lui. Fino a un certo punto lui accettava, ma a volte l'uomo arabo, gli piace sentirsi superiore, allora quando stiamo con altre famiglie, parliamo, allora io sempre dall'inizio, allora questa cosa gli ha dato molto fastidio.

B. Perché tu sei più informata?

K. Sono più informata e partecipo anche più nel gruppo...allora lui come esco... mi ha creato problemi nella famiglia all'inizio, fino a quando io non ho capito il problema... ma quando ho capito il sistema, ho cominciato a dare a lui il suo spazio, quando vuole dire le cose, e allora parlo direttamente con lui, non parlo più con gli altri in prima persona, parlo come gruppo, e allora questo sistema ha cambiato il rapporto. Anche il lavoro prima lui diceva prima la famiglia dopo il lavoro. Io ho cercato di tenere tutti e due e dopo il lavoro cerco di non mancare niente anche per i figli, io ho tre figli, cerco di fare tutte le cose per la scuola, faccio tutto io. Per me il lavoro proprio conta tantissimo, mi piace l'Italia, senza lavoro ti dico non mi piace, ma c'è il lavoro⁶⁴.



comes Italiae.



02. PAOLO CAMMAROSANO
**LA DINAMICA DEGLI ASSESTAMENTI DI POPOLAZIONI:
LA STABILIZZAZIONE DEI POPOLI NELL'OCCIDENTE EUROPEO**

1. Non prenderemo le mosse dalla descrizione di quello che era l'impero romano all'epoca del suo fondatore, se non per ricordare come già sotto il "buono Augusto" le sue frontiere avessero raggiunto quasi la massima estensione, dilatandosi oltre la Manica, dagli anni Quaranta dell'era volgare, in seguito ad una vasta anche se parziale conquista della maggiore isola inglese, ed estendendosi tra la fine del primo e gli inizi del secondo secolo oltre il Danubio, tante volte celebrato dagli scrittori antichi come naturale confine. Di una strategia di controllo delle frontiere fece parte anche una sottomissione politica sempre più rigorosa di minori entità politiche e territoriali nell'arco alpino, in Grecia e in Africa, mentre tra i corsi iniziali dei due fiumi di confine, Reno e Danubio, venne messo in opera un insieme particolarmente intenso di apparati militari⁶⁵.

Ci collocheremo invece, per instradarci sul nostro percorso di storia, al tempo del breve impero di Giuliano, acclamato imperatore nel 360, divenuto pienamente tale l'anno seguente, morto in battaglia contro i Persiani nel 363, stigmatizzato come "Apostata" da un mondo cristiano che veniva assumendo dagli inizi del secolo la sua egemonia religiosa e politica e con il quale Giuliano stesso aveva in certi momenti dissimulato sintonia, per opportunità politica a quanto si disse⁶⁶.

⁶⁵ Il sistema di raccordo fra Reno e Danubio, detto dei "campi decumati", seguiva il corso del Reno a partire dalle sue celebri cascate presso Sciaffusa e il lago di Costanza, si portava verso settentrione con la cittadina di *Augusta Rauricorum* (Augst, oggi ruine, non lontano da Basilea), raggiungeva *Argentoratum/Argentina* (Strasburgo), Magonza, Coblenza (*ad Confluentem*, per la confluenza Reno-Mosella), Colonia (*Colonia Agrippina*). Sul primo corso del Danubio vi era un primo raccordo, attraverso la Foresta Nera, fra Strasburgo e il lago di Costanza, poi un più ampio sistema da Magonza a *Regina/Ratisbona* (Regensburg). Era un tessuto di insediamento militare, solo in parte consolidato da strutture murarie. Quanto al confine orientale, esso si portava sull'Armenia contesa all'impero persiano, sull'Eufrate fino a Dura Europos, quindi a sud a fronte del deserto attraverso Palmyra, Damasco, Petra, sino al Mar Rosso.

⁶⁶ Ammiano Marcellino, *Le Storie*, cit., XXI, 2.

ITALIA
Clastra Alpium. Fortificazioni tardo-romane da *Notitia Dignitatum utriusque imperii*, sec. XVI.

(Nelle precedenti pagine)
Adorazione dei Magi, particolare. Fine sec. IX d.C., San Daniele del Friuli.

⁶⁷ *Ivi*, XVI, 1, 1.

Giuliano era anzitutto un grande capo militare: “animato com’era – avrebbe scritto Ammiano – dal suo innato desiderio di agire, sognava fragori di battaglie e stragi di barbari”⁶⁷. Il primo teatro del valore di Giuliano furono le Gallie, precisamente l’alta valle del Reno e le vaste regioni tra Reno e Rodano, nelle quali era un’articolazione di città importanti quali Autun (*Augustodunum*), Auxerre (*Autosudorum*) ed altre e sul versante renano *Argentoratum*, la città argentea, Strasburgo. Giuliano aveva ventiquattro anni quando, nel 355, fu nominato Cesare dall’Augusto Costanzo II, che era unico imperatore da cinque anni e inviò il giovane cugino nelle Gallie squassate da movimenti di popolazioni che talora venivano definite genericamente come “barbari”, talora, in maniera spesso fungibile, come “Germani”, ma all’interno delle quali si identificavano più specificamente alcune nazioni talora rette da un re, quali gli Alamanni e i Franchi. Costanzo II aveva affrontato variamente le profonde incursioni degli Alamanni a ovest del Reno, ma aveva anche inserito alcuni guerrieri di quella stirpe nei ranghi dell’esercito imperiale, affidando loro ruoli di rilievo e comando di reparti. Sembra che siano stati questi elementi “germanici” a suggerire ad un certo momento una pacificazione, suggerimento che alcuni videro nel segno di un tradimento dettato dalla solidarietà nazionale tra Alamanni, ma che comunque Costanzo II accettò, cercando con un ampio discorso di persuadere i soldati dell’opportunità di una pace:

I re degli Alamanni ed i loro popoli – così nell’allocuzione di Costanzo II riportata da Ammiano –, timorosi per le altezze duramente raggiunte dalla vostra gloria, che la fama ha propagato anche fra gli abitanti delle regioni più lontane, chiedono a mezzo degli ambasciatori che qui vedete a capo chino il perdono delle azioni passate e la pace. Io che sono prudente e cauto e consigliere di cose utili, sempre che abbia il vostro assenso, ritengo che si debba acconsentire per molte ragioni.

⁶⁸ *Ivi*, XIV, 10, 14.

⁶⁹ *Ivi*, XVI, 5, 14.

Anzitutto per evitare le incertezze di Marte, poi per avere degli alleati anziché dei nemici, che è quanto essi promettono, poi per mitigare senza spargimento di sangue l’impeto della loro ferocia, che tante volte è stato un pericolo per le nostre province, ed infine perché non si consegue la vittoria soltanto su un nemico che cade in battaglia sotto il peso delle armi e della forza, bensì e con molta maggiore sicurezza e senza squilli di tromba su chi si pone volontariamente sotto il giogo in quanto sa per esperienza che ai Romani non manca né la forza contro gli animi ribelli né la mitezza verso gli animi di chi supplica⁶⁸.

La pace stretta tra Costanzo II e gli Alamanni sarebbe stata rotta in breve volgere di tempo da un gruppo di Alamanni, detti Lenzi, e quindi divampò una nuova serie di scorrerie di Alamanni oltre il *limes* renano. Fu in questa nuova fase che Giuliano, appena nominato imperatore, condusse le sue prime gesta di guerra, una guerra sanguinosa e inizialmente saldatasi con una vittoria, con massacri e cattura di prigionieri, mentre con il re dei Franchi egli stipulò dei patti che consentirono la ripresa di controllo da parte dei Romani dell’importante città di Colonia che era stata saccheggiata e distrutta. La vittoria sugli Alamanni non sarebbe stata conclusiva, le battaglie tra Rodano e Reno sarebbero riprese con intermittenti vicende, e allo stesso modo sarebbero proseguite le vie delle trattative, delle alleanze parziali e separate, e anche un’attività di amministrazione locale per la quale Giuliano sarebbe stato elogiato:

Quanto egli sia stato di soccorso ai Galli che soffocavano per l’estrema miseria, lo illustra soprattutto questo, che quando arrivò per la prima volta in quelle regioni, si esigevano venticinque denari d’oro a testa come tributo, mentre alla sua partenza se ne richiedevano soltanto sette come tasse complessive: per cui furono felici e lo manifestarono con espressioni di gioia e tripudio, come se dopo squallide tenebre fosse venuto a splendere un chiaro sole⁶⁹.



TRA IL DANUBIO E LA SAVA
Città della Pannonia
da *Notitia Dignitatum*
utriusque imperii, sec. XVI d.C..

⁷⁰ L'empereur Julien, œuvres complètes, V/2, cit., n. 13.

⁷¹ Ivi, n. 17b.

Il passo potrebbe essere valutato alla stregua di uno stereotipo dei panegirici, ma è troppo circostanziato per non meritare fiducia. Quanto all'altro elogio che Ammiano attribuisce a Giuliano, la sua grande cultura e la sua compiuta formazione accademica, esso è confermato dalla ricchezza quantitativa e dall'altezza stilistica dell'opera letteraria dell'imperatore, alla quale appartiene anche uno dei più importanti epistolari dell'antichità.

Le prime lettere giunte sino a noi appartengono al periodo delle guerre "galliche" e "germaniche" delle quali si è appena dato cenno; ma non sono le più numerose e appaiono, come si è detto a suo luogo, molto povere di riferimenti a genti e nazioni.

Certamente Giuliano includeva in un'ottica di scarsa civilizzazione sia i Germani che combatteva sia i *Gallici* sui quali dominava e che amministrava: della "rozzezza" (*αμουσία*) di questi ultimi parla in un'altra lettera di quel tempo⁷⁰. Ma nei confronti della popolazione celtica su cui da più di tre secoli i Romani dominavano e che manteneva una sua identità si manifestava nell'atteggiamento di Giuliano quell'attenzione di cui, come abbiamo veduto, parlò Ammiano.

Ne è testimonianza anche una lettera, una delle poche in lingua latina, nella quale Giuliano escludeva che si potessero aggravare i Galli prelevando giovani combattenti per dislocarli in province straniere e lontane dall'impero⁷¹.

In realtà, come vedremo, tanto contingenti gallici che germanici sarebbero entrati nei ranghi degli eserciti comandati da Giuliano quando scoccò l'ora delle guerre a oriente, sul fronte persiano.

L'amore di Giuliano per la grande cultura greca si esprimeva anche in una adesione al complesso dei miti

⁷² Ivi, n. 61c.

e al pantheon di divinità che aveva popolato la poesia e l'oratoria dell'antica Grecia. Questo fu il fondamento di una delle più celebri iniziative di Giuliano, la prescrizione di legge, espressa in una epistola che ci è pervenuta, che interdiceva ai cristiani l'insegnamento delle lettere:

Noi riteniamo che una retta educazione non consista in una raffinata armonia di espressioni e di parole, bensì nel sano atteggiamento di una mente che sappia giudicare, che abbia le giuste opinioni sul bene e sul male, e sul bello e sul brutto. E perciò se qualcuno crede in certe cose e poi ne insegna altre ai suoi allievi, costui mi sembra deviante sia dalla vera educazione che dall'onestà. Che se su questioni di minima importanza c'è una diversità tra ciò che si pensa e ciò che si dice, questo è un male, ma in qualche misura lo si può tollerare. Se però intorno alle grandi cose uno ha un'opinione e insegna l'opposto di ciò che pensa, non è forse allora una specie di bottegaio, privo di morale, anzi depravato, che tanto più fa l'elogio delle cose quanto più le disprezza, che adesca e inganna quelli ai quali vuole rifilare la sua cattiva mercanzia?

Bisogna dunque che tutti coloro che pretendono di insegnare qualcosa abbiano un atteggiamento leale, e che non portino nell'animo delle opinioni che non sono conciliabili con la loro attività pubblica. Ciò vale soprattutto per coloro che insegnano ai giovani la letteratura facendosi commentatori degli scrittori antichi, che siano retori o grammatici o, in particolare, sofisti: questi infatti, fra gli altri, vogliono insegnare non solo le lettere ma anche la morale, e dicono che sia cosa loro la filosofia politica. (...)

E allora? Forse che per Omero, Esiodo, Demostene, Erodoto, Tucidide, Isocrate e Lisia non erano gli dèi la guida di ogni educazione? Non si ritenevano consacrati alcuni ad Ermes, altri alle Muse? Ritengo dunque assurdo che quanti commentano le loro opere disprezzino gli dèi che quelli avevano onorato (...). Se davvero questi professori pensano che quegli autori abbiano avuto idee sbagliate sugli dèi, allora vadano nelle chiese dei Galilei [termine con il quale si vogliono indicare i cristiani, essendo Gesù un uomo della Galilea] a commentare [gli evangelisti] Matteo e Luca⁷².



GRECIA
Filosofo di Anticitera.
Artista sconosciuto, 240 d.C. ca..
Museo Archeologico Nazionale, Atene.

⁷³ Ammiano Marcellino, *Le Storie*, cit., XXII, 10, 7 e XXV, 4, 20.

⁷⁴ *Ivi*, XVI, 5, 16-17: è uno dei tanti luoghi nei quali gli scrittori antichi riconobbero nel bisogno di sopravvivenza il movente dei grandi spostamenti di popolazioni.

Secondo Giuliano dunque solo chi credeva negli dèi pagani poteva onestamente insegnare lettere e retorica, discipline fondate sull'immenso patrimonio letterario che a quelle credenze si riferiva, e quanti non condividevano tali credenze avrebbero dovuto abbandonare il pubblico insegnamento. Che non si trattasse di una semplice opinione autorevole ma di una vera e propria prescrizione di legge è accertato da altre fonti, e anche da due passi di Ammiano Marcellino. Pur essendo un pagano e un ammiratore dell'imperatore Giuliano, Ammiano giudicò "inclemente, e da seppellirsi in eterno silenzio, quella legge che proibiva l'insegnamento ai grammatici e ai retori che erano seguaci del culto cristiano"⁷³.

Il decreto era in realtà improponibile in un mondo nel quale, soprattutto nell'Oriente greco e soprattutto nelle città dove principalmente si faceva cultura e si insegnava, la religione cristiana aveva conquistato oramai un immenso terreno. Anche uno scrittore pagano come Ammiano, oltre a deplorare l'eccesso legislativo di Giuliano, esprimeva alcune valutazioni positive sulla nuova religione. Pochi mesi dopo la morte dell'imperatore la legge sui professori sarebbe stata abrogata, e pochi anni dopo l'imperatore Teodosio avrebbe sancito in più di una pubblica iniziativa l'egemonia della religione cristiana nell'impero.

Prima di morire, Giuliano aveva dato prova della sua grandezza militare su teatri opposti a quello che lo aveva veduto governare i Galli, trattare con i Franchi e combattere gli Alamanni e quella "rabbia barbarica" che, sotto l'impulso della fame, si lanciava in razzie sulle due rive del Reno⁷⁴.

In veloce sequenza di mesi, Giuliano dovette recarsi, prima, verso le Alpi centrali e orientali e verso la pianura

⁷⁵ "Anxii ne (...) nihil egisse operae pretium pro magnanimitate Gallica memorentur" *Ivi*, XIX, 6, 4. Tutto il capitolo è importante per il ruolo dei soldati gallici ed il loro atteggiamento. Sui reparti militari gallici e il loro attaccamento a Giuliano un cenno breve ma intenso anche *ivi*, XXIII, 5, 25.

⁷⁶ *Ivi*, XXV, 6, 11-14.

danubiana, dove nazioni diverse (Svevi, Quadi, Sarmati) compivano incursioni in profondità, poi si impegnò nuovamente nel cuore delle Gallie, dove ai vecchi nemici Alamanni si erano aggiunti i Leti, "barbari solerti nel compiere rapine in certe stagioni", ed altre popolazioni ancora, sovente riunite sotto un loro re, infine si spostò sul fronte dell'Eufrate, dove veloci *raids* erano compiuti non da barbari ma dai civilissimi Persiani, inquadrati nel grande impero che era sentito da sempre come il più temibile avversario di Roma.

Non seguiremo certo le vicende alterne e talora di nervoso andamento della guerra persiana di Giuliano, come abbiamo sorvolato sulle vicende del fronte renano e ancor più su quelle del fronte danubiano. Ricorderemo però come un dato che qui ci interessa in modo speciale il contributo importante che diedero alla guerra i Galli, che Giuliano, ricordiamo, avrebbe in un primo momento voluto risparmiare. Sul fronte persiano i soldati galli si condussero con ardimentosa iniziativa, travalicando anche in talune circostanze una certa prudente renitenza dei capi militari, "temendo di non poter essere ricordati come esempio della grandezza d'animo dei Galli"⁷⁵. Non soltanto i contingenti gallici, peraltro, ma anche altre componenti "barbariche" dell'esercito imperiale, qualificate come Germani, furono sulle rive del Tigri, ed erano tutte al proprio posto di combattimento quando Giuliano venne a morte, e il suo successore Gioviano, fulmineamente eletto e destinato a brevissimo impero, si trovò a dover passare quel fiume allora in piena. Egli mandò allora avanti per la perigliosa impresa un drappello misto di Galli e di Germani del nord, perché erano "addestrati, sin dalla prima giovinezza, nelle regioni dove erano nati, a varcare fiumi grandi più d'ogni altro"⁷⁶.

Questo episodio si colloca, come ho accennato, poco dopo la morte che Giuliano aveva incontrato nel pieno della battaglia, mentre esortava i soldati a incalzare i Persiani in fuga ed egli stesso si gettava con grande temerità in mezzo ai nemici.

Una lancia gli aveva attraversato le costole e si era conficcata accanto al fegato, Giuliano tentò di estrarla ma non poté farlo perché gli erano state gravemente lesionate le dita, cadde da cavallo, fu recato nella sua tenda e morì, non senza aver pronunciato un ampio discorso che Ammiano riporta, e al cui tenore, se non alla cui lettera, noi con la consueta ingenuità crediamo⁷⁷.

Disse dunque di come fosse giusto restituire la vita alla natura, “come un debitore affidabile”, di come la separazione dell’anima dal corpo significasse il passaggio a una maggiore felicità, “poiché l’anima è molto più felice del corpo, come tutti i filosofi insegnano”, e professò venerazione per la “divinità eterna” (*numen sempiternum*), alla quale si disse grato per essere occorso in una morte luminosa (*clarum ex mundo digressum*) e non dovuta a insidie, malattie o condanne criminali. E, chiuso il discorso, rimproverò i presenti che piangevano dicendo non doversi piangere “un principe che si ricongiungeva al cielo e alle stelle”.

Nel lasciare la vita a trentadue anni, l’“apostata” Giuliano professava dunque una religiosità alta e di evidente e dichiarata impronta filosofica, con una convinzione di separatezza tra anima e corpo e con quella fondamentale adesione alla natura che includeva il finale e felice approdo “al cielo e alle stelle”. Torneremo su questi temi quando dovremo dire dei sistemi religiosi che in quest’epoca erano vitali nel mondo ellenistico e romano e nei mondi “barbarici”.

2. Nel corso della sua vita di guerra, nel trascorrere da Occidente a Oriente, Giuliano aveva trovato sul suo percorso Aquileia, dove a sua volta si manifestavano, come era ovvio in una grande città portuale, la compresenza di civiltà e religioni diverse e l’influsso delle une sulle altre⁷⁸.

Abbiamo detto a suo luogo di come Aquileia fosse adesso oramai una grande città, partecipe dei tremendi conflitti del III secolo e sede eminente dell’organizzazione religiosa e territoriale cristiana. Rievocheremo nella Parte Terza le tappe fondamentali della costruzione della grandiosa basilica “teodoriana”, che certamente i soldati di Giuliano videro quando fecero il loro ingresso in città.

Si trattava di due legioni e di una coorte di arcieri, della cui fedeltà l’imperatore non era sicuro, paventando un loro possibile passaggio dalla parte di colui che era divenuto il suo avversario al trono imperiale, Costanzo.

Per questo motivo Giuliano, dalla regione danubiana dove si trovava allora, le aveva inviate nelle Gallie. Ma i soldati, messi in cammino senza entusiasmo, “perché temevano le grandi distanze e i Germani, feroci e assidui nemici”, si fecero partecipi di una congiura in favore di Costanzo. La congiura scattò ad Aquileia, “prosperosa per la sua posizione e le sue ricchezze e circondata da forti mura”: entrati in città, ancora ignoranti del fatto che Costanzo era appena morto, i ribelli a Giuliano chiusero le porte, aiutati nella sollevazione dai residenti aquileiesi:

Dopo avere bloccato le vie di accesso ed avere armate le torri e i baluardi preparavano quanto potesse servire alla lotta futura, liberi e senza vincoli come erano al momento, e resi audaci da questa loro scelleratezza eccitavano gli abitanti d’Italia a passare dalla parte di Costanzo, che credevano ancora vivo.

⁷⁸ Per le confluente su Aquileia di religioni e di stirpi si vedrà in particolare Lellia Cracco Ruggini, *Cromazio di fronte a pagani ed ebrei*, in *Cromazio di Aquileia 388-408*, cit., pp. 184-191; per la vicenda complessiva e la struttura economica e sociale della città al tempo dell’imperatore l’eccellente saggio di Claudio Zaccaria, *Aquileia, una città in trasformazione*, *ivi*, pp. 134-141.

⁷⁹ Fonte di tutte queste notizie è Ammiano Marcellino, *Le Storie*, cit., XXI, 11, 2 e 12, e XXII, 8, 49.

⁸⁰ Si veda soprattutto la narrazione in Zosimo, *Storia Nuova*, cit., IV, 45-46, pp. 243-244.

Apprese queste cose Giuliano, che si trovava allora a Naissos, sapendo di non avere nemici alle spalle, e conoscendo per avere letto e sentito che Aquileia era stata assediata più di una volta ma non era mai stata distrutta né si era arresa, si affrettava con estrema attenzione a farsela amica, o con l'inganno o con forme varie di adulazione, prima che si aggravasse la situazione.

In realtà Giuliano sarebbe stato costretto a porre Aquileia sotto un regolare assedio, e sarebbe stata la notizia della morte di Costanzo, unita alla stanchezza dei difensori di Aquileia, a far concludere la ribellione.

I suoi responsabili vennero consegnati alle forze assedianti: furono bruciati vivi, mentre la cittadinanza di Aquileia beneficiò della clemenza imperiale⁷⁹.

Teatro della vittoria dell'imperatore "apostata", Aquileia avrebbe continuato ad essere una sede eminente nell'organizzazione ecclesiastica e cristiana, come testimonia la sua elezione a sede di un concilio antiariano nel 381, e al tempo stesso sede di grande importanza strategica, ciò che la rese oggetto di nuovi assalti militari, segnatamente quello dell'imperatore Teodosio nel corso della sua lotta con il rivale Massimo nel 388.

Questa nuova espugnazione sarebbe stata narrata dal greco Zosimo come impresa facile, perché "i difensori erano pochi e incapaci di opporre resistenza"⁸⁰.

Dobbiamo leggere in questo il segno di una decadenza demografica ed economica della città già evidente verso la fine del secolo IV?

Sarebbe forse una iperinterpretazione del passo, ma è certo che la resistenza a Giuliano nell'autunno del 361 fu l'ultima resistenza efficace opposta da Aquileia a un assalitore.

⁸¹ Veloce e intelligente disamina di queste testimonianze concordiesi, con i riferimenti alla letteratura scientifica, in A. Barbero, *Barbari*, cit., pp. 215-218.

Una ventina di anni separa la dura resistenza a Giuliano dal facile ingresso di Teodosio.

Meno di altri venti anni più tardi la città sarebbe stata espugnata dai Goti del re Alarico. Sembra dunque

di poter dire che un decadimento economico si fosse verificato circa un mezzo secolo prima che gli Unni di Attila compissero la loro celebre distruzione, nell'anno 452.

Ma il tema di un decadimento urbano complessivo, contemporaneo allo splendore dei nuovi edifici ecclesiastici, deve essere ripreso con più attenzione, e lo faremo a suo luogo. Per adesso, l'evocazione delle vicende imperiali e degli avventi "barbarici" dell'ultima generazione del secolo IV e dei primi anni del secolo seguente impone di tornare, come avrebbe detto Paolo Diacono, alla "*generalis historia*".

Ma prima di fare ciò dobbiamo dire ancora qualcosa del passaggio di Teodosio su Aquileia.

Esso non ha lasciato solo una traccia, tutto sommato assai labile, nella narrazione storiografica del tempo.

Nel territorio di Concordia è rimasta una serie cospicua, alcune decine, di iscrizioni sepolcrali di soldati del suo esercito. Il loro interesse è grande, perché testimonia dell'inserimento nella compagine imperiale romana di persone di estrazione "nazionale" diversa, non sempre esplicitata, per lo più germanica, normalmente fregiantisi del gentilizio "Flavius" a significare la loro appartenenza e fedeltà all'imperatore.

Sono esempi molto notevoli dell'integrazione di etnie diverse nella società imperiale romana ed anche, questo è importante, di una persistenza dell'uso epigrafico presso laici e persone ordinarie, nonostante una innegabile estenuazione generale dell'epigrafia laica, ancora al passaggio fra IV e V secolo⁸¹.

GERMANIA
Stele funeraria.
Artista sconosciuto,
VII sec. Rheinisches
Landesmuseum, Bonn.



3. Il quadro delle *nationes* europee era adesso, al volgere del IV secolo, come semplificato rispetto a quello, pure già esito di un processo di accorpamenti, che era stato descritto da Tacito due secoli e mezzo prima. Le principali popolazioni in campo erano una dozzina: varie *nationes* scandinave (Norvegesi, Danesi e Svedesi), Juti, Angli e Sassoni, Frisoni, Franchi, Alemanni, Turingi, Longobardi, Vandali, Burgundi, Gepidi, Bavari, e - più importanti di tutti nella fase che stiamo descrivendo - i Goti. Con i Goti si espresse una ambizione di tipo imperialistico, orientata cioè su una multinazionalità di sudditi, tale da contemplare la possibilità di una egemonia di etnie assai ristrette numericamente rispetto ai soggetti. I Goti avevano avuto una loro grande espansione verso oriente e avevano dominato un insieme di popolazioni sia germaniche sia slave. A occidente le relazioni con l'impero di Roma avevano conosciuto fasi diverse, con un momento importante di ricerca di alleanza al tempo di Costantino, quando, nel 332, fu stipulato un patto di reciproco appoggio, al quale seguirono fasi alterne, e anche momenti di forte tensione.

Nel contatto con l'impero, si erano realizzati il processo di cristianizzazione e una prevalenza del cristianesimo ariano, con il vescovo Ulfilo, vescovo dal 341, esiliato e morto a Costantinopoli verso il 383, autore di una grande traduzione della Bibbia che inaugurava il gotico come lingua scritta, con un alfabeto di derivazione greca, e lo affermava come una nuova lingua letteraria accanto al latino e al greco; in gotico si sarebbero scritte leggi e testi letterari, con una vitalità che si sarebbe realizzata lungo circa due secoli e mezzo. Il mondo gotico rappresentò dunque in parte una imitazione, in parte una alternativa imperialistica e culturale al mondo romano-ellenistico.



EGITTO
Giulio Cesare.
Artista sconosciuto, 50 d.C. ca.,
Altes Museum, Berlino.

Ma negli anni 374-375 questo impero gotico si trovò a confronto con un altro impulso invasore e imperialistico, quello degli Unni dei quali abbiamo veduto la terrorizzante descrizione, destinata a forgiare uno stereotipo, in Ammiano Marcellino. La disfatta dei Goti in terre slave, con il suicidio del re Ermenerico, avrebbe determinato il loro rifluire a occidente, oltre il Danubio. Gli sbandati contingenti dei Goti avviarono tentativi di negoziato con le autorità romane per ottenere una sistemazione in Tracia, ma maltrattamenti e vessazioni li indussero alla ribellione. In uno scontro armato nei pressi della città di Adrianopoli l'esercito imperiale fu fatto a pezzi dai guerrieri goti il 9 agosto del 378. L'imperatore Valente, che era sopraggiunto da Antiochia per guidare i suoi soldati, morì nella battaglia. I suoi successori Graziano e Teodosio seppero recuperare con grande energia e sapienza le forze dell'impero. Teodosio, grande condottiero spagnolo, associato all'impero da Graziano nel 379, in parte innescò una ripresa con vittorie sul campo, in parte dirottò i Goti, in parte estese il sistema dell'assorbimento di nuclei armati germanici, in particolare Goti, con il sistema dei federati e accentuò le pratiche della *delegatio* dei tributi e dell'*hospitalitas* di cui diremo tra breve.

Del programma di Teodosio, rimasto unico imperatore dal 383, fecero parte anche un rapporto di crescente intensità con le Chiese cristiane e un crescente impegno nel campo della religione. In concordia con la personalità più autorevole dell'Occidente cristiano, Ambrogio arcivescovo di Milano (373-397), l'imperatore si adoperò per sistemare la crisi ariana. Occorre richiamare brevemente la storia di questo conflitto religioso. La questione dogmatica era stata posta da un prete di Alessandria d'Egitto, Ario, e aveva suscitato passioni e divisioni

nella chiese cristiane d'oriente (Egitto, Bitinia, Palestina). Ario sosteneva che il Figlio, cioè il Verbo, non era eterno e mai creato come il Padre, bensì aveva ricevuto dal Padre l'esistenza. Anche se Ario non metteva in dubbio il carattere divino del Figlio, tuttavia era netta l'asserzione di una fisionomia subordinata del Figlio rispetto alla figura del Padre. Il 19 giugno del 325 si riunirono a Nicea i vescovi della cristianità, in numero di circa trecento, per discutere di numerosi aspetti dogmatici e disciplinari delle Chiese cristiane e in modo precipuo della dottrina di Ario. Essa venne condannata, e fu elaborata una professione di fede, che si apriva con le parole "crediamo" e sarebbe stata alla base del *Credo*, una delle principali preghiere cattoliche: in questa professione il Figlio era definito "della stessa sostanza del Padre" (in greco: ομοούσιον τὸ πατρί, *omoùsion tò Patri*). Sia detto che oltre che per la definizione del dogma trinitario il concilio di Nicea era stato importante per molte ragioni. Aveva confermato il ruolo dell'imperatore come promotore e garante della buona organizzazione dei concili: fu infatti Costantino, che aveva già convocato nel 314 un concilio ad Arles, a riunire questo di Nicea, che nonostante una preponderanza numerica dei vescovi della parte orientale dell'impero fu nondimeno tanto largo da essere considerato il primo concilio generale o, come si sarebbe detto in seguito, "ecumenico", cioè universale, della cristianità. I padri di Nicea si autodefinirono "chiesa cattolica e apostolica". Infine, introducendo un termine (ομοούσιου, *omoùsion*) che era nuovo e non apparteneva alla tradizione delle sacre scritture, affermarono implicitamente il principio per cui le autorità ecclesiastiche potevano introdurre innovazioni dottrinali, sia pure in funzione dell'interpretazione delle scritture, nelle formulazioni della fede cristiana.

Al tempo dell'imperatore Teodosio i canoni del concilio di Nicea non erano stati recepiti in tutta la cristianità, e soprattutto in Oriente la tendenza ariana rimaneva molto forte. Graziano e Teodosio promossero un secondo concilio ecumenico, a Costantinopoli, che nel 381 ribadì la condanna delle proposizioni di Ario e riprese la professione di fede ("crediamo ecc." di Nicea, inserendo tra gli oggetti della fede anche l'"una, cattolica e apostolica chiesa"). Questa nuova definizione dell'ortodossia cattolica si esprimeva adesso in un contesto di accentuata intolleranza religiosa. Sempre più spesso nelle questioni di fede si faceva appello alle autorità civili perché reprimessero le tendenze ereticali, cioè le vaste persistenze ariane ed altre che in parte si innestavano sul filone ariano. Ma la vittima principale dell'intolleranza fu la religione pagana, della quale Graziano e Teodosio vietarono la propaganda, facendo anche confiscare gli edifici e i luoghi di culto, che vennero trasferiti alle chiese cristiane insieme ai loro patrimoni e redditi. Altre misure mirarono alla rimozione di simboli e titoli pagani legati al governo dello stato: gli imperatori non si diedero più la qualifica di "pontefici massimi", e nel 382 fu ordinata la rimozione dal Senato dell'altare in onore della Vittoria, personificazione pagana che aveva dato luogo a tante splendide creazioni d'arte. Questo processo repressivo culminò nel novembre del 392 con un decreto generale di interdizione dei culti pagani. Fu adesso che il cristianesimo cominciò a penetrare anche nell'aristocrazia senatoriale romana. La solidarietà degli imperatori, di Teodosio in particolare, con Ambrogio di Milano conobbe anche dei momenti di tensione, il cui esito fu importante nella definizione dei rapporti fra l'autorità imperiale e le alte autorità ecclesiastiche. Un primo screzio, nel 388, condusse all'affermazione, da parte di Ambrogio, che l'imperatore è "dentro la chiesa" e non "al di sopra della chiesa".

Poco dopo, essendovi state in una località della Mesopotamia (Callinicon) delle violenze di cristiani contro ebrei, con distruzione della sinagoga, ed essendo Teodosio intervenuto per condannare tale turbamento dell'ordine pubblico ed imporre ai cristiani il risarcimento degli ebrei perseguitati, Ambrogio elevò una protesta e ottenne la revoca del provvedimento. Nel 390 poi, dopo che Teodosio aveva represso con immenso spargimento di sangue una ribellione dei cittadini di Tessalonica, Ambrogio pronunciò, sia pure con molti accorgimenti diplomatici, una condanna religiosa dell'imperatore e gli impose una penitenza pubblica: era la prima volta che il vertice dell'autorità politica si sottometteva al giudizio di una autorità religiosa.

ITALIA
Camillo Procaccini (1561-1629),
Ambrogio ferma Teodosio.
Basilica di Sant'Ambrogio, Milano.



Contro la crescente influenza della religione cristiana si ebbero verso la fine del governo di Teodosio delle reviviscenze pagane in Occidente. Nel 393 una coalizione di senatori romani e di capi militari germanici organizzò una sollevazione contro la repressione del paganesimo che era stata promulgata l'anno precedente. Teodosio mosse verso l'Italia e sul suo confine nord-orientale, presso un fiume detto *Frigidus*, sconfisse nel settembre del 394 i ribelli; la tradizione vuole che la battaglia fosse a lungo incerta, e che un colpo

della bora, il vento che soffia da nord-est su Trieste, fosse decisivo per scompigliare le fila dei pagani. Non fu però annichilata del tutto l'influenza ideale e culturale del paganesimo classico, soprattutto nei ceti aristocratici.

A un anno di distanza dalla battaglia del Frigido Teodosio venne a morte, dopo avere predisposto l'attribuzione della parte orientale e della parte occidentale dell'impero ai suoi figli Arcadio e Onorio.

Le grandi invasioni del V secolo e la crisi dell'autorità imperiale in Occidente non avevano comportato un tracollo generale dell'economia agraria, né degli scambi commerciali e della vitalità urbana. Si ebbero però dei dissesti importanti, ad esempio nel sistema stradale dove vennero meno molte opere di manutenzione, mentre la frammentazione politica dell'Occidente creò certamente anche nuove difficoltà al facile transito di merci e di persone che aveva caratterizzato i territori imperiali fino al IV secolo. Inoltre gli stanziamenti dei guerrieri germanici, negoziati talora con i patti (*foedera*) che vennero stretti fra le autorità romane e i re delle diverse nazioni (così con i Visigoti fra 416 e 418, con i Burgundi nel 443), incrinarono il sistema di finanziamento diretto dell'esercito da parte dello stato mediante il sistema fiscale.

Tale sistema aveva già conosciuto delle varianti, che addossavano immediatamente al singolo contribuente alcuni oneri di mantenimento dei soldati. Così fra IV e V secolo si era affermato il sistema dell'alloggio obbligato, detto *hospitalitas*: una parte della casa del contribuente era destinata ad alloggiare, seppure in via temporanea, soldati e comandanti o alti funzionari. Nel corso del V secolo accadde che una parte delle proprietà dei residenti romani fosse destinata alla remunerazione dei guerrieri goti o burgundi stanziati al seguito dei loro re. Si trattava in genere di un terzo delle terre, talora anche di una parte dei coloni e degli schiavi.

Ma sembra che in una prima fase non si sia trattato di una devoluzione delle terre e dei lavoratori, bensì semplicemente dell'imposta già dovuta all'imperatore, e adesso destinata al mantenimento dei guerrieri germanici.

Con questo sistema di *delegatio* era come se l'*annona*, già dovuta dai contribuenti allo stato e da questo devoluta ai militari, venisse ora data direttamente dai contribuenti: cessava così l'intermediazione statale, e poteva anche sembrare che per i proprietari nulla fosse cambiato se non la finale destinazione di una imposta che comunque essi avrebbero dovuto versare.

Anche se questa lettura dei pochi e difficili testi che descrivono tali meccanismi è corretta, anche se va accreditata la visione di un quieto assestamento dei "barbari" che autori del IV e V secolo talora espressero con la volontà di elogiare i sovrani del momento, tuttavia è certo che si ebbero un progressivo tracollo dell'intermediazione finanziaria e fiscale pubblica e una soggezione forte dei proprietari agli eserciti germanici ed ai loro re. Tanto più che nel corso del tempo si realizzarono attribuzioni agli invasori non più soltanto

delle imposte levate sulle terre, bensì delle terre stesse e dei loro coloni e schiavi, nella misura di un terzo ma talvolta con un crescendo verso la metà, o i due terzi o i tre quarti.

Fu riesumato il termine *hospitalitas*, che adesso non significava più la temporanea attribuzione di un alloggio ma la devoluzione a tempo indefinito di proprietà e redditi (ne vedremo qui oltre un esempio nei capitoli di legge del re burgundo Gondebaudo).

I nuovi e crescenti oneri imposti dagli stanziamenti delle nazioni germaniche colpivano sia i grandi che i piccoli proprietari. Ma la nuova situazione sociale, e il progressivo indebolimento dell'intermediazione fiscale e finanziaria pubblica, accentuarono il peso della grande proprietà aristocratica, e si avviarono processi di amalgamazione fra grandi possessori romani e personaggi eminenti nell'esercito e nell'amministrazione dei regni germanici. Furono soprattutto le Gallie dominate dai Visigoti e dai Burgundi, la Spagna e l'Italia che videro una lunga prosecuzione degli ideali di vita aristocratici sia nella vita urbana sia nelle ville e nei borghi rurali. La letteratura latina dell'epoca riflette a volte la consapevolezza della crisi dell'unità politica imperiale e del tramonto di una lunga fase di pacifico benessere dei ceti agiati, a volte il compiacimento ottimistico per le forme di adattamento fra i barbari e l'antico apparato politico e funzionariale romano con le sue basi di ricchezza fondiaria e il possesso di numerosi schiavi. Sono anche presenti, in continuità con motivi letterari della tarda età imperiale, le denunce delle prepotenze di possessori ansiosi di estendere le loro terre a scapito dei vicini e lo stereotipo del grande possessore avido e prepotente, un tema che percorrerà in maniera continua la legislazione e la retorica del medioevo.

4. Negli anni successivi alla morte di Teodosio (395) si ebbe una intensificazione delle pressioni germaniche sui confini occidentali dell'impero: prima le imprese dei Goti condotti dal grande re Alarico, che agli inizi del secolo V investirono anche la città di Aquileia, poi un avvenimento tumultuoso, il passaggio in massa ad ovest del Reno di Alamanni, Vandali e altre popolazioni germaniche, tra i quali i celebri Alani, i quali tutti alla fine dell'anno 405 (o 406) attraversarono il Reno gelato e penetrarono in profondità nelle Gallie, negli spazi cioè già popolati dai Celti e acquisiti poi al dominio politico di Roma. Non era la prima invasione germanica verso occidente, ma questa volta non ci fu ritorno.

Se la prima metà del V secolo vide questa prosecuzione dei grandi spostamenti di popolazioni da est verso ovest, e dunque lo sfaldamento progressivo dell'impero romano, va anche sottolineato come anche per i popoli invasori l'impresa di guerra e di conquista rappresentasse un cambiamento di fondo. Essi furono sempre più indotti a consolidare la propria struttura politica interna, che era già assai matura, e ad accentuare il ruolo di un'autorità suprema, il re.

Questo accadde per tutte e tre le popolazioni maggiori protagoniste delle vicende di quest'epoca: le due popolazioni germaniche dei Vandali e dei Visigoti e la popolazione delle steppe degli Unni.

Le vicende di queste popolazioni sono tutte legate tra loro. Fu l'espansione degli Unni verso occidente che a partire dal 375, come si è visto, sospinse verso l'Europa centrale e meridionale le popolazioni germaniche. I Vandali parteciparono alla grande migrazione oltre il Reno, poi attraversarono le Gallie e nel 409 tentarono con un iniziale successo la conquista della Spagna.

Nel frattempo, ricordiamo, i Goti occidentali o Visigoti guidati da Alarico avevano abbandonato i Balcani, dove avevano cercato per un quarto di secolo di potersi assestare, ed erano passati in Italia. Qui avevano cercato fino dagli anni 401-402 una sistemazione territoriale, anche attraverso trattative con le autorità imperiali e in particolare con il generale di origine vandala Stilicone, il quale puntava ad una soluzione patteggiata con i Visigoti garantendo a loro lo stanziamento in alcune zone d'Italia oppure accettando le enormi richieste di denaro da loro avanzate in cambio di un'alleanza e dell'appoggio militare contro le pressioni di altre genti "barbariche" contro l'impero.

Su istigazione degli avversari politici tra i quali ad un certo punto fu anche lo stesso imperatore d'Occidente Onorio, geloso del potere di Stilicone, questi fu assassinato nel 408. Alarico continuò a condurre una politica mista di guerra e di diplomazia, ma di fronte al ristagno delle trattative con Onorio decise un colpo di forza e il 24 agosto del 410 entrò con i suoi soldati in Roma e fece saccheggiare la città per tre giorni. Suscitatore di grande paura e grande commozione, il sacco visigoto di Roma non rappresentava però altro che una episodica razzia, non era certo una base per l'assestamento territoriale dei Visigoti in Italia. Alarico li guidò allora verso sud, nella prospettiva di passare in Africa, ma morì lungo il tragitto, in Calabria, verso la fine di quello stesso anno 410.

Nel corso del secolo IV l'esercito romano nelle Gallie fronteggiò con difficoltà crescenti le pressioni dei popoli germanici sulla riva sinistra del Reno. In parte la situazione fu affrontata stipulando dei patti che accoglievano certe nazioni e i loro eserciti insediandoli in territori definiti e inquadrandoli nelle forze imperiali romane. Anche ai vertici dell'esercito imperiale vennero assunti sempre più spesso comandanti vandali e di altre stirpi germaniche. Il contatto secolare fra Romani e "barbari" si tradusse anche in uno scambio di tecniche belliche e forme dell'armamento.



FRANCIA
Stele del *Signifer Lepontius*.
Sec. IV d.C., Museo
Archeologico, Strasburgo.



ITALIA
Dittico di Flavio Stilicone
Serena ed Eucherio,
359-408 d.C.,
Museo del Duomo, Monza.

Così il portatore dell'insegna della legione Lepontius reca, oltre alla mantella all'uso romano legata sulla spalla da una fibbia e all'elmo sormontato da un cimiero, anch'esso di tradizione romana, una lancia ad asta lunga in cima alla quale è fissata una punta di ferro che non è liscia ma è lavorata con solcature, rilievi, punte, ed è di derivazione germanica. Lo scudo tondo reca al centro l'umbone, una protuberanza adatta a meglio respingere punte di lancia e di freccia. Influenze germaniche avrebbero portato a uno sviluppo dell'umbone dandogli forma conica: lo si vede bene in una raffigurazione simile a questa, e molto più famosa, che è in un dittico d'avorio conservato nel Tesoro del Duomo di Monza e viene tradizionalmente riferita al grande generale vandalo Stilicone.

Simile nella posa e nelle insegne a quella del *signifer* Lepontius è la figura nella quale si riconosce generalmente il grande generale vandalo Stilicone, artefice della politica imperiale in Occidente e fatto assassinare dai suoi rivali politici nel 408. Appartiene a un dittico, cioè un insieme di due tavolette scolpite sul legno oppure – come in questo caso – nel più prezioso avorio, ricavato dalle zanne dell'elefante e importato dunque dall'Africa o dall'Asia; connesse da una cerniera, le tavolette si aprivano e si chiudevano su se stesse a formare come una sorta di piccolo libro. In effetti nella parte interna le tavolette, opportunamente trattate con una ricopertura di cera, facevano da supporto alla scrittura. Avviata fra IV e V secolo, la lavorazione dell'avorio sarebbe stata praticata poi nell'oggettistica di lusso per tutto il medioevo. Si noteranno similitudini e differenze rispetto alla raffigurazione di Lepontius: fra le differenze il capo scoperto e l'accentuazione di un elemento germanico nell'armamento (l'umbone a punta conica), mentre sono comuni alle due figure la presenza di un'arma a lama corta (Lepontius la tiene entro lo scudo, l'altro guerriero al fianco entro il fodero) e la punta a sbalzi della lancia, di derivazione germanica. Non è del tutto certa, ma è più che probabile, l'identificazione in Stilicone, e dunque della moglie Serena e del figlio Eucherio nelle figure della tavoletta di destra del dittico, riprese nel piccolo tondo incastonato nello scudo del guerriero. È anche una immagine della famiglia coniugale romana, nucleo della vita sociale in tutti i suoi aspetti.

Il sacco di Roma dell'agosto 410 ebbe vasta eco nel mondo, e in ambienti aristocratici e colti insorse una polemica contro la religione cristiana: sarebbe stato l'abbandono delle tradizioni, e in particolare delle divinità pagane protettrici dell'impero e delle sue città, ad aver reso il mondo romano inerme di fronte alle aggressioni dei barbari. Un vescovo africano, Agostino di Ippona (nell'attuale Tunisia), intraprese allora una serie di interventi, nella forma di sermoni e di lettere, in difesa del cristianesimo contro i suoi accusatori pagani, e nel giro di tre anni portò a compimento una elaborazione sistematica dei suoi argomenti in un trattato dal titolo "La città di Dio" (*De civitate Dei*) destinato a un immenso successo immediato e poi letto e meditato per tutto il medioevo e sino in piena età moderna.

Agostino (Aurelio Agostino) era nato nel 354 a Tagaste (nell'attuale Algeria) da padre pagano e madre cristiana. Aveva compiuto studi di retorica e di filosofia a Cartagine, era stato a lungo un fedele del manicheismo, una religione di salvezza al pari del cristianesimo ma radicalmente diversa da questo, si era poi recato dall'Africa in Italia e a Milano era divenuto un discepolo dell'arcivescovo Ambrogio e si era convertito al cristianesimo, ricevendo il battesimo nel 386. Al cambiamento di fede si accompagnò un cambiamento nella forma di vita.

Già vissuto con una compagna e padre di un figlio, Agostino fece adesso professione di vita ascetica, in una forma di collettività monastica. Tornato in Africa, fu ordinato prete e nel 396 divenne vescovo della città di Ippona. Ricopriva questo ufficio quando ebbe notizia del sacco di Roma ad opera dei Goti di re Alarico, e vide poi anche l'assalto dei Vandali all'Africa: resse la sua diocesi durante l'assedio vandalo e morì nel 430, poco prima che Ippona cadesse nelle mani degli invasori.



TUNISIA
Maschera ghignante.
Artista sconosciuto,
età del ferro, 500 a.C. ca..
Musée National du Bardo,
Le Bardo, Tunisi.



ITALIA
Agostino, *De Civitate Dei*
Carta 19r, del codice
copiato per Guarnerio
d'Artegna, nel 1450.
Biblioteca Guarneriana,
San Daniele del Friuli.

La lunga e ricca esperienza di studio e di insegnamento, di riflessione spirituale e di fedi religiose, e di una piena vita sentimentale e sessuale alimentò le opere di Agostino e in particolare una tra le più famose, le “Confessioni” (*Confessiones*), grande riflessione filosofica e teologica coniugata allo sforzo di presentare con sincerità la propria vicenda umana nei suoi elementi individuali e nella sua rappresentatività generale: fu un testo destinato ad essere una specie di paradigma per la narrazione autobiografica, attraverso i secoli, fino alla ripresa dello stesso titolo “Confessioni” in un altro capolavoro spirituale e letterario (Jean-Jacques Rousseau, il grande filosofo illuminista francese, 1712-1778: le sue “Confessioni” furono pubblicate qualche anno dopo la morte).

Quanto alla “Città di Dio”, si tratta di un’opera di contenuto filosofico, teologico, storico e politico, dove ai detrattori del cristianesimo che imputavano ad esso i successi dei barbari contro la Città Eterna e la sua civiltà Agostino rispose anzitutto, come abbiamo esposto sopra, con un geniale contrattacco, fondato su una rilettura in chiave negativa della storia di Roma e dei suoi trionfi.

Quella storia, ricordò Agostino, era intessuta di guerre feroci e lunghissime, fra Roma e le città vicine, e poi le tragiche guerre civili: rispetto a quelle vicende le attuali invasioni barbariche erano cosa modesta.

Accanto a questo rovesciamento dell’ottica storica, o meglio a questa immensa capacità di collocare le vicende del presente in un quadro storico di durata ampia, Agostino espresse anche la severa condanna morale, della quale anche abbiamo già detto, della società romana del suo tempo e dello stile di vita delle *élites* del mondo “civilizzato”.

La condanna morale del mondo romano pagano

non impedì ad Agostino di essere un fedele suddito dell’impero contro l’aggressione dei Vandali in Africa, di sostenere la necessità per il cristiano dell’obbedienza alle leggi civili e all’autorità civile (secondo il precetto evangelico: “Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio”), e di partecipare in pieno della grande cultura greca e romana, tramandando alla posterità tanti elementi di quel patrimonio intellettuale.

Sul piano più propriamente teologico, Agostino si impegnò nella polemica contro la religione manichea, che era stata la sua per diversi anni. Ebbe un ruolo marginale negli sviluppi delle controversie trinitarie, che si svolgevano soprattutto nella parte orientale, greca dell’impero ed avevano i loro protagonisti maggiori in un grande teologo della scuola di Antiochia, Teodoro vescovo della città di Mopsuestia in Cilicia, il quale elaborò una dottrina che mirava a conciliare la natura divina e umana del Cristo adottando il criterio di una loro “congiunzione” (*συνάφεια*), e nel suo scolaro Nestorio, arcivescovo di Costantinopoli dal 428, che contestò quelle definizioni e quelle forme di culto che suggerivano una immagine eccessivamente umana del Cristo, in particolare la venerazione di Maria Vergine vista come “Madre di Dio”; altri teologi avrebbero sostenuto l’unicità della natura divina in Cristo (monofisismo); nel 451 il concilio di Calcedonia proclamò la formula della duplice natura del Cristo, divina e umana, ma dell’unica sostanza: una definizione complicata, che avrebbe concluso solo per breve tempo la questione trinitaria.

Piuttosto estraneo, come si è detto, a quest’area di elaborazione e controversia teologica nel vecchio solco trinitario, Agostino si impegnò invece a fondo nella discussione e nella refutazione di importanti atteggiamenti religiosi nuovi.

Un monaco di nome Pelagio, venuto dalla Britannia a Roma dove si era illustrato per santità di vita, aveva insistito sugli elementi ascetici e rigoristi della vita cristiana, e dunque sulla responsabilità individuale del cristiano nell'ottenimento della salvezza: aveva così attribuito alla libertà di scelta del cristiano (il "libero arbitrio") un peso forte, che sembrava sminuire il peso della grazia divina trasmessa attraverso il battesimo e l'eucaristia. Non bastava il battesimo ad ottenere la salvezza, e si poneva anche in dubbio la necessità di battezzare i bambini, ancora incapaci di libera scelta nel loro comportamento. La grazia divina costituiva un aiuto dato al libero arbitrio per agire con maggior forza nel senso del bene e contro il male.

Agostino fu il principale protagonista di una contestazione di queste idee e di una condanna del "pelagianismo", che fu definito in un concilio dei vescovi d'Africa (Cartagine, 418) come eresia.

Era la prima importante eresia di matrice occidentale, e la prima che portava l'accento non sulla natura del Cristo ma sul problema della salvezza del cristiano.

Nell'argomentazione per condannare i pelagiani, Agostino difese la necessità del battesimo degli infanti in quanto portatori anch'essi del peccato originale.

Rivendicò poi con grande forza il ruolo della grazia: essa non era un semplice aiuto, ma solo da lei il cristiano poteva ricevere la vera libertà, la libertà di non peccare. In realtà la conciliazione di grazia e libero arbitrio non era cosa semplice, e la tensione fra i due momenti rimase, soprattutto nel mondo occidentale, un elemento problematico sino al tardo medioevo e all'età moderna, quando sarebbe stato uno dei temi centrali delle controversie religiose e avrebbe così suscitato anche nuove riflessioni intorno alla teologia agostiniana.

Alla morte di Agostino il suo culto prese subito diffusione, e avrebbe avuto grande seguito nel medioevo. Un esempio della venerazione è costituito dallo sforzo di custodire le reliquie del santo, che furono traslate da Ippona in Sardegna, forse alla fine del secolo VII quando gli Islamici conquistarono l'Africa nord-occidentale. Erano in ogni caso in Sardegna al tempo del re longobardo Liutprando, il quale di fronte alla minaccia islamica sulla Sardegna fece trasportare le ossa di Agostino a Pavia, capitale del regno longobardo d'Italia, verso l'anno 720.

L'immagine di Agostino ricorre con grande frequenza nei dipinti e nelle miniature del medioevo, così come diffusissimi furono i manoscritti delle sue opere. Un codice quattrocentesco della Bibliothèque Nationale di Parigi offre in contemporanea l'immagine di Roma assediata, conquistata e devastata dai Goti di Alarico (che è probabilmente il cavaliere su cavallo bianco alle porte della città) e di Agostino che volge le spalle al massacro e offre a Dio, maestosamente in trono entro un circolo solare e una corona di angeli, il codice della "Città di Dio". Le scene di saccheggio e massacro effigiate nel medioevo (si pensi alle tante immagini della "strage degli innocenti", che è il più frequente contesto di simili raffigurazioni) presentano regolarmente l'anacronismo degli edifici, dei vestiti e dei copricapi, delle armi (si notino, qui, le ricurve scimitarre di derivazione orientale).

FRANCIA
Sant'Agostino offre a Dio il *De civitate Dei* mentre i Goti devastano Roma. Miniatura dal manoscritto *Flores beati Augustini* in libro *de civitate Dei*, secolo XIV, Bibliothèque Nationale de France.



5. Dopo la morte del loro re Alarico, i Visigoti risalirono l'Italia per tutta la sua lunghezza, varcarono le Alpi occidentali e passarono nelle Gallie, conquistando in maniera molto stabile una serie di città nel sud e nell'ovest dell'attuale Francia. L'imperatore Onorio stipulò con il re goto Ataulfo un patto, che concedeva agli invasori la Francia tra i fiumi Loira e Garonna: le città più importanti erano Bordeaux, sull'estuario della Garonna, e Tolosa sull'alto corso del fiume. I Visigoti costituirono qui un forte regno, tenendo la capitale in ambedue le città principali, in prosieguo di tempo preferendo Tolosa. Poi si portarono in Spagna, dove da alcuni anni cercavano di imporsi i Vandali.



ITALIA
Joseph-Noël Sylvestre,
Il Sacco di Roma ad opera
dei Visigoti, 1890,
Musée Paul Valéry, Sète.

Se i Vandali non erano riusciti a consolidare bene la loro egemonia politica in Spagna, ricavarono però dall'impresa spagnola una importantissima acquisizione. Impararono le tecniche della navigazione, cominciarono a razzare le isole e le coste del Mediterraneo occidentale, e poterono pensare così a compiere l'impresa che non era riuscita al visigoto Alarico: la conquista di una parte dell'Africa, dove erano campagne e città fra le più ricche dell'impero romano.

Nel 428 conquistarono la base navale di Cartagena, l'anno seguente, sotto la guida del re Genserico, iniziarono una sistematica conquista dell'Africa nord-occidentale che avrebbero compiuto nel giro di circa dieci anni. Da questa posizione avrebbero compiuto imprese di pirateria e di conquista nelle grandi isole del Mediterraneo e sulle coste italiane. Negli stessi anni dei successi vandalici in Africa, gli Unni, una popolazione non germanica ma asiatica, con le caratteristiche dei nomadi delle steppe tra le quali una forza militare basata sulla cavalleria, armata di arco e spada, avevano proseguito la propria espansione verso occidente e si erano dati un grande sovrano, Attila (434).

⁸² Si veda la pagina di Giovanni Villani, *Nuova cronica*, a c. di Giuseppe Porta, 3 voll., Parma, Guanda, 1990-1991 (Fondazione Pietro Bembo, Biblioteca di scrittori italiani), I, p. 96 (Ill. 1).

Come altri sovrani barbarici di quest'epoca, Attila aveva una forte base di potere nella sua nazione, ma aggregava sotto la propria guida altri popoli e altri capi militari; era, per così dire, un "maestro" nel suo campo.

Gli Unni si impadronirono di una vastissima estensione dell'Europa centrale e orientale, e come i Vandali lo fecero senza alcun patteggiamento con le autorità imperiali romane bensì sulla base della semplice conquista armata.

Sovrapposti a popolazioni germaniche e slave nel bacino del Danubio, creatori dunque di una sorta di impero, gli Unni compirono una serie di violentissime incursioni verso il Reno, dove sterminarono i Burgundi i cui resti si spinsero verso sud-ovest, e si spinsero anche nelle Gallie e in Italia, con vicende alterne.

Nel 452 misero a sacco Aquileia, e questa volta certamente la basilica, che sembra essere stata risparmiata da precedenti assedi ed assalti, venne parzialmente distrutta. Di questo assedio e distruzione di Aquileia parlarono molti autori nel corso del medioevo, e sino in pieno Trecento esso fu visto come un fatto epocale⁸².

ITALIA
Gli Unni assediano Aquileia.
Miniatura dal *Chronicon Pictum*,
1360, Biblioteca Nazionale
Széchényi, Budapest.



Il lungo pontificato di Leone Magno, 441-451, ebbe grande importanza per l'ascesa di prestigio e di autorità della sede romana. Leone intervenne in questioni teologiche e disciplinari, e pur non avendolo promosso e non avendovi partecipato di persona tuttavia ebbe gran parte nel concilio che si tenne a Calcedonia nel 451: qui fu ripresa la questione trinitaria sollevata in seguito all'arianesimo e temporaneamente definita a Nicea, e fu elaborata una nuova formula del Cristo, come unica sostanza divina in due nature. A questa formulazione, resa solenne dal papa con una sua lettera ai padri del concilio, si sarebbe attenuta la gran parte della cristianità occidentale, che avrebbe fatto del concilio di Calcedonia un suo baluardo anche per il peso che il papa vi aveva esercitato. In Oriente invece le dispute teologiche non furono sopite e si svilupparono tendenze polemiche contro i deliberati conciliari di Calcedonia. Ma nella tradizione culturale la fama di Leone Magno fu legata soprattutto alla leggenda secondo cui egli avrebbe arrestato Attila alle porte di Roma, nell'anno 452.



CITTÀ DEL VATICANO
Il papa Leone Magno
ferma Attila. Raffaello Sanzio.
 Affresco 1512-1514,
 Stanza di Eliodoro presso
 i Palazzi Vaticani, Roma.

La rappresentazione artistica più celebre è quella di Raffaello, in un affresco nei Palazzi Vaticani dipinto verso il 1513. L'atteggiamento calmo e imperioso del papa e lo sgomento del re degli Unni alla visione dei santi Pietro e Paolo armati di spada fanno parte della retorica figurativa e della leggenda agiografica, dove a volte si parla della visione di Pietro e Paolo a volte di un solo fortissimo cavaliere con un coltello sguainato che avrebbe minacciato di morte Attila e tutti i suoi. Nella realtà la rinuncia di Attila all'assalto su Roma fu il risultato di trattative condotte presso Mantova da alti funzionari imperiali e dal papa stesso, nel corso delle quali fu promessa ad Attila una grandissima somma di denaro purché si ritirasse dall'Italia. Tra gli anacronismi dei costumi si noteranno i cappelli cardinalizi.

6. Il dominio degli Unni si identificò con il prestigio e la potenza del re Attila, e quando egli venne a morte nel 453 nelle sue terre danubiane, dove si era recato per fronteggiare una controffensiva bizantina, iniziò un veloce processo di sgretolamento.

La monarchia unna era ereditaria, ma i numerosi figli di Attila rivaleggiarono tra loro e nessuno ebbe la forza del padre. Le popolazioni germaniche che erano state assoggettate agli Unni si ribellarono, e nel 454 l'esercito unno fu sconfitto nella battaglia sul fiume Nedao, in Pannonia. La dominazione unna non lasciò alcuna traccia nei vasti spazi dell'Europa danubiana e centrale che aveva occupato. Il fatto è che si trattava di una popolazione molto inferiore numericamente alle popolazioni germaniche e slave sulle quali si era imposta, e inoltre le due generazioni del dominio unno non furono sufficienti a depositare una cultura, ma solo a lasciare una mitica eredità di spavento.

Poco in realtà sappiamo di questo popolo degli Unni, e appena un poco di più sappiamo dei Vandali, che anch'essi ebbero un tempo limitato di dominio in tutti i territori percorsi e occupati. Il ricordo di queste nazioni è tutto affidato alle memorie ostili e tendenziose dei popoli che oppressero, ed è ingigantito dal mito. Lo stesso anno della morte di Attila fu quello della morte di uno dei grandi generali romani, Ezio, che aveva cercato in alcuni contingenti armati degli Unni un aiuto per il contenimento delle popolazioni germaniche ostili all'impero: una politica simile a quella di Stilicone, come simili furono l'ostilità di una parte dell'apparato imperiale e la fine violenta dell'uomo.

Dopo l'assassinio di Ezio nel 454 e dopo l'assassinio dell'imperatore Valentiniano III nel 455, la situazione

dell'impero romano si andò aggravando per le pressioni sempre più forti delle popolazioni germaniche, organizzate sotto i propri re. Due erano le formazioni politiche più potenti ed aggressive: i Visigoti insediati nelle Gallie, che già nel 453 avevano tentato la conquista dell'importante città di Arles in Provenza e che una trentina di anni dopo controllavano oramai i territori tra Loira e Rodano, oltre a dominare la gran parte della penisola iberica, e i Vandali comandati da Genserico che dalla loro salda base africana compivano razzie e tentativi di insediamento stabile nelle grandi isole del Mediterraneo e in direzione dell'Italia meridionale e di Roma. Ma anche altri regni germanici, quello dei Burgundi fra Alpi e Rodano e quello degli Svevi nel nord-ovest della penisola iberica, erano in fase di consolidamento e di espansione, mentre si andava estendendo nel nord delle Gallie il dominio dei Franchi.

La dimensione dei territori comandati da Ravenna, la capitale dell'impero romano in Occidente, era dunque adesso molto più ristretta che nel passato. Bisogna inoltre tenere presente che i re germanici più potenti, se non ambivano sempre direttamente a farsi imperatori, esercitavano però un ruolo nelle successioni imperiali, trattando gli uni con gli altri e con l'imperatore d'Oriente e con le fazioni ravennate e romana che si disputavano il trono imperiale d'Occidente. Così il vandalo Genserico aveva ottenuto da Valentiniano III una promessa di matrimonio tra il proprio figlio e la figlia dell'imperatore. Dopo l'assassinio di Valentiniano III, il clan che aveva ispirato il delitto ruppe l'accordo nuziale e fece sposare in fretta la figlia dell'ucciso al capo del clan degli uccisori. Genserico riprese allora subito la via della guerra e il 2 giugno del 455 i suoi Vandali entrarono in Roma.

Papa Leone Magno, che aveva protetto la città dagli Unni, poté adesso solamente trattare con Genserico una modalità di occupazione temporanea e con una violenza limitata alle cose, cioè al sistematico saccheggio della città, dei suoi tesori e dei suoi monumenti. Stragi comunque ci furono, e la dilapidazione degli oggetti preziosi, delle suppellettili, delle statue fu maggiore di quella che era stata realizzata nel 410 dai Goti di Alarico. Una terza volta, dopo Alarico e dopo Attila, Roma aveva mostrato la sua vulnerabilità, e l'autorità imperiale residente a Ravenna la sua incapacità a difenderla.

Come contraccolpo dell'offensiva vandala, che sarebbe poi proseguita con un ritmo annuale di incursioni e saccheggi nel Mediterraneo meridionale e occidentale, vi fu una iniziativa politica dei Visigoti comandati dal re Teodorico II: egli fece insediare come imperatore romano d'Occidente un personaggio amico suo, legato agli aristocratici e all'episcopato delle Gallie e non inviso al Senato romano. Questo nuovo imperatore, Avito, era dunque inserito in una prospettiva politica di alleanza visigoto-romana con il principale obiettivo di contrastare in Italia i Vandali di Genserico e in Spagna l'espansione degli Svevi. Era una prospettiva anche religiosa, poiché i Vandali erano fortemente ancorati al cristianesimo ariano e nelle terre di loro dominio reprimevano e perseguitavano i fedeli del cristianesimo cattolico, coloro cioè che, guidati dai propri vescovi, riconoscevano validi i canoni dei concili di Nicea e di Calcedonia.

Ma non tutti i clan ravennati e romani né tutti i clan visigoti erano concordi sulla scelta di Avito, e ancora una volta il giuoco del potere personale e del conflitto fra clan prevalse sulle esigenze di continuità nel comando dell'impero. Inoltre l'esercito visigoto, che era il più forte, si impegnò soprattutto

in Spagna sulle frontiere sveve, mentre i Vandali avevano sul mare, insieme alla loro forza armata, un controllo che consentiva di bloccare il commercio del grano africano verso Roma e l'Italia. Di fronte alle debolezze dello schieramento visigoto-romano di Teodorico II e Avito ebbe giuoco vincente una nuova alleanza, tra un grande capo militare svevo, Ricimero, e il romano Maggioriano, i quali rovesciarono Avito nell'autunno del 456. Maggioriano fu proclamato imperatore e conferì a Ricimero la dignità di patrizio. Si ristabilì inoltre una solidarietà con l'imperatore d'Oriente, mentre fino a questo momento la corte di Bisanzio aveva guardato con ostilità ai successori di Valentiniano III.

Maggioriano difese la sovranità romana su tre fronti germanici: quello visigoto nelle Gallie, dove l'esercito di Teodorico II aveva nuovamente tentato la conquista di Arles, quello burgundo, che ambiva alla città di Lione, e naturalmente il grande nemico sul mare, i Vandali di Genserico. Dopo avere ottenuto successo sui due primi fronti, Maggioriano non riuscì a compiere lo sbarco nell'Africa vandala che pure aveva predisposto con grande energia. Sembra che Maggioriano avesse contemperato la sua iniziativa militare con una politica interna e sociale innovativa, che mirava a limitare lo strapotere dei grandi proprietari e delle chiese nelle campagne, e nelle città potenziava l'ufficio del "difensore della città", una magistratura di istituzione piuttosto recente intesa appunto a proteggere le popolazioni urbane dalle soperchierie dei potenti. Ma i tempi che avrebbe richiesto la ricostituzione di un vasto appoggio sociale sarebbero stati comunque troppo lenti rispetto all'urgenza delle guerre e al nervoso e continuo andamento della lotta per il potere. Il generale di Maggioriano, Ricimero,

gli si rivoltò contro e gli tese un'imboscata presso Pavia, facendolo massacrare nell'estate del 461 e facendo creare un imperatore debole e da lui facilmente controllabile.

Fu una nuova crisi del potere imperiale in Occidente, immediatamente seguita dalla ripresa dell'espansione dei Burgundi su Lione e in tutta l'area fra Rodano ed Alpi e da quella dei Visigoti. Questi ultimi approfittarono del fatto che Ricimero aveva bisogno della loro alleanza per contrastare quella parte dell'esercito romano delle Gallie che era fedele all'imperatore assassinato: così Ricimero cedette al re visigoto Teodorico II una delle principali città del sud delle Gallie, Narbona. Ma l'ampliamento del potere territoriale e la nuova forza che da ciò traeva il regno visigoto spinsero questa compagine politica ad un atteggiamento sempre più autonomo rispetto all'antica autorità romana. Salito al trono visigotico nel 466, dopo aver fatto uccidere suo fratello Teodorico II, il re Eurico denunciò il *foedus* del 416 ed estese ancora il dominio della nazione visigota. E mentre Burgundi e Visigoti proseguivano così la loro espansione, restava intatta la forza dei Vandali di Genserico nel Mediterraneo sud-occidentale.

Tanto i sovrani germanici quanto Ricimero proseguirono la politica di insediare loro favoriti a Roma-Ravenna, cercando spesso anche accordi con l'imperatore di Bisanzio: segno importante del fatto che nelle ideologie di questa epoca l'impero romano era ancora sentito come una entità politica formalmente unitaria, solo amministrativamente divisa fra Oriente e Occidente, e che la sede orientale era ancora considerata la più autorevole e forte e quella da cui era opportuno avere una legittimazione. Ma nessuno dei candidati alla successione di Maggioriano, appoggiati di volta in volta da Ricimero e da Genserico, riuscì a stabilizzarsi in Occidente.

In più, nelle politiche delle nazioni germaniche per la sovranità imperiale, due altri protagonisti intervennero a complicare il giuoco.

Forti del loro rafforzato potere territoriale e di una solida dinastia regnante, i Burgundi fecero proclamare nel marzo del 473 imperatore d'Occidente un loro amico, il patrizio Glicerio, che però l'imperatore di Bisanzio Leone I non volle riconoscere. Più importante fu l'intervento di un'altra nazione germanica. Gli Ostrogoti, che erano stati a lungo quietamente insediati in Macedonia, intrapresero nel 471 un'offensiva in direzione nord, verso la Serbia, e nel 473, guidati dal loro nuovo re Teoderico, premettero ad ovest verso l'Italia. Glicerio cercò di proteggere l'Italia dagli Ostrogoti distogliendoli verso le Gallie e offrendo a loro denari e uno statuto di federati.

Come l'imperatore Leone I, così il nuovo imperatore di Bisanzio Zenone non intendeva riconoscere l'autorità imperiale di Glicerio in Occidente e fece nominare imperatore un suo parente, Giulio Nepote. Glicerio fuggì, Giulio Nepote si insediò a Ravenna e di qui cercò di avviare una iniziativa militare per contrastare i Visigoti, sempre più potenti ed aggressivi nelle Gallie sotto il re Eurico. Il comandante militare che avrebbe dovuto guidare la controffensiva romana, Oreste, approfittò invece della forza militare che gli era affidata per rivoltarsi contro Giulio Nepote, costringerlo a fuggire e proclamare Augusto, cioè imperatore, a Ravenna il proprio figlio Romolo: era un giovinetto, fu chiamato per derisione con il diminutivo Augustolo.

Pur avendo una notevole abilità politica e strategica, Oreste era debole in una situazione in cui la forza armata imperiale d'Occidente poggiava su contingenti di nazioni diverse facilmente dominabili da propri capi militari.

Uno di questi, Odoacre, che si era formato nell'ambiente del grande re unno Attila, riuscì a coalizzare elementi germanici diversi in un esercito che nell'estate del 476 minacciò Oreste e volle imporgli uno stanziamento in Italia, forse nella forma di una federazione e sulla base della cessione ai soldati germanici di un terzo delle terre dei Romani, così come era stato sperimentato nelle Gallie e in altre regioni dell'impero. Oreste rifiutò, affrontò la guerra, e la perse: lui e suo fratello Paolo furono massacrati fra Piacenza e la pineta di Ravenna nel mese di agosto.

Nonostante il successo militare, Odoacre continuò a perseguire una politica che mirava ad una coesistenza fra le nazioni germaniche che egli comandava e la popolazione romana sulla quale primeggiavano per ricchezza e influenza politica i senatori romani e i grandi possidenti. Così manifestò deferenza verso il Senato e, non potendo contare su Romolo Augustolo che non aveva alcun potere, lo fece abdicare il 4 (o 5) settembre, ma gli risparmiò la vita assicurandogli una ricca rendita e il pacifico godimento di una tenuta a Baia, in Campania. Inviò quindi ambasciatori all'imperatore Zenone suggerendogli di non voler procedere ad alcuna sostituzione imperiale alla corte di Ravenna. Un unico imperatore, quello di Bisanzio, era sufficiente, l'Italia avrebbe potuto essere governata dallo stesso Odoacre con il titolo di patrizio e con il riconoscimento dell'autorità imperiale d'Oriente. Zenone non accettò e pretese che venisse restituito al trono imperiale in Occidente Giulio Nepote; ma non aveva le forze per far realizzare questa restaurazione, e quando nel maggio del 480 Giulio Nepote fu ucciso Odoacre era oramai saldamente a capo dell'Italia, non come imperatore d'Occidente ma con il titolo di re.

Zenone riconobbe infine il nuovo stato di cose, che formalmente ripristinava l'unità dell'impero e attribuiva a Odoacre una sorta di delega del potere imperiale in Occidente. Nel corso di alcuni anni tuttavia Zenone si sarebbe convinto del carattere non soddisfacente di questa delega e avrebbe ideato un piano per abbattere Odoacre inviando contro di lui il re degli Ostrogoti Teoderico.

Queste vicende, con l'eclisse del titolo imperiale in Occidente, sarebbero state considerate come uno spartiacque storico, e la data del 4/5 settembre 476 sarebbe stata assunta, in periodizzazioni che ponevano al centro della storia i fatti politici e istituzionali, come "inizio del medioevo". La "caduta dell'impero romano in Occidente" sarebbe avvenuta, si disse ad un certo punto nelle narrazioni storiche, "con grande fragore". Questa visione immaginosa è stata ridimensionata, e si è anche parlato della caduta "senza rumore" dell'impero occidentale, sottolineando il fatto che le fonti del tempo non attribuiscono alla deposizione di Romolo Augustolo alcuna solennità epocale. Tuttavia non si può sminuire la portata dell'evento. La percezione dei contemporanei è interessante, ma lo storico giudica dell'effettiva importanza degli eventi: quasi nessuno si accorse del supplizio di un giovane ebreo in Palestina al tempo dell'imperatore Tiberio, e un grande storico della Rivoluzione francese ha scritto che "la maggioranza dell'umanità del tempo ignorò l'ardente focolare che si era acceso in un angolo della terra, o non ne sentì il calore". Dal 476 l'Italia non fu più centro di una sovranità imperiale e divenne un regno, parte dell'impero romano. Di questo impero romano l'unica capitale era adesso Bisanzio, ma il riconoscimento effettivo dell'autorità bizantina si faceva sempre più limitato in Occidente, mentre sarebbero persistiti il sentimento e il mito di Roma come di un centro ideale per la sovranità sopra nazioni diverse.



ITALIA
Moneta dell'imperatore Tito, commemorativa della costruzione del Colosseo. 80-81 d.C., British Museum, Londra.

Promosso dall'imperatore Vespasiano e inaugurato dall'imperatore Tito nell'anno 80, l'Anfiteatro Flavio avrebbe continuato ad essere luogo di spettacoli ancora per più di quattro secoli. Agli inizi del secolo V vi si svolgevano i combattimenti dei gladiatori, che sant'Agostino deprecò in un passo che abbiamo citato, ma poi essi furono proibiti e sostituiti da giuochi di caccia di animali selvatici (*venationes*). L'accesso agli spettacoli era gratuito, ma i posti sulle gradinate erano riservati alle diverse componenti della cittadinanza in funzione del loro rango: ogni cittadino aveva una *tessera*, cioè una lastrina di legno o di metallo, dove era indicato il numero della porta d'ingresso all'ordine di gradini che gli spettava. I posti privilegiati (a parte quelli destinati all'imperatore e alle più alte autorità) erano quelli collocati più in basso, più vicini alla platea, e spettavano ai senatori. Sui seggi senatoriali erano scolpite epigrafi con il nome del titolare e le sue qualifiche: un grande numero di queste epigrafi ci è rimasto, anche se per lo più in maniera molto frammentaria e degradata. Grazie a questi testi epigrafici comprendiamo quanto i senatori romani continuassero a frequentare l'Anfiteatro Flavio, e come negli anni della fine dell'autorità imperiale in Occidente e dell'avvento del re "barbaro" Odoacre si continuasse tale consuetudine. Non per molto tempo, tuttavia. Nel corso del VI secolo, dopo i disastri delle guerre e delle nuove invasioni di cui parleremo, e dopo la fine del Senato romano come ordine sociale privilegiato, il grande edificio restò in abbandono. Fu durante quest'epoca di abbandono che gli venne dato (la prima attestazione è del secolo VIII) il nome di Colosseo, forse da una statua colossale di Nerone che era nei pressi. Nel secolo XI venne in possesso di una delle grandi famiglie romane, i Frangipane, che lo usarono come una sorta di castello. Di questa epigrafe che in origine era certamente collocata nel Colosseo ci rimangono solo frammenti. Essi bastano tuttavia a informarci su un fatto di grande interesse. Il re Odoacre, del quale è nota la preoccupazione per ottenere una legittimazione sia dal Senato romano che dall'imperatore di Bisanzio, si prese cura del grande Anfiteatro Flavio e ne fece restaurare parte delle gradinate: si veda nel frammento di destra, verso la fine, il nome *Odovac(ris)*, e nel frammento di sinistra le parole *novis gradib(us)*, cioè "con nuovi gradini". La restituzione delle lettere e delle parole mancanti è molto incerta, ma non c'è dubbio, anche per altri riscontri nelle epigrafi del Colosseo, sul riferimento ad una iniziativa del re per l'incremento di questo grande punto di riferimento sociale dei cittadini di Roma, e in maniera speciale dell'aristocrazia senatoria.

7. Nell'anno 489 l'imperatore Zenone, che aveva dovuto accettare come un fatto compiuto la deposizione di Romolo Augustolo e l'assunzione del titolo di re d'Italia da parte di Odoacre, esortò Teoderico, un ostrogoto di stirpe regale, a muovere guerra contro Odoacre e a subentrare a costui in Italia. Occorre ricordare come, dopo il crollo dell'impero unno creato da Attila, gli Ostrogoti che già erano stati soggetti agli Unni fossero rimasti per diverso tempo nell'area danubiana, stanziandosi sulla base di un patto con l'impero attorno al lago Balaton.



ITALIA
Solido coniato da Odoacre, ma recante il nome dell'imperatore Zenone, cui Odoacre era ufficialmente sottomesso. 476-493, Roma.



Il patto era garantito, come usava, con la consegna in ostaggio di nobili giovinetti, ai quali la potenza cui erano affidati assicurava un comodo e onorevole trattamento. Così l'accordo ostrogoto-bizantino fu rafforzato con la tenuta in ostaggio a Bisanzio di un ragazzo di stirpe regale ostrogota, Teoderico, che ebbe agio di apprendere lingua e costumi greci e di farsi una precisa conoscenza della corte imperiale. Tornato in patria e divenuto a sua volta re degli Ostrogoti nel 473, succedendo al padre Valamer, Teoderico guidò la nuova spinta expansionistica del suo popolo, iniziata già qualche anno prima da Valamer, e condusse negoziati sia con l'imperatore insediato in Occidente, Glicerio, sia con il più stabile e potente imperatore di Bisanzio Zenone.

Fu Zenone che infine fece la più ampia apertura a Teoderico, della cui forza armata aveva necessità per sconfiggere un rivale greco al trono, e per mezzo del quale si ripromise poi l'eliminazione dall'Occidente di Odoacre, che senza il consenso imperiale, come sappiamo, aveva assunto il potere in Italia nel 476. Teoderico fu nominato patrizio e nel 489 mosse con l'esercito ostrogoto verso l'Italia, infliggendo all'esercito di Odoacre una prima sconfitta sul fiume Isonzo.

Odoacre compì efficaci manovre di ripiegamento, integrò una forte difesa militare con tentativi di trattativa diplomatica, e riuscì a resistere per sei anni; teatro della guerra furono Verona e la campagna veronese, il territorio lombardo fra Milano, Pavia e Cremona, le Romagne tra Faenza e Ravenna. Nel 493 Teoderico fece assassinare il rivale ed ebbe infine il dominio sull'Italia.

Nel frattempo era morto, nel 491, l'imperatore Zenone; Teoderico si era fatto riconoscere re dai suoi soldati, senza attendere il beneplacito del nuovo imperatore Anastasio, il quale riconobbe comunque il fatto compiuto. Il Senato di Roma diede a sua volta l'assenso al nuovo re. Teoderico avrebbe regnato saldamente per più di trent'anni, fino alla sua morte nel 526, e avrebbe a lungo assicurato una convivenza buona tra i Romani e i Goti e le altre stirpi germaniche insediate sul suolo italiano, cercando anche di interessare una rete di alleanze con gli altri regni dell'Occidente, in particolare con il regno dei Franchi.

Una popolazione germanica indicata con il nome di Franchi aveva fatto la sua prima comparsa documentata entro i territori dell'impero romano nel corso del III secolo. Già in questa fase erano presenti tutte e tre le modalità che avrebbe avuto l'espansione franca iniziale: una serie di scorrerie distruttive ed effimere, anche in profondità (è stata molto discussa, ma ha certamente una base reale, la puntata in Spagna che avrebbe devastato alcune città importanti); l'inserimento patteggiato nelle strutture dell'impero romano, sia come contingenti armati inquadrati nelle legioni sia nella forma del *foedus*; infine la colonizzazione autonoma, lenta e silenziosa, ma profonda e produttrice di un forte radicamento locale, di territori tra il corso inferiore del Reno e i Paesi Bassi.

Risale anche a questa prima epoca della storia dei Franchi la loro articolazione in diverse entità etniche delle quali sappiamo appena più che i nomi, sino ad una distinzione fra due gruppi maggiori caratterizzati da tradizioni giuridiche differenti (ma non da diversità linguistiche), quello dei Franchi Salii e quello dei Franchi del Reno (molto più tardi detti Franchi Ripuari). A queste oscure distinzioni corrispondevano diverse unità politiche, altrettanto mal conosciute: inizialmente tanti nuclei di popolazione, ciascuno comandato da un gruppo di armati, poi alcuni piccoli regni che erano forse stretti ogni tanto in una forma di confederazione.

Agli inizi del V secolo i Franchi iniziarono alcune aggressioni dalla riva sinistra del Reno verso occidente, occupando a volte temporaneamente e a volte ripetutamente alcune città importanti quali Treviri, Colonia, Tournai e Cambrai. Verso la metà del secolo si alternarono ad assalti di questo tipo momenti di alleanza con le autorità imperiali romane, che i Franchi appoggiarono contro i Visigoti e contro i Sassoni. Queste diversità di iniziative e comportamenti devono essere anche messe in relazione con la pluralità delle formazioni politiche dei Franchi, ancora divisi sotto più re ciascuno dei quali perseguiva sue alleanze e sue guerre.

Uno di questi re fu Childerico, alleato episodicamente dei Romani contro il re goto Teodorico II. Da una moglie di nazione turingia Childerico ebbe un figlio, Clodoveo, che divenne re nel 481, avrebbe regnato per trent'anni e sarebbe stato l'artefice di una temporanea unificazione politica dei Franchi, di una loro ulteriore e più vigorosa espansione e della loro preminenza tra le formazioni politiche sorte dalle grandi invasioni germaniche. La storia del regno di Clodoveo ci è nota in gran parte grazie a uno scrittore che la narrò circa settanta

anni più tardi, Gregorio vescovo di Tours. Per la distanza cronologica dai fatti narrati e per la forte tendenziosità ideale, Gregorio è una fonte che deve essere sottoposta a un accurato vaglio critico per distinguerne gli elementi di forgiatura dall'aderenza alle vicende così come andarono veramente. Tuttavia non ci sono dubbi su alcuni fatti importanti che egli narrò e su alcune caratteristiche di fondo che attribuì al re Clodoveo. La prima importante impresa di guerra di Clodoveo fu a sud di quei territori delle Fiandre, fra le città di Tournai e di Cambrai, dove i Franchi erano ormai da tempo saldamente insediati con i loro re. Clodoveo si alleò con uno di questi, Ragnacario re di Cambrai, per muovere nel 486 contro il regno di Soissons comandato dal romano Siagrio. In un breve volgere di tempo tutto il regno di Soissons, con il bacino della Senna e città importanti quali Parigi e Rouen, appartenne ai re franchi. Poi Clodoveo riuscì a far uccidere sia Siagrio sia l'alleato Ragnacario, e a divenire il principale dominatore dei territori fra Reno e Loira. Di qui mosse per ottenere una sovranità sulle nazioni germaniche al di là del Reno, Turingi e Alamanni, ciò che gli sarebbe riuscito solo parzialmente.

Fu nel corso di queste guerre che Clodoveo scelse di abbracciare la fede religiosa cattolica che professava già sua moglie, la burgunda Clotilde. In una data che non riusciamo a determinare con sicurezza egli fu battezzato a Reims dal vescovo Remigio. Tanti anni dopo, Gregorio di Tours avrebbe narrato a lungo delle circostanze che portarono al battesimo del re, dell'opera di persuasione della regina, del ruolo del vescovo Remigio, della successiva adesione dei guerrieri di Clodoveo alla nuova religione. Avrebbe anche sottolineato la motivazione guerresca e trionfalistica della scelta cristiana, contro gli inutili dei pagani.

Ma la scelta di Clodoveo non era solo in funzione antipagana. Egli si fece subito campione della lotta del cristianesimo cattolico, quello che seguiva i dogmi definiti nei concili di Nicea e di Calcedonia, contro il cristianesimo ariano, condannato in quei concili come eresia, che era professato dalle diverse nazioni dei Goti e dai Vandali padroni dell’Africa di nord-ovest.

È probabile che su questo versante Clodoveo abbia trovato l’appoggio della corte imperiale di Bisanzio, sospettosa del potere dei re goti che dominavano nelle Gallie, in Spagna e in Italia. Con il re goto d’Italia, Teoderico, Clodoveo ebbe rapporti alterni, mentre poco tempo dopo la sua conversione al cattolicesimo avviò una politica ostile ai Visigoti delle Gallie (il regno di Tolosa). Nonostante alcune aperture, nel senso di una maggiore tolleranza nei confronti dei vescovi cattolici, che erano state fatte dal re visigoto Alarico II, Clodoveo mosse contro di lui una guerra che sarebbe stata celebrata come una guerra contro gli eretici ariani. Conseguì nell’anno 507 nei pressi di Poitiers, a Vouillé, una vittoria sul campo che fu risolutiva: i Franchi di Clodoveo, aiutati dai Franchi di Colonia comandati dal loro re Sigeberto, si impadronirono di una gran parte dei territori che erano stati governati dai re visigoti e in particolare delle città di Bordeaux e di Tolosa.

I Visigoti rifluirono verso sud, stabilizzandosi nella Settimania, con la città di Narbona, e al di là dei Pirenei, in Spagna. La Francia sud-orientale, ai confini con le Alpi e l’Italia, diventava una zona di convergenza di ambizioni territoriali di poteri politici diversi: oltre ai Franchi vincitori si affacciavano su di essa i Burgundi, dalla loro capitale Lione, mentre gli Ostrogoti del re d’Italia Teoderico erano ben assestati in Provenza.

Dopo avere fatto subire all’alleato Sigeberto la stessa sorte che aveva fatto subire al precedente alleato Ragnacario ed essere divenuto dunque unico re dei Franchi, Clodoveo stabilì la sua corte a Parigi, dove sarebbe morto nel novembre del 511, lasciando più figli i quali si divisero il regno e proseguirono per diversi anni la politica di conquiste territoriali e di affermazione di egemonia politica su altre nazioni germaniche. La dinastia di Clodoveo si sarebbe detta dei Merovingi, dal nome di un mitico antenato Meroveo. Ma non si riesce a risalire al di là del padre Childerico nello stabilire le origini parentali di una figura regale così importante e celebrata come quella del franco Clodoveo.

Quanto a Teoderico, sovrano in un’Italia ancora formalmente inquadrata nell’impero romano retto da Bisanzio, egli sarebbe dunque sopravvissuto di molti anni a Clodoveo, regnando fino alla sua morte nel 526, e avrebbe consolidato la sovranità interna con una vasta serie di alleanze con gli altri regni germanici, conseguendole attraverso la consueta politica matrimoniale. Egli stesso aveva sposato in seconde nozze una sorella di Clodoveo; poi fece sposare una figlia al re dei Visigoti Alarico II e un’altra al figlio del re dei Burgundi Gondebaudo, una sorella al re dei Vandali Trasimundo e un’altra al re dei Turingi: “e così tenne in pace tutte le genti attorno a lui”, dice una fonte. Ma nonostante questa rete di buone relazioni con gli altri regni germanici, Teoderico non aveva avuto relazioni stabilmente solidali con tutti, e in particolare con il più potente, il regno dei Franchi che era in espansione ed esprimeva una volontà egemonica sui Turingi e su altri popoli germanici. Teoderico inviò a Clodoveo delle lettere di ammonizione e sostenne Turingi ed altri nella loro indipendenza, ma poté limitarsi solo a un’azione diplomatica e dovette infine prendere atto della sconfitta inflitta dal re franco ai Visigoti nel 507.

Approfittò peraltro della situazione di guerra tra Franchi, Visigoti e Burgundi nelle Gallie per riconquistare al regno d'Italia la Provenza meridionale con le città di Arles e di Marsiglia. Veniva così ristabilita una sovranità territoriale che aggregava alla penisola italiana la Provenza, la Rezia e il Norico, l'Istria, la Dalmazia e le valli della Drava e della Sava, avendo il Danubio come confine settentrionale.

Una volta ricostituita questa integrità dei territori comandati dalla corte regia di Ravenna e dal Senato di Roma, la politica di Teoderico fu in sostanza una politica di pace, perseguita anche attraverso uno sforzo di mantenere buone le relazioni con l'imperatore di Bisanzio: alla supremazia imperiale il re goto non oppose alcuna manifestazione di rivalità e concorrenza, adottando solo qualche sporadica imitazione del cerimoniale imperiale e accettando espressioni di deferenza che andavano a volte al di là del semplice riconoscimento di una qualifica di re. A questo pacifismo esterno corrispose una analoga politica interna nell'Italia conquistata, che sotto il governo di Teoderico avrebbe goduto di più di trent'anni di pace.

Elemento importante di questa pace fu all'inizio un atteggiamento di clemenza nei confronti dei seguaci di Odoacre, compresi alcuni senatori che erano stati particolarmente fedeli al re sconfitto. Teoderico li reintegrò nel governo dell'Italia affidando loro uffici e compiti anche molto importanti, come la distribuzione delle terre. Questa distribuzione fu poi la chiave di volta della pacificazione interna. Teoderico riprese il principio dell'acquisizione al re germanico e ai suoi soldati di un terzo delle terre dei Romani, dunque nella forma "federativa" che era stata consolidata in Europa occidentale nel corso del V secolo.

Alla perdita di terre e redditi dei Romani, che d'altra parte era già cosa acquisita dopo la vittoria di Odoacre, fecero da

contrappeso alcune compensazioni. Ad esempio, grazie ai suoi buoni rapporti personali con la corte di re Gondebaudo, Teoderico riuscì a far rimpatriare alcune centinaia di Romani che erano stati fatti prigionieri dai Burgundi in seguito ad una loro razzia in Liguria e in Emilia.

A questa buona convivenza romano-germanica venne data durante il regno di Teoderico una grande dilatazione propagandistica e retorica. Ciò fu conseguito grazie alla presenza nella corte regia dei maggiori letterati e filosofi, ai quali il re attribuì i più alti ruoli nell'amministrazione e nella conduzione della diplomazia e della politica. I nomi più importanti sono quelli dei senatori Simmaco, Boezio e Cassiodoro. Boezio si impegnò in maniera particolare nella coltura e nella diffusione della letteratura e della sapienza greca in Occidente. Cassiodoro redasse tutta la corrispondenza ufficiale e i formulari di governo di Teoderico, e in questa imponente produzione di scritture esaltò l'ideale convivenza fra il cittadino romano e il guerriero goto che lo difende. Esaltò anche alcuni elementi tradizionali dell'ideologia imperiale romana: la subordinazione del principe alle leggi, il ruolo del re come protettore dei deboli contro i potenti, dei figli orfani, ed anche delle minoranze religiose, in particolare gli ebrei. Portandosi a supremo garante di un ordine pubblico, inteso nella sua accezione più vasta, e in ossequio al principio per cui "nessuno può essere costretto alla fede", Teoderico e i suoi collaboratori si adoperarono a reprimere anche duramente ogni vessazione contro gli ebrei. Sulla stessa base Teoderico cercò una convivenza fra i cristiani seguaci dell'arianesimo (come era egli stesso) e quanti professavano i dogmi definiti a Nicea e a Calcedonia; come contropartita, tentò di ottenere che anche nelle città comandate da Bisanzio fossero tollerati i cristiani che erano stati definiti eretici da quei concili.

La larga adesione dell'aristocrazia romana al re goto si alimentò dunque, oltre che del mantenimento nella gran parte dei propri possedimenti fondiari e dei propri schiavi e del riconoscimento formale di un ruolo politico e legislativo e del privilegio di casta, anche del sentimento di continuità con la tradizione imperiale augustea.

La continuità era data dagli elementi retorici che abbiamo richiamato e da atteggiamenti importanti del re, quali la difesa delle prerogative cittadine e l'impegno urbanistico. Teoderico si prodigò in abbellimenti di Roma e di Ravenna e di altre città, si adoperò per l'approvvigionamento idrico e alimentare urbano e per la promozione di teatri e di giuochi.

Quanto al governo effettivo delle città, l'età di Teoderico vide il prolungarsi di una decadenza delle autonomie urbane e del governo delle "curie" cittadine e il peso sempre maggiore di una autorità di delega regia, il conte (*comes*), con competenze sia giudiziarie che militari. Era un fenomeno che si andava svolgendo anche in altri regni germanici, quali quelli dei Visigoti e dei Franchi, e dovunque poteva comportare il pericolo di atteggiamenti prepotenti e prevaricatori dei conti. Lo stesso Teoderico, in un periodo nel quale esercitava una sorta di protettorato sui Visigoti di Spagna per la circostanza della minore età del nuovo re, chiese l'intervento di suoi alti funzionari perché vietassero le esazioni imposte indebitamente dai conti goti che erano preposti alle città.

Le tensioni sociali più gravi nel regno di Teoderico si produssero sul terreno religioso. La rigorosa protezione degli ebrei e l'adesione del re all'arianesimo sarebbero stati motivo di propaganda contro di lui. Tuttavia non è chiaro quanto questi elementi di scontento abbiano inciso sulle vicende drammatiche che si produssero con ritmo veloce negli anni 523 e 524.



ITALIA
Boezio in carcere guardato
a vista dai soldati goti.
Miniatura dal manoscritto
De consolatione philosophiae,
Bibliothèque Nationale, Parigi.

Alcuni senatori, e in particolare Boezio che abbiamo ricordato fra i più alti e stretti collaboratori di Teoderico, furono accusati di essere coinvolti in un complotto teso a ristabilire il governo diretto dell'imperatore di Bisanzio sull'Italia. Il re ritenne di dover agire con grande forza e rapidità e Boezio e suo suocero Simmaco, presidente del Senato, vennero giustiziati dopo procedimenti molto frettolosi, e senza avere avuto la solidarietà degli altri senatori.



ITALIA
Minatura di Boezio mentre insegna e, in basso, imprigionato, da un manoscritto del *De consolazione philosophiae*, 1385.

L'imprigionamento di Boezio e l'uccisione sua e di Simmaco avrebbero avuto una risonanza larghissima nei secoli a venire, quando sarebbero stati matrice di leggende di segno negativo e funesto su Teoderico. Ciò accadde soprattutto nel mondo greco, latino e romanzo, mentre nella cultura germanica Teoderico di Verona (Dietrich von Bern) sarebbe rimasto nella memoria e nel mito solo come una figura di grande re condottiero, accanto ad altre quali quelle di Ermanarico, Attila, Alarico.

ITALIA
Foglia del dittico consolare, in cui Areobindus è raffigurato mentre dà inizio ai giochi circensi celebrativi del suo consolato e raffigurati nel registro inferiore. 506 d.C., Musée National du Moyen Âge, Parigi.

Nell'immediato il regno di Teoderico, che morì il 30 agosto del 526, non fu compromesso dall'esecuzione dei senatori romani né dalle voci di complotto romano-bizantino. Nonostante le diffidenze e i contrasti, ci sarebbero state per qualche tempo manifestazioni importanti della solidarietà fra il regno goto d'Italia e l'impero, una solidarietà che si sarebbe infine spezzata dieci anni dopo la morte del grande re.



I dittici "consolari", scolpiti in avorio, appartenevano a personaggi di alto rango che avevano ricevuto dall'imperatore la qualifica di console. La lettura del nome del console: Fl(avius) Aerob(indus) Dagal(aifus) v(ir) i(n)lustris consente di datare con precisione il dittico all'anno 506, quando il personaggio ricevette il consolato dall'imperatore Anastasio. La preziosità di queste opere fece sì che esse venissero normalmente trafugate e talora smembrate: questa, che è conservata nel Museo dell'Hermitage di San Pietroburgo, è la parte destra del dittico, ma si è conservata anche la sinistra, a Parigi nel Museo di Cluny. Nella parte superiore della raffigurazione è il console, nell'atto di presiedere ai giochi di caccia di animali feroci, orsi e leoni, che si svolgevano nell'anfiteatro di Bisanzio, parallelo del romano Colosseo, e detto *Κυνήγιον*, cioè luogo di caccia di animali.

Erano i giochi subentrati sempre più spesso, nel corso del secolo V, ai combattimenti di gladiatori che l'influenza della religione cristiana aveva fatto proibire. Ma anche le sanguinose lotte tra uomini e belve vennero condannate, per essere prima ridotte a giochi un po' simili a quelli dei nostri circhi equestri e poi del tutto dismesse, fra V e VI secolo, cedendo il passo alle corse di carri. Queste si svolgevano non nell'anfiteatro ma nel circo, e così a Roma il Colosseo fu abbandonato per il Circo Massimo, a Bisanzio il *Κυνήγιον* fu abbandonato per l'Ippodromo. Si noteranno gli spettatori in circolo, in una rappresentazione stilizzata e compendiativa di poche persone, e si noterà nella destra del console la mappa, il panno che egli sventolava per dare il via ai giochi. Nella sinistra invece Aerobindus reca un'insegna con in cima l'immagine dell'imperatore che consegna al console un *rotulus*, dove era certo scritto l'atto di conferimento della dignità consolare.

8. Nel 527 cominciò a Bisanzio il regno di Giustiniano, una delle più grandi figure di sovrano del medioevo. Egli governava in realtà già dal 518, quando suo zio Giustino, un rozzo soldato, era succeduto all'imperatore Anastasio e si era subito associato al trono il più giovane e colto nipote.

La carriera militare era sempre stata nell'impero romano una alternativa alla miseria, soprattutto per le classi contadine. E da quando le cariche di comando non erano più appannaggio dei ceti aristocratici, cioè dal III secolo, persone di umile origine potevano anche sperare, grazie alla loro prestanza in guerra e alla capacità di guida dei soldati, una grandiosa ascesa sociale. È quanto accadde ad alcuni contadini delle aree fra Tracia, Macedonia e Dalmazia che se ne vennero a Bisanzio al tempo dell'imperatore Leone (457-474), furono assunti nella guardia palatina e fecero poi carriera sotto Zenone e Anastasio. Alla morte di Anastasio, nel luglio del 518, i capi del Senato e dell'esercito residenti a Bisanzio nominarono subito imperatore il più potente fra quei palatini di oscura origine, Giustino. Essendo molto anziano e, a quanto narrarono alcuni contemporanei, molto ignorante, Giustino si appoggiò ad un'alta personalità del governo civile ed inoltre associò al trono il figlio di una sorella, di nome Giustiniano, uomo giovane e colto. Quando Giustino venne a morte, nel 527, fu naturale la successione di Giustiniano, che avrebbe regnato fino al 565.

La modestia delle origini di questi imperatori aveva riscontro nella modestia di origini delle loro compagne. Giustino conviveva con una donna che era stata sua schiava e che egli aveva affrancato: portava il nome di Lupicina, diminutivo di Lupa, nome che si usava dare alle prostitute; lo cambiò poi nel più nobile nome di Eufemia.

Giustiniano sposò una donna di grande bellezza, Teodora, che era figlia di un addestratore di orsi per i giuochi del circo e aveva avuto un'adolescenza e una giovinezza nel mondo dei giuochi e del teatro, a contatto con mimi, schiavi e prostitute. La legge dichiarava illegittimo il matrimonio contratto con donne che erano state dedite agli spettacoli, e dichiarava dunque illegittimi i figli. L'imperatore Giustino, o forse lo stesso Giustiniano, proclamò l'iniquità di una simile norma e ristabilì nella pienezza dei diritti personali le donne che, già vissute sulla scena, avessero poi abbandonato quel modo di vita disonorevole. I denigratori di Giustiniano avrebbero visto in questo provvedimento un mero espediente "*ad personam*", inteso a consentire le nozze fra Giustiniano e Teodora, e avrebbero deplorato che un imperatore che aveva tutte le possibilità di sposare una donna vergine, integra e di famiglia nobile avesse scelto invece una donna plebea e corrotta.

Più in generale, la coppia Giustiniano-Teodora sarebbe stata dipinta da taluni autori come sprezzante dell'aristocrazia senatoria e dei patriziati cittadini, e sovvertitrice di consuetudini e leggi.

In realtà il governo di Giustiniano rappresentò una continua dialettica di sovversione e di tradizione, di volontà di cambiamento e di volontà restauratrice di un ordine antico, ed in questo è il fascino della personalità e dell'opera di Giustiniano e Teodora. Ma certamente l'ispirazione fondamentale era quella di una continuità con le tradizioni romane, anzitutto nella loro espressione esterna più immediata che era il decoro urbano e la vita sociale della città. Giustiniano fu un grande promotore di edifici pubblici, diede un impulso alla bellezza della capitale e alla tenuta di spettacoli e giuochi, più importanti fra tutti quelli dell'Ippodromo.

Essi configuravano per la verità un grave problema di ordine pubblico, poiché gli spettatori si dividevano in fazioni, dette allora dei Verdi e degli Azzurri, che davano luogo a tumulti anche gravi: ma questa tensione era il risvolto di una vitalità urbana e di una partecipazione popolare che a Bisanzio sarebbe stata poi viva per secoli, in coesistenza e a volte in contrapposizione con l'alta autorità della corte imperiale.

Di questo impero tradizionalmente urbanocentrico Giustiniano volle restaurare l'unità territoriale, religiosa e giuridica. Fu in quest'ultimo campo che la sua iniziativa avrebbe avuto l'esito più solenne e più duraturo. Seguendo l'esempio di precedenti imperatori, e in particolare quello di Teodosio II, Giustiniano istituì commissioni di alti funzionari e professori di diritto con il compito di compilare raccolte sistematiche sia delle leggi che erano state emanate nel corso del tempo dagli imperatori romani sia delle interpretazioni giuridiche formulate da esperti del diritto nel corso di azioni processuali o a fini scolastici. Si trattava di ordinare leggi e testi giurisprudenziali per materia, di operare una selezione fra testi eventualmente in contrasto, di eliminare norme superate da altre successive e di sfrondare alcune leggi da preamboli di carattere occasionale o puramente retorico. Era un'opera immensa, che però si appoggiava ad esperienze compilative precedenti e ad una lunga tradizione di riflessione giuridica e sistematica del diritto.

La realizzazione di quest'opera si concretò in un giro di anni breve, fra il 529 e il 534, e risultò nella pubblicazione di un "Codice" (*Codex*), che raccoglieva le leggi imperiali, e di una voluminosa raccolta sistematica dei pareri dei giuristi romani detta "Digesto" o "Pandette" (*Digesta, Pandectae* = cose raccolte). Questi libri erano destinati anche all'insegnamento del diritto nelle scuole, e a questo stesso fine si volle produrre

una specie di manuale più sintetico e agile dove fossero delineati i principi fondamentali del diritto. Anche in questo caso si poteva fare riferimento a prodotti già consolidati e correnti nelle scuole, in particolare a un manuale di "Istituzioni" (*Institutiones*) scritto da Gaio, un giurista del II secolo, una di quelle figure della storia la cui opera fu tanto importante e della cui vita non sappiamo quasi nulla. Sulle "Istituzioni" di Gaio si modellarono le "Istituzioni" di Giustiniano, che sarebbero state usate per secoli come testo propedeutico allo studio del diritto. Oltre al "Codice", al "Digesto" e alle "Istituzioni" la sistemazione giuridica giustiniana produsse anche una raccolta delle leggi emanate dall'imperatore Giustiniano stesso: furono dette le "Novelle", e contemplavano molte disposizioni relative alle chiese, alla vita religiosa e alla disciplina cristiana, ciò che ovviamente accadeva in maniera marginale, o era del tutto assente, nel "Digesto" e nelle "Istituzioni", che avevano alla base scritti di un'epoca in cui l'impero romano non era cristianizzato.

Negli stessi anni in cui promuoveva la sua grande impresa nel campo del diritto, Giustiniano iniziò le campagne di guerra per ricondurre sotto la sua sovranità parti importanti dell'antico impero romano. I predecessori di Giustino e Giustiniano avevano dovuto riconoscere come un fatto compiuto la fine di una autorità imperiale nella *Pars Occidentis* dell'impero romano e la creazione di una serie di regni autonomi. Ma era sempre rimasta viva a Bisanzio l'idea che si fosse trattato di usurpazioni, e alla lesione dell'autorità politica imperiale e dell'unità dell'impero si era poi aggiunta la lesione dell'unità religiosa, poiché tanto i Vandali quanto i Goti che dominavano in Occidente professavano la versione ariana del cristianesimo.

C'è un nesso stretto fra l'opera di Giustiniano legislatore e quella di conquistatore: ambedue confluiscono in una ideologia imperiale, e le *Institutiones* si aprono con l'indirizzo "alla gioventù desiderosa di leggi" fatto dall'"Imperatore Cesare Flavio Giustiniano, Alamannico, Gotico, Franco, Germanico, Antico, Alanico, Vandalico, Africano, pio, felice, inclito, vincitore e trionfatore, sempre Augusto".

Le persecuzioni esercitate in Africa contro i cattolici spinsero Giustiniano a muovere nel 533 una guerra per riconquistare l'Africa all'impero romano: l'impresa ebbe rapido successo e già nel 534 poteva riunirsi a Cartagine un concilio cattolico. In questa impresa Giustiniano ebbe un appoggio anche dai Goti d'Italia, anch'essi ariani ma che nella linea perseguita da Teoderico non avevano esercitato alcuna oppressione contro i cattolici. Teoderico era morto nel 526, senza altro successore che il figlio di sua figlia Amalasantha, di nome Atalarico; poiché si trattava di un fanciullo di otto anni, e orfano di padre, egli cominciò a regnare sotto la reggenza della madre, persona di grande valore, orientata a mantenere una situazione di pace interna fra Goti e Romani e un rapporto di grande lealismo con l'imperatore. Si venne creando tuttavia in Italia un partito a lei ostile. Amalasantha lo fronteggiò alternando atti di repressione, trattative con Giustiniano per assicurarsene l'appoggio ma anche importanti tentativi di conciliazione interna. Essi culminarono, dopo la morte prematura di Atalarico, con l'associazione al trono del figlio di una sorella di Teoderico, Teodato, uomo di cultura, grandissimo proprietario di terre in Toscana e influente tra i Goti. Ma Teodato rafforzò attorno a sé il partito ostile alla reggente, la quale venne infine imprigionata ed uccisa. Di queste tensioni approfittò Giustiniano per ordinare una campagna di guerra in Italia sotto il comando del grande generale Belisario.



TUNISIA
Mosaico dedicato ai martiri cattolici di Uppenna, IV sec. d.C. Museo del Bardo, Tunisi.

La prima impresa militare sul versante occidentale dell'impero ordinata da Giustiniano fu diretta alla riconquista dell'Africa vandala: iniziata nel 533, la guerra ebbe un successo completo in breve arco di tempo e fu salutata dai cristiani di fede cattolica come una guerra di liberazione. Per due generazioni i cattolici dell'Africa vandala erano stati perseguitati dai re cristiani di fede ariana, in maniera intermittente ma spesso con deportazioni e atti di grande crudeltà. A Uppenna, in Tunisia, sedici persone, fra cui un prete e alcune donne, erano state sepolte e onorate con l'edificazione di una cappella.

I Vandali distrussero la cappella, ma la memoria dei martiri rimase viva e dopo la vittoria bizantina la cappella venne ricostruita e ai martiri fu dedicata una epigrafe in mosaico, con l'elenco dei nomi e in fine un inno di gloria: Gloria in excelsis (excelsis) Deo et in terra pax (pax) omnibus (hominibus), "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini"; secondo una narrazione storica della persecuzione vandala, i deportati cantavano un simile inno di gloria durante le loro sofferenze e umiliazioni.

Sbarcato nel 535 in Sicilia, Belisario passò poi in Calabria e in Campania e il 10 dicembre del 536 entrò in Roma. Dopo questo primo successo la guerra ebbe fasi alterne, Roma fu perduta dai Greci e poi ripresa, e sotto la guida dei successori di Teodato, i valorosi re Vitige e Totila, gli eserciti dei Goti resistettero agli avversari per oltre quindici anni.

Nel corso di questa guerra lunga e devastante, nella quale tante città vennero desolate e oltre alle sofferenze belliche molte popolazioni d'Italia subirono una grande pestilenza, il re Vitige cedette la Provenza ai Franchi, e i Greci chiesero in aiuto un contingente di guerrieri longobardi che si distinse per violenza e crudeltà.



ITALIA
L'imperatore Giustiniano I
con il suo seguito,
dettaglio della decorazione
a mosaico bizantina, 547 d.C..
Ravenna, Basilica di San Vitale.

Nel corso della guerra vi furono persone che, sgomente dal crescendo di devastazione o preoccupate per gli interventi di altre nazioni, auspicarono o tentarono soluzioni diplomatiche. Ma sempre Giustiniano rifiutò accordi e cercò la vittoria sul campo, che i suoi generali ottennero infine nell'anno 553.

Nell'agosto del 554 Giustiniano emanò una serie di provvedimenti, riuniti in un testo che si definiva *divina pragmatica sanctio* (lo si ricorda in genere come "Prammatica Sanzione"), che intendevano riportare l'ordine civile nell'Italia riconquistata. Era riconosciuta la validità degli atti emanati da Amalasantha, Atalarico e Teodato prima della guerra,

erano annullati gli atti emanati dal "tiranno" re Totila, erano riconosciuti ai proprietari e ai creditori fondiari i propri diritti anche in caso che fossero andati distrutti nel corso della guerra i relativi documenti scritti, erano dichiarate nulle le vendite e gli altri contratti estorti con intimidazione o violenza, si dava facoltà di rescindere i matrimoni tra persone libere e schiavi che fossero stati contratti "nei nefandissimi tempi della gotica ferocia", recuperando i liberi la libertà e tornando gli schiavi in proprietà dei padroni. Accanto a questi provvedimenti di ordine civile si ribadiva la validità delle leggi imperiali per tutte le province, inclusa l'Italia che era ridivenuta una provincia dell'impero romano, si prendevano provvedimenti di natura economica e fiscale e si stabiliva che le cause civili fossero giudicate da giudici civili e non da giudici militari. C'era dunque la volontà di ripristino di principi e ordinamenti dell'impero romano antico, oramai però nel segno di una adesione alla religione cristiana e alle sue autorità: in apertura della Prammatica Sanzione si dichiarò che essa era stata sollecitata da Vigilio, il papa in carica al momento.

Nel frattempo la volontà restauratrice di Giustiniano aveva ispirato una terza impresa militare ad Occidente, nel tentativo di strappare la Spagna al regno germanico e ariano dei Visigoti. Iniziata nel 552, la guerra ebbe un successo molto parziale, con la conquista della regione sud-occidentale, con le città di Cartagena e Còrdova. Le guerre occidentali di Giustiniano richiesero un immenso impegno militare e finanziario, a detrimento delle difese ad Oriente, contro l'impero persiano e contro le pressioni dei popoli slavi e delle steppe, e a nord delle Alpi da dove sarebbe sopraggiunta nel 568, tre anni dopo la morte di Giustiniano, l'invasione dei Longobardi.



TURCHIA
 Germain-Fabius Brest,
Veduta di Costantinopoli,
 1870 ca., Musée Des
 Beaux-Arts, Nantes.

Nel gennaio del 532, per una intera settimana, Costantinopoli fu squassata da una rivolta dei cittadini, oppressi dalla maggiore autorità locale, il prefetto Giovanni di Cappadocia. La rivolta, che si disse della “Nika” dalla parola d’ordine dei congiurati (*νίκα* = vinci!), vide l’incendio del palazzo dell’odiato prefetto, ed il fuoco si estese fino a distruggere l’antica chiesa di Santa Sofia. Subito dopo la repressione della “Nika” ad opera di Belisario, con l’uccisione di molte migliaia di cittadini, Giustiniano promosse una ricostruzione totale della chiesa, affidandone l’esecuzione a due architetti.

La nuova Santa Sofia fu consacrata con una cerimonia solenne nel dicembre del 537. Venti anni più tardi, in seguito ad un terremoto, la cupola, che era il principale elemento innovativo della nuova chiesa, crollò insieme ad altre strutture. Venne avviata allora una seconda ricostruzione, e nei giorni di Natale del 562 si ebbe la nuova consacrazione, che fu adesso solennizzata anche dalla

lettura pubblica di un poema composto a celebrazione di Giustiniano, del patriarca Eutichio e dello splendido edificio da un alto funzionario di corte, Paolo Silenziario. Nei secoli Santa Sofia fu abbellita di mosaici e di marmi, nel 1453, in seguito alla conquista di Costantinopoli per mano di Maometto II, fu trasformata in una moschea islamica, nel 1932 sarebbe stata istituita in pubblico museo.

Dopo la fine del regno goto in Italia, Cassiodoro e il suo epitomatore Jordanes avrebbero dato una lettura retrospettiva della nazione gotica che esaltava i momenti di incontro con l’impero e giustificava i conflitti, da Adrianopoli alle aggressioni di Eurico (unendo dunque Visigoti e Ostrogoti in una vicenda nazionale unitaria). Ma il maggiore autore di questi tempi fu il greco Procopio di Cesarea, della cui narrazione della “Guerra gotica” abbiamo detto qui sopra. Le sue opere vanno considerate fra i prodotti più alti del medioevo, e possiamo dire della narrazione storica di tutti i tempi. Laudatore retorico delle opere edilizie di Giustiniano, narratore delle sue guerre, dopo la morte dell’imperatore (565) Procopio non ebbe più freni nel divulgarne una immagine totalmente e violentemente negativa, e coinvolgendo pesantemente l’imperatrice Teodora, anch’ella morta nel frattempo, in una breve opera intitolata “Aneddoti” (*Ἀνέκδοτα*) e nota spesso con il titolo “Storia segreta” o “Storie segrete”, con riferimento alla segretezza con cui l’autore l’aveva composta quando erano in vita i suoi bersagli polemici.

Della stessa alta qualità letteraria delle “Guerre”, gli “Aneddoti” sono però un testo sconcertante, nel quale non è facile distinguere la verità dalla calunnia, e soprattutto seguire il meccanismo di distorsione in senso negativo di cose in se stesse non false, soprattutto quelle legate all’intenso impegno religioso, militare e fiscale del governo imperiale.

9. Il secolo VI vide sia nell'Occidente europeo che nell'Oriente bizantino un assestamento delle istituzioni della cristianità. Era consolidato il tessuto delle sedi episcopali e dei territori, le diocesi, che ogni vescovo comandava. La carriera ecclesiastica era oramai ben definita nei gradi minori e in quelli maggiori, che iniziavano con l'ufficio del suddiacono, poi del diacono (ambedue con funzioni di assistenza liturgica, amministrativa e caritativa), e culminavano con il rango di prete (*presbyter*), colui che solo poteva conferire i sacramenti e dunque assicurare al fedele la grazia divina. Queste strutture dell'"ordine chiericale" si erano venute già pienamente formando dal IV secolo, ma nell'età di Giustiniano erano oramai saldissime e tali da inquadrare anche tutta una serie di aspetti della vita sia religiosa che civile.

Nel campo civile, sempre più spesso i vescovi assumevano ruoli di amministrazione e giurisdizione. Nei territori governati da Bisanzio la legislazione di Giustiniano assegnò a loro compiti di diffusione delle leggi imperiali, e di supplenza e di appello in caso di mancanze o ritardi dei giudici laici nell'adempimento dei loro uffici. Proprio per questa funzione pubblica dei vescovi, e di riflesso delle chiese sulle quali essi comandavano, venne sancito il carattere pubblico dei beni delle chiese e, di conseguenza, il fatto che questi beni non potessero essere venduti o donati o comunque "alienati". La norma ebbe carattere generale, e sarebbe stata recepita anche nei territori europei che non erano più subordinati all'impero romano.

In questi territori occidentali le funzioni pubbliche dei vescovi non furono però dovunque egualmente estese. La loro maggiore o minore intensità dipendeva sia dall'atteggiamento dei diversi re degli stati germanici sia,

e soprattutto, dall'andamento del governo delle città, che anche in Occidente costituivano l'ossatura dell'ordine politico. In molte città erano vitali i notabili locali e le "curie" che essi esprimevano e che governavano la popolazione urbana; dovunque era insediato al vertice del governo cittadino un conte, cioè un delegato del re. Il potere sugli uomini nelle città era dunque variamente combinato fra il potere regio rappresentato da un conte, il potere delle famiglie eminenti e quello del vescovo: si creavano così equilibri diversi, che siamo ben lontani dal poter conoscere con precisione città per città, data la scarsità dei documenti di quest'epoca.

La scarsità dei documenti rappresenta anch'essa in sé un fatto storico, perché dipende solo in parte dalla distruzione o dallo smarrimento delle scritture nel corso del tempo e in gran parte deriva invece dalla decadenza delle scuole pubbliche, dunque dalla sempre minore familiarità delle persone comuni con la scrittura e da una rarefazione primaria delle scritture: già all'origine, cioè, si producevano meno testi scritti rispetto ad un tempo. La capacità di leggere e scrivere stava diventando sempre di più appannaggio dei chierici, e ciò aumentava ancora il peso di costoro nei ruoli di amministrazione e governo delle città.

L'importanza crescente dell'ordine chiericale, anzi dei vescovi che ne erano al vertice, nel campo della vita religiosa si realizzava su due versanti. Anzitutto vennero inquadrare nel tessuto delle diocesi le modalità di perfezione cristiana rappresentate dal monachesimo. In questo campo il VI secolo vide in Occidente una estensione di esperienze. Nel sud del regno franco della prima metà del secolo un personaggio che ebbe sia una fase di vita monastica che un ufficio di vescovo, Cesario monaco a Lérins e poi vescovo di Arles, redasse la prima regola monastica femminile.



ITALIA

Luca Signorelli,
**Come Benedetto scopre
 la finzione di Totila.**

Dal ciclo di affreschi delle *Storie
 di San Benedetto*, 1497-1498,
 Abbazia di Monte Oliveto
 Maggiore, Siena.

*[Nella scena si vede Riggo,
 camuffato da Totila per ingannare
 Benedetto, arrivato di fronte
 alla figura del santo che lo invita
 a spogliarsi delle vesti non sue;
 la folla intorno composta
 di monaci e guerrieri esprime
 il suo stupore; sullo sfondo Riggo
 racconta la vicenda a Totila].*

Ancora più importante, per gli sviluppi futuri del monachesimo, sarebbe stata un'esperienza svoltasi nell'Italia centrale: furono la vita e l'opera di Benedetto, che dopo avere seguito scelte di asceti solitaria organizzò in forma comunitaria alcuni confratelli e ne disciplinò la pratica di vita religiosa con un testo normativo, una "regola" (*regula*) redatta fra il 530 e il 560, largamente ispirata ad una compilazione anonima che era stata elaborata pochi anni prima nello stesso ambito centroitaliano. Di limitato successo in un primo momento, la Regola di Benedetto avrebbe avuto un crescente successo nel corso del secolo VIII, in conseguenza anche del prestigio del monastero che Benedetto aveva fondato a Montecassino, e nell'età di Carlo Magno sarebbe stata assunta, a preferenza rispetto alle altre numerose regole già affermate, come un modello generale della disciplina monastica.

L'altro versante sul quale si svolse un ruolo determinante dell'episcopato nel corso del secolo VI fu quello delle definizioni dottrinali, sempre più impostate e definite nei concili che riunivano i vescovi delle chiese cristiane. Già da tempo erano i concili una fonte eminente della dottrina religiosa e della disciplina ecclesiastica, ma adesso il loro peso crebbe ancora, poiché dopo i grandi "padri", scrittori di dottrina cristiana, dei secoli IV e V, quali Ambrogio e Agostino, vi era stato un rallentamento nella produzione di testi autorevoli: e dunque teneva il campo in maniera preponderante l'elaborazione dottrinale dei vescovi sancita e sistemata in sede conciliare.

Fra i vescovi della cristianità non esisteva una gerarchia che attribuisse a qualcuno di loro una autorità prevalente in campo dottrinale. Tutti riconoscevano la preminenza della Chiesa di Roma, la città dove Pietro aveva subito il martirio. La "seconda Roma", Costantinopoli-Bisanzio, era seconda anche per eccellenza del suo vescovo. Altre città dell'Africa e dell'Oriente, Cartagine, Alessandria d'Egitto, Antiochia in Siria, Efeso, avevano vantato una particolare gloria dottrinale e una autorità sulle chiese episcopali di vaste regioni, autorità che talora si traduceva in un titolo, quello di "patriarca". Ma a queste preminenze formali non corrispondeva, nemmeno per Roma, una preminenza di autorità nel campo delle definizioni dogmatiche e disciplinari.

La questione dogmatica che continuava ad affaticare in maniera prevalente i teologi, i vescovi e i concili era quella della natura delle persone della Trinità divina. L'arianesimo condannato a Nicea era rimasto a lungo vitale in Africa e in Occidente, e furono le vittorie militari di Clodoveo sui Visigoti e quelle di Giustiniano su Vandali e Goti d'Africa

e d'Italia a ridurne il peso: alla metà del secolo VI l'arianesimo era professato, in Occidente, solo nella Spagna che era rimasta in gran parte sotto i re visigoti e presso i Longobardi stanziati nell'area danubiana. Le chiese occidentali erano ormai pacificate nell'obbedienza ai canoni del concilio di Nicea e a quelli del concilio di Calcedonia, che nel 451 aveva espresso la formula della natura duplice e della sostanza unica del Cristo.

Ma in Oriente le definizioni di Calcedonia non avevano risolto per tutti la questione trinitaria, e il monofisismo, cioè la dottrina che riteneva unica la natura divina del Cristo, era professato da numerosi vescovi e scrittori di cose religiose. Lungo tutta la seconda metà del V secolo si riconobbero nel monofisismo, e respinsero i canoni di Calcedonia, numerosi monaci d'Oriente e la quasi totalità delle comunità cristiane dell'Egitto e molte in Palestina e in Siria: l'adesione al monofisismo assumeva in parte un carattere "nazionale" e di antagonismo al potere dei "Greci" e della corte imperiale di Bisanzio, e questo carattere veniva accentuato nella resistenza alla repressione politica e armata del monofisismo messa in atto dagli imperatori.

Di fronte a una così forte resistenza, gli imperatori bizantini che si erano succeduti tra la fine del V e gli inizi del VI secolo avevano tentato delle forme di compromesso fra monofisiti e "calcedoniani", e infine avevano spesso inclinato in senso favorevole ai monofisiti.

Questi ebbero un loro grande teologo in Severo, un monaco divenuto patriarca di Antiochia pochi anni prima dell'avvento di Giustiniano. Giustiniano, e la sua consorte Teodora, protessero a lungo Severo ma infine vollero perseguire strade di unificazione, cercando di accontentare sia i fedeli di Calcedonia sia i monofisiti: Severo fu deposto,

ma poco dopo, fra il 543 e il 544, Giustiniano emanò un editto che condannava tre teologi morti da tempo e che erano stati inviati ai monofisiti, in particolare il grande Teodoro di Mopsuestia.

Questo intervento imperiale nella controversia religiosa si rivelò disastroso, perché accontentò solo in parte le chiese monofisite orientali, mentre in Occidente si scatenò una fiera opposizione, che alimentò sentimenti di insofferenza verso l'autorità imperiale nei territori che erano stati riconquistati da Giustiniano. Inizialmente partecipi di tale insofferenza, i papi finirono poi per inchinarsi a Bisanzio, ma alcune grandi chiese dell'Occidente, Aquileia e Milano in primo luogo, rimasero a lungo "tricapitoline", cioè non accettarono la condanna giustiniana dei "Tre Capitoli", i tre testi attribuiti a Teodoro di Mopsuestia e agli altri due teologi del V secolo. Mentre in Oriente restava saldo il monofisismo, che peraltro si frantumava in numerosissime varianti alcune delle quali sarebbero rimaste vive sino ai nostri giorni, in Occidente lo scisma dei Tre Capitoli perdurò lungo un secolo e mezzo: alla fine sarebbe cessato e l'Occidente cristiano sarebbe rientrato nell'unica obbedienza romana, ma nel frattempo era molto cresciuto, nella stessa Roma e nelle altre chiese occidentali, un sentimento di distacco e di ostilità nei confronti di Bisanzio. Difficilmente comprensibili oggi anche per i conoscitori delle dottrine cristiane, certamente oscure alla gran parte dei contemporanei, le definizioni trinitarie erano nei fatti una base di identificazioni nazionali, regionali, locali, di parte politica e di solidarietà sociale: identificazioni che non avevano a fondamento una consapevolezza di scelta più di quanta ne avessero le identificazioni, certo più effimere e per ciò meno pericolose, delle fazioni cittadine contrapposte per i giuochi del circo.



ITALIA

Wotan con l'inganno di Frea attribuisce la vittoria sui Vandali ai Winili che poi assumeranno il nome di Longobardi.

Tavola del codice manoscritto 4, inizi XI sec. d.C., Biblioteca dell'Abbazia della S.S. Trinità, Cava dei Tirreni, Salerno.

10. Nell'anno 568 o 569 la nazione dei Longobardi abbandonò le regioni danubiane nelle quali era rimasta stanziata per tre generazioni e sotto la guida del re Alboino invase l'Italia. Varcate le Alpi orientali, l'esercito longobardo conquistò la città di *Forum Iulii* (Cividale del Friuli), organizzò in questa regione un primo stanziamento e procedette poi ad una conquista di gran parte dell'Italia.

La conquista longobarda d'Italia rappresenta uno spartiacque per molti aspetti della vicenda italiana ed europea, ma anzitutto lo rappresenta nella storia della popolazione longobarda. Se il regno longobardo d'Italia, in quanto regno governato da sovrani di stirpe longobarda, era destinato a durare circa due secoli, dal 568 al 774, alle sue spalle erano più di cinque secoli di storia, una storia fatta di successive migrazioni nell'Europa del nord e poi nell'Europa centrale, alpina e danubiana. Questa fase "pre-italiana" della storia longobarda è conoscibile attraverso numerose testimonianze archeologiche, poche narrazioni di spessore storico ben definito, tante narrazioni di tipo mitico e leggendario redatte spesso a moltissimo tempo di distanza.

Una nozione affidata ad una saga tradizionale, quella che più ha avuto fortuna nel medioevo ma anche ai nostri giorni, ed è oggi contestata da buona parte degli studiosi, individua nella Scandinavia la regione d'origine dei Longobardi. Da essa la nazione avrebbe preso le mosse per occupare alcuni tratti costieri del Baltico e poi spostarsi ad ovest e risalire i territori lungo il corso del fiume Elba, in particolare nella brughiera di Lüneburg. I Longobardi si mossero in queste zone nei primi due secoli dopo Cristo, quando vennero affrontati dalle legioni imperiali romane che tendevano a porre sotto controllo le regioni fra Reno, Danubio ed Elba.

La vicenda dei Longobardi è del tutto oscura fra il III secolo e la prima metà del IV. Verso la fine del IV secolo, forse in seguito ai rivolgimenti seguiti alla pressione unna e alla guerra fra Goti e Romani (battaglia di Adrianopoli, 378), i Longobardi si spostarono nelle regioni che oggi chiamiamo Boemia e Bassa Austria, affrontarono con successo gli Unni e infine, nel quadro dei rivolgimenti succeduti al crollo dell'impero unno di Attila, cercarono uno spazio nel bacino del Danubio.

Qui essi avrebbero costituito un regno abbastanza solido, le cui vicende cominciano però ad essere ben conosciute solo dagli inizi del VI secolo, con il governo di Wacho, re dal 510 circa al 540. Certamente i Longobardi si erano dati un re molto tempo prima, forse già al tempo del loro spostamento sull'Elba, ma le prime figure regali sono affidate a miti che non siamo in grado di analizzare. La tradizione longobarda avrebbe posto in relazione la figura del re con le esigenze della migrazione e della guerra, e questo è molto verosimile. Resta che la sequenza dei re longobardi si conosce con una qualche precisione solo dal tempo di Wacho.

Sotto il suo regno i Longobardi, dopo avere sconfitto la nazione degli Eruli, averne conquistato le ricchezze e avere inserito nei ranghi del proprio esercito elementi della nazione vinta, avviarono una complessa politica di alleanze, tregue e imprese militari congiunte con i Turingi, i Gepidi, i Bavari, l'impero bizantino e il regno dei Franchi. Parteciparono così a fianco dei Bizantini alla guerra contro il regno goto d'Italia, appoggiarono i Franchi nella loro volontà di egemonia politica sui Turingi, e dopo una alterna vicenda di solidarietà e tensioni con i Gepidi scelsero infine di combatterli alleandosi con la popolazione delle steppe degli Àvari, che veniva occupando le regioni danubiane.

Alla metà del VI secolo il regno dei Longobardi comprendeva così un vasto insieme di territori fra l'attuale Boemia e l'attuale Ungheria, era uno dei più importanti regni d'Europa ed aveva un sistema di alleanze con i Franchi, i Bavari, i Bizantini e gli Àvari. Erano però alleanze instabili, strette fra re le cui nazioni non avevano ancora tutte un sicuro assestamento territoriale e miravano all'espansione a detrimento le une delle altre.

Quando si manifestò una nuova tendenza di espansione degli Àvari il re longobardo Alboino scelse un'alternativa, abbandonò le terre danubiane facendosi promettere dagli Àvari, secondo quanto dice una fonte assai antica, la possibilità di un ritorno e, rompendo ogni solidarietà con l'impero bizantino, mosse alla conquista di un'Italia che era uscita stremata dalla guerra greco-gotica.

Alboino aveva con sé, oltre al popolo longobardo, ampie schiere provenienti da altre nazioni: nazioni germaniche, come Gepidi e Sassoni, forse anche contingenti di quelle nazioni slave e delle steppe che da est premevano sull'Istria e sulle frontiere bizantine.

Avviata nel 568 (o 569, c'è una incertezza fra le due date, ma generalmente si propende per la prima), l'invasione longobarda d'Italia si svolse in tempi rapidi, con la caduta istantanea della frontiera del Friuli e il raggiungimento della pianura padana e la conquista di Milano nel giro di un anno; poi ci fu un rallentamento e alla guerra di veloce conquista seguì una guerra di posizione e di assedio, durata circa quattro anni. Dopo un lungo assedio, fu presa nel 572 Pavia, che molti anni dopo, verso il 626, i re longobardi avrebbero definitivamente scelto come loro sede centrale, dopo avere oscillato anche fra Milano e Verona.

Si sarebbero sottratte a lungo al dominio longobardo, nell'Italia del nord, l'Istria, le isole fra Grado e Venezia e la Liguria, e nel Veneto interno la città di Oderzo rimase molto a lungo sotto il controllo bizantino; rimase anche frustrata l'ambizione longobarda di conquistare la capitale imperiale in Italia, Ravenna: Bisanzio controllò a lungo il sistema di città che, da Mantova a Cremona, costituiva l'ampio entroterra di Ravenna e della regione politica e amministrativa che ad essa faceva capo, l'Esarcato, cioè la giurisdizione dell'esarca, massimo funzionario imperiale in Italia, il cui ruolo crebbe di peso in seguito al costituirsi di una frontiera ostile. Dalla persistenza dell'autorità "romana", cioè imperiale, la regione esarcale si sarebbe detta sino ai nostri giorni Romania, Romagna.

La rapidità della prima fase della conquista longobarda e la tenacia della resistenza bizantina nella seconda fase lasciano facilmente immaginare, al di là delle narrazioni più o meno attendibili degli scrittori del tempo, il carattere violento dell'avvento longobardo e lo sgomento delle popolazioni nei territori invasi. Sintomatico fu l'atteggiamento dei vertici religiosi delle due grandi province ecclesiastiche del nord: il patriarca di Aquileia si rifugiò nella vicina isoletta di Grado, controllata da Bisanzio, l'arcivescovo di Milano si rifugiò a Genova. Ma nel giro di alcuni anni si avviò un assestamento, i re longobardi avrebbero largheggiato in favori alle chiese, l'adesione alla fede ariana non si tradusse in persecuzioni dei cattolici come era invece accaduto nell'Africa vandala.

Fino dai primi anni, dunque, la presenza longobarda in Italia vide una dialettica di violenza guerriera e di sistemazione civile e assestamento. La violenza si esercitava su due versanti. La volontà di espansione dei re e dei duchi longobardi

non era appagata dalla conquista della gran parte del nord e dopo il fallimento di alcuni tentativi di guerrieri longobardi in direzione del regno dei Franchi l'orizzonte di dominio longobardo si chiarì sempre più nettamente come un orizzonte italiano e proiettato tendenzialmente su tutta la penisola. Già negli anni dell'assedio di Pavia cominciò la guerra per il possesso della Toscana, le cui città furono acquisite abbastanza presto al regno longobardo d'Italia; pochi anni dopo la caduta di Pavia, segmenti dell'esercito longobardo iniziavano la conquista dell'Umbria, facendo perno sulla città di Spoleto, delle Marche, degli Abruzzi e di gran parte della Campania e della parte settentrionale delle Puglie e della Calabria. Nel Mezzogiorno continentale ci sarebbe stato negli anni seguenti un va e vieni di conquiste longobarde e riconquiste bizantine, ma una città campana, Benevento, divenne solido centro di dominio longobardo sopra un vasto spazio regionale.

Se un versante della violenza militare era questo della progressiva conquista d'Italia e delle resistenze e delle controffensive bizantine, l'altro versante era determinato dalla violenza interna al regno. Il vertice politico era il re, ma i contingenti dell'esercito longobardo erano capeggiati da duchi, insediati nelle città e talora a capo di territori regionali, i più importanti dei quali erano quelli che facevano capo a Cividale del Friuli, a Spoleto e a Benevento. Grande era l'autonomia di iniziativa dei duchi e dei capi guerrieri in genere, e la loro pratica di violenza si esercitava in lotte interne per la corona e in attentati ai re in carica. Sia Alboino che il suo successore Clefi morirono di morte violenta, e all'uccisione di Clefi nel 574 seguirono dieci anni di governo collettivo dei duchi che avrebbe lasciato un ricordo di estremo disordine e violenza.

Noi non siamo in grado di valutare, generazione per generazione, il dosaggio di violenza guerriera e di assestamento che si realizzava nell'Italia longobarda. Certamente il regno sarebbe stato sempre segnato sia dalla ricorrente volontà di conquistare tutta la penisola, fino alle punte estreme del Bruzio (la Calabria) e delle Puglie, sia dalle endemiche lotte interne e dalla endemica ribellione dei duchi al loro re. Questo peso delle armi, le “spade longobarde” che sarebbero state deprecate da papa Gregorio Magno, era un fatto dei vertici di potere, ma poggiava su una struttura sociale complessiva che dava tutto lo spazio all'esercizio della forza armata: caso più importante, l'offesa a una persona era per costume vendicata direttamente dai familiari della persona stessa. Non era un tratto tipico ed esclusivo dei Longobardi, ma permeava anche altre nazioni germaniche. In tutte i sovrani dovettero affrontare una contraddizione fondamentale: da un lato, il comportamento intrinsecamente violento della componente sociale predominante, che era un insieme di guerrieri, un *exercitus* (e presso i Longobardi erano detti *exercitales* gli uomini liberi e atti alle armi, base della nazione); dall'altro, l'esigenza di garantire un ordine pubblico e un predominio della volontà sovrana e della legge sui comportamenti e sugli impulsi degli individui.

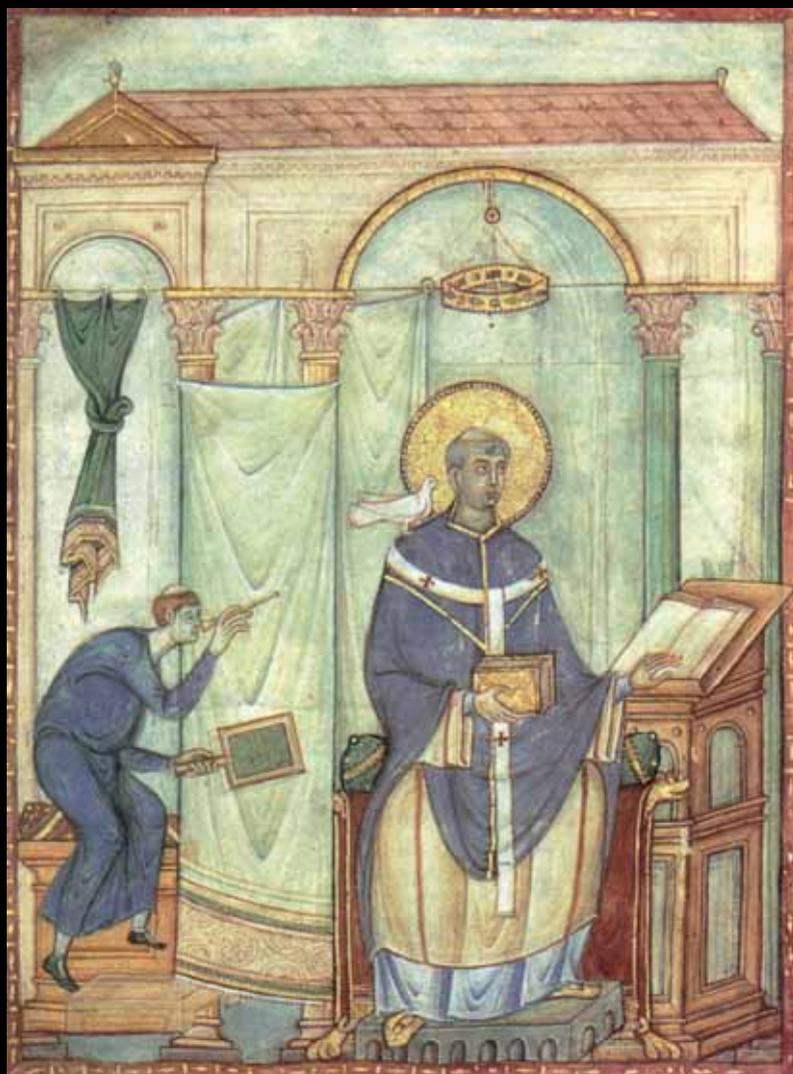
Dopo l'interregno ducale, l'avvento del re Autari nel 584 e poi di suo figlio Agilulfo, re dal 590 al 616, vide una svolta verso una più ordinata installazione dell'autorità sovrana, fondata sul disciplinamento della violenza e sulla ricerca di una convivenza fra invasori longobardi e residenti “romani”. Bisognosi di un appoggio contro la duplice minaccia dei Bizantini e dei Franchi, Autari e Agilulfo seguirono una politica di alleanza con i Bavari, sposando la figlia del duca

di Baviera, Teodolinda, che era anche di stirpe longobarda per parte materna. Moglie prima di Autari, poi di Agilulfo, Teodolinda, che era di fede cattolica come il suo popolo bavaro e non di fede ariana come i Longobardi, svolse anche sino dall'anno 593 un ruolo nell'avvicinamento tra i re longobardi e papa Gregorio I, nell'orientare i Longobardi verso una adesione al cattolicesimo e, prima ancora, nel riassorbimento dello scisma dei Tre Capitoli.

Come abbiamo veduto, l'ambizione longobarda alla conquista di tutta la penisola non si realizzò e l'Italia rimase divisa fra il regno longobardo e il dominio imperiale di Bisanzio. Nondimeno la conquista longobarda di gran parte dell'Italia segnò una svolta fondamentale sia nella storia italiana, con la prima spaccatura dell'unità politica e amministrativa del Paese, sia in quella europea.

Fra l'Occidente e l'oriente dell'antico impero romano si costituì una barriera che non sarebbe mai più caduta, la relazione fra cultura latina e cultura greca ricevette un colpo durissimo.

A Roma, la città centrale della cristianità e su cui incombeva adesso la minaccia di una possibile conquista longobarda, si venne accentuando il problema di promuovere un'unità religiosa dell'Occidente, con la conversione al cristianesimo delle popolazioni ancora pagane (in Sardegna, nell'Inghilterra anglosassone e in altre nazioni germaniche), la composizione del conflitto fra il cristianesimo ariano, seguito dai Visigoti e dai Longobardi, e il cristianesimo di obbedienza romana, la soluzione dello scisma dei Tre Capitoli che ancora opponeva Roma alle metropoli di Aquileia e di Milano. Furono le questioni affrontate con forza dal papa Gregorio, primo di questo nome, consacrato nel settembre del 590.



ITALIA
San Gregorio Magno
ispirato dalla colomba.
Miniatura dal *Registrum
Gregorii*, 983 d.C.,
Stadtbibliothek Trier, Germania.

11. Nel febbraio del 590 era morto papa Pelagio II, che era stato ordinato a suo tempo senza il tradizionale intervento dell'imperatore, perché Roma era allora circondata dai Longobardi e le comunicazioni con Bisanzio si trovavano interrotte. Poi l'esarca di Ravenna aveva ripristinato il controllo imperiale attorno alla città, e quando dopo qualche mese di vacanza della sede papale fu eletto e consacrato il successore di Pelagio le relazioni epistolari e diplomatiche fra Roma e Bisanzio erano di nuovo correnti e regolari. Indipendentemente dall'intervento imperiale, si era comunque affermata da tempo una tradizione di papi di stirpe romana. Romano era Pelagio, romani i suoi predecessori, e il nuovo papa, Gregorio, apparteneva ad una famiglia che vantava antiche origini di nobiltà cittadina, pur senza alcun fondamento in una effettiva discendenza biologica. Nei confronti dell'imperatore l'atteggiamento di Gregorio fu di grande deferenza e lealismo, ma si manifestarono anche, durante i tredici anni del suo pontificato, momenti di tensione. In più di una circostanza il papa avvertì e denunciò la mancanza di una sicura protezione imperiale contro i Longobardi, mentre d'altro canto gli alti funzionari imperiali in Italia gli apparvero spesso prepotenti e prevaricatori.

Stretto fra la minaccia militare longobarda e una inaffidabile presenza bizantina, Gregorio affermò un ruolo protagonista e autonomo della sede papale sul terreno economico e amministrativo, riorganizzando l'immensa serie di possedimenti e redditi della Chiesa romana e intervenendo capillarmente e sistematicamente nelle questioni della gerarchia ecclesiastica e della disciplina clericale e monastica. Questa presenza di natura "pratica", che è soprattutto documentata dalle centinaia di lettere papali, trascritte e riunite in un *Registrum*, si combinò con un grandissimo impegno dottrinale e letterario.

Gregorio fu autore di commenti a libri della Bibbia, in particolare al libro di Giobbe dell'Antico Testamento, di scritti di carattere normativo, in particolare sul modo di vita e di azione che dovevano tenere i vescovi, e di un testo agiografico in forma di dialogo (i *Dialogi*) che conteneva fra le altre una leggenda sulla vita di Benedetto da Norcia che sarebbe stata tra i fondamenti più solidi della spiritualità e dell'etica monastica dell'Occidente.

L'impegno religioso di papa Gregorio I, che sarebbe stato santificato e qualificato dell'appellativo di Magno, era motivato anche da un sentimento di prossima fine del mondo e di imminenza del giudizio universale. L'ansia di assicurare la salvezza agli uomini rendeva pressanti le esigenze di soluzione dei conflitti religiosi e di promozione delle conversioni al cristianesimo e alla sua forma cattolica, il tutto in un quadro di precisa definizione delle istituzioni ecclesiastiche e del loro ordine e gerarchia, con un ruolo basilare dei vescovi e con il riconoscimento della Chiesa romana come vertice spirituale e come unica Chiesa "universale". Uno degli elementi di tensione con il mondo greco fu l'autoattribuzione del titolo di "universale" (*οικουμενικός*, ecumenico) da parte dell'arcivescovo e patriarca di Costantinopoli: Gregorio Magno sollecitò l'intervento imperiale a condanna di questa iniziativa, che ai suoi occhi sovvertiva un essenziale principio di ordinamento gerarchico nella cristianità.

Poco prima della consacrazione di Gregorio Magno, un successo importante era stato conseguito nel senso dell'unità religiosa dei cristiani. Negli anni fra il 586 e il 589 il re visigoto di Spagna, Reccaredo, aveva abbandonato l'arianesimo e in breve tempo tutto il popolo visigoto si era uniformato all'ortodossia cattolica.

La presenza di una nuova componente ariana, quella dei Longobardi, per giunta nel cuore italiano del mondo cristiano e in prossimità di Roma, poneva un problema serio. Ma l'assenza di una pratica di persecuzione regia dei cattolici, l'adesione personale di molti longobardi al cattolicesimo, l'ampia osmosi fra nazione longobarda e altre nazioni germaniche di fede cattolica come Franchi e Bavari, tutto ciò stemperò la questione ariana in Italia.

Era più spinosa nella pratica una controversia che da un punto di vista dogmatico poteva apparire meno importante, quale era quella dello scisma dei Tre Capitoli, del quale abbiamo parlato a suo luogo. Avviato al tempo di Giustiniano, lo scisma tricapitolino non era risolto al momento della consacrazione di Gregorio Magno. Gli arcivescovi di Aquileia e di Milano si erano a lungo rifiutati di accettare la condanna dei Tre Capitoli imposta da Bisanzio, e di fronte ai tentativi di ridurli all'obbedienza esercitavano la minaccia molto concreta di staccarsi dalla subordinazione all'autorità imperiale e cercare un sostegno presso i Franchi.

In un profilo storico che vuole dare uno spazio ampio alla vicenda aquileiese, non sarà eccessivo proporre nel suo esteso dettato il testo della lettera che nel 591 i vescovi delle Venezie indirizzarono all'imperatore Maurizio, lettera che aveva un carattere ufficiale, anche perché si dichiarava come esito di un concilio ecclesiastico e come notifica della delibera di questo. Sotto questo aspetto essa è anche una testimonianza importante di una organizzazione delle chiese cristiane fondata sulla larga autonomia episcopale e conciliare rispetto ad istanze ecclesiastiche superiori, in particolare rispetto alla sede apostolica romana, pur nella reverenza sempre manifestata nei suoi confronti.

Ecco il testo:

Ecco ciò che sottopongono al nostro clementissimo e piissimo signore Maurizio Tiberio gli umili vescovi delle Venezie e della Rezia Seconda: Ingenuino, Massenzio, Agnello, Fonteio, Lorenzo, Agnello, Felice, Augusto, Junior e Oronzo.

È un tratto della Vostra pietà, clementissimo dominatore, accogliere le preghiere degli umili sacerdoti con imperiale degnazione, e accogliere altresì ciò di cui noi Vi imploriamo e supplichiamo per nostro Signore Gesù Cristo, salvatore di tutti, e per la fede cattolica e per il regno che avete meritato Vi fosse concesso da Dio, e per la salvezza dei signori figli Vostri grazie ai quali l'impero permane eterno sotto il governo divino, così che la nostra supplica trovi accesso alle Vostre pie orecchie e che noi, che fiduciosi ricorriamo all'aiuto del principe, possiamo meritare di ottenere ciò che sollecitiamo. Anche se infatti i nostri peccati fecero sì che fossimo soggiogati per qualche tempo ad altre nazioni, con l'aiuto del Signore non abbiamo in alcun modo vacillato nell'integrità della fede cattolica. E nemmeno abbiamo dimenticato la Vostra santa repubblica, nella quale in passato siamo vissuti in pace ed alla quale aneliamo di ritornare con tutte le nostre forze. Ed è per questo che sottoponiamo alla Vostra attenzione, signor principe piissimo, lo scandalo della Chiesa, che turbò le chiese di tutto il mondo al tempo del principe Giustiniano di santa memoria e coinvolse sino da allora anche le nostre province, cioè la condanna dei Tre Capitoli (...).

Dopo che fu ordinato nella santa Chiesa di Aquileia il nostro beatissimo arcivescovo Severo, certo è giunta alle pie orecchie del nostro signore la notizia di quanti oltraggi gli siano stati inferti, e con quanti oltraggi e fisiche percosse e colpi di bastone e con quale violenza egli sia stato portato nella città di Ravenna e chiuso in carcere e con quali vessazioni sia stato oppresso e avvilito (...). E adesso poi siamo venuti a sapere che il reverendo papa Gregorio ha mandato a questo nostro padre un ordine di comparsa, su decreto della Vostra santissima pietà, che gli impone di essere condotto nella città di Roma per rientrare in comunione. Quando abbiamo sentito questo, anche se siamo certi che quel decreto del nostro signore gli è stato carpito con l'iniziativa e la colpevole invadenza dei nostri avversari, ci siamo raccapricciati e, rattristati e colpiti da un lutto gravissimo, siamo caduti nell'estrema disperazione, pensando che il nostro metropolitano viene costretto ad andare incontro al giudizio di colui con il quale è la controversia, e con il quale sin dall'inizio di tale controversia abbiamo

⁸³ *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, edd. Paul Ewald, Ludo Moritz Hartmann, 2 voll., 1887-1891 e 1899; ed. anast. München, Monumenta Germaniae Historica, 1978 (MGH, Epistolae, I-II), I, pp.17-21 (I, 16a).

evitato finora di essere in comunione, noi e i nostri predecessori e tutto il nostro popolo (...).

In verità dunque, clementissimo dominatore, non si può credere che piaccia a Dio né alla pietà Vostra che coloro i quali osservano la fede cattolica e venerano in tutto le definizioni del concilio di Calcedonia siano attristati in qualunque occasione. Pertanto, mitissimo dominatore, questa è modestamente la decisione di tutto il nostro concilio, che abbiamo anche inviata per iscritto al nostro padre ed arcivescovo: per rendere conto della nostra comunione verremo al momento opportuno alla presenza della Vostra pietà, una volta che per giudizio di Dio sia stato spezzato il giogo dei barbari (...).

Facciamo anche presente, pio dominatore, che ciascuno di noi sacerdoti della santa sede di Aquileia, al momento di essere ordinato, ha sottoscritto un impegno a non farsi ordinare se non da chi segue la retta fede: e noi ci manterremo fedeli alla santa repubblica. Sa Iddio che di tutto cuore ci siamo mantenuti così fedeli e che fino ad ora lo siamo. Se questo turbamento e la coercizione di quei Vostri decreti non verranno tolti di mezzo, quando verrà a morte qualcuno di noi nessuno del nostro popolo consentirà ad essere ordinato presso la Chiesa di Aquileia. E siccome sono vicini gli arcivescovi delle Gallie andranno senza dubbio a farsi ordinare da loro, e sparirà la Chiesa metropolitana di Aquileia istituita entro il Vostro impero, grazie alla quale con il favore di Dio siete in possesso delle chiese che sono in altre nazioni. È una cosa che è già cominciata ad accadere, e in tre chiese della nostra provincia ecclesiastica, Becona, Debern e Augsburg sono stati i vescovi delle Gallie a ordinare i sacerdoti (...)⁸³.

Pesante per la sua scrittura retoricamente elaborata e al tempo stesso non elegante e in alcuni punti anche formalmente manchevole, questa lettera dei vescovi della provincia ecclesiastica di Aquileia, residenti in territori occupati dai Longobardi, all'imperatore Maurizio è di grande interesse per più di un motivo. Manifesta anzitutto la coscienza dei vescovi di rappresentare il raccordo essenziale fra il vertice politico e l'insieme dei sudditi, e dunque, nel frangente della perdita per l'impero di gran parte dell'Italia e delle altre regioni dell'Occidente (Rezia, Norico, Gallie), di consentire

ancora una tenuta sul popolo cristiano. Di qui la necessità di non recare turbamenti all'ordine religioso, e la condanna di forme di coercizione che siano lesive della fondamentale autonomia delle chiese episcopali, come si lamenta sia accaduto nella questione dei Tre Capitoli. Questa autonomia implica la mancanza di una gerarchia ecclesiastica che sia vincolante sul terreno della fede, e legittima anche il rifiuto della comunione con chiese con le quali ci sia un dissenso in materia di fede, persino con la sede apostolica dove si è appena insediato il grande Gregorio.

Ricordiamo come il momento essenziale nella costituzione del corpo ecclesiastico incentrato sull'episcopato fosse il sacramento dell'ordinazione. I sacerdoti erano ordinati dai vescovi, i vescovi di una provincia ecclesiastica erano ordinati (consacrati) dal loro arcivescovo (metropolitano). Se il peso strutturale delle chiese vescovili è fuori discussione, la loro concreta geografia presentava forti disuguaglianze, tra grandi sedi urbane e altre di fisionomia più modesta, mentre di alcune resta anche incerta l'identificazione: Becona era forse in area carinziana come Debern ("ecclesia Tiburniensis"), Augsburg (Augusta) era una città importante. Quanto agli autori della lettera, le loro sedi erano nel Trentino (Sabiona, che sarà poi Bressanone, Trento e Asolo, diocesi rispettivamente dei vescovi Ingenuino e dei due a nome Agnello), in Carnia (Zuglio, vescovo Massenzio), nel Veneto e nel Friuli (Verona, Vicenza, Belluno, Feltre, Treviso, Concordia, sedi rispettivamente di Iunior, Oronzo, Lorenzo, Fonteio, Felice e Augusto). Tutte facevano parte della vastissima provincia ecclesiastica di Aquileia, insieme ad altre i cui vescovi, sia residenti in zone di occupazione longobarda che in altre ancora bizantine, non parteciparono al concilio e alla redazione

della lettera, difficile dire se per scelta o per casualità.

La pesantezza della prosa comporta anche diverse difficoltà di traduzione. A parte la difficoltà della resa stilistica, alcuni termini correnti nel latino tardoantico e medievale presentano sempre un problema di traduzione. Così, ho tradotto con "altre nazioni" il termine latino *gentes*, che accenna soprattutto alla fisionomia religiosa, di popoli ancora in condizione "barbarica", pagani o non aderenti all'ortodossia cattolica, come i Longobardi ariani; ho ripreso letteralmente con "repubblica" il latino *res publica* che indica non una precisa forma di governo ma il concetto complessivo di ordinamento pubblico, di stato, di regno o di impero, di organizzazione civile, di ciò che è interesse di tutti contrapposto all'interesse dei privati.

Quanto alla sostanza dell'intervento dei vescovi, è importante sapere che esso ebbe successo. L'imperatore Maurizio colse l'entità del pericolo e suggerì di non insistere nel voler ridurre gli scismatici all'obbedienza: proibì così a papa Gregorio di costringere il patriarca Severo di Aquileia a recarsi a Roma per essere giudicato. Nondimeno Gregorio Magno percorse tenacemente la via del superamento dello scisma, ridotto presto ai soli vescovi della provincia ecclesiastica di Aquileia, mentre gli arcivescovi di Milano e la grande maggioranza dei vescovi della provincia milanese rientrarono nell'obbedienza imperiale e romana.

Instradate verso buone soluzioni la divisione fra cattolicesimo e arianesimo e la questione tricapolina, il problema religioso di maggior momento apparve a Gregorio Magno quello della persistenza del paganesimo in tante aree del mondo latino e germanico. L'iniziativa più importante del papa in questo campo fu l'invio nel 597 di alcuni monaci in missione evangelizzatrice presso i regni dell'Inghilterra anglosassone.

Capeggiata da Agostino, la missione si rivolse in primo luogo al re del Kent, che aveva sposato una principessa cattolica di nazione franca la quale praticava personalmente la sua religione con l'assistenza di un prelado.

Nel giro di alcuni anni la predicazione ebbe successo e Agostino poté istituire a Canterbury la prima sede episcopale, dove fu egli stesso ordinato.

La missione romana in Inghilterra non rappresentava la prima penetrazione di cristianesimo nelle isole britanniche. Nel mondo celtico della Scozia, dell'Irlanda e delle isole minori si erano sviluppate esperienze ascetiche autoctone, in relazione con il mondo franco e produttrici di fondazioni monastiche e di una cultura monastica originale.

Non sarebbero mancate nel tempo tensioni fra le correnti romane e le correnti celtiche e irlandesi. Ma più importante delle controversie fu lo scambio religioso e culturale, e all'iniziativa romana verso il nord si accompagnò un movimento di grande successo dal mondo celtico insulare verso il regno dei Franchi e il regno longobardo d'Italia, movimento del quale fu protagonista di spicco il monaco Colombano.

Della missione che papa Gregorio inviò nel 597 nell'Inghilterra pagana avrebbe parlato a lungo, a molta distanza di tempo e cioè nella prima metà del secolo VIII, uno dei più fecondi e importanti scrittori del medioevo, il monaco inglese Beda. La sua opera più nota, la "Storia ecclesiastica della nazione degli Angli", contiene una narrazione ampia dell'evangelizzazione dei vari regni anglosassoni dagli inizi della missione romana e lungo tutto il secolo VII. Il racconto di Beda è intercalato da inserimenti di lettere, molte fra le quali sono del papa Gregorio.



INGHILTERRA
Beda il Venerabile,
immagine dalle Cronache
di Norimberga (1493).



INGHILTERRA
Agostino di Canterbury,
illustrazione da *Ökumenisches
Heiligenlexikon* e, sopra,
ritratto nel francobollo
delle poste inglesi, 1997.

La più lunga è nella forma di una serie di risposte ai quesiti che Agostino, il monaco a capo della missione, pose al pontefice in merito a questioni di disciplina ecclesiastica, di liturgia e di comportamento cristiano. Queste risposte (*responsiones*) non sono state recepite nel registro delle lettere del papa, ma sono state tramandate solo da Beda e da alcune collezioni di testi di carattere normativo, cioè collezioni canoniche e penitenziali. Anche a motivo di questa tradizione tardiva e indiretta l'autenticità dell'attribuzione a Gregorio Magno è stata messa talora in dubbio; ma elementi sostanziali del testo sono coerenti con quanto si legge in testi indubitabilmente dettati dal papa.

Domanda di Agostino: fino a quale generazione i fedeli possono unirsi in matrimonio con loro parenti? Ed è lecito sposare la propria matrigna o la propria cognata?

Risponde Gregorio: c'è una legge terrena della romana repubblica che consente che il fratello e la sorella, o il figlio e la figlia, di due fratelli germani o di due sorelle si sposino. Ma sappiamo per esperienza che da tale unione non può crescere una prole, e la legge sacra proibisce di mettere a nudo la vergogna della parentela. Per cui è necessario che sia permesso ai fedeli sposarsi già alla terza o alla quarta generazione, ma assolutamente non nella seconda, che è quella che abbiamo descritto. Quanto allo sposare la matrigna, questo è un grave delitto, poiché è scritto nella legge: "Non metterai a nudo la vergogna di tuo padre". E difatti un figlio non può mettere a nudo la vergogna del padre. E siccome è scritto: "Saranno due in una carne", è chiaro che uno che osa mettere a nudo la vergogna della matrigna, che è stata una carne con il padre, mette a nudo la vergogna del padre. Anche con la cognata è fatto divieto di unirsi, dato che la precedente unione ne ha fatto una sola carne con il fratello (...).

Ma poiché ci sono molti nella nazione degli Angli i quali, quando erano ancora privi della fede, pare si siano uniti in questo nefando connubio, occorre che quando vengono alla fede siano ammoniti ad astenersi dal rapporto e sappiano che si tratta di un grave peccato. Devono temere il terribile giudizio di Dio, e non devono, per un piacere carnale, andare incontro al tormento di una tortura eterna.

⁸⁴ Bede's *Ecclesiastical History of the English People*, edd. Bertram Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford University Press, 1969, rist. 1972 (Oxford Medieval Texts, edd. V. H. Galbraith, R. A. B. Mynors, C. N. L. Brooke), pp.84-87; anche in *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, cit., II, pp. 331-343, alle pp. 335-336 (XI, 56a); B) Bede's *Ecclesiastical History* cit., pp.106-109; anche in *Gregorii I papae Registrum epistolarum* cit., II, pp. 330-331 (XI, 56).

Tuttavia non è il caso di privarli per tale motivo della comunione del corpo e del sangue del Signore, perché non vanno puniti per quelle cose nelle quali sono stati irretiti per ignoranza prima di essere lavati nel battesimo. Infatti in questi tempi la santa Chiesa corregge alcune cose con fervore, altre tollera con mansuetudine, alcune passa sotto silenzio per opportunità, e sopporta e dissimula proprio per poter reprimere spesso, con la sopportazione e la dissimulazione, il male contro cui combatte. Però tutti quelli che vengono alla fede devono essere ammoniti affinché non osino compiere alcuno di quei misfatti. Se lo compiono, allora devono esser privati della comunione del corpo e del sangue del Signore, poiché come si deve tollerare in qualche misura ciò che è stato commesso per ignoranza, così devono essere puniti severamente coloro che, essendo consapevoli, non temono di peccare⁸⁴.

Queste *responsiones* di Gregorio ad Agostino di Canterbury illustrano aspetti importanti dell'impegno delle Chiese cristiane dell'alto medioevo nel campo della sessualità e del matrimonio. Fu anzitutto promossa una rigorosa monogamia, e si vollero reprimere le unioni non solo fra parenti di primo grado (padre e figlia, madre e figlio, fratello e sorella), ciò che era vietato anche nella legislazione romana, ma anche fra i parenti in secondo grado quali i cugini o gli zii e nipoti. Inoltre si volle condannare l'unione carnale tra persone che pur non erano dello stesso sangue, come la matrigna e il figliastro o il cognato o la cognata.

Anche queste ipotesi furono ricondotte a una forma di incesto, sulla base della credenza che il matrimonio crei fra i coniugi una unione di sangue ("saranno due in una carne") e dunque sposare la moglie di un proprio fratello rimasta vedova è come sposare la propria sorella, e sposare la propria matrigna dopo la morte del padre è come sposare la propria madre. Si trattava, in questa evoluzione cristiana dell'etica sessuale e coniugale, di una restrizione non solo rispetto alle pratiche

di unione tra consanguinei che avevano caratterizzato tante società antiche, ma anche rispetto alla legge di Mosè ed ai costumi ebraici che pure erano la matrice fondamentale dell'etica cristiana in materia. Nella società ebraica, come in altre nazioni quali quelle celtiche e anglosassoni, il matrimonio con una cognata rimasta vedova era non solo ammesso ma talora anche visto con favore, ai fini della prosecuzione della stirpe.

Si noterà nel dettato papale anche il ricorso a un argomento non sacrale ma "terreno", e non di meno privo di obbiettivo fondamento, della incapacità generativa dell'unione fra parenti in secondo grado. È molto importante, infine, la tematica della "tolleranza" della Chiesa, del gradualismo, della discrezionalità e di una necessaria e controllata misura di opportunismo negli atteggiamenti normativi e disciplinari, tutti elementi necessari al buon successo della causa cristiana. È un tratto assai tipico in Gregorio Magno, che ritroviamo in un altro suo celebre testo redatto anch'esso nel contesto della conversione degli anglosassoni, la lettera all'abate Mellito:

Al nostro diletto figlio Mellito abate, Gregorio servo dei servi di Dio. Dopo che la nostra comunità, che è insieme a te, se ne andò, rimanemmo tanto in sospenso, non ricevendo alcuna notizia sul buon esito del vostro viaggio. Ma poi che Iddio onnipotente vi avrà condotto da nostro fratello il reverendissimo vescovo Agostino, ditegli ciò che a lungo ho trattato nella mia mente sulla questione degli Angli, e cioè che i templi degli idoli che sono presso quella nazione non debbano essere distrutti; si distruggano però gli idoli che stanno lì dentro. Si faccia dell'acqua benedetta, la si versi in quei templi, vi si costruiscano degli altari e si pongano le reliquie: poiché se quei templi sono ben costruiti è necessario che vengano trasmutati dal culto dei dèmoni all'ossequio del vero Dio, di modo che quella nazione veda che i suoi templi non sono distrutti, scacci dal cuore l'errore e venendo a conoscere e adorare il vero Dio accorra in quei luoghi che frequentava con maggiore familiarità.

E siccome c'è l'usanza di uccidere molti buoi in sacrificio per i dèmoni, anche qui si deve introdurre un qualche mutamento nel rito: nel giorno dell'intitolazione del luogo o nell'anniversario dei santi martiri dei quali sono lì depositate le reliquie bisogna fare con rami d'albero dei tabernacoli in loro onore attorno a questi ex-templi che sono stati trasmutati in chiese e la festività va celebrata con dei banchetti, senza offrire sacrifici di animali al diavolo ma uccidendo gli animali per mangiarli in lode di Dio e rendere poi grazie della propria sazietà a Colui che tutto ci dona; così, se si lasciano a loro alcuni piaceri esteriori, potranno meglio addivenire alla gioia interiore. Nessun dubbio infatti che non è possibile strappar via le cose tutto d'un colpo da animi rozzi, perché chi si sforza di giungere sino alla cima sale per gradini e per passi e non a salti (...)⁸⁵.

Due secoli prima di questa lettera al missionario Mellito, un altro evangelizzatore, Martino di Tours, aveva adottato la pratica di collocare le chiese negli stessi luoghi dove erano i templi pagani, che peraltro egli veniva distruggendo. La pratica propugnata da Gregorio Magno, come si vede, è più articolata e più gradualistica, e pone molto l'accento sul momento del rito sacrificale.

L'uccisione degli animali, lo spargimento di sangue in onore della divinità accomunavano le tradizioni pagane alla tradizione giudeo-cristiana, vennero variamente trasmutate in simbolismi diversi, persistono in maniera tenace e inconsapevole in tante tradizioni festive dei tempi in cui viviamo.

Ricorderemo infine un'altra celebre lettera di Gregorio Magno, indirizzata nell'ottobre dell'anno 600 a Sereno vescovo di Marsiglia, il quale aveva distrutto alcune immagine sacre per sfuggire all'accusa di idolatria: Gregorio a Sereno vescovo di Marsiglia.

⁸⁵ Bede's *Ecclesiastical History of the English People*, cit., pp.106-109; anche in *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, cit., II, pp. 330-331 (XI, 56). Come si vede, la lettera ci è giunta in una duplice versione, essendo riportata dal Venerabile Beda nella sua *Historia ecclesiastica* e nel *Registrum* del papa. L'unica variante è nell'intitolazione, cioè le parole di apertura delle lettere che nominano al dativo il destinatario e al nominativo il mittente. Nel *Registrum*, che riassume nelle intitolazioni i dati essenziali, è scritto: Gregorio a Mellito abate in territorio di Francia (la missione romana aveva transitato nel regno dei Franchi e andava e veniva tra Francia e Inghilterra), mentre Beda riporta i due attributi, il consueto *dilectissimus* del destinatario e per il papa il *servus servorum Dei*, espressione sempre usata da Gregorio e che sarà poi tradizionale nelle intitolazioni papali (e se ne ricordi la ripresa in Dante: "colui (...) che dal servo dei servi - qui papa Bonifacio VIII - fu trasmutato d'Arno in Bacchiglione": Inf., XV, 112-113).



INGHILTERRA
San Martino dona il mantello, affresco di Simone Martini, nella Basilica Inferiore di San Francesco, 1322-1326, Assisi.

Sopra: Francobollo delle poste tedesche dedicato a San Martino, 1984.

(...) Ci è stato riferito che acceso di sconsiderato zelo hai fatto distruggere le immagini, con questa sorta di scusa, che non dovessero essere adorate. Noi approviamo in pieno che tu abbia fatto divieto di adorarle, ma ti rimproveriamo di averle distrutte. Dimmi, fratello, da quale mai sacerdote si è mai udito fare questo che hai fatto tu. Se altro non ti tratteneva, non avrebbe dovuto farlo l'idea di non doverti credere il solo santo e saggio, disprezzando gli altri fratelli? Altra cosa è adorare un dipinto, altra imparare da ciò che è raffigurato in pittura cosa si deve adorare. E infatti quello che la scrittura dà a chi legge, la pittura lo dà a chi è incolto ma vede: è in lei che gli ignoranti vedono in cosa devono credere, è in lei che leggono quelli che non sanno leggere; così che la pittura sta in luogo di lettura soprattutto per le genti, e sarebbe stato quanto mai opportuno che tu che stai in mezzo alle genti facessi attenzione ed evitassi, acceso di un giusto zelo ma imprudente, di suscitare scandalo in quegli animi selvaggi⁸⁶.



ITALIA

La pavimentazione musiva della
basilica di Sant'Eufemia a Grado,
580 d.C..

La lettera è anzitutto importante per la questione di merito, il culto delle immagini. Gli ebrei e poi i fedeli dell'Islam avrebbero rimproverato spesso ai cristiani la loro venerazione di immagini dipinte e di altri simboli fisici della divinità, assimilando questo culto all'idolatria, la venerazione di oggetti inanimati considerata un tratto tipico del paganesimo. Anche all'interno del mondo cristiano erano forti le correnti di contestazione al culto delle immagini. Papa Gregorio propose qui argomenti difensivi che sarebbero stati poi capisaldi della difesa cristiana delle immagini: la distinzione fra l'adorazione, decisamente vietata, e il ricorso alle immagini come mediazione per conoscere cosa deve essere adorato, una mediazione di particolare importanza in una situazione di illetteratezza qual era ormai quella della stragrande maggioranza dei fedeli. Il ruolo delle figure come sostitutive della lettura, le immagini dipinte come "Bibbia dei poveri" saranno un tema ripetuto su tutto l'arco del medioevo. La sollecitudine per una massa cristiana priva di educazione scolastica e per un mondo barbaro e pagano non avvicinabile con lo strumento letterario classico ricorre sovente nell'opera di Gregorio. Si unisce allo spirito di moderazione, di gradualismo, alla ripulsa dell'"eccesso di zelo" in coloro che sono investiti della cura di una massa di fedeli presso i quali non devono essere suscitati turbamenti violenti, "scandali". Sono tutti elementi pastorali che non erano nuovi al tempo di Gregorio, ma che egli consolidò e diffuse con grandissima efficacia. Un argomento tradizionale, che anche si ritrova in tutte le scritture delle autorità ecclesiastiche medievali, è la condanna dell'innovazione dottrinale o disciplinare: come aveva osato il vescovo Sereno adottare un procedimento che nessun sacerdote aveva mai condotto? È un peccato di superbia, afferma nella sostanza il papa.



ITALIA
Barbari in catene
 (particolare di un sarcofago),
 Museo Nazionale Romano, Roma.

12. Il lungo periodo della crisi politica dell'impero romano e della conquista di sue vaste componenti da parte delle nazioni germaniche fu anche un periodo di compilazioni e sistemazioni di leggi, sia da parte degli imperatori sia da parte dei nuovi re dell'Occidente.

Questi ultimi emanarono, con successive redazioni tutte in lingua latina e con uno scambio culturale continuo con persone di cultura romana e con ecclesiastici, dei testi intesi a fissare le consuetudini proprie di ciascuna nazione germanica, a definire le relazioni con la popolazione romana già stanziata nei territori conquistati e in genere a organizzare la vita civile e l'ordine pubblico nei nuovi regni dell'Occidente, sempre includendo amplissime sezioni delle raccolte di leggi romane.

In questa prima fase i protagonisti più importanti di tale produzione legislativa "mista" romano-germanica furono i Goti e i Burgundi, i primi in particolare con iniziative dei re Eurico e Alarico II e forse dello stesso Teoderico, i secondi con l'iniziativa di Gondebaudo, re dal 467 al 516.



Arnold van Westerhout
Ritratto di Eurico,
 da Juan de Mariana,
Historia general de España
 Biblioteca Nacional
 de España, Madrid.

Al goto Eurico si deve una grande raccolta, un codice promulgato verso il 476, che sarebbe stato alla base di una intensa produzione legislativa nel regno visigoto dei secoli VI e VII. Da esso traiamo un capitolo inteso a reprimere la fuga degli schiavi:

Se una persona libera o uno schiavo siano scoperti aver nascosto uno schiavo fuggito. Se una persona libera avrà tenuto nascosto uno schiavo fuggiasco, dovrà dare al padrone lo schiavo e un altro di egual valore. Se sarà stato uno schiavo, all'insaputa del suo padrone, a tener nascosto il fuggiasco, entrambi siano puniti in pubblico con cento colpi di bastone; il padrone invece non dovrà subire alcuna sanzione⁸⁷.

⁸⁷ *Leges Visigothorum*,
 ed. Karl Zeumer, 1902,
 ed. anast. Hannover, Hahnische
 Buchhandlung, 1973
 (MGH, Legum sectio I, I), p. 352.

Tutta la legislazione della tarda antichità e dell'alto medioevo è attraversata dalla problematica degli schiavi che fuggono, con una fuga che si concretava normalmente nel passaggio da un padrone ad un altro, e che dobbiamo pensare avvenisse in particolare nell'ambito del lavoro schiavile agricolo. Le leggi dell'impero e dei "barbari" punivano coloro che avessero aiutato la fuga e avessero accolto il fuggiasco: queste sanzioni del codice di Eurico sarebbero state iterate più volte, a due secoli di distanza, nuovamente in ambito visigoto ed anche in altre legislazioni germaniche.

Il breve capitolo nel codice di Eurico riprende disposizioni già del diritto imperiale romano, in particolare una legge di Costantino. Ma è solo del testo germanico la solennità pubblica della punizione, a scopo terroristico ed esemplare.

Dal corpo di leggi del burgundo Gondebaudo estraiamo il capitolo che disciplina la ripartizione di schiavi e terre fra Burgundi e Romani:

Di coloro che hanno osato prendere la terza parte degli schiavi e i due terzi delle terre violando la pubblica proibizione.

Benché al tempo in cui il nostro popolo ricevette la terza parte degli schiavi e i due terzi delle terre noi avessimo promulgato un ordine in base al quale chiunque avesse ottenuto per elargizione dei nostri genitori o nostra un campo con schiavi non avesse diritto alla terza parte degli schiavi e ai due terzi delle terre nel territorio dove gli era stata assegnata ospitalità, tuttavia abbiamo saputo che molte persone, sprezzanti del rischio in cui incorrevano, hanno trasgredito a quell'ordine. È dunque necessario che il presente atto di autorità, emanato con valore di una stabile legge, punisca i trasgressori e apporti il rimedio di una dovuta garanzia a tutela di quanti sono stati sinora offesi.

Ordiniamo dunque che tutto ciò che risulta essere stato preso, in terre soggette all'ospitalità, da parte di chi gode di campi e schiavi grazie alla nostra munificenza, venga restituito immediatamente.

⁸⁸ *Leges Burgundionum*, ed. Ludwig Rudolf von Salis, Hannover, 1892, ed. anast. 1973 (*Monumenta Germaniae Historica*, *Leges*, II/1), pp. 88-89.

Ordiniamo inoltre che con questa legge sia rimossa la recente e inutile controversia e rivendicazione avanzata dai *faramanni* con danno e turbamento dei proprietari fondiari. Essi regoleranno con i Burgundi le questioni relative ai boschi e alle terre dissodate, sia in passato che al presente, sulla base di ciò che già da tempo è stato stabilito: spetta in generale ai Romani la metà dei boschi, e la stessa normativa va osservata con riguardo ai *faramanni* per quanto concerne la *curtis* e i frutteti, dunque facendo salvo il diritto dei Romani alla metà⁸⁸.

Questi capitoli di legge rappresentano una delle fonti più ampie nel manipolo, piuttosto esiguo, di quelle che parlano del regime delle terre e della ripartizione fra invasori e Romani, descritto di solito nei termini di "*hospitalitas*", un termine che vediamo ricorrere anche qui e del quale abbiamo detto a suo luogo. È interessante il riferimento ai "*faramanni*", componenti di una compagine familiare germanica, la "*fara*", riuniti attorno ad un capo guerriero. Più importante e largo di significato e duraturo nel medioevo è il termine "*curtis*".

La "*curtis*" era una struttura insediativa e agraria, con una casa e un insieme di campi e terreni, di dimensioni e composizione diverse, grande o piccola; nei secoli centrali del medioevo sarebbe stata la forma più tipica dei possessi fondiari maggiori, e poi avrebbe indicato anche una circoscrizione nella quale si esercitavano poteri fiscali ed altri poteri di natura pubblica.

Sarebbero stati, questi, gli sviluppi di secoli nei quali non entriamo in questa nostra sintesi che abbiamo voluto concludere con testi che ci ricordano la fondamentale dicotomia sociale dell'antichità, non alterata dai grandi movimenti di popolazioni: liberi e schiavi. Torneremo su questo nella parte che segue.

03. PARTE TERZA
I MOVIMENTI
DELLE PERSONE,
IL MOVIMENTO
DELLE IDEE





03.1. PAOLO CAMMAROSANO
L'INCONTRO DEI POPOLI E DELLE CULTURE

ITALIA
Ritratto virile,
IV secolo d.C. ca., Aquileia,
Museo Archeologico Nazionale.

Alcuni studiosi, e in misura crescente nei tempi recenti, hanno ridimensionata se non del tutto negata l'importanza del fattore linguistico come caratterizzante delle popolazioni. Certo, nella formazione di qualunque compagine umana tante componenti oltre alla lingua intervengono. Ma sottovalutare il fattore linguistico significa disconoscere che il primo tratto unificante di un complesso sociale è la facoltà del comprendersi reciprocamente, di parlarsi senza difficoltà e senza mediazioni. Ma c'è dell'altro. L'esito linguistico è l'indizio più importante che lo studioso di oggi ha a disposizione per valutare l'entità degli spostamenti di popolazioni in epoche che non hanno lasciato nessuna affidabile informazione di tipo quantitativo. Come non possiamo dire con precisione quanti fossero i sudditi dell'impero romano nel 375, quando gli Unni premettero da oriente, o nel 405 o 406, quando un cospicuo insieme di popolazioni germaniche varcò il Reno, come non possiamo disporre di simili indicazioni per alcun segmento dell'impero, ad esempio l'Italia, o la *X Regio* augustea, tanto meno siamo in grado di valutare l'entità degli Unni, dei Goti, dei Vandali, dei Franchi, dei Bavari, dei Longobardi e degli altri "barbari" al momento del loro ingresso nell'Europa occidentale e nell'Africa del nord.

E così è la fisionomia moderna delle aree linguistiche, quale quella che a suo luogo abbiamo sintetizzato sulla base della carta dell'“Union des Nationalités” del 1918, che offre una indicazione non certo sui numeri assoluti di “autoctoni” e di “barbari invasori”, ma sul rispettivo ordine di grandezza.

E ancora una volta ci richiameremo alle cose semplici. I bambini parlano la lingua della madre, sempre, e ovviamente con tanta maggiore absolutezza in tempi di carente o totalmente assente istruzione scolastica. Dunque se in un Paese d'Europa l'esito linguistico è neolatino o germanico o slavo questo vuol dire che le invasioni di popoli che interessarono quel Paese videro una minoranza di invasori rispetto al complesso degli uomini, e soprattutto delle donne, che erano insediati in precedenza. Certo, il fatto che nel 1918, e forse anche un tantino prima, in Baviera si parlasse tedesco non vuol dire che da sempre la Baviera sia stata abitata da popolazioni germaniche. Ma vuol dire che quando una popolazione germanica vi si insediò l'entità complessiva dei suoi uomini, e soprattutto delle sue donne, superava di molto l'entità degli abitanti che la precedevano, né il rapporto sarebbe mutato in maniera radicale in seguito a successive immigrazioni di gruppi di persone di lingua non germanica. Inversamente, se oggi in Lombardia, con buona pace di tutti, si parla una variante di una lingua romanza così come accade in Toscana e nel Lazio settentrionale, ciò sta a significare che i Longobardi di Alboino, maschi e femmine, erano molto meno numerosi dell'insieme dei maschi, e soprattutto delle femmine, che popolavano l'area padana o la *Tuscia* nel 568/569. Nessuna politica endogamica, per rigorosa e feroce che sia, è in grado di contrastare l'evoluzione linguistica naturale. Solo un sistema di istruzione scolastica molto evoluto e molto orientato può distogliere bambini e ragazzi dalla lingua

materna e dirigerli verso la lingua del Paese che li accoglie, sperabilmente con ampio consenso delle madri.

Le leggi naturali che con deplorabile semplicità abbiamo richiamato a proposito dell'evoluzione linguistica comandano anche altre componenti delle comunità umane, a cominciare dalle eredità biologiche quali altezza, dimensione delle ossa, colore di occhi e capelli eccetera. Le *chances* che un uomo trasmetta tali suoi caratteri ai suoi discendenti sono per la prima generazione del 50%, alla generazione successiva diventano il 25% e così via: lasciamo ai lettori il calcolo sulla ventina di generazioni che separano, ad esempio, l'ingresso di Alboino in Friuli da quel secolo XI quando in molte parti d'Italia alcune persone delle *élites* si dichiaravano *Langubardi*. Naturalmente i dati vanno adeguati e ricalcolati tenendo conto della componente femminile. Ma tale correzione diviene importante solo nel caso di una forte presenza femminile della stessa stirpe dei maschi, giunta con essi dall'inizio, e di una rigorosa politica endogamica. Quest'ultima peraltro, come ognuno sa, ha i suoi difetti sul piano genetico. E comunque tali condizioni non si diedero né per i Longobardi né per altre popolazioni “barbariche”. Negare la continuità biologica dei popoli è troppo facile bersaglio polemico.

Diverso è il discorso per quanto riguarda i connotati per così dire sovrastrutturali delle culture: le tradizioni matrimoniali e di successione, le leggi, i sistemi religiosi, le forme della poesia, della letteratura, dell'architettura e dell'arte, le consuetudini alimentari e del vestiario. Ben per questo la storiografia, con particolare nettezza di definizioni, da almeno mezzo secolo, insiste sugli elementi di “tradizione” per dare un significato reale alle continuità delle popolazioni fra l'età tardoantica e il medioevo.

⁸⁹ W. Pohl, *Identità barbarica ed etnogenesi*, in *Roma e i barbari. La nascita di un nuovo mondo* [Mostra organizzata da Palazzo Grassi, Venezia, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn e École française de Rome, Roma]. Catalogo a c. di Jean-Jacques Aillagon, con il coordinamento scientifico di Umberto Roberto e Yann Rivière, Palazzo Grassi, Venezia e Skira editore, Milano, 2008, pp. 599-601, a p. 599.

Goti, Longobardi, Franchi ed altri popoli indicati con questi nomi sin dai primi secoli dell'era volgare avrebbero mantenuto la propria identità non per un fatto di ordine genetico bensì per un insieme di tratti culturali tenacemente sostenuti, non da tutta la popolazione ma da una sua *élite* militare e politica sui cui valori e sui cui miti l'intera popolazione idealmente si sarebbe modellata, attraverso i secoli ed entro i territori nei quali si andò organizzando e stabilizzando l'insediamento.

Una buona maggioranza degli studiosi converge ai nostri giorni, sia pure con varianti ed anche con elementi di polemica interna, su questa tendenza interpretativa che nel suo complesso viene solitamente definita come teoria dell'"etnogenesi", e della quale si possono richiamare i canoni citando uno dei suoi più notevoli esponenti, Walther Pohl: "L'identità di tutti questi popoli non era presente già all'inizio, bensì dovette essere acquisita di generazione in generazione e adeguata alle mutate condizioni (...). Il fatto che i popoli siano un risultato di processi storici, nel corso dei quali essi continuano a modificarsi, oggi è un concetto indiscusso a livello scientifico, sebbene non del tutto noto al grande pubblico"⁸⁹. Se nei lineamenti generali questi concetti sono veramente indiscussi, come dice il Pohl, e sono anzi da ritenere indiscutibili, lo studio delle migrazioni e degli assestamenti e l'analisi delle forme identitarie lasciano però spazio a molti elementi di qualificazione e di critica e ad alcuni suggerimenti di approfondimento.

Anzitutto, la negazione delle continuità biologiche non deve assumere caratteri di eccessiva assolutezza, ma deve temperarsi con quel tanto che è dato accertare di continuità di stirpi nel corso del medioevo.

⁹⁰ Simone M. Collavini, "Honorabilis domus et spetiosissimus comitatus". *Gli Aldobrandeschi da "conti" a "principi territoriali"* (secoli IX-XIII), Pisa, Edizioni ETS, 1998 (Studi Medioevali, Collana diretta da Cinzio Violante, 6); P. Cammarosano, *La famiglia dei Berardenghi. Contributo alla storia della società senese nei secoli XI-XIII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1974 (Biblioteca degli "Studi medievali", VI).

Si tratta sempre di accertamenti del tutto minoritari, in tutta Europa, prima del medioevo inoltrato, cioè prima di quei secoli VIII e IX, le età longobarda e carolingia, a partire dai quali alcuni sia pur rarissimi esempi di continuità biologica delle famiglie si possono seguire per via documentaria. Di un lignaggio aristocratico della Toscana, che si definiva di legge longobarda e che si disse degli Aldobrandeschi, è dato percorrere la sequenza di generazione in generazione a partire dal secolo VIII, e per un altro lignaggio della medesima fisionomia, questo che si definiva di stirpe franca, la sequenza genealogica comincia appena un poco dopo, e ambedue i lignaggi ebbero prosecuzione sino nel tardo medioevo⁹⁰. Si tratta tuttavia di sequenze individuali e di singole famiglie, non di una intera popolazione, e non abbiamo alcun modo di appurare se e come quelle persone derivassero effettivamente dai Longobardi di Alboino e dai Franchi dell'età delle grandi migrazioni, e possiamo anzi essere totalmente scettici su un'ascendenza biologica così risalente, ferma restando invece l'adesione plurisecolare a certe modalità di matrimonio e di successione, cioè a elementi di ordine sovrastrutturale e culturale, e fermo restando il fatto che trattandosi di persone dell'aristocrazia erano per loro importanti una autoidentificazione in termini etnici e una professione di legge nazionale. Il fatto è che comunque anche i due casi che ho evocato sono del tutto eccezionali, e che per la totalità delle popolazioni d'Europa non è consentito l'accertamento documentario della prosecuzione biologica prima di una certa soglia, che si colloca diversi secoli dopo l'epoca delle grandi migrazioni. Tuttavia la questione meritava di essere evocata, per rifiutare ogni tendenza che, di fronte all'impossibilità di accertare continuità genealogiche, diluisce tutto nelle eredità culturali.



ITALIA
Ritratto di aquileiese.
IV secolo d.C. ca., Aquileia,
Museo Archeologico Nazionale.

È un problema che si pone in maniera speciale per chi studi le aristocrazie medievali: da quando gli studiosi si sono dovuti rendere conto dell'impossibilità di istituire per via documentaria remote ascendenze delle famiglie nobili, essi hanno cominciato ad insistere sull'importanza, ai fini di una identificazione della nobiltà, del dato ideale, della coscienza; ma questo non può far eludere l'accertamento positivo delle continuità genealogiche o della loro assenza, perché è da un tale accertamento che può fondarsi un giusto apprezzamento delle origini e della struttura della nobiltà.

Lo stesso discorso vale per le continuità delle popolazioni. La giusta negazione della continuità genetica plurisecolare e la giusta affermazione dell'importanza dei dati sovrastrutturali e culturali rappresentano solo un punto di partenza, e lasciano aperta all'indagine la problematica dei modi nei quali quei dati si sono evoluti, sono andati perduti, si sono più o meno tenacemente conservati, hanno più o meno concorso alla formazione di sentimenti e concetti identitari.

Il problema è che i dati culturali sono molteplici, e andrebbero analizzati partitamente. Uno è il dato linguistico, del quale si è detto, e che resta a nostro sommo giudizio il più importante elemento culturale.

Deve invece essere molto ridimensionato un elemento al quale è stato a lungo attribuito un grande valore, cioè la serie dei miti di origine dei popoli, segnatamente di Goti, Longobardi, Franchi, popoli delle isole britanniche, scandinavi. Questi miti, quali si leggono nelle storie dei Goti di Cassiodoro e Giordane, nell'*Origo gentis Langobardorum* e in Paolo Diacono, in Fredegario, in Beda e in numerosi altri testi dell'alto medioevo e dell'età carolingia, e fino nei secoli dall'XI al XIII, sono stati sovente ricondotti a una tradizione

⁹¹ M. Coumert, *Origines des peuples. Les récits du Haut Moyen Âge occidental (550-850)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007 (Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 42).

orale e accreditati di una grande anteriorità rispetto alle tradizioni scritte e colte dell'etnografia classica. Ma un recente, grande studio di Magali Coumert ha dimostrato la cronologia tardiva dei miti di origine, la loro dipendenza stretta dagli scrittori greci e latini e soprattutto la funzionalità di quei miti a determinate circostanze politiche, nelle lotte per la corona e nei conflitti tra le aristocrazie⁹¹.

In effetti i miti di origine riconducono regolarmente alle sequenze dei re, così come è tutta orientata sulla regalità l'*Historia* di Paolo Diacono, e così come è una genealogia regia che introduce nel 643 l'Editto di Rotari. Sono altrettante espressioni di una società "barbarica" matura, approdata dopo molte generazioni ad una forma politica compiuta, tale da aggregare stirpi diverse attorno ad un clan regale dominante e ad una aristocrazia che era di variegate origini ma si riconosceva in un insieme di consuetudini, di leggi, di culti e soprattutto nella comune volontà di espansione, di assestamento in territori definiti, di conquista.

Alle formazioni politiche evolute e mature dei "barbari", agli assetti regali cui essi pervennero, va attribuita la ragione fondamentale della crisi dell'impero romano.

Da tempo molti studiosi rifiutano la lettura dei secoli dal III al V in termini di crisi e di decadenza dell'impero romano e preferiscono parlare di trasformazione.

Tutto vero, anche un po' banale, perché la storia è sempre storia di trasformazioni, ma il problema grande, e di difficilissimo esperimento nella situazione delle fonti, è costituito dalle trasformazioni che si ebbero non all'interno dell'impero romano bensì nelle popolazioni che da secoli si erano sviluppate al di là delle sue frontiere.

È un punto che sottolineeremo nel terzo paragrafo.

⁹² Ancora fondamentale Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1949.

Ora si deve portare l'attenzione sul fatto che contemporaneamente allo svolgersi della crisi dell'unità politica romana e allo svilupparsi delle nazioni "barbariche" in forme politiche evolute si andò realizzando il grandioso processo unificante rappresentato dall'estensione della religione cristiana: un processo storico che nell'arco di una ventina di generazioni si concluse con una fondamentale assimilazione religiosa delle popolazioni dell'Occidente europeo.

Si trattò di un processo anzitutto distruttivo, che ebbe cioè come esito l'annichilamento di quello che era stato un grandioso organismo culturale, il paganesimo antico.

Il cristianesimo fu certo il protagonista più potente, non l'unico, nella distruzione di quell'organismo. Il nucleo ideale fondamentale della religione cristiana, cioè l'aspirazione alla salvezza dopo la morte, non era estraneo ovviamente alla religione ebraica professata da Gesù Cristo e dai suoi primi discepoli, ma non lo era nemmeno a credenze religiose antiche e non monoteistiche. L'idea di una vita dopo la morte era diffusa anche nel sistema pagano, ed era anche presente l'idea di un premio per i buoni e di un castigo per i malvagi.

Tuttavia la concezione più diffusa della vita dopo la morte era quella di una prosecuzione in una vita oscura, nella polvere e nell'ombra, dove la persona sarebbe stata accompagnata da alcune cose che si ponevano nel sepolcro⁹². Molte immagini si erano andate accompagnando a questa visione fondamentale, talora con importanti sovrastrutture filosofiche, talora con idee di ricongiungimento alla natura, fosse rappresentata dal cielo con le sue stelle o da cose prossime alla terra come alberi o sorgenti. Le trasformazioni evocate nelle *Metamorfosi* di Ovidio devono essere certo lette come una alta invenzione poetica, ma esprimono in pieno il sentimento di aderenza

⁹³ Richiamerò ancora un testo del grande storico belga delle religioni: Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Conférences faites au Collège de France en 1905, 4ème éd. publiée sous les auspices du Musée Guimet, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929; ed. it.: *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. di Luigi Salvatorelli, Bari, Laterza, 1913, n. ed. con una prefazione di Sergio Donadoni, 1967 (Universale Laterza, 83). Si vedrà ancora per la fase religiosa tardoantica la preziosa raccolta di saggi *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, ed. Arnaldo Momigliano, London, Oxford University Press, 1963; edizione italiana: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Saggi a c. di Arnaldo Momigliano, Torino, Einaudi, 1968, 2a ed. 1971 (Biblioteca di cultura storica, 98), ristampa 1975 (Reprints Einaudi, 29). Sono poi fondamentali soprattutto per la vicenda religiosa gli studi di Peter Brown, dei quali ci limitiamo a richiamare, per il suo carattere sintetico, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, Thames and Hudson, 1971; edizione italiana: *Il mondo tardo-antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi, 1974 (Piccola Biblioteca Einaudi, 228). Molto ben costruito è infine il saggio recentissimo di Maria Vittoria Cerutti, *La crisi del mondo religioso tardoantico*, in *Cromazio di Aquileia 388-408*, cit., pp. 176-183.

alla natura e di ritorno alla natura dopo la separazione dell'anima dal corpo, una sorta di restituzione alla natura dovuta da “un debitore affidabile”, per riprendere le parole dell'imperatore Giuliano che abbiamo lette a suo luogo.

Questo elemento naturalistico riconduce il sistema religioso della classicità greca e romana, quale lo conosciamo attraverso la poesia e l'arte, attraverso le scritture incise e le leggi, nell'alveo di un sistema più generale ed esteso, che includeva le popolazioni del nord e dell'est dell'Europa, queste molto meno conoscibili anche dal punto di vista della religione a causa dell'assenza di testimonianze scritte. Ma non vi è dubbio che il culto di alberi, rocce, fontane e fiumi, boschi sacri e sacri laghi fosse presente nelle popolazioni germaniche e slave, così come tra queste popolazioni si era anche sviluppato, non sappiamo per quali strade e in quali tempi, un pantheon antropomorfo, con dèi talora accomunati ai fenomeni della natura (il fuoco, il vento) e venerati in qualche forma di tempio.

Un insieme di testimonianze scritte e archeologiche permette di seguire con buona precisione l'affermarsi, anche al di fuori della religione ebraica e di quello che è stato chiamato il giudeo-cristianesimo, di pulsioni di salvezza, con la formazione di culti e celebrazioni diverse, definizioni di rituali ed enuclearsi di caste addette a tali forme liturgiche⁹³. Tutte queste pulsioni e queste pratiche erano in essere nella seconda metà del IV secolo, quando la religione cristiana aveva compiuto immensi progressi e andava acquisendo uno statuto privilegiato nell'ordine imperiale. Il greco pagano Zosimo, narrando della legge dell'imperatore Valentiniano del 364 che vietava i sacrifici notturni, ricordò che il proconsole della Grecia, Pretestato, vi si era opposto fermamente,

⁹⁴ Zosimo, *Storia Nuova*, cit., IV, 3, p. 199.

sostenendo che “per i Greci la vita sarebbe diventata insopportabile se con questa legge si fosse vietata la celebrazione dei misteri più sacri che assicurano la salvezza del genere umano”, e aveva ottenuto la revoca di quel divieto⁹⁴.

La sollecitudine per il “genere umano” nel suo insieme ricorre in testi di ispirazione pagana, mentre restava certo marginale nel sistema religioso pagano nel suo complesso la questione della salvezza dell'individuo. La religione cristiana combinava invece ad una assoluta centralità del tema della salvezza dell'individuo dopo la sua morte terrena un forte momento collettivo e solidaristico prima di tale morte terrena, un momento che si concretava in cerimonie comunitarie, massima la celebrazione eucaristica, e presto si tradusse in una salda organizzazione territoriale, imperniata sulle città, giusta l'adeguamento all'urbanocentrismo romano, e sulla figura del vescovo, guida dei cristiani nel ben definito territorio della diocesi. Inoltre il cristianesimo sviluppò un tessuto di mediazioni alla salvezza molto più strutturato ed esteso rispetto a qualunque altro organismo religioso. C'era una casta sacerdotale, di sole persone di sesso maschile, alla quale venne attribuito in via esclusiva il potere di trasmettere la grazia divina, tramite i riti del battesimo e dell'eucaristia; c'era una via di perfezione individuale, fondata sulla castità e su altre, più secondarie, rinunzie a cose terrene, ed era la via dei monaci e delle monache, cui non era attribuita l'esclusività salvifica che era cosa dei sacerdoti, ma che avevano funzione di mediazione alla salvezza attraverso l'esercizio della preghiera; infine concorrevano alla mediazione alla salvezza individuale persone che erano morte in difesa della religione cristiana e alle quali si vennero attribuendo poteri di tipo taumaturgico e miracoloso: i santi, uomini e donne che avevano subito



⁹⁵ Zosimo, *Storia Nuova*, cit., V, 23, pp. 284-285.

ITALIA
Ritratto di aquileiese.
IV secolo d.C. ca., Aquileia,
Museo Archeologico Nazionale.

il martirio o che si erano resi per altra via straordinariamente meritevoli presso Dio e capaci di intercedere presso di Lui in favore degli altri.

Questa ampia impalcatura di mediazione alla salvezza si andò strutturando nel corso dei primi quattro secoli cristiani, non senza che all'interno della nuova religione si manifestassero dubbi e discussioni su questioni quale l'estensione della grazia divina (Dio aveva il potere di perdonare ogni peccato, o esistevano peccati non risarcibili?) o sulle pratiche di castità, che alcuni segmenti del primo cristianesimo avrebbero volute estese ad ogni credente e non circoscritte alla casta monastica, o sul battesimo, se fosse indispensabile celebrarlo per i bambini appena dopo la nascita o se si dovessero attendere un momento ulteriore e una loro consapevolezza. Verso la fine del secolo IV lo sviluppo del sacerdozio, della territorializzazione imperniata sulle città ed i vescovi e del monachesimo era oramai formidabile, così da suscitare ampie ostilità negli ambienti aderenti al paganesimo antico. Dei monaci scrisse Zosimo, non senza qualche imprecisione: "Costoro non contraggono matrimoni legittimi e formano, in città e nei villaggi, complessi popolosi di uomini non sposati, inadatti alle guerre o a qualche altra necessità pubblica; senonché, continuando ad avanzare da quel tempo sino ad ora, si sono appropriati di molta terra e con il pretesto di distribuirla ai poveri hanno reso poveri quasi tutti"; ne seguirono, egli narra, una violenta reazione popolare e un massacro di monaci⁹⁵.

L'arricchimento di episcopati e monasteri fu uno dei temi della polemica anticristiana, un altro fu la credenza che l'abbandono degli dèi antichi avrebbe indebolito la forza dell'impero, un altro risiedette nella convinzione che l'autorità imperiale non avrebbe dovuto privilegiare la religione cristiana

⁹⁶ Riprendo di peso dalla bella silloge *Dal paganesimo al cristianesimo negli editti imperiali e nella voce dei contemporanei*, a c. di Sandro Piuksi, in *Cromazio di Aquileia 388-408*, cit., pp. 200-209, a p. 207.

e avrebbe dovuto garantire invece la libertà di ogni culto. L'espressione forse più nota di quest'ultima tendenza è in una orazione pronunciata agli inizi del 364 dal greco pagano Temistio, delegato del Senato di Costantinopoli presso l'effimero imperatore Gioviano:

Tu sei l'unico ad aver compreso che non è in potere del principe esercitare in tutto la costrizione sui sudditi, ma che vi sono alcune cose, come le virtù in genere e in particolare la religione, che sfuggono alle costrizioni e superano imposizioni e minacce. Tu ti sei reso perfettamente conto che fra tante doti si deve favorire quella per la quale l'impulso dell'anima può essere veramente libero, spontaneo e autonomo. Se, infatti, neppure a te, o principe, è possibile far sì che per decreto abbia una buona disposizione d'animo chi non ha fatto da sé tale scelta, a maggior ragione è impossibile essere pii e devoti per timore di editti umani, che sono imposizioni caduche e vuoti spauracchi, spesso generati e altrettanto spesso portati via dal tempo (...). Tu, divino principe, pur essendo in tutto il resto un monarca assoluto, e destinato a perfezionare questa tua condizione, tu stabilisci che le decisioni in materia di culto riguardano tutti. Anche in questo sei emulo di Dio, che della predisposizione alla religiosità fece un elemento presente nell'animo di tutti gli uomini, mentre il modo di esercitare la propria devozione fece sì che dipendesse dalla volontà di ciascuno (...). Anche il tuo esercito, o principe, non è tutto formato da una sola identica specie di soldati (...). Considera che di questa varietà si compiace anche il Signore dell'universo: egli vuole che i Siri scelgano una forma di religiosità, un'altra gli Elleni, un'altra gli Egiziani, e gli stessi Siri non tutti in egual maniera ma in piccoli gruppi diversi⁹⁶.

La perorazione di Temistio deve essere letta come espressione di una resistenza contro la progressiva acquisizione, da parte delle Chiese cristiane, di una situazione di privilegio nell'assetto imperiale. La ricerca dell'appoggio presso l'autorità politica discendeva in maniera necessaria dal carattere del cristianesimo quale religione di salvezza, carattere che recava

⁹⁷ Così Josif Brodskij citato nel saggio di Ivano Dionigi, *Dissimulatio: l'ultima sfida fra Cristiani e pagani*, ne *La maschera della tolleranza*. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, *Terza Relazione*, Introduzione di Ivano Dionigi, Traduzione di Alfonso Traina. Con un saggio di Massimo Cacciari, Milano, Rizzoli, 2006 (Biblioteca Universale Rizzoli), pp. 5-27, a p. 26.

intrinsecamente con sé l'impulso al proselitismo, un proselitismo concorrenziale al proselitismo ebraico e a quello di altre religioni di salvezza, e che induceva pertanto a spezzare la concorrenza religiosa acquisendo un monopolio della salvezza anche per via politica.

Così, quando le popolazioni germaniche che si andavano assestando nel centro e nel nord dell'Europa ebbero consolidato una organizzazione politica dominata da un re, fu presso la corona, presso il re e la regina e la loro corte, che si indirizzarono in prima istanza le missioni cristiane.

Elemento di forza nelle strategie di conversione fu dunque anzitutto l'appoggio regale, ma giuocarono anche le sapienti modalità gradualistiche che nella Parte Seconda abbiamo visto praticate e suggerite in una linea che va da Martino di Tours a Gregorio Magno.

E giocò anche l'atteggiamento non di pregiudiziale chiusura a nuove divinità che era intrinseco al sistema religioso pagano. Perché prima di ricercarne la sostanza in singoli elementi quali le credenze in alcune divinità antropomorfe (Giove, Giunone, Wotan, Freia), in determinati culti, o magari in culti di natura civile e politica quale quello della statua della Vittoria nel Senato di Roma, il paganesimo va compreso in quanto "sistema" religioso, comune a popolazioni disparate e diverse e per sua natura diffuso e plurale, con un suo connotato di "apertura", di "indifferentismo", tutto legato all'assenza di quel problema di salvezza che era invece il fondamento della religione cristiana. È dunque tanto generoso e ben ispirato quanto storicamente ozioso chiedersi se il politeismo dei Greci e dei Romani e il monoteismo dei cristiani fossero realmente incompatibili, e chiedersi perché "ciò che avrebbe potuto essere un'aggiunta divenne un'alternativa"⁹⁷.

Ed è anche anacronistico porre un problema di “tolleranza” nel contesto del conflitto fra paganesimo e cristianesimo. La tolleranza è l’idea per cui se le persone sono nell’errore esse hanno però il diritto di esserlo. Ma non soltanto una visione del genere era impossibile dal punto di vista delle religioni di salvezza, ma sarebbe stata anche incomprensibile ai pagani: per nessun pagano l’esponente di una credenza religiosa, anche diversa dalla propria, era nell’errore. Era naturale che ognuno credesse nei suoi alberi e nelle sue pietre, nelle divinità della sua famiglia e della sua città: non c’erano divinità “sbagliate”. Qui fu il nucleo duro nella lotta ebraica e cristiana, poi islamica, al paganesimo, qui sarebbe stato il plurisecolare luogo di resistenza delle credenze pagane.

Absolutamente esclusivo dal punto di vista della credenza nella divinità, il sistema religioso cristiano aveva però sviluppato un’idea di universalismo, l’idea che a tutti gli uomini, egualmente figli di Dio, dovesse venire offerta la prospettiva di conversione e di salvezza.

Sotto questo aspetto il cristianesimo ebbe una immensa funzione positiva nel determinare atteggiamenti “aperti” verso i migranti, fossero anche “barbari” e di lingue e culture diverse, purché si conducessero verso la fede cristiana.

Si è detto a suo luogo dei limiti di questa apertura, e di come nei “barbari” si vedessero comunque dei nemici nel momento in cui aggredivano un impero verso il quale le Chiese cristiane avevano un atteggiamento di lealismo e solidarietà. Ma vi fu un altro elemento che, sovrapponendosi all’universalismo cristiano, ne ridusse drasticamente la portata. Si trattò delle gravi controversie dottrinarie che insorsero all’interno della religione cristiana assai presto, sollecitando

pronunziamenti di padri della Chiesa, di vescovi autorevoli, del vescovo di Roma, cioè il papa, e soprattutto dei concili, consessi più e meno estesi dei vescovi della cristianità.

Alcune di tali controversie interne al cristianesimo, come quelle sulla grazia divina, sulla castità di vita, sul battesimo, alle quali ho accennato poco sopra, vennero definite relativamente presto e senza traumi eccessivi.

Ma altre divergenze, segnatamente quelle inerenti alla trinità divina e alle posizioni rispettive del Padre e del Figlio, ebbero lunga durata e videro schieramenti tenacemente opposti. Durissimo fu anche il conflitto, sviluppatosi in particolare nell’Africa, intorno alla questione della riammissibilità o meno nella comunità cristiana di quanti avevano temporaneamente ceduto alle persecuzioni imperiali prima dell’editto di tolleranza del 313: capofila della tendenza rigorista, che considerava apostati i *traditores*, cioè quanti avevano consegnato (*tradere* = consegnare) i libri sacri ai funzionari del persecutore Diocleziano venuti a perquisire le chiese, e nulli i sacramenti che da loro erano stati impartiti, fu il vescovo di Cartagine Donato, grande personalità. Nel martirologio cristiano entrarono così a partire dal secolo IV, accanto a quanti avevano subito il martirio dai pagani, quanti erano stati oggetto di vessazioni e crudeltà ad opera di cristiani “eterodossi” quali donatisti e ariani.

La ferocia delle lotte interne al cristianesimo avrebbe talora offerto motivo alla polemica da parte degli aderenti al paganesimo antico. Un altro elemento di avversione al cristianesimo, che troviamo espresso ancora una volta con speciale durezza dal pagano Zosimo, si fondava su una presunta avversione dei cristiani alle espressioni dell’arte: “Stando alle voci – Zosimo scrisse a proposito di Costantinopoli – furono



⁹⁸ Zosimo, *Storia Nuova*, cit., V, 24, p. 286.

ITALIA
Ritratto di dignitario.
fine IV secolo d.C. ca., Aquileia,
Museo Archeologico Nazionale.

date alle fiamme pure le statue un tempo consacrate alle Muse sul Monte Elicona: anch'esse, in parte, avevano subito i sacrilegi compiuti al tempo di Costantino ed erano state collocate in quel luogo [*Santa Sofia*]: questo rivelò più chiaramente, se possibile, l'avversione ad ogni forma d'arte che stava per contagiare tutti": una barbarie cristiana, insomma, distruttiva di scuole artistiche e della meravigliosa tradizione ellenistica di arte figurativa⁹⁸.

La violenza e la tendenziosità polemica di un autore come Zosimo non devono far obliterare quanto c'è di vero nella visione di un cristianesimo ostile alla celebrazione figurativa. Del resto il rapporto fra arte e religione è stato in ogni epoca complesso, ed è conosciuta l'efficacia distruttiva, non nei confronti dell'arte in genere ma nei confronti di alcune sue espressioni in campo figurativo, che nei secoli avrebbero avuto declinazioni rigoristiche della religiosità quali il cristianesimo iconoclasta, l'islamismo, il cristianesimo protestante. Il difficile tema si connette con il tema più generale delle relazioni fra la religione ed alcune espressioni della creatività umana nel campo dell'architettura, nel campo della celebrazione di personaggi divini od eroici, nel campo del culto dei morti.

All'inizio della pratica cultuale cristiana era l'estrema semplicità della sede di culto, una essenzialità rispondente al precetto di Cristo: "Dovunque sono due o tre riuniti nel mio nome, lì in mezzo a loro io sono" (*Mt.*, 18, 20). Nel corso del tempo la "casa di Dio" evolvette verso forme più istituzionalizzate e architettonicamente complesse, non senza derivazioni dai templi pagani dismessi, come si può vedere oggi in luoghi affascinanti nella loro plurisecolare continuità di uso religioso, quale la solenne cattedrale di Santa

Maria a Siracusa, o alcuni impressionanti ambienti rupestri quale quello di Sant'Andria Piu in Sardegna.

Certo andarono per sempre perduti alcuni aspetti importanti della sapienza architettonica antica che erano strettamente legati al naturalismo pagano, e cioè la capacità di inserire templi, teatri, sculture in armoniosa coesione e dissolvenza nel paesaggio circostante, negli alberi e nei boschi.

Si andò anche isolando l'architettura ecclesiastica come luogo privilegiato dell'impegno, intellettuale e finanziario, dei committenti d'arte: origine di un paesaggio artistico medievale dove per alcuni secoli chiese e monasteri avrebbero costituito la quasi totalità delle costruzioni di pregio.

Di tutti questi sviluppi è esempio eminente il complesso delle strutture architettoniche e della produzione artistica che fece capo ad Aquileia fra il IV e il VI secolo.

Abbiamo detto a suo tempo dell'impresa che pochissimi anni dopo l'editto costantiniano in favore dei cristiani venne promossa dal vescovo aquileiese Teodoro, cui si deve la prima grande rinnovazione della basilica aquileiese dove il presule stesso venne sepolto, certo non molto tempo dopo la sua morte occorsa verso il 320.

Il ricordo di Teodoro è affidato a una breve iscrizione musiva recante il suo nome e la dicitura invocativa: “[Theod]ore / felix / hic crevisti / hic felix” (felice Teodoro, qui sei cresciuto e qui stai felice), dunque una iscrizione funeraria apposta certo poco tempo dopo la scomparsa del presule, e ad una più ampia iscrizione, anch'essa in mosaico e anch'essa celebrativa del glorioso defunto, che ne celebra l'opera di fondazione della basilica.

Questa seconda iscrizione merita un piccolo commento linguistico.

Vi si dice che Teodoro compì tutto con l'aiuto di Dio onnipotente e del gregge che gli era stato affidato dal cielo: “poemnio caelitus tibi [tra]ditum”. Il lemma “poemnio” ha fatto scorrere un po' d'inchiostro, e non è mancato nemmeno chi autorevolmente supponesse trattarsi di un ignoto martire aquileiese (Poemenio). Invece non fa dubbio che si tratti del greco ποιμνιον, che vuol dire appunto gregge.

Dunque il dettatore dell'iscrizione ha impiegato un termine non latino e piuttosto raro, mostrando una volontà di preziosismo linguistico. Contemperata questa, però, da un errore grammaticale, perché trattandosi di un ablativo si sarebbe dovuto scrivere “tradito” e non “treditum”: errore materiale del mosaicista, come anche è stato detto? Noi pensiamo che non sia improbabile, e sia anzi culturalmente interessante, la compresenza di una volontà di impreciosimento lessicale con un controllo non più rigoroso del latino. Ciononostante l'iscrizione, ma soprattutto l'intero complesso delle raffigurazioni musive della basilica “teodoriana” è ancora cultura ed arte classica, allo stesso modo che testimoniano di una continuità civile e culturale le iscrizioni in mosaico che dicono del contributo economico che alcuni singoli fedeli di quel “gregge” offrirono per la splendida pavimentazione.

Essa sarebbe sopravvissuta alle devastazioni di Aquileia operata dai Goti di Alarico nel 401 e dagli Unni di Attila nel 452: un evento, quest'ultimo, che è stato sempre valutato come un fondamentale spartiacque nella storia del grande complesso monumentale.

Tra la fine del secolo V e gli inizi del seguente una nuova chiesa venne edificata e ornata di mosaici, adesso prevalentemente con figure geometriche; ma tutto un insieme

di chiese e luoghi di culto, anche di ricchi privati, si sviluppò nel comprensorio aquileiese: la chiesa detta di Monastero, il battistero (che avrebbe poi avuto ampie ristrutturazioni nel pieno medioevo) ed altre, allo stesso modo che si svolgevano gli edifici sacri di Concordia e allo stesso modo che, pochi anni dopo l'assalto di Attila, si era avviata l'edilizia religiosa di Grado con le prime strutture sopra le quali avrebbe insistito dopo l'invasione longobarda la grande cattedrale.

Questa, consacrata nel settembre del 579 e intitolata a Sant'Eufemia in omaggio alla chiesa dove si era tenuto nel 451 il concilio di Calcedonia e dunque con orientamento polemico verso l'indirizzo religioso di Bisanzio e di Roma (tutte cose delle quali abbiamo detto nella Parte Seconda), sarebbe stata decorata al modo della "madre" aquileiese di importanti mosaici pavimentali e di iscrizioni musive che celebravano il fondatore, il vescovo Elia, e davano conto del contributo che alcuni fedeli avevano recato all'opera pavimentale: "Vigilius cum suis fecet (*così per fecit, ma forse per fecerunt con omissio segno di abbreviazione*) pedes XXV", "Dominucus caligarius cum coniuge sua Severa fecerunt pedes XV" e simili.

Lasciando da parte al momento la questione dell'evoluzione delle forme artistiche, un problema di ordine generale si impone però a chi consideri questi stupendi edifici. Essi si dislocano come si è detto fra il IV e il VI secolo, una fase lunga, entro la quale devono essere collocati senza dubbio alcuno, salva la difficoltà di datarne con precisione gli inizi, il decadimento urbano di Aquileia, cioè la retrazione dell'area urbana, l'indebolimento delle difese del quale abbiamo fatto cenno nella Parte Seconda e il progressivo estenuarsi del suo ruolo mercantile.

Non vi è difficoltà nel ricondurre la crisi urbana aquileiese entro la generale crisi delle relazioni tra agricoltura, produzione manifatturiera, commercio, finanza che investì tutto l'impero romano. Si trattò di una crisi certo ampiamente innescata e manifesta dalla seconda metà del secolo IV, e che condusse a forme economiche largamente basate sull'autoconsumo contadino, sull'emarginazione del lavoro schiavile, sulla vicinanza delle persone al luogo di produzione.

Ma se la crisi fu generale, perché investì l'assetto urbano di Aquileia in misura così più vistosa di altre città d'Italia, delle tante città ad esempio del nord come Cremona, Mantova, per non dire di Milano?

Due sono gli ordini di spiegazione. Uno, il particolare squilibrio fra l'entità dell'emporio commerciale e il suo retroterra economico. Due, il fatto che in Friuli più che altrove era rimasta salda la struttura per villaggi, sulla quale si sarebbero poi impennate tutta l'evoluzione insediativa della regione e la sua urbanizzazione a partire dai secoli XII e XIII. Così le attività umane di produzione e di scambio rifluirono in maniera diffusa su tutto il territorio, dove era anche una ricca diffusione di chiese e opere d'arte, ferma restando l'esaltazione ecclesiastica, architettonica e artistica, delle due cattedrali, di Aquileia e della "nuova Aquileia" cioè Grado, divenute presto concorrenti ed ostili tra di loro.

Accanto al mutamento nell'edilizia ecclesiastica un mutamento strutturale, di natura capillare e diffusa e di capitale importanza per la comprensione storica, si svolse nel territorio aquileiese e friulano come dovunque nell'ambito del culto dei morti e delle sepolture.

Sempre più prive di corredo epigrafico, nel sostanziale tracollo, anche se certo non nella completa obliterazione,



ITALIA

Ritratto femminile.

Metà del III secolo d.C., Aquileia,
Museo Archeologico Nazionale.

dell'epigrafia antica che è dato constatare sino dal tardo secolo III, le sepolture compensarono in molti luoghi la carenza di una solennizzazione esterna (riservata ad alcuni vertici del potere o ad alcune ricchissime persone) con una ricchezza di oggetti che accompagnassero uomini e donne oltre la morte e ne manifestassero lo *status* sociale e, talora, l'appartenenza ad una stirpe. Armamenti per gli uomini, talora un cavallo, gioielli e preziose fibbie per le donne, monete, suppellettili diverse, popolarono il sottosuolo di numerosi cimiteri collettivi, oggetto precipuo degli studiosi di archeologia.

L'agro aquileiese ha rappresentato da sempre uno dei territori di più intense e istruttive testimonianze di questa natura, e nonostante lo stadio ancora molto incompleto degli scavi e delle relative relazioni consente apprezzamenti sicuri su alcuni aspetti delle migrazioni e dell'incontro dei popoli tra l'età tardoimperiale e l'asestamento della migrazione longobarda.

Un primo punto acquisito è la fondamentale promiscuità delle sepolture: tombe con corredi ben caratterizzati, quali per gli uomini lo *scramasax* e per le donne la fibbia e alcuni gioielli tipici, si vedono giustapposti a quelle inumazioni prive di ornamento che, con troppo comoda definizione, si sogliono attribuire agli "autoctoni". In realtà è fin banale ritenere che fosse la condizione sociale, non l'ascendenza etnica, a determinare natura e ricchezza del corredo funerario.

Per altro, allorché un corredo funerario ricco si rinviene, la caratterizzazione in senso longobardo è netta.

Non si trovano cioè quasi mai quelle promiscuità tra armi, suppellettili, gioielli riconducibili a etnie diverse (Franchi ed altre *nationes* germaniche, Àvari) che in altre zone d'Europa sono state constatate.

Dopo il volgere del secolo VII non è dato più rinvenire sepolture con corredo, ciò che è ovviamente il portato di una tradizione cristiana di sepoltura oramai imperante.

A questa discontinuità drastica in quanto veniva affidato al sottosuolo si contrappongono le continuità e le persistenze nelle espressioni artistiche aperte agli occhi dei viventi: le statue, i rilievi in pietra, le pitture, i mosaici, non senza innovazioni nell'oggettistica suscettibili anche di pur saltuarie ornamentazioni, come le lucerne.

Le pitture delle catacombe cristiane dei primi secoli, poi le pitture cristiane eseguite in un'epoca oramai di cristianesimo libero ed anzi trionfante, offrono immagini di lunga continuità con la tradizione pittorica antica e pagana, non solamente nelle tecniche, nel tratteggio e nei colori ma anche in elementi di contenuto, talora qualche ripresa di miti classici come quello di Ercole, adesso rivisitati e assunti in un nuovo simbolismo cristiano, ma soprattutto una continuata volontà di rappresentazione delle figure umane e delle cose della natura, mentre fin verso gli inizi del medioevo sono abbastanza sporadiche le rappresentazioni di martiri e di santi, che saranno in seguito una componente iconica fondamentale.

Il settore nel quale l'iconografia della tarda antichità e del medioevo incipiente si presenta particolarmente ricco di suggestioni ed istruttivo è quello del mosaico, per il quale è ancora una volta l'arte che fece capo ad Aquileia ad offrire testimonianze fra le più impresse, ed anche fra le più complesse e problematiche.

Le superbe figurazioni del pavimento della basilica aquileiese sono state sovente lette come tutte ed esclusivamente fondate su una interpretazione cristiana dei fatti della natura e delle attività umane.

⁹⁹ Sulla discussione, talora assai polemica, intorno ad una interpretazione esclusivamente cristiana dei mosaici della basilica di Aquileia si legga la pagina, corredata di puntuale bibliografia, di Wilhelm Kurze, *Der Schatzfund von Galognano als historische Quelle*, in Otto von Hessen, Wilhelm Kurze, Carlo Alberto Mastrelli, *Il tesoro di Galognano* (1977), rist. Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012 (Studi e ricerche di archeologia e storia dell'arte. Collana diretta da Letizia Ermini Pani e Adriano Peroni, 13, Reprints, 1), pp. 31-76, a pp. 44-45 e nota 51 a p. 45.

Ma è difficile non ritenere che accanto al momento allegorico e simbolico, accanto all'indubitabile "*interpretatio christiana*", quelle figure di animali, di frutta, di pescatori manifestino semplicemente un forte e continuo attaccamento a quella rappresentazione della natura e delle umane attività che vediamo ad esempio nei celebri mosaici di Chersell in Numidia⁹⁹.

Certo, fra quell'arte della tarda antichità e le testimonianze artistiche aquileiesi, ravennati e delle altre aree di un'Italia ancora inserita nell'impero comandato formalmente da Bisanzio una lunga evoluzione intercorre, e un allontanamento dal "naturalismo" classico e pagano non è dubitabile.

Si tratta dell'evoluzione verso una crescente stilizzazione e un predominio del disegno, della delineazione dei meri contorni, senza muscolature: onde la preferenza per le figurazioni di uccelli e di pesci, che più si prestano al disegno di contorno e alla stilizzazione semplificatoria; si tratta, ancora, del trionfo delle forme geometriche, loro complicarsi con intrecci diversi, del genere del nodo di Salomone, e sviluppano una gradevole ed attraente sapienza nel produrre intrecci continuativi dei fregi continui; si tratta dell'estenuarsi e del cessare della ritrattistica, e con essa della scultura a tre dimensioni, in favore di una tecnica scultorea sulle due dimensioni, del bassorilievo, eredità privilegiata di una tradizione classica che aveva visto tuttavia lo slancio della tridimensionalità.

Si tratta, insomma, di quel processo che in un tendenzioso ma folgorante saggio il maestro dell'archeologia Ranuccio Bianchi Bandinelli vide come un passaggio dall'"organicità" all'"astrazione".

¹⁰⁰ La citazione è stata ripresa nella sintesi di Luigi Beschi, *Le arti plastiche*, in *Da Aquileia a Venezia*, pp. 337-449, alle pp. 431-432. Ho alluso prima al libro di Ranuccio Bianchi Bandinelli, *Organicità e astrazione*, Milano, Feltrinelli, 1956 (Universale Economica, Serie Arte).

Lo stesso autore descrisse con sintetica limpidezza un altro aspetto dell'evoluzione artistica tardoantica, cioè lo sviluppo di una oggettistica di lusso:

L'interesse artistico scompare dalle consuetudini del ceto medio e dalla produzione di un artigianato corrente, di uso quotidiano, ma formalmente pregevole. Soltanto oggetti preziosi, cammei, oreficerie, argenterie, avori, sono ancora prodotti di alta qualità in questo tempo e in essi si mantengono a lungo iconografie di derivazione ellenistica e classicheggiante¹⁰⁰.

L'allontanamento dal naturalismo antico non fu però il fatto di un predominio cristiano e di una selezione degli oggetti della rappresentazione artistica. Si trattò anche e soprattutto del venir meno delle scuole, una eclissi che non riguardò solamente le scuole di scrittura e letteratura, ma anche le scuole d'arte. La rappresentazione figurativa dei volti e dei corpi umani, degli animali, delle piante, dei paesaggi richiede una formazione scolastica, in difetto della quale il cammino dell'arte è affidato a meccanismi diversi, i quali concludono su una diversità estrema di forme, derivate in parte da un apprendistato artistico di tipo familiare e artigianale e in parte dalla ricezione di modelli esterni e di maestri itineranti. Furono tali meccanismi a determinare il passaggio da una *κοινή* artistica di matrice ellenistica e che segnò la produzione figurativa fino alla tarda antichità alla immensa varietà delle forme della pittura, della miniatura e della scultura medioevali in Occidente, mentre in Oriente si andò sviluppando la nuova *κοινή* bizantina, fondata su una trasformazione profonda e complessa dell'arte figurativa classica, largamente determinata da una soggettistica cristiana e destinata ad essere nel medioevo maturo e tardo la matrice dell'arte della Russia e dei paesi slavi e infine una componente importante della rinascita pittorica nell'Europa occidentale. Con questo sia anche detto della grande

divergenza fra i destini dell'Oriente greco e dell'Occidente latino-germanico che si realizzò almeno dal secolo VI, e già prima dell'invasione longobarda d'Italia. Il mondo bizantino sviluppò grandiose esperienze architettoniche e figurative, ancorato ad un nucleo di formidabile compattezza e continuità e anche di forza propulsiva verso chi era al di fuori da quel mondo; ma da chi era al di fuori non assorbì esperienze, allo stesso modo che gli splendidi scrittori bizantini dei secoli XI e XII, Michele Psello e Anna Comnena, non avrebbero manifestato per normanni, slavi ed altri l'interesse etnografico che ancora nel secolo VI aveva ispirato Procopio di Cesarea. L'Occidente artistico visse invece secoli disordinati e senza scuola, ma in tutti i campi della produzione intellettuale e artistica recepì influenze di popoli diversi, apporti "barbarici", tentativi di recupero dell'antico, spogli, rielaborazioni, insomma un disordine, un "particolarismo" artistico parallelo al "particolarismo" politico e, su un versante intellettuale, al "particolarismo" nelle forme della scrittura che andava anch'esso in contemporaneità con elementi di continuità dall'antico, nella scrittura dei notai e nella scrittura epigrafica.

Chi parla e discute della crisi e della fine dell'impero romano richiama talora una celebre grandiosa sintesi settecentesca di Edward Gibbon. Si deve ricordare che per il Gibbon la fine dell'impero romano non era occorsa nel 476 ma nel 1453, anno della caduta di Costantinopoli sotto l'assedio turco. Ora non vi sono dubbi su una continuità imperiale che attraversò tutta la fase medievale e bizantina. Ma alla metà del Quattrocento in Occidente c'erano Donatello e Piero della Francesca e c'era stato un immenso rinnovamento artistico, che era cresciuto su un terreno confuso e contaminato, nel quale la "barbarie" aveva avuto una parte maggiore di quanto i protagonisti di quel rinascimento artistico sarebbero stati disposti a riconoscere.



03.2. ORNELLA URPIŠ

IMMIGRAZIONE E POLITICHE SOCIALI

Serbia

**Dalibor Markovic,
Dragana Markovic,
Mihajlo e Nemanja.**

Dalibor ha una agile
impresa edile organizzata
molti anni fa dal padre
e opera nella nostra regione.

*"Resteremo, dice,
sinchè ci sarà lavoro
perchè qui stiamo bene,
come a casa nostra".*

La crisi nel settore?
*"Passerà come tutte
quelle che sono state".*

Da sempre ogni migrazione ha provocato degli sconvolgimenti nella struttura della organizzazione della società, quella di partenza e quella di arrivo. I fenomeni di emigrazione cioè di uscita delle popolazioni dal contesto socio-culturale di appartenenza, e di immigrazione cioè di entrata di popolazioni in un tessuto socio-culturale diverso, comportano dei seri problemi di mutamento sociale e pongono sfide verso la ricerca di nuovi equilibri.

Ogni emigrazione è una rottura con un territorio e quindi con una popolazione, un ordine sociale, economico, politico, culturale e morale; ogni immigrazione è una rottura di un ordine sociale e culturale prestabilito.

L'emigrazione, in particolare, è il prodotto stesso di una rottura fondamentale di un sistema: è necessario che scompaiano tutti i quadri che assicurano la coesione della società affinché l'emigrazione possa apparire e perpetuarsi. In molti casi in Europa questo processo è stato il prodotto della colonizzazione assieme al mutamento del sistema di produzione: da una economia contadina a quella industrializzata.

Il problema cruciale è, ovviamente, quello dell'adattamento, il quale concerne diversi tipi di rapporti sociali. In primo luogo i rapporti che intercorrono fra individui, poi quelli tra le diverse comunità, e infine la complessa rete delle relazioni tra i singoli, le comunità e la società nel suo complesso.

Oggetto primario di riflessione nei processi di immigrazione che coinvolgono i paesi europei e industrializzati sono infatti le soluzioni politiche e sociali escogitate dalle società per mantenere la stabilità necessaria al funzionamento del sistema sociale.

Il sistema sociale diventa instabile quando sorgono dei fattori di innovazione. Dal punto di vista evolutivistico il processo di mutamento più importante è quello che produce la miglior capacità di adattamento. La capacità di adattamento e quindi di differenziazione sociale produce processi di inclusione dei gruppi culturali diversi. L'inclusione però può essere ostacolata da fenomeni di repulsione di tipo ideologico-culturale.



¹⁰¹ Secondo la complessa, ma efficace definizione di T. Parsons la società in quanto genere speciale del sistema sociale abbisogna del "più alto livello di autosufficienza, come sistema in rapporto ai suoi ambienti", cioè la Realtà Ultima, i Sistemi Culturali, i Sistemi della Personalità, gli Organismi Comportamentali, l'Ambiente Fisico-organico. La condizione di autosufficienza di una società è subordinata alla "combinazione equilibrata dei suoi controlli sui propri rapporti con questi cinque ambienti e del suo stato di integrazione interna" (T. Parsons, *Sistema politico e struttura sociale*, Giuffrè, Milano, 1975, p. 21). L'equilibrio nella concezione parsonsiana è quindi la *conditio sine qua non* per il funzionamento di ogni sistema sociale.

Non dobbiamo dimenticare infatti che ogni nuovo fatto sociale è generatore di insicurezza e di paura. Paura verso nuovi modelli di azioni o verso nuovi modelli di valore di "altre" comunità all'interno della società¹⁰¹. La società soggetta a fenomeni importanti di immigrazione si presenta meno omogenea, e il sistema generalizzato di riferimento culturale non è più in grado di interpretare tutte le realtà delle diverse componenti del tessuto sociale. Così la realtà non è più immediatamente conoscibile attraverso l'uso di classificazioni consolidate o di stereotipi.

I nuovi valori inoltre possono creare un corto circuito nell'organizzazione della società. I valori, infatti, rappresentano – nel senso di modelli – gli elementi primari di connessione tra i sistemi culturali e sociali.

In regime di democrazia tutto ciò preme sul sistema politico che può optare, in base alle richieste dei suoi elettori, per scelte strategiche alternative. I governi possono optare così per politiche che prevedono (su un piano teorico) l'*assimilazione culturale*, la *separazione sociale*, o l'*integrazione* delle diverse comunità etno-culturali.

Le politiche di assimilazione culturale impongono agli immigrati (gruppo minoritario) una identificazione forzata con i valori, i modelli di comportamento, le norme codificate e i significati prevalenti nella società di immigrazione (gruppo dominante). Il dominio culturale di questo gruppo presuppone, qualunque ne sia il fondamento, un giudizio negativo sulla cultura del gruppo minoritario, che lo pone in una condizione strutturale di svantaggio. Overo i suoi membri non potranno mai entrare a far parte in modo legittimo e definitivo della società e non potranno contribuire in egual misura al suo funzionamento se non attraverso la completa interiorizzazione dei modelli culturali e delle regole che la definiscono. Ogni elemento di diversità costituisce una espressione di devianza, e l'omologazione culturale diventa l'unica possibile via di uscita dalla discriminazione. L'assenza di riconoscimento delle identità comunitarie differenziate isola gli individui e spezza le realtà etno-culturali proiettando i singoli all'interno o all'esterno della società dominante senza nessuna mediazione.

Gli esiti sociali delle politiche di assimilazione possono provocare una nuova appartenenza identitaria da parte degli immigrati attraverso un processo di de-socializzazione culturale che approda, alla fine, nell'invisibilità culturale. Vengono così modificati gli atteggiamenti, gli usi e i costumi, in alcuni casi i tratti della personalità e talvolta (nei limiti del possibile) quelli fisici al fine di appropriarsi in modo più o meno consapevole dei valori e delle mete sociali condivise dalla maggioranza. Il confine identitario risente notevolmente degli attributi imposti dall'esterno e il gruppo via via si allontana dai propri criteri di giudizio (valori).

¹⁰² R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1992 (8 ed.).

¹⁰³ M. Hechter, *Il colonialismo interno*, Torino, Rosenberg & Sellier, Torino, 1979.

Le scarse relazioni personali con gli appartenenti e i sentimenti di disistima generalizzati atomizzano il gruppo e favoriscono la perdita della lingua e il matrimonio esogamico.

È naturale che gli individui assimilati tendano a un notevole grado di conformismo sociale e di autoritarismo poiché aspirano a conquistare un ruolo privilegiato (rispetto alla condizione svantaggiata di partenza) ed anche il diritto ad una qualifica di buon cittadino a tutti gli effetti. Per questa ragione, essi esprimono una adesione formale a tutte le regole scritte e non scritte della società dimostrando a se stessi e agli altri di "essere bravi", di "essere uguali", e annichilendo, se richiesto, anche la propria identità. Nel caso di insuccesso, l'insostenibile condizione di inferiorità genera devianza sociale favorendo la tensione fra la struttura culturale e la struttura sociale, ovvero fra le mete e i mezzi a disposizione per raggiungere tali mete¹⁰². La devianza può esprimersi attraverso la violenza verso la società di immigrazione (criminalità) o l'emarginazione sociale, la malattia e in certi casi perfino la morte.

Le politiche di separazione sociale sono funzionali ai processi di differenziazione e stratificazione dei ruoli sociali. Più precisamente, stabilizzano la divisione del lavoro (differenziazione funzionale) introducendo un criterio gerarchico (stratificazione) che vede i membri della società di immigrazione collocati nelle posizioni privilegiate e i membri del gruppo immigrato occupare le posizioni maggiormente svantaggiate. Tali politiche contribuiscono a creare una organizzazione della società, adeguata alle esigenze del sistema economico, imperniata sopra una condizione di disuguaglianza sociale che è insieme di classe e di cultura. Così i nuovi arrivati si "integrano" stratificandosi in base ai requisiti della divisione culturale del lavoro: agli individui vengono assegnati particolari generi di occupazioni e ruoli sociali in base a caratteri o contrassegni culturali¹⁰³.

La società industriale, soprattutto nelle sue prime fasi, "genera anche vistose ineguaglianze, molto stridenti e dolorose, tanto più dolorose in quanto accompagnate da grandi agitazioni, e perché coloro che in questo periodo si collocano ai livelli più bassi della scala sociale generalmente si dibattono in uno stato non solo di relativa, ma spesso di assoluta povertà. In una simile situazione – caratterizzata da aspirazioni egualitarie, realtà non egualitarie, miseria, omogeneità culturale desiderata ma non ancora raggiunta – la tensione politica latente è acuta. Questa tensione, fatto tipico, usa come propri strumenti la lingua, i tratti geneticamente trasmessi (razzismo) o la cultura soltanto. E a spingere con forza in questa direzione è il fatto che nella società in via di industrializzazione la comunicazione, e quindi la cultura, assume una importanza nuova, mai prima sperimentata.

¹⁰⁴ E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editore Riuniti, 1997.

¹⁰⁵ March e Olsen, *Governare la democrazia*, Bologna, Il Mulino 1997.

La comunicazione diventa importante a causa della complessità, dell'interdipendenza e della mobilità della vita produttiva, entro la quale si rende necessaria la trasmissione di messaggi complessi...¹⁰⁴.

In una società differenziata culturalmente, la differenza di classe va a sommarsi con l'appartenenza razziale e lo *status* etnico definisce la precisa collocazione dell'immigrato nel mondo del lavoro.

Ci troviamo di fronte a una società separata fra ricchi "indigeni" e poveri "immigrati", divisi a loro volta in base alla propria appartenenza etnica.

Tali politiche provocano il mantenimento/consolidamento delle comunità etniche in uno *status* di inferiorità sociale funzionale alle esigenze del sistema economico differenziato; una collocazione abitativa e di socialità separata o remota dai luoghi popolati dalla maggioranza; un alto tasso di unioni endogamiche. Ciò favorisce, ovviamente, l'assenza di contaminazione genetica e culturale.

Ma l'insostenibile condizione di inferiorità se legata alla ghettizzazione e alla emarginazione sociale delle comunità immigrate genera violenza che può manifestarsi o contro gli altri gruppi etnici, portatori a loro volta di diversità, o verso la società dominante. In questo senso sono importanti i fenomeni di identificazione dei giovani musulmani di seconda generazione con i movimenti integralisti vissuti come occasioni di *revanche* culturale e sociale. Le politiche di integrazione sociale implicano invece il riconoscimento dell'altro e la valorizzazione delle diversità. La società si fonda su sistemi di relazioni aperte ed una organizzazione valoriale in continua modificazione, che si riflette anche sui sistemi normativi fino al limite della non compatibilità con i principi generali universalistici. La quasi assenza di barriere culturali o sociali pre-costituite aiuta gli individui e i gruppi a riconoscere nella struttura culturale degli elementi congruenti con i propri. La congruenza rende possibile il trasferimento simbolico dei significati ad altri simboli e l'immigrato può interiorizzare più facilmente i nuovi modelli istituzionalizzati del sistema sociale. Le aspettative individuali tendono a coincidere con le mete sociali generali e gli individui sono in grado di codificare il nuovo ambiente senza ridurre il proprio senso di sé e senza necessariamente percepire vergogna a causa della propria diversità. Il processo di interiorizzazione dei modelli istituzionalizzati può avvenire spontaneamente, grazie al riconoscimento degli elementi congruenti in assenza di barriere socio-culturali; o può essere stimolato o assecondato dalle istituzioni politiche. Le istituzioni in questo senso giocano un ruolo rilevante poiché una delle loro funzioni riguarda proprio l'elaborazione dei simboli; esse vincolano e plasmano le condotte umane costruendo i relativi significati. Vale a dire, esse modellano i quadri cognitivi e valutativi che sono sottesi alle azioni degli uomini¹⁰⁵.

In questa prospettiva le istituzioni possono essere viste come strumenti che producono, contengono e organizzano simboli. Per questo una via proficua di integrazione può essere percorsa mediante l'inclusione delle comunità degli immigrati nelle istituzioni nei diversi livelli territoriali (Comuni, Province, Regioni) in modo tale da garantire il riconoscimento 'ufficiale' dei gruppi cui essi appartengono. Possiamo apprezzare l'importanza dell'inclusione istituzionale (dal riconoscimento delle comunità nei diversi livelli istituzionali al voto diretto per le amministrative o politiche) se solo pensiamo alla relazione immigrato-società in termini di scambio, e individuiamo i modi in cui essa modifica in modo sostanziale la natura di questo scambio.

In assenza di interventi di politica istituzionale il rapporto di scambio fra l'immigrato e la società è mediato solo dalla sua esperienza nell'ambito del lavoro, e i benefici che ne trae sono di tipo individuale (denaro e formazione professionale). Ma in presenza di un riconoscimento ufficiale, il rapporto di scambio non riguarda solo l'individuo o l'insieme degli individui, bensì le collettività (comunità o associazioni degli immigrati); e il rapporto con le istituzioni diventa un rapporto di scambio il cui contenuto è formato da benefici collettivi, attribuibili cioè alle comunità in quanto tali. Siamo d'accordo, allora, che il primo e il più imprescindibile dei benefici collettivi consiste nell'essere riconosciuto come un soggetto (collettivo, naturalmente) suscettibile di entrare nel rapporto di scambio: senza tale riconoscimento, nessuno scambio ulteriore è possibile.

È evidente che riconoscere una collettività significa asserirne l'identità. Ma siccome l'identità non è un dato fisso né un monolito, sibbene un processo, è altrettanto evidente che vi sarà una pressione istituzionale volta a fare sì che la collettività in gioco selezioni anche quegli aspetti della propria identità maggiormente propizi all'instaurazione e al buon funzionamento dello scambio. Certamente si tratterà, *in primis*, di aspetti congruenti con gli *standards* regolativi incorporati nelle istituzioni, che per definizione escludono comportamenti oppugnanti il valore della dignità dell'essere umano. Si crea così un "mercato" nel quale il riconoscimento dell'identità viene scambiato con una (sia pur parziale) ridefinizione dell'identità medesima.

Può darsi che all'inizio la logica sia puramente strumentale – non a caso ho parlato di mercato. Nel caso in cui, per esempio, la comunità organizza simbolicamente la sua appartenenza attraverso pratiche e comportamenti non legittimi, quali per esempio le mutilazioni dei genitali, la procreazione forzata, il dominio del maschio sulla donna eccetera, essa può addirittura modificarli solo perché si aspetta di ottenere in cambio dei benefici. In letteratura troviamo idee simili negli autori che considerano l'identità etnica un contenitore di interessi e un canale per articularli e veicolarli. Dall'altra parte le istituzioni concederanno benefici solo perché si aspettano che la comunità,

¹⁰⁶ P.M. Blau, *Exchange and power in Social life*, New York, Wiley & Sons, 1964.

¹⁰⁷ P.M. Blau, op. cit. p.94

¹⁰⁸ G. A. Almond, S. Verba, *The civic culture*, Princeton, University Press, 1963.

per così dire, diventi meno pericolosa per la società ospitante.

Tuttavia è possibile (e, se il meccanismo supera con successo la fase di rodaggio, anche probabile) che dalla dimensione strumentale si emancipino aspetti collocabili nella sfera della morale o, appunto, del significato. In primo luogo, poiché lo scambio di cui stiamo trattando appartiene al tipo “sociale” più che “economico”, a lungo andare i *partners* svilupperanno verisimilmente un qualche grado di fiducia reciproca¹⁰⁶.

Questa proprietà dello scambio sociale fa sì che le parti debbano fidarsi l'una dell'altra: “Pertanto, processi di scambio sociale che possono prendere l'avvio dal mero interesse, finiscono col generare fiducia nei rapporti sociali in virtù della loro ricorrenza e del loro graduale allargamento”¹⁰⁷.

Non dobbiamo sottovalutare l'importanza della fiducia per la convivenza civile e per la politica democratica. La fiducia è una componente essenziale – insieme con l'attitudine alla partecipazione, un modello cioè di atteggiamenti cognitivi, valutativi e affettivi la cui diffusione è condizione decisiva per la stabilità democratica¹⁰⁸. Va da sé (ma qui vi accenno solamente) che anche la disposizione a partecipare alla vita collettiva non può non essere rafforzata da questo tipo di coinvolgimento.

Facilmente una identità non riconosciuta è anche una identità disprezzata. Quale che sia il vettore causale, se sia il non riconoscimento (e quindi l'ignoranza e il pregiudizio) a generare disprezzo, ovvero se la ripugnanza per certe pratiche ostacoli il riconoscimento, poco importa. Probabilmente il meccanismo opera in entrambe le direzioni, con relativo *feed-back*.

Abbiamo detto prima che l'identità può essere uno strumento, e spesso lo è. Tuttavia l'identità è sempre anche un investimento affettivo e valoriale. Queste due facce dell'identità non si escludono mutuamente, ma convivono in stretta simbiosi, almeno là dove una qualche scelta sia possibile. Nelle società tradizionali l'ambito della scelta individuale appare ristretto. Non così in una società industriale, nella quale il principio della scelta diventa addirittura normativo e dove anche l'identità può, entro certi limiti, costituirsi come oggetto di una scelta. Se vi è riconoscimento istituzionale, l'alternativa si ammorbida: se resti quel che sei, solo rinunciando a qualche abitudine che nessun altro tranne te può ammettere, puoi coltivare la tua identità in pace. Qui l'integrazione si pone come contrattare “positivo” della pura negatività della coppia assimilazione/separazione.

Quando ciò avviene, l'investimento è fatto. Il senso del proprio sé sociale, l'orgoglio della propria appartenenza si riverseranno su quelle componenti della cultura di origine condivisi e apprezzati quasi universalmente e ripudieranno quelle altre componenti che l'universalismo “temperato” delle buone istituzioni respinge.

Lo scambio tra comunità e istituzioni è appunto uno scambio, un dare

e un avere, e anche un apprendimento – se esso comporta una selezione reciproca e se apprendere significa innanzi tutto selezionare gli elementi discreti nella massa indistinta dell'esperienza. In questo senso gli immigrati possono rappresentare un arricchimento perché oltre ad offrire nuovi modelli culturali ci impongono un ripensamento verso molti aspetti valoriali della nostra cultura; mi riferisco in particolare all'ospitalità, alla famiglia, alla solidarietà, alla cooperazione sentiti come cardini fondanti il rapporto con l'altro per quasi tutti gli immigrati. Inoltre, tentando di porre termine a situazioni di violenza attraverso una serie di strategie basate sui principi fondamentali universalmente condivisi degli uomini, alla fine riaffermiamo i valori che sottendono la vita stessa della nostra società civile: la tolleranza, l'uguaglianza e la libertà.

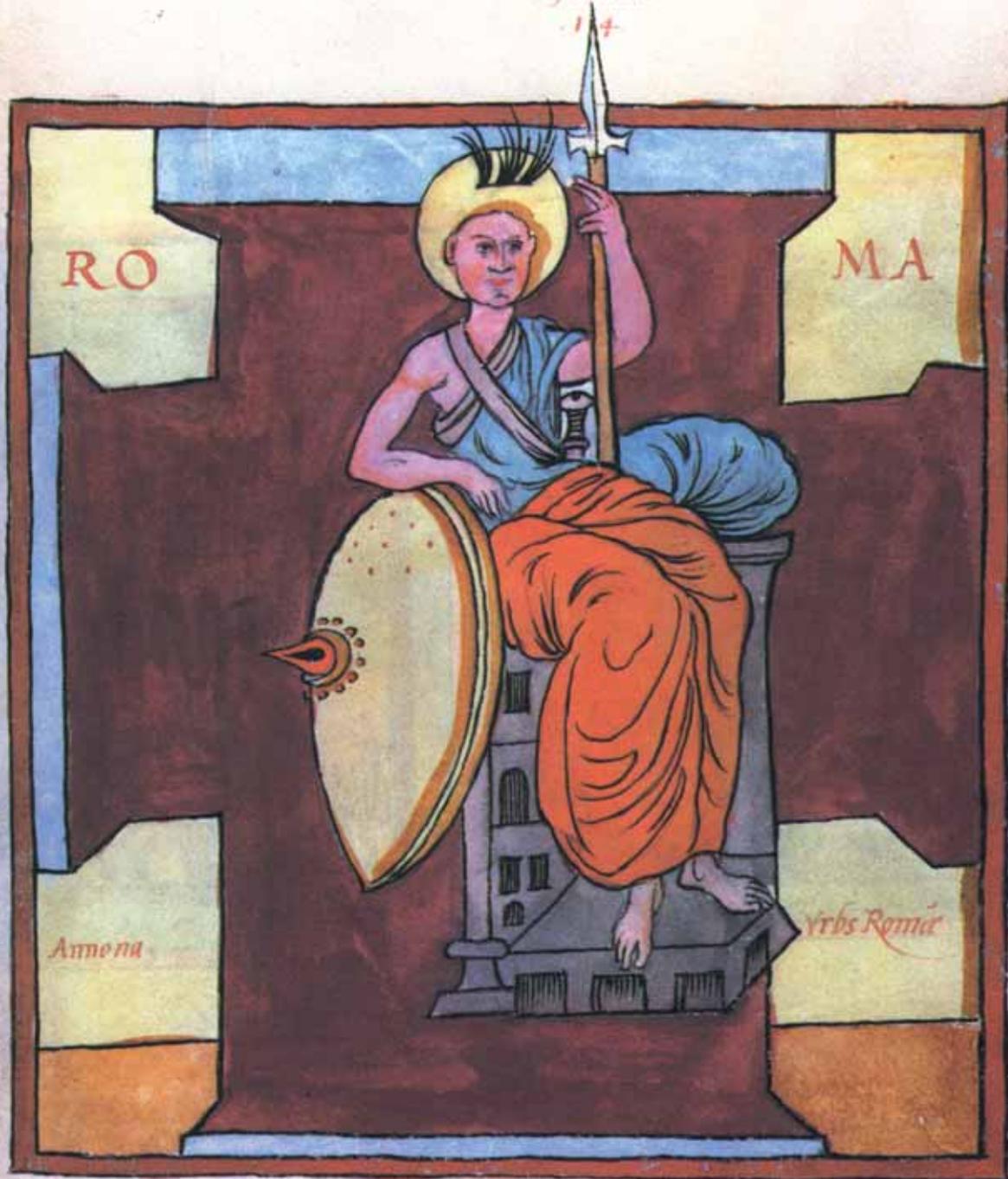
Da ciò si evince che, fra le diverse strategie politiche possibili di fronte al problema dell'immigrazione, l'integrazione sociale risulta l'unica possibile per una società che esclude la violenza dai meccanismi del funzionamento sociale; le politiche di assimilazione, così come le politiche di separazione sociale, producono stereotipi, pregiudizi etno-culturali (razziali), nonché segregazione ed emarginazione sociali con effetti difficilmente controllabili.

La migrazione è in se stessa, quindi, un fattore di rottura e di cambiamento della struttura sociale, dei suoi valori e delle sue istituzioni. Essa porta nuovi stili di vita, nuovi comportamenti e nuovi criteri di valutazione della realtà. La migrazione è dunque un veicolo di innovazione sociale.

Sotto la pressione della migrazione, il sistema sociale vede messe in dubbio le certezze derivanti dalla tradizione culturale, o anche semplicemente dall'abitudine, e il complesso dei ruoli e degli *status* sociali si complica con l'introduzione di variabili nuove (il colore della pelle, la diversità religiosa, il modo di concepire il rapporto tra individuo e società). Il sistema sociale diventa instabile. E l'instabilità genera insicurezza e paura, e quindi una ricerca di ordine che, paradossalmente, mancando di solidi percorsi istituzionali e valoriali, diventa erratica, casuale: in una parola, causa essa stessa di disordine.

In questo quadro, la prima responsabilità di ogni istituzione pubblica è quella di contribuire ad abbassare la soglia della paura. L'equazione insicurezza-paura, infatti, non è automatica, e l'insicurezza può rivelarsi spesso una spinta positiva verso forme di reintegrazione sociale a livelli più complessi e inclusivi. Purtroppo molte volte succede invece che le stesse istituzioni “cavalchino la tigre”, agiscano per trasformare l'insicurezza in paura al fine di rafforzare lo scivolamento collettivo in direzione di forme di identità e di solidarietà che escludono coloro che non vi appartengono, rafforzando la separazione sociale e, in ultimo, la dis-integrazione.

*Urbs quae aliquando desolata nunc clarior p[er] p[er]fissimie imperio
restaurata*



03.3. PAOLO CAMMAROSANO
**SUCCESSI E SCONFITTE
DELLE POLITICHE IMPERIALI**

¹⁰⁹ Una sintesi, corredata di bella bibliografia, è offerta dal più volte citato A. Barbero, *Barbari*.

Quando si svolsero le vicende critiche del IV secolo dalle quali ha preso le mosse il profilo storico delineato nella Parte Seconda di questo libro, le autorità romane avevano alle spalle molte generazioni di pratica e di esperienza sul controllo delle frontiere e sui movimenti di persone e popolazioni¹⁰⁹. Il mondo imperiale stesso era derivato da una plurisecolare esperienza di espansione latina sviluppata a spese di genti italiche diverse, di volta in volta parzialmente annientate, assorbite, integrate. In uno stadio molto avanzato e maturo dell'evoluzione e dopo la cruciale conquista delle Gallie nel primo secolo avanti Cristo, che aveva comportato anch'essa processi di sterminio, di assoggettamento, di integrazione, l'imperialismo romano seguì una duplice tendenza nei confronti di quei circa ottanta milioni di persone che erano entro le sue frontiere. Da una parte si ebbero, a fiotti successivi, riconoscimenti generosi di eguaglianza dei sudditi di fronte allo stato: una tendenza della quale fu espressione massima, ma non senza precedenti e non senza complicazioni e sviluppi successivi, la concessione della cittadinanza a tutti i residenti promulgata dall'imperatore Caracalla nel 212. Al contempo si andò attuando una politica di controllo della frontiera: ad oriente nei confronti dell'altra potenza imperiale, quella

ITALIA
Rappresentazione di Roma,
da un esemplare tardo
antico del manoscritto
Notitia Dignitatum, Bayerische
Staatsbibliothek, Monaco.

persiana che per lungo tempo fu sentita come la più minacciosa, nell'Europa centrale e occidentale nei confronti di una serie di popolazioni, soprattutto germaniche, che su quella frontiera premevano.

Il controllo talora assai rigoroso della frontiera europea (si pensi in particolare al formidabile reticolo di fortificazioni e postazioni armate tra le sorgenti del Reno e le sorgenti del Danubio) non tolse che a più riprese si cercassero patti di vicinato con le diverse popolazioni esterne e che spesso esse fossero anzi accolte, integrate, talora anche sollecitate a varcare il *limes* imperiale e ad assestarsi entro i suoi confini.

Le forme principali di queste accoglienze furono due: l'integrazione nei ranghi dell'esercito e le sistemazioni in colonato su terre dove il popolamento era rado e l'agricoltura in sofferenza. Si trattava sempre di ingressi e di insediamenti collettivi, di intere popolazioni. Tutta la storia dei primi secoli è intessuta, con ritmi differenti, con alternanze e con modalità che non sempre conosciamo bene, di questi inserimenti di popoli.

Perché ad un certo momento la politica di accoglimento e di integrazione entrò in crisi? Indubbi gli errori tattici negli anni di Adrianopoli, lucidamente denunciati soprattutto dallo storiografo di lingua latina Ammiano Marcellino, e ai quali anche il greco Zosimo fece riferimento. Quest'ultimo insistette molto sulle pressioni fiscali e giudiziarie che disse operate in particolare da Teodosio, la bestia nera del tendenzioso scrittore: di particolare interesse un brano nel quale egli narra di come ad un certo momento, in Macedonia e in Tessaglia, le popolazioni residenti sperassero in un avvento e un dominio dei "barbari",

¹¹⁰ Zosimo, *Storia Nuova*, cit., IV, 32, p. 228.

sentiti come meno vessatori dei funzionari imperiali¹¹⁰.

Ma gli episodi di malversazione, di prepotenza e di inutile crudeltà dell'apparato militare e amministrativo imperiale, episodi che furono per lo più generati dal soccombere dell'interesse dello stato di fronte ai privati e immediati interessi di capi militari e di amministratori locali, non spiegano tutto, non spiegano il travolgimento del *limes* renano del 405/406, le successive espansioni dei Goti di Alarico e la crisi e il collasso dell'impero romano in quanto entità politica unitaria nell'Occidente europeo. La risposta del perché di quella crisi e di quel collasso va cercata, molto semplicemente, non nelle trasformazioni interne dell'impero bensì sull'altro versante, cioè nella mutata struttura dei popoli germanici e delle steppe.

Attraverso un processo plurisecolare che nemmeno gli scrittori più geniali e avveduti dell'epoca, da Tacito ad Agostino o a Procopio, presero in considerazione, i "barbari" si erano evoluti verso strutture politiche e militari di tipo diverso rispetto alle origini, avevano raggiunto una fisionomia "statale" e come formazioni statali si ponevano; la struttura era quella di una "stirpe" dominante e di un insieme di popolazioni diverse da questa e diverse tra di loro ma consenzienti al comando di un re della "stirpe" dominante. Così le saghe delle origini, del cui carattere non primitivo ma costruito e recente si è detto, concludevano sulle affermazioni dei re e delle loro genealogie e da queste erano ispirate; e in una fase ancora più matura un autore come Paolo Diacono imperniò sulle figure dei re la sua *Historia Langobardorum* e dipinse a fosche tinte le fasi nelle quali, nei primi anni della conquista d'Italia, il potere dei re era venuto meno.

Che dunque l'esercito romano fosse da secoli in osmosi con quadri di comando e talora con intere legioni di origine "barbarica" non toglie che nell'ultima generazione del secolo IV numerose compagini "barbariche" assumessero una posizione di autonomia ed esprimessero una volontà di comando su alcune regioni di un impero il quale, va anche ricordato, non era attrezzato per una difensiva su tutto il lunghissimo spazio delle sue frontiere. Non si deve mai dimenticare che gli effettivi dell'esercito imperiale erano grosso modo della stessa entità numerica delle forze armate (esercito, Polizia di Stato, Carabinieri e Guardia di Finanza) dell'attuale Repubblica Italiana: dovendo, quelle legioni, controllare spazi un tantino più estesi di quelli racchiusi tra Alpi e Sicilia e dovendo svolgere anche compiti di polizia. Ci scusiamo di un paragone tra realtà così lontane nel tempo, ma è un paragone a suo modo appropriato. Mentre non è produttivo, nel tentare confronti sulle lunghe distanze, ricordare l'origine giamaicana di personaggi come il generale Colin Powell, figura importante dell'esercito degli Stati Uniti, e suggerire analogie con i capi "barbari" delle legioni romane: perché non risulta che Powell abbia avuto al suo seguito un reggimento di Giamaicani o di un insieme di etnie egemonizzate dai Giamaicani¹¹¹. Fra IV e V secolo invece alcuni grandi capi della guerra di alcune compagini "barbariche", come il goto Alarico, si posero come loro sovrani e guide per acquisire regioni sulle quali vivere in autonoma organizzazione politica, ciò che era stato per generazioni perseguito nelle grandi pianure russe, con un accumulo di esperienze che possiamo solo ipotizzare ma che indubbiamente vi fu, e che alla fine venne raggiunto nella parte occidentale dell'antico impero romano.

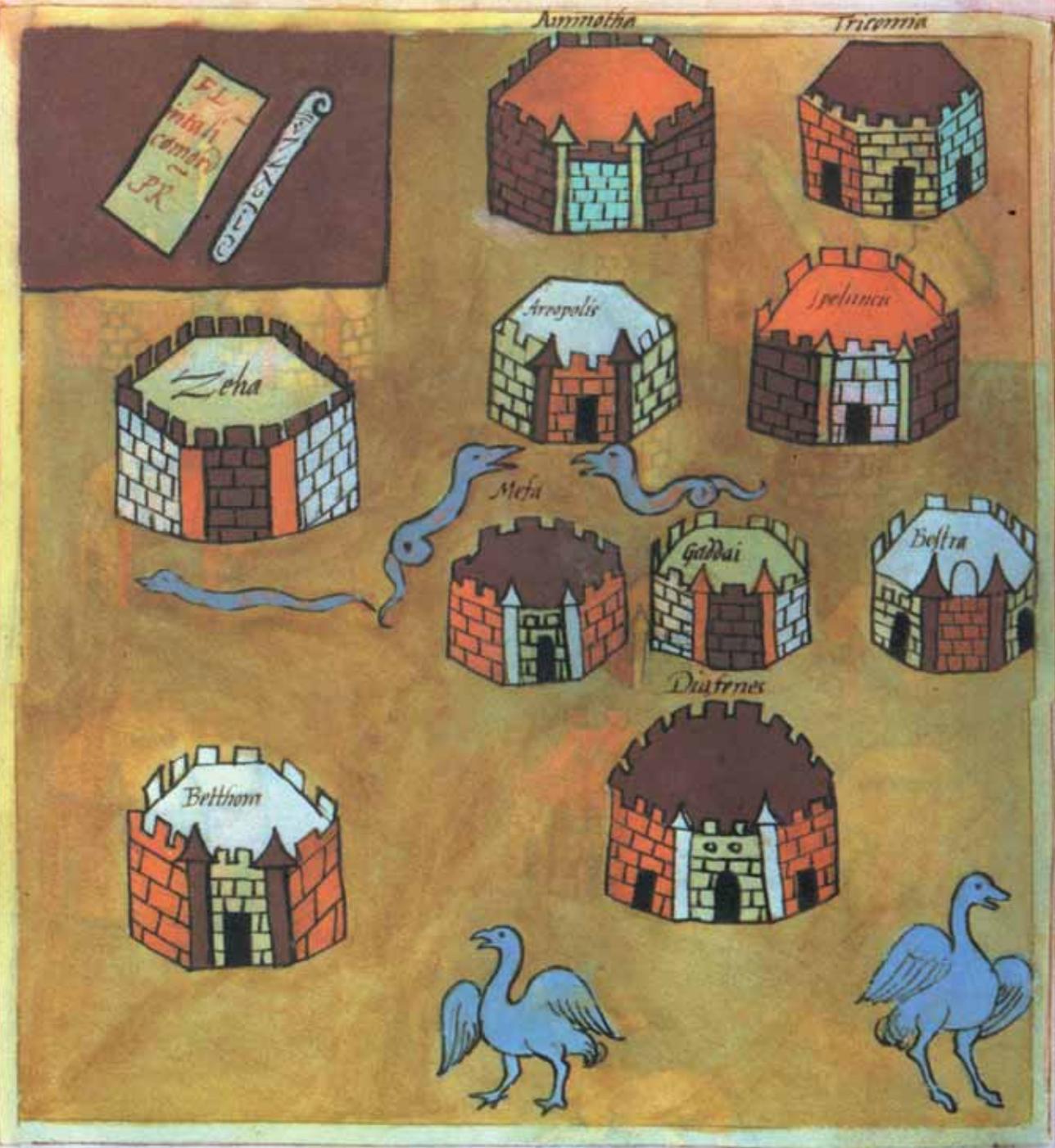
¹¹¹ Mi riferisco al "riferimento d'attualità" proposto da A. Barbero, *Barbari*, p. 205.
¹¹² Il mio riferimento polemico è a un'espressione di Patrick Geary che occorre in un suo libro del 1988 (*Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York, Oxford University Press U.S.A.), ma non si ritrova poi, anche se l'idea di fondo permane, nell'utile Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, 2002; ed. it.: *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Prefazione di Giuseppe Sergi, Roma, Carocci, 2009. Anche qui, peraltro, la mia critica non vuole investire nel suo insieme un autore che si è sempre fondato su una buona erudizione e che ha offerto, al di là di una volontà politica antinazionalista anch'essa buona, eccellenti analisi e riflessioni. Purtroppo accade anche ai migliori autori che le loro proposizioni più ardite entrino nella *communis opinio* storiografica e godano di una risonanza nell'eccesso che fa premio sul rigore del dettato complessivo.
¹¹³ Sotto questo aspetto ritengo che costituisca ancora un efficace antidoto, oltre ad essere comunque di capitale importanza ed eccezionale completezza filologica pur nella esplicita tendenziosità del discorso, la magistrale opera di Pierre Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3a ed., Paris, 1948, n. ed. Études augustiniennes, 1964.

Questo raggiungimento fu il risultato di processi al tempo stesso lenti, perché dilatati nei secoli (una certa stabilizzazione nell'Europa occidentale fu raggiunta, come si è descritto nella Parte Seconda di questo libro, tra la fine del V e gli inizi del VI secolo), e convulsi nelle loro tappe successive, anche con fasi di accelerazione e fasi di remissione. Si trattò comunque in grande misura di processi violenti, fondati su un crescente predominio della forza delle armi che avrebbe segnato poi tutto il medioevo incipiente e maturo e si sarebbe concluso col formidabile impasto, caratteristico dell'alto e del maturo medioevo, tra esercizio delle armi ed esercizio del comando politico, impasto temperato dal ruolo crescente delle strutture ecclesiastiche e religiose.

Gli eserciti romani e i loro capi combatterono a lungo, in scontri spesso molto sanguinosi, e sarebbero rimasti un po' perplessi leggendo che i Germani erano una geniale invenzione del mondo romano stesso, come è stato scritto, e con grande successo di pubblico, in opere recenti: a meno che non si voglia dire che non esisteva una unità politica dei Germani, ciò che già Tacito, autore tendenzioso ma scervo di volontà di *épater le bourgeois*, aveva lucidamente descritto¹¹². Quanto alla minimizzazione delle violenze, delle battaglie, dei saccheggi, essa è consentita solo a patto di ritenere che alcune centinaia di pagine scritte da alcune decine di autori greci e latini siano state ispirate dalla volontà di ingannare gli storici futuri¹¹³.

Altro è il discorso sulle iterate volontà dei comandi e dei quadri delle due parti, imperiale e "barbarica", di evitare massacri e di giungere ad accomodamenti e sistemazioni. Sia i Romani che i "barbari" erano gente seria. Ma alle sistemazioni incruente ed anzi vantaggiose per tutti

Dux Arabiae
48



¹¹⁴ Sugli inserimenti di Goti, Unni, Alani ed altre stirpi "barbariche" negli eserciti imperiali Aquileia e il suo territorio offrono spazio per copiosi esempi: si veda per tutti M. Buora, *Militari in Aquileia e nell'arco alpino orientale*, in *Cromazio di Aquileia* 388-408, cit., pp. 154-161.
¹¹⁵ Si veda ad esempio, al tempo di Teodosio, il contrasto fra due capi di stirpe gotica riportato da Zosimo: "alcuni [dei capi barbari] infatti dicevano che era meglio trasgredire i giuramenti fatti quando si erano consegnati ai Romani; altri invece sostenevano che non bisognava in alcun modo venir meno ai patti. Eriulfo non voleva rispettare gli accordi ed incitava in questo senso i suoi uomini. Fravitta, invece, lottava perché i giuramenti venissero osservati": Zosimo, *Storia Nuova*, cit., IV, 56 (p. 252).

si frapponavano alcuni gravi ordini di ostacoli, dei quali almeno due devono essere chiariti. Uno era che le politiche di inserimento dei "barbari", segnatamente gli inserimenti nell'esercito, erano spesso condotti in una modalità che, impiegando con dichiarato anacronismo termini dei giorni nostri, diremmo non "interculturale" ma "multiculturale", vale a dire intesa a mantenere ciascun contingente "barbarico" dell'esercito nella propria identità. Mentre cioè ai vertici dell'esercito erano spesso collocati, almeno in un primo tempo, dei "barbari" che non conservavano e non sviluppavano un legame con la propria popolazione di origine, nei ranghi dei soldati invece le diverse componenti etniche venivano qualificate come tali, e dunque veniva rafforzata la loro identità. Di più, accadde fra IV e V secolo, con innovazione rispetto al passato, che comandi e truppe fossero della stessa fisionomia etnica, ciò che contribuì a consolidare una strutturazione politica compatta, peraltro suggerita anche dall'imitazione delle forme politiche ellenistico-romane¹¹⁴.

Una politica diversa, una qualunque politica coerente ed efficace, avrebbe richiesto immensa lucidità e grande unità di intento e di comando nell'impero romano. Ma qui si poneva il secondo grave ordine di difficoltà. Nessuna delle due grandi componenti, la "barbarica" e la "romana", aveva al suo interno una unità politica, un orientamento comune e condiviso. Ciò è banale per il versante "barbarico", costituito da tanti popoli che non erano in conflitto solo con l'impero, ma erano in normale conflitto tra di essi per l'impulso ad acquisire spazi vitali e che in alcune circostanze videro anche posizioni divergenti nei confronti delle autorità romane¹¹⁵. Ma era irrimediabilmente, organicamente diviso al suo interno, il campo imperiale.

ITALIA
Insegna del Dux d'Arabia da un esemplare tardo antico del manoscritto *Notitia Dignitatum*, Bayerische Staatsbibliothek, Monaco.

Le congiure contro imperatori e comandanti degli eserciti, gli assassini che ne seguivano, la fisica soppressione di avversari e rivali come unico mezzo della politica, sono gli accadimenti che costellano senza interruzioni, talora con tragica monotonia, la vicenda che abbiamo delineato nella Parte Seconda, dove abbiamo cercato di descrivere i fatti con una qualche precisione ma non abbiamo potuto certo dare conto di tutti i singoli episodi di cospirazione e di violenza. Importa sottolineare come nel feroce conflitto per il potere venisse talora sollecitato nel campo imperiale l'appoggio di questa o quella formazione etnica e militare "barbarica", e come quanti ricercavano tale appoggio, negoziandolo magari con donativi o con concessioni di spazi e di terre, potessero essere accusati dagli avversari politici proprio per simili pratiche e atteggiamenti.

Il caso più celebre in questo senso è quello, che si è già evocato nel profilo storico generale della Parte Seconda, di Stilicone, un grande generale di stirpe vandala, cioè germanica, effettivo vertice della parte occidentale dell'impero all'epoca dell'imperatore Onorio, celebrato con solennità in scritti, immagini, epigrafi.

Stilicone avviò con lucidità e tenacia una politica di accomodamento, garantendo ai Visigoti lo stanziamento in alcune zone d'Italia e talora accettando le enormi richieste di denaro da loro avanzate in cambio di un'alleanza e dell'appoggio militare contro le pressioni di altre genti "barbariche" contro l'impero. È anche assolutamente verisimile, ciò che gli veniva imputato dagli avversari politici, che Stilicone, ispiratore di una ampia letteratura panegiristica, non senza l'alto retorico elogio della moglie Serena, nutrisse una ambizione personale all'impero ed anche

all'estensione del proprio personale dominio ad oriente, segnatamente sull'Ilirico. Certo si è che l'accanimento degli avversari politici, tra i quali da un certo momento fu lo stesso imperatore d'Occidente Onorio, geloso del potere di Stilicone, condusse all'assassinio del grande capitano nel 408. Il suo interlocutore "barbaro" Alarico continuò a condurre una politica mista di guerra e di diplomazia, ma una serie di eventi e una scarsa affidabilità dell'interlocutore imperiale fecero precipitare le cose. Nell'estate del 410, di fronte al ristagno delle trattative con Onorio, Alarico decise un colpo di forza, entrò il 24 agosto con i suoi soldati in Roma e fece saccheggiare la città per tre giorni.

Sono cose che abbiamo ricordato in più luoghi di questa nostra sintesi. Abbiamo ricordato anche i progressi di conquista che Goti, Vandali, Franchi conseguirono nel corso di quel secolo V, abbiamo detto di come all'inizio del secolo VI fosse stato raggiunto in Occidente un certo equilibrio, con i grandi regni dei Goti d'Italia, dei Franchi nella quasi totalità delle Gallie, dei Visigoti di Spagna, dei Vandali nell'Africa settentrionale, e di come nel corso di quello stesso secolo tale equilibrio sia stato sconvolto dall'iniziativa militare di Giustiniano intesa a ricostituire l'autorità imperiale sull'Occidente.

Quello di Giustiniano può essere letto come un secondo fallimento delle politiche imperiali romane.

Ma in questo caso più che mai la ragione del fallimento non può essere ricercata in uno svolgimento interno all'impero bensì nello sviluppo dei popoli avversari, i quali si erano evoluti dalle formazioni monarchiche dei secoli IV e V verso strutture statali molto compiute, fondate su un crescente potere delle armi e su una crescente integrazione con l'apparato cristiano, segnatamente con l'episcopato, ed elaboratrici di un'ampia produzione legislativa in progresso.

I successi di Giustiniano furono determinati dalle incrinature del fronte interno di quelle nuove formazioni statali, incrinature dovute in buona misura a conflitti religiosi, per cui i perseguitati non organizzarono alcuna resistenza agli eserciti bizantini, e certamente anche alle immense diseguaglianze di *status* economico e sociale che erano in ciascuno stato e che non rendevano facile la costituzione di una vasta e compatta resistenza a un aggressore armato.

Se i Goti d'Italia si videro dopo una decina di anni di guerra tanto ridotti di numero, era perché la politica di coesistenza voluta da Teoderico e celebrata retoricamente da Cassiodoro contemplava una separatezza tra le stirpi che si realizzava soprattutto nella separatezza fra un ceto in armi e il resto della popolazione, qualunque fossero le etnie di origine degli uni e degli altri. I provvedimenti di affrancamento dai vincoli e dagli oneri servili che verso la fine della guerra i re goti misero in atto erano troppo tardivi. Dopo la vittoria greca quei provvedimenti vennero cancellati e il discrimine fra libertà e servitù ristabilito nella pienezza della sua ininterrotta tradizione.

L'estensione della cittadinanza a tutti i residenti dell'impero, sancita nel 212 dall'imperatore Caracalla, non aveva infatti significato l'attribuzione di un eguale stato giuridico alle persone.

Non poteva essere diversamente.

La *summa divisio* tra liberi e schiavi non era discussa da nessuno, né tra i Greci e i Romani né tra i "barbari", né era stata messa in discussione da una religione cristiana totalmente inquadrata nelle strutture politiche, amministrative, giuridiche dell'impero. Ispirati dallo stoicismo, i sapienti del diritto insegnavano che tutti gli uomini nascono liberi,

ma dicevano anche che per "diritto delle genti" potevano divenire schiavi, e il diritto delle genti faceva parte di un sistema giuridico universale.

Nel corso del medioevo la schiavitù non sarebbe stata mai messa in discussione, un mercato di schiavi sarebbe sussistito fino all'età moderna, le leggi della Chiesa proibivano molte cose della vita civile, ma non certo la compravendita di uomini, donne e bambini. Ma attraverso un processo spontaneo, lungo e complesso, la schiavitù avrebbe avuto un ruolo sempre più marginale, soprattutto nella vita delle campagne che vedeva impegnata la maggioranza delle popolazioni. Si crearono però delle forme nuove di dipendenza, delle qualificazioni servili nuove e sovente si approdò a situazioni nelle quali libertà era sinonimo di nobiltà, era cioè uno statuto di eccezione e di privilegio.

Si contesta spesso, talora con irrisione e certo con molti elementi di ragione, la qualificazione della storia come "maestra di vita". Ma non è del tutto giusto.

Dopo il secondo conflitto mondiale i vincitori ricordarono il disastro che aveva rappresentato, nelle sistemazioni seguite al precedente conflitto, l'imposizione di immensi oneri "riparatori" alla Germania, scelta che pure alcune grandi intelligenze avevano duramente contestato.

E dalle vicende delle guerre tra imperi e popoli al passaggio tra antichità e medioevo potremmo forse trarre la persuasione che solo una vera cittadinanza, attribuita a tutti coloro che vogliono vivere in un Paese, lavorarci, rispettarne le leggi e rispettare la libertà dei suoi cittadini può garantire una forza interna capace di fare fronte ad aggressioni e a gravi sconvolgimenti politici.



03.4. ORNELLA URPIŠ

SUCCESSI E DIFFICOLTÀ DELLE POLITICHE EUROPEE: INTERCULTURALITÀ, MULTICULTURALISMO E DIRITTI DI CITTADINANZA

1. UNA PROSPETTIVA ETICO-POLITICA: L'INTERCULTURALITÀ

Le società contemporanee sono il frutto di molteplici compenetrazioni di realtà culturali diverse. Costruire una società interculturale significa superare l'idea della diversità basata su "determinanti identitarie" quali il luogo di nascita, il colore della pelle, il sesso, la religione eccetera. Soprattutto, significa mettere in discussione la propensione a identificare le persone migranti esclusivamente attraverso il criterio della provenienza e della cultura di appartenenza.

In effetti, l'identità delle persone migranti è il frutto di complessi adattamenti, di culture, vissuti, integrazioni e disintegrazioni successive, in cui un ruolo importante è giocato dalle risposte fornite dai paesi ospitanti. Il principio al quale si deve appellare ogni società che vuol definirsi interculturale è il seguente: "non si può essere incasellati in categorie mutilanti, è necessario proporre di più complesse"¹¹⁶.

Tutto ciò presuppone una trasformazione delle basi culturali. Alla base dell'interculturalismo stanno infatti un concetto dinamico della cultura, suscettibile di ridefinirsi e di riplasmarsi continuamente, e dunque una visione dell'etnicità più elettiva che ascrittiva. Esso comporta l'abbandono di ogni forma di dogmatismo e la disponibilità di ogni cultura (sia di quella dominante sia di quelle minoritarie) a mettersi in gioco e a trarre l'una dalle altre quanto di meglio esse hanno da offrire in una continua problematizzazione dei confini culturali. Questi infatti, in una situazione di contatto simultaneo e ravvicinato come quella creata dalla migrazione, sono suscettibili di reiterate definizioni e ridefinizioni.

Il fondamento ultimo di questa posizione concettuale è l'idea che tutte le culture abbiano una base comune: l'appartenenza al genere umano. Il corollario è che esse sono naturalmente portate a unire gli uomini sul terreno della condivisione di principi universali e che il contatto reciproco induca a un rapporto dialettico tra le diverse culture, volto non solo alla convivenza e alla comprensione, ma anche al reciproco cambiamento.

Brasile

Daniela Marchese
Renato Gavazzi
Silvia Bimi Gavazzi.

Renato, geografo, è brasiliano, Daniela, antropologa, è italiana e hanno collaborato nell'Acre, regione dell'Amazzonia sud occidentale.

"... l'eredità che possiamo lasciare a Silvia è proprio la possibilità di cogliere le opportunità che ognuno dei nostri due paesi può offrirle".

¹¹⁶ E. Morin, *I miei demoni*, Roma, Meltemi, 1999, p. 132.

¹¹⁷ F. Susi, *L'educazione interculturale: problemi e prospettive*, in F. Brezzi, G. Providenti, *Spostando mattoni a mani nude*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 169.

¹¹⁸ M. Fiorucci (a cura di), *Una scuola per tutti. Idee e proposte per una didattica interculturale delle discipline*, Milano, Franco Angeli, 2011.

L'espressione "genere umano" è oggi "storicamente realistica". Viviamo in un'epoca che mette in relazione tutte le parti del pianeta. Le azioni e i problemi umani, dovunque abbiano origine e svolgimento, determinano effetti anche nelle più remote regioni della terra e vengono conosciute simultaneamente da vasti strati della popolazione. Le identità cambiano e si riformano nel corso delle azioni. Le azioni collettive e individuali risentono dei rapidi mutamenti della tecnologia e si modificano in tempi sempre più brevi. La dinamicità, il mutamento e l'interconnessione diventano la chiave di lettura del nostro mondo sempre più "globalizzato".

Si assiste a una sorta di unificazione di fatto del genere umano, un'esperienza che non era mai avvenuta prima nel corso della storia.

In una società realmente interculturale le istituzioni – che per loro natura elaborano simboli che vincolano e plasmano le condotte umane costruendo i relativi significati – rendono evidente una certa autonomia delle persone dai bisogni e dalle norme dettate dalle loro comunità, non costringono la contrazione dell'identità individuale entro gli angusti confini della sola identità comunitaria, né permettono l'isolamento dell'esperienza soggettiva da nuove influenze sociali collettive. Viene favorita altresì la riorganizzazione dei comportamenti secondo opportunità di varia natura.

La questione interculturale è particolarmente viva in due settori: quello della comunicazione sociale in generale, e quello dell'istruzione scolastica in particolare. Nell'ambito educativo sono immediatamente percepibili le conseguenze della perdita dei confini, che si traducono nella mancanza di un asse formativo legittimato e della relativa e complessa ridefinizione e compenetrazione dei confini culturali:

*"Non si tratta di un compito facile né di breve periodo, poiché implica un riesame degli attuali saperi insegnati nella scuola e perché l'educazione interculturale non è una materia che si aggiunga alle altre, ma un punto di vista, un'ottica diversa con cui guardare alle discipline attualmente insegnate, essa implica una revisione dei saperi insegnati nella scuola"*¹¹⁷.

Se l'origine dell'interculturalità va dunque rintracciata nello sviluppo dei fenomeni migratori, essa ha tuttavia lentamente abbandonato il terreno dell'educazione rivolta ad un gruppo sociale specifico per diventare un approccio pedagogico innovatore inteso alla rifondazione dei saperi. Tale percorso implica la revisione, la rivisitazione e la rifondazione dell'asse formativo delle istituzioni scolastiche, che non deve più mirare alla formazione del cittadino italiano, ma alla formazione di un cittadino del mondo che vive e agisce in un mondo interdependente¹¹⁸.

¹¹⁹ CM, 22,28 aprile 1992, Pronuncia del Consiglio Nazionale della Pubblica Istruzione sulla *Educazione interculturale nella scuola* del 23 aprile 1992.

¹²⁰ O. Urpis, *Percorsi di interculturalità nella formazione scolastica*. Un commento alle interviste ai docenti e agli studenti stranieri delle istituzioni scolastiche della Provincia di Trieste, in C. Candian et al., *Stranieri a Trieste: percorsi di studio e di integrazione*, Trieste, Goliardica Editrice, 2010.

Già agli inizi degli anni 90, quando la presenza degli alunni stranieri nelle classi cominciava ad essere un fenomeno non più trascurabile, il Consiglio Nazionale della Pubblica Istruzione elaborò e rese pubblico un documento (che rappresenta ancor oggi un punto di riferimento per l'educazione interculturale nella scuola italiana), dove si delineava il profilo di ciò che la scuola del nostro Paese sarebbe dovuta diventare attraverso una modifica profonda del proprio modello culturale, con riferimento ai contenuti degli insegnamenti, ai programmi scolastici e alle metodologie didattiche:

"La cultura, la conoscenza e la ricerca sono sempre più connotate da caratteri di internazionalità e di interdipendenza [...].

I processi migratori e la conseguente necessità di trovare nuove forme di convivenza [...] rivelano concretamente lo spessore dei problemi attuali e le gravi ingiustizie di cui sono espressione [...].

Le nuove generazioni maturano e studiano in questo nuovo clima.

Il cambiamento, quindi, investe i contenuti da insegnare e i quadri di riferimento con cui interpretarli e trasmetterli [...].

Si chiede alla scuola di assumere la dimensione del sempre più stretto intrecciarsi e condizionarsi a vicenda dei problemi relativi al mondo naturale ed al mondo dell'uomo e di fornire strumenti conoscitivi adeguati.

Si chiede in particolare alla scuola di dotare le nuove generazioni di strumenti per combattere, sul piano intellettuale, culturale, etico, religioso e psicologico, quegli stereotipi che esasperano i conflitti ed allontanano le speranze di pace.

La risposta [...] a queste sollecitazioni viene ricercata in un'area d'indagine che va sotto il nome di educazione interculturale [...].

*Indipendentemente dalla presenza fisica nella scuola e nelle classi di ragazze e ragazzi appartenenti ad altre culture, una educazione che sia all'altezza dei problemi di una società complessa e mobile come è la nostra non può che prospettarsi come interculturale, con tutte le valenze, in parte ancora inesplorate, che questa prospettiva comporta"*¹¹⁹.

La scuola italiana è andata sempre più modificandosi e la tensione verso l'interculturalità ha portato allo sviluppo di nuove professionalità nell'ambito scolastico, oltre che alla nascita di nuovi strumenti e organismi, quali i Protocolli di accoglienza, gli spazi di mediazione culturale, le Commissioni interculturali, ecc., tutti mirati al fine dell'integrazione degli alunni stranieri, dello scambio culturale per la valorizzazione delle diverse culture e per la prevenzione dell'etnocentrismo e della tendenza alla stereotipizzazione dell'altro¹²⁰.

2. IL MODELLO MULTICULTURALE

¹²¹ J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1999.

¹²² G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei: saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000.

¹²³ P. A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 74.

Il multiculturalismo rappresenta una risposta diversa ai problemi posti da una società culturalmente differenziata. Esso propone un'altra idea di tolleranza e un altro modo di rapportarsi con la diversità rispetto al modello interculturale. Il fondamento del multiculturalismo (almeno nella sua forma più estrema) sta nel privilegiare la componente comunitaria nell'esperienza umana e nel conseguente "riconoscimento" delle comunità culturali *tout court* in quanto soggetti collettivi e dei diritti (collettivi) di cui questi sono portatori. In tale prospettiva, i diritti collettivi, legati alle specificità culturali, vanno difesi e promossi anche quando possono essere incompatibili con i diritti individuali e con i principi universalistici da cui essi discendono. Le politiche multiculturali si prefiggono dunque la difesa e la promozione dei diritti specifici di ogni gruppo culturale, andando oltre il liberalismo tradizionale, che riconosce solamente i diritti individuali¹²¹.

La difesa e la promozione dei diritti (collettivi) di un gruppo culturale può arrivare quindi a intaccare la sfera dei diritti (individuali) dei loro membri; inoltre, il riconoscimento dei diritti particolari dei singoli gruppi, configurando una molteplicità di cittadinanze plurali e separate, "spezza" la società aperta, che è la condizione del riconoscimento di ogni diritto, e la "suddivide in società chiuse", frantumando di fatto la cittadinanza nazionale in una serie di capsule ermetiche¹²².

Secondo alcuni studiosi l'approccio multiculturalista rappresenta una risposta collettiva estrema ai sensi di colpa provocati dalla Shoah.

Per Pierre-André Taguieff si è sviluppata una nuova forma di razzismo (*razzismo differenzialista*) che nasce dal tabù della razza e si fonda sulla difesa dell'autenticità e dell'identità delle "culture altre", poste come sistemi di pensiero dati una volta per tutte e dunque caratterizzati da reciproca incompatibilità. Le culture sono monadi in sé concluse, ed è ovvio che, su questa premessa di assoluto relativismo, non si dà alcuno strumento razionale capace di pesare i diritti dell'una rispetto a quelli delle culture antagoniste:

*"Questa è la cosa più difficile da far comprendere alle menti modellate sull'antirazzismo commemorativo: il razzismo differenzialista puro, [...] risulta ormai all'origine delle formulazioni dominanti del razzismo. Come se le strutture profonde della mentalità razzista si fossero adattate alle condizioni comunicative della doxa e si fossero reinvestite nel lessico della diversità, della differenza e dell'identità. Uno spostamento di rilievo: dal monismo etnocentrico (occidentalista) al pluralismo etnico, dal culto del superiore (autoreferenziale) al culto della differenza pura o della purezza dell'identità come condizione differenziale di esistenza. Naturalmente, gli oratori politici di solito confondono le problematiche e producono dei discorsi razzisti di tipo misto: in parte egualitari, in parte differenziali"*¹²³.

¹²⁴ Vedi S. Moller Okin, *Feminism and multiculturalism: some tensions*, in "Ethics", n. 108, 1998.

Di fatto il ricorso alla nozione di etnia permette di evitare lo screditato termine di razza che la memoria collettiva dell'Europa associa agli orrori della Shoah ed è stato in buona sostanza rimosso.

Questa ridefinizione dei rapporti tra le comunità culturali parte da una concezione secondo cui la cultura opererebbe come una seconda natura, come un codice innato che limita le possibilità della comunicazione fra individui appartenenti a sistemi culturali diversi. In questo senso l'appartenenza culturale-comunitaria si configura come una realtà fissa e immutabile (i sostenitori di questa posizione, per esempio, affermano l'impossibilità di riuscita dei matrimoni misti).

Un aspetto interessante dell'approccio multiculturalista sta nel fatto che esso tende a rafforzare il conservatorismo sociale all'interno delle comunità culturali e, in particolare, la struttura della famiglia di tipo patriarcale che è l'asse portante di molte società del mondo, particolarmente di quelle da cui provengono le persone immigrate.

Non dobbiamo dimenticare che quando si parla di mantenimento dei valori culturali, di tradizioni, di preservazione delle culture degli stranieri, degli usi e dei costumi, ci si riferisce a volte a valori e a comportamenti basati sul principio della disegualianza fra i sessi o classi o ceti, o caste.

Secondo Okin, è proprio il principio dell'eguaglianza di genere ad essere compromesso dall'ideale di protezione di consuetudini e tradizioni culturali. Difendere le culture significa voler deliberatamente ignorare le discriminazioni che avvengono al loro interno poiché accogliendo le istanze delle culture si finisce con il sottovalutare la realtà delle relazioni di dominio a svantaggio delle donne, cioè con l'ignorare volutamente cosa accade 'dentro' le mura domestiche, dove le donne continuano a subire le più gravi ingiustizie¹²⁴.

La separazione tra culture e società ripercorre quella tra famiglia e spazio pubblico. Se ciò che sta 'dentro' la casa e 'dentro' la cultura deve essere sottratto allo sguardo della giustizia, si finisce con il rendere pubblicamente invisibili queste discriminazioni e, di fatto, grazie ai sostegni pubblici concessi ai gruppi (in ragione dei loro presunti diritti), con il consolidarle sempre di più.

La letteratura chiamata da Okin è a prova del fatto che gran parte delle difese culturali adottate nei processi penali americani vede imputati membri di minoranze culturali e riguarda il genere e, in particolare, il controllo patriarcale su donne e bambini.

¹²⁵ Per questa distinzione cfr B. Parekh, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*, Basingstoke-London, 2000.

¹²⁶ M. Hechter, *Il colonialismo interno*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.

Nonostante l'evidenza di ciò, Okin osserva che nelle teorie multiculturali i diritti speciali vengono negati solo a quei gruppi che discriminano le donne in modo manifesto e formale, cioè non riconoscendo loro dichiaratamente i diritti individuali liberali¹²⁵.

Quando invece si producono argomentazioni liberali a favore dei diritti di gruppo, occorre una attenzione particolare alle disegualanze interne al gruppo. In questo senso, il riconoscimento/mantenimento dei caratteri etno-culturali fissa la cultura e rende monolitiche le comunità perpetuandone gli assetti di potere interni. Queste azioni, di fatto, favoriscono anch'esse – anche se in modo indiretto – la separazione/ghettizzazione e l'esclusione sociale dei migranti, che continuano ad agire in contrasto con il principio di uguaglianza (*in primis* fra i generi) sui quali si fonda l'assetto democratico di ogni società contemporanea. Ciò naturalmente contribuisce ad accentuare la collocazione diseguale delle comunità nel sistema sociale e l'autoreferenzialità dei gruppi.

La separazione culturale si associa inoltre alla tipica stratificazione sociale a causa della collocazione nel mondo del lavoro secondo criteri etnici, o "divisione culturale del lavoro"¹²⁶.

La percezione della differenza si moltiplica dunque lungo linee sia biologiche sia di *status* sociale, e a farne le spese è soprattutto il riconoscimento dell'uguaglianza e dei diritti degli esseri umani (donne, bambini o appartenenti a caste diverse all'interno della stessa cultura). Ciò va ad approfondire il solco dell'intolleranza verso gli stranieri da cui emergono l'avversione e la xenofobia.

Accentuando la propria autoreferenzialità, i gruppi culturali rispondono non solo alle politiche di esclusione messe in atto dalla società ospitante, ma anche, all'opposto, a quelle forme di inclusione sociale che presentano, marcati, i tratti del multiculturalismo. Questa propensione "indotta" all'autoreferenzialità si aggiunge alla "naturale" tendenza a forme di aggregazione separata secondo linee culturali di appartenenza, e si innesta su di essa.

La spinta alla aggregazione naturale è impressa sia da ragioni economiche, giacché la coesione interna si traduce sovente in sostegno materiale, sia dal fatto che l'unico modello istituzionale al quale le persone fanno riferimento è, in molte culture, quello della famiglia allargata/comunità. Tale combinazione, evidentemente, preclude a molte persone l'accesso a esperienze diverse, e costituisce un formidabile limite sociale.

Il confronto fra i sistemi di vita tradizionali e quelli diffusi nella società ospite, insieme con le oggettive difficoltà quotidiane nei rapporti con persone culturalmente molto lontane, rende gli immigrati ancor più sicuri dell'importanza – direi dell'insostituibilità – dei vincoli familiari e,

¹²⁷ G. Simmel, *La differenziazione sociale*, cit.

¹²⁸ R. Gallissot, *Cittadinanza, Comunità, Diritti umani, Identità-identificazione, nazionalismo e razzismo, Nazionalità*, in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, *L'imbroglione etnico in quattordici parole chiave*, Bari, Edizioni Dedalo, 2001, p. 119.

per estensione, di quelli comunitari. I referenti nei rapporti con le istituzioni rimangono, in assenza di processi partecipativi allargati, i leader di comunità (tutti uomini) e i mediatori culturali (molte donne). Questi ultimi, che dovrebbero avere la funzione di integrare gli individui nella società, si comportano per lo più da assistenti della comunità nei rapporti con il mondo sociale senza attivare processi di emancipazione, anche per paura di vedere sminuito o annullato il proprio *status*.

La conoscenza dei diritti individuali, il profumo della libertà e della possibilità di una propria autorealizzazione all'interno di società caratterizzate dalla differenziazione sociale e dall'individuazione¹²⁷ innescano comunque in molte persone delle esperienze di identificazione in modelli culturali diversi da quelli preesistenti. E questo avviene, in particolare, in molti giovani di seconda generazione che, come un elastico, tendono a identificarsi nel modello della nuova società, ma sono trattenuti nel recinto della tradizione dal rispetto delle regole della famiglia.

A differenza del modello interculturale, in questo sistema di pensiero e di azione politica la "cultura" si traduce in un modello ascrittivo di "eticità" e il criterio delle appartenenze e delle differenze fra culture impone nuove frontiere invalicabili fra gruppi esistenti presunti eterni, dove gli individui sono eredi e portatori esclusivi di un'unica cultura e religione:

*"L'esaltazione dei particolarismi rischia di avere come esito l'impostazione delle regole comunitarie, di trasformare le norme religiose in segni di identità o in valori assoluti, fino a trasformarle in leggi, cioè in obblighi imposti dallo stato"*¹²⁸.

Il modello più avanzato in Europa oggi è il multiculturalismo britannico dove ormai vigono sistemi giuridici differenziati per ogni comunità culturale in base ai principi dei paesi di provenienza e dove l'appartenenza religiosa, in virtù della tolleranza, è il sistema di accreditamento rispetto al potere.

Su pressione dei musulmani, oggi in Gran Bretagna la *Sharia* è fonte normativa utilizzata nelle controversie legali di competenza dei Muslim Arbitration Tribunals, organi che oramai fanno ufficialmente parte dell'ordinamento giuridico inglese. In un numero sempre maggiore di *college* le tradizionali vacanze di Natale e Pasqua sono sostituite da una generica "fine della pausa semestrale", per timore di offendere le minoranze etniche e per «incentivare l'inclusione e la diversità», mentre le scuole di Manchester hanno ufficialmente introdotto nel calendario scolastico le festività musulmane. Grazie al multiculturalismo il governo britannico riconosce anche i matrimoni poligami. Sebbene la legge britannica consideri la bigamia un crimine punibile con la reclusione fino a sette anni, i matrimoni poligami sono pienamente riconosciuti nel caso in cui siano stati contratti in paesi dove la poligamia è legale e nei quali, al momento del matrimonio, i coniugi erano residenti.

Apportando le dovute modifiche al “Tax Credits (Polygamous Marriages) Regulations 2003”, è consentito a più mogli di ereditare esentasse, purché il matrimonio sia stato contratto in un Paese dove la poligamia è legale, come in Nigeria, Pakistan, India, ecc., mentre il Dipartimento per il Lavoro e le Pensioni (DWP) concede sostegni finanziari agli “harem” sotto forma di sussidi, come indennità di disoccupazione, assegni integrativi per inquilini non abbienti e sgravi fiscali di vario genere.

Particolarmente sentito nei luoghi dove il multiculturalismo è portato alla sua massima espressione è il problema dell’integrazione dei giovani di seconda generazione che, esposti al mondo dei *media* e cresciuti in una società libera, si trovano ingabbiati nel rispetto delle tradizioni culturali e religiose della famiglia. Specialmente nel momento delle scelte sentimentali e matrimoniali, essi spesso reclamano la loro piena libertà, opponendosi all’adesione automatica alla tradizione e dichiarandosi liberi di cambiare il proprio stile di vita. Coloro che non riescono a “rompere” con l’esistente rimangono soggiogati dalle richieste delle loro comunità e della loro famiglia e sono costretti a conformarsi a un modello prefigurato.

Di fatto il multiculturalismo ha rafforzato il conservatorismo sociale e la struttura della famiglia di tipo patriarcale in società che avevano realizzato significativi progressi sulla via dell’uguaglianza dei sessi e dei diritti e della libertà delle donne. Dove ciò si è verificato, l’esito è stato l’emergere di una vera e propria “schizofrenia sociale”. Come spiega Amartya Sen:

“La tragedia è che, quando lo slogan del multiculturalismo ha guadagnato terreno, è aumentata anche la confusione su quali fossero i suoi requisiti. La prima confusione è quella tra il conservatorismo culturale e la libertà culturale. Essere nati in una particolare comunità non è di per sé un esercizio di libertà culturale, dal momento che non è una scelta. Al contrario, la decisione di restare saldamente all’interno della tradizione sarebbe un atto di libertà se la scelta fosse fatta dopo aver preso in esame diverse alternative. Nello stesso modo, la decisione di allontanarsi – di poco o di molto – da schemi di comportamento tradizionali, presa dopo un’attenta riflessione, sarebbe anch’essa un atto di libertà multicultural. La seconda confusione risiede nell’ignorare il fatto che, mentre la religione potrebbe essere un elemento di identità importante (soprattutto se si ha la libertà di scegliere se seguire o rifiutare le tradizioni ereditate o assegnate), ci sono altre affiliazioni e associazioni – politiche, sociali, economiche – cui le persone danno valore. La cultura non è limitata alla religione. L’espressione canadese si riferisce esplicitamente alla lingua, oltre che alla religione, e a questo proposito vale la pena di ricordare che, anche se in Inghilterra i bengalesi sono ora ufficialmente etichettati come «musulmani inglesi», essi hanno lottato (e con successo) per l’indipendenza non in nome della religione, ma per ottenere la libertà linguistica e politica. I leader politici inglesi ora si rivolgono spesso ai diversi gruppi di appartenenti alla stessa religione come a comunità separate, governate dalle loro tradizioni (naturalmente chiedendo che la politica religiosa abbia una forma «moderata»). I portavoce religiosi dei gruppi di immigrati vengono presi in considerazione – e hanno accesso

ai corridoi del potere – come mai prima d’ora. Nuove «scuole religiose» vengono create con l’incoraggiamento e il sostegno del governo, che guarda con più attenzione a «equilibri» religiosi alquanto meccanici, secondo i desideri dei cosiddetti leader delle comunità, piuttosto che a questioni più importanti come i contenuti educativi e l’insegnare ai bambini a ragionare liberamente”¹²⁹.

Il dibattito sul concetto di tolleranza e sui principi dell’uguaglianza per il raggiungimento dell’integrazione sociale e la libertà degli uomini è ancora aperto nei paesi europei. Il multiculturalismo risolve, come abbiamo visto, il problema della libertà e del riconoscimento della identità collettiva, ma pone limiti a quella individuale in società fondate sull’individuo e sui diritti universali. A livello sociale, esso tende a incapsulare la collettività in comunità poco comunicanti e tendenzialmente conflittuali. Ciò rende necessari riaggiustamenti politici in senso “consociativo” che, riconoscendo quote di rappresentanza e di potere a ciascun gruppo, istituzionalizzano ulteriormente i gruppi e rafforzano la segmentazione della società creando sacche di intolleranza e di emarginazione.

Il ripensamento del premier inglese David Cameron sul progetto multicultural della società britannica sembra confermare quanto questa via all’integrazione sia, al pari di altre soluzioni (come quella assimilazionista di stampo etnocentrico), molto problematica:

“Il «multiculturalismo di stato» ha fallito e la tolleranza ha fatto il suo tempo: la Gran Bretagna deve voltare drasticamente pagina. Solo una reale e profonda integrazione dei giovani musulmani nella società britannica può arginare l’estremismo islamico”.

“Ci vuole meno della tolleranza passiva degli ultimi anni e più liberalismo attivo e muscoloso”, ha detto Cameron alla Conferenza sulla sicurezza di Monaco, nel suo primo discorso sull’estremismo islamico da quando è diventato premier.

“Il multiculturalismo promosso per decenni dalla Gran Bretagna all’insegna della tolleranza a tutti i costi si è rivelato un boomerang perché ha portato le diverse comunità a vivere in mondi paralleli senza mai comprendere o accettare le convinzioni altrui. C’è stato quindi un pericoloso «indebolimento dell’identità nazionale» che ha portato migliaia di giovani musulmani a non riconoscersi nei valori chiave della Gran Bretagna e a non sentirsi pienamente cittadini, diventando vulnerabili prede dei «predicatori di odio». In futuro deve esserci meno tolleranza verso l’estremismo islamico in tutte le sue forme, anche quelle non violente – sostiene Cameron – . L’attenzione finora è stata puntata esclusivamente sul pericolo del terrorismo, senza rendersi conto delle insidie di altre pratiche e convinzioni che consentono all’estremismo, anche se non violento, di mettere radici”¹³⁰.

Cameron porta l’esempio dei matrimoni forzati e della mancata accettazione da parte di alcuni musulmani dei diritti delle donne, o del rispetto per i diversi orientamenti sessuali. In fondo i valori britannici, che sono alla base della società e della identificazione di ogni individuo nella nazione, devono essere condivisi da tutti, indipendentemente dalle origini culturali o dal credo religioso.

¹²⁹ Amartya Sen, Corriere della Sera, 23.08.2006

¹³⁰ Il Sole 24 Ore, 6 febbraio 2012.



3. I DIRITTI DI CITTADINANZA

Venezuela

Sergio Salamone
e Yuraimy Graciela Gutierrez
con i figli Santiago Andres
e Joaquin Alejandro.

"I nostri figli potranno
godere dei patrimoni
culturali che la nostra
vita proietta nel loro futuro".

La cittadinanza è uno dei principi fondanti della società contemporanea e corrisponde al cuore del concetto di democrazia e di identità nazionale.

Il concetto classico di cittadinanza resta ancora oggi quello formulato nel secondo dopoguerra dall'economista T. H. Marshall¹³¹. In questa accezione la cittadinanza è un insieme di diritti che appartengono a ogni cittadino adulto dello stato, quali che siano la sua ricchezza e la sua posizione sociale. Nella visione di Marshall lo sviluppo della cittadinanza è consistito nella progressiva espansione di questi diritti (prima i diritti civili, poi i diritti politici e infine i diritti sociali) a strati sempre più ampi della popolazione¹³².

L'elemento "civile" della cittadinanza comprende le libertà personali: di parola, di pensiero, di fede religiosa, di proprietà, ecc. Al cuore dell'elemento "politico" vi è l'elettorato attivo e passivo, ossia il diritto di eleggere i propri rappresentanti e di partecipare alla competizione che decide chi verrà eletto quale rappresentante. Nel corso del secolo XIX si assiste al progressivo ampliamento della titolarità dei diritti politici (in precedenza riservati a soggetti che occupavano posizioni economiche e sociali qualificate), sino all'esito finale del suffragio universale. I diritti "sociali", acquisizione del secolo XX, corrispondono allo sviluppo del *welfare state*.

Essi includono il diritto alla istruzione, alla sanità, alla pensione, ecc.: insomma, tutti i diritti che hanno per oggetto la sicurezza e l'uguaglianza sociale ed economica dei cittadini.

I processi di allargamento della cittadinanza (intesa nella tripartizione di cittadinanza civile, politica e sociale) includono due dimensioni fondamentali. La prima è l'espansione dei soggetti titolari dei diritti; la seconda è l'espansione dei diritti di cui i soggetti sono titolari. Le due dimensioni possono essere o non essere compresenti. Per esempio, l'allargamento della cittadinanza "politica" può limitarsi a estendere un diritto di voto già esistente a nuovi soggetti (i meno abbienti, le donne, gli immigrati), oppure creare nuove forme di rappresentanza (decentramento, federalismo).

I processi di formazione della cittadinanza "sociale" comportano l'attribuzione di nuovi diritti (previdenza, assistenza sanitaria, garanzie lavorative, ecc.) a cerchie più ampie della popolazione, mentre in altri casi i soggetti restano gli stessi (tipico è il caso delle donne), ma per loro, e solo per loro, sono previsti nuovi diritti (per esempio il diritto di interrompere una gravidanza).

¹³¹ T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, UTET, 1976.

¹³² Sull'evoluzione della "cittadinanza" rimane di grande importanza il saggio *Citizenship and Social Class* di T. H. Marshall, scritto nel 1949 e poi incluso in *Sociology at the Crossroad*, London, Heinemann, 1963: trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976. Marshall rileva come le tre fasi dello sviluppo della cittadinanza si collochino temporalmente, approssimativamente, negli ultimi tre secoli: Settecento (diritti civili), Ottocento (diritti politici), Novecento (diritti sociali di cittadinanza).

¹³³ F. Basaglia, *L'utopia della realtà*, Torino, Einaudi, 2005, p. 32.

Dopo la seconda guerra mondiale in Italia si è assistito, secondo questi diversi percorsi, a una progressiva espansione dei diritti civili, politici e sociali a gruppi sociali sempre più numerosi. La democrazia diventa patrimonio di tutti e il riconoscimento dei diritti di cittadinanza delimita il vivere civile all'interno del nuovo stato. La pace, il progresso e il miglioramento delle condizioni di vita diffondono sicurezza negli abitanti che si incamminano verso il consolidamento della comunità politica. Tuttavia, questo cammino non fu lineare. Esso procedette spedito in certi settori, quali il diritto del lavoro. Maggiori ostacoli incontrò in altri, quali i diritti di genere. In altri ancora, le barriere furono, per molto tempo, pressoché insormontabili.

È questo il caso di molte istituzioni il cui carattere fondamentalmente repressivo richiedeva, per essere abolito o superato, un'opera immane di riforma e soprattutto di radicale ripensamento teorico.

Fino agli anni '70 infatti, non dobbiamo dimenticare, esistevano in mezzo a noi dei luoghi di sofferenza e di oscurità sociale dove esseri umani vivevano sospesi, esclusi da ogni fruizione dei diritti. I manicomi, luoghi di violenza perpetuata a tutti i livelli dove, come afferma Basaglia: "gli internati non parlano perché nessuno li ascolta; non camminano perché non sanno dove andare; sbavano perché non c'è ragione per non farlo. Uno scopo, un fine per cui abbia un senso resistere alla tentazione di lasciarsi vivere e vegetare"¹³³. Questa fu l'ultima frontiera dell'espansione dei diritti di cittadinanza nella società contemporanea. Ora, a seguito dei nuovi flussi migratori, la frontiera riguarda un'altra tipologia: gli immigrati e i loro figli adulti, persone che lavorano e pagano le tasse, ma che ancora non partecipano pienamente alla vita politica del Paese in cui vivono.

È necessario sottolineare quanto la cittadinanza sia un diritto problematico e per certi aspetti controverso, poiché, mentre da una parte include e lega gli individui attorno ad una comunità politica, dall'altra esclude coloro che ne sono privi. Storicamente la lotta per la cittadinanza ha rappresentato, come abbiamo visto, uno strumento di emancipazione di molte categorie sociali che premevano per il riconoscimento dei loro diritti, forse lo sarà ora anche per questi "nuovi cittadini".

C'è tuttavia un'altra dimensione che di fatto porta ad una esclusione dalla cittadinanza: in molti paesi oggi ci sono importanti gruppi sociali caratterizzati da origini etnico-culturali ai quali è negata la piena partecipazione alla vita politica. Pur essendo titolari di diritti (diritto di voto, ecc.), essi non godono dell'esercizio reale dei diritti, a causa

¹³⁴ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

¹³⁵ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹³⁶ Come osserva Schnapper, le donne sono formate a difendere la nazione nello stesso modo degli uomini e negli stessi ruoli solo in Israele (D. Schnapper, *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de la nation*, Parigi, Gallimard, 1994).

¹³⁷ La testimonianza è esemplare perché rilasciata da un giovane di origine somala che vive in Italia da quando era bambino.

della loro esclusione sociale, culturale ed economica.

L'esclusione, che sancisce la condizione di "cittadinanza differenziata"¹³⁴, presenta una sfida alle politiche sociali, ancor di più se si tratta di una cosiddetta "cittadinanza multiculturale", cioè diversa per tipi di appartenenza culturale in relazione al tipo di esclusione¹³⁵.

Una delle ambiguità del rapporto fra la cittadinanza e la piena partecipazione politica riguarda la relazione che intercorre fra i diritti e i doveri. Un caso estremo è il caso della difesa della comunità dai nemici esterni da cui sono di fatto escluse (incluse in modo non rilevante) le donne e i membri di comunità culturali o religiose¹³⁶.

Anche ai figli degli immigrati vengono richiesti gli stessi doveri degli altri, ma la loro piena identificazione con le istituzioni dello stato in cui sono nati (Italia) o nel quale sono vissuti per molto tempo è problematica. La cittadinanza si manifesta all'interno di una arena politica precisa, delimitata da persone che condividono in larga misura una cultura, delle istituzioni e un "destino" comuni. Ma l'identificazione multipla collegata con l'appartenenza ad una matrice culturale diversa, una socializzazione scolastica o in ambienti differenziati, la negazione del riconoscimento della cittadinanza portano i giovani a non sviluppare un pieno ancoraggio alle istituzioni e ai simboli ad esse collegati. Così la cittadinanza diventa uno strumento non più di appartenenza ad una comunità politica, bensì una *chance* per altri scopi (ad esempio maggior facilità di un lavoro) con il conseguente sviluppo di atteggiamenti pragmatici, che non contemplano un particolare attaccamento a un luogo o a una nazione, tanto meno all'Italia: di fronte alla possibilità di ottenere la cittadinanza italiana, per esempio, dimostrano il loro entusiasmo solo perché grazie ad essa "potrò così viaggiare dove voglio e trasferirmi a Londra quando potrò"¹³⁷.

La posizione sociale ibrida di ogni immigrato fa sì che ogni migrante occupi uno spazio sociale in una posizione intermedia: né cittadino, né straniero, né da parte di se stesso, né da parte degli altri. L'immigrato esiste in fondo solo per difetto nella comunità d'origine (inclusi i propri figli nati nella terra di immigrazione) e per eccesso nella società ricevente, generando stati d'animo complessi.

Fuori posto nei due sistemi sociali che in qualche modo definiscono la sua non esistenza, il migrante, attraverso la sua inesorabile vessazione sociale e il suo estraniamento mentale, ci costringe a ripensare la questione dei fondamenti legittimi della cittadinanza e del rapporto tra il cittadino, lo stato e la nazione.

4. CITTADINANZA, IMMIGRAZIONE E NAZIONALITÀ

Nella visione di Marshall, l'abbiamo visto, lo sviluppo della cittadinanza consiste nella progressiva espansione dei diritti civili, politici e sociali a strati sempre più ampi della popolazione.

In questo modo, la cittadinanza è strettamente legata alla democrazia. Si può anzi dire che il processo di democratizzazione coincide con la formazione e l'estensione dei diritti di cittadinanza.

Inoltre è legata allo stato nazionale, poiché distingue coloro che sono membri di uno stato (i "cittadini") da coloro che non lo sono; e anche perché presuppone che ogni uomo debba essere cittadino di un qualche stato nazionale.

Il lessico della cittadinanza e quello della nazione si incontrano, sovrapponendosi o collidendo.

È tipico il destino del termine "nazionalità" che in certi contesti viene impiegato come sinonimo di cittadinanza, e in altri per indicare un gruppo culturale residente nel territorio di un certo stato che aspira a una cittadinanza propria o all'acquisizione della cittadinanza in un altro stato. Il legame con lo stato nazionale fa sì che i temi della cittadinanza divengano salienti specialmente nei periodi di affermazione o di messa in discussione dello stato nazionale.

In Europa la prima parte del secolo scorso, e specialmente l'intervallo tra le due guerre mondiali, fu un periodo di intensa nazionalizzazione della politica, con la dottrina Wilson e, soprattutto, con l'affermazione del fascismo e del nazismo. Plebisciti, spostamenti forzati di popolazioni, avversione radicale per il cosmopolitismo e per gli apolidi (l'antisemitismo si iscrive in questo *milieu* culturale) accompagnarono il trionfo del paradigma nazionale nel nostro continente.

Viceversa, gli ultimi anni di quel secolo e i primi anni del nostro vedono l'accelerarsi di una tendenza che, sia pure tra contraddizioni, comincia dopo la seconda guerra mondiale: la perdita progressiva della centralità politica, economica e culturale degli stati nazionali. I catalizzatori di questo movimento sono, come è a tutti noto, la globalizzazione e l'immigrazione da altre aree del mondo. Dominati dai "mercati", gli stati cedono buona parte della loro sovranità economica (ma anche politica); e, investiti da imponenti flussi migratori, che ne rendono porosi i confini, si trovano costretti a ripensare alla propria identità e ai propri rapporti con il resto dell'umanità.

È evidente che le problematiche della cittadinanza si collocano nel bel mezzo di tale ripensamento.

¹³⁸ Rogers Brubaker, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Bologna, Il Mulino, 1997.

Infatti la cittadinanza è un principio di espansione all'interno dello spazio nazionale, ma è anche un criterio di chiusura e di esclusione verso coloro che ne stanno all'esterno.

L'immigrazione genera risposte contrastanti, oscillanti tra l'accentuazione degli elementi di chiusura e l'accettazione della necessità di nuove aperture. In ogni caso, entra in gioco la cittadinanza. Bisogna ridefinirla in senso restrittivo, in modo da tener fuori il più possibile gli "altri" se non dal territorio almeno dalla piena parità con "noi"? O al contrario bisogna ampliarla in modo da trasformare i migranti in cittadini a tutti gli effetti? Bastano le vecchie definizioni o bisogna includere nuovi tipi di diritti nella nozione di cittadinanza?

E infine, ha ancora senso, in un mondo di comunicazioni e transazioni globali e simultanee, continuare a parlare di cittadinanza? Se omettiamo di considerare la posizione "escludente", quella lepenista o leghista per intenderci, vediamo che la discussione si articola principalmente in tre posizioni, non mutuamente esclusive ma comunque discernibili in base a due criteri:

- 1) il collegamento tra cittadinanza e stato nazionale;
- 2) il contenuto dei diritti di cittadinanza.

La prima posizione non mette in discussione il collegamento cittadinanza-stato nazionale e non insiste troppo sulla ridefinizione dei diritti. Possiamo definirla *integrazioneista* perché, iscrivendosi in una lunga tradizione, si prefigge la piena integrazione nazionale dei migranti: si potrebbe dire la loro piena nazionalizzazione, se la parola non evocasse tanto intensamente una intolleranza culturale e una propensione assimilazionista che le sono estranee. I mezzi per ottenere l'integrazione nazionale sono: la facilitazione delle pratiche di naturalizzazione per chi è straniero e richiede la cittadinanza; e l'adozione dello *ius soli*, per cui chi nasce in un certo Paese ne possiede automaticamente la cittadinanza, fermo restando il suo diritto di non accettarla.

È il modello che si è andato evolvendo nella Francia repubblicana a cavallo tra i secoli XIX e XX e che si oppone radicalmente allo *ius sanguinis*, di germanica ispirazione, che condiziona il possesso della cittadinanza alla discendenza. Si badi che il rifiuto di fare della cittadinanza un fatto genetico non comporta il venir meno della necessità di una integrazione anche culturale.

¹³⁹ Yasemin Nuhoglu Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.

¹⁴⁰ Brubaker, op.cit.

La naturalizzazione comporta qualche prova di lingua e cultura nazionale. E non è un caso che più anticamente in Francia la nazionalità era accordata solamente alle terze generazioni, che si supponeva avessero assimilato a sufficienza i *mores* della nazione¹³⁸. In Italia, dove vige un *mix* dei due diritti, sono state autorevolmente avanzate proposte per la concessione automatica della cittadinanza a tutti coloro che nascono sul nostro territorio. La seconda posizione si concentra sul contenuto dei diritti di cittadinanza e, così facendo, mette implicitamente in discussione il legame con lo stato nazionale. È la posizione *multiculturalista*, alla quale abbiamo già fatto riferimento e che toccheremo soltanto. Il multiculturalismo giudica i diritti delle collettività altrettanto e anzi più importanti dei diritti individuali. Una piena cittadinanza non può pertanto fare a meno di riconoscere ai gruppi culturali pieni diritti collettivi, collegati alla loro cultura, e la facoltà di farli valere istituzionalmente anche contro i diritti degli individui che ne fanno parte. Questa posizione non nega la cittadinanza, ma la ridefinisce nei contenuti. In tal modo però, come osserva giustamente Sartori, frantuma la cittadinanza nazionale in una serie di capsule ermetiche. E, aggiungiamo noi, esige dallo stato la rinuncia al suo carattere nazionale, cioè al controllo esclusivo di certi *standard* culturali e normativi. La terza posizione non si preoccupa dei contenuti culturali della cittadinanza, ma aggredisce direttamente il nesso con lo stato nazionale. È la posizione che chiamerò *post-statalista*. La esponeva con singolare chiarezza già alcuni anni fa Yasemin Nuhoglu Soysal¹³⁹. Cerco di tratteggiarla enunciando innanzi tutto la sua premessa (fattuale) e la sua conclusione (normativa). La premessa è che in tutti i paesi europei i lavoratori stranieri godono di gran parte dei diritti che convenzionalmente compongono la cittadinanza pur senza essere tecnicamente cittadini. Possono acquistare e vendere, esprimere liberamente il loro pensiero, associarsi con chi vogliono, iscriversi a un sindacato, avere contratti di lavoro non diversi da quelli cui sono soggetti i cittadini a pieno titolo. Hanno il diritto all'assistenza medica, all'educazione. In certi paesi partecipano alla elezione dei rappresentanti politici nel governo locale. Insomma, essi sono quasi-cittadini a tutti gli effetti. Ciò che loro manca sono solo lo *status* ufficiale e qualche *entitlement* "marginale"¹⁴⁰, quale il diritto di eleggere ed essere eletti nelle elezioni nazionali.

Da ciò si ricava, e questa è la conclusione, che esiste una cittadinanza sostanziale che prescinde dall'essere o no formalmente cittadino; che la cittadinanza formale non è poi così importante,

a fronte dell'importanza dei diritti comunque garantiti anche in sua assenza; e che siffatta nuova cittadinanza non poggia più sulla nazionalità, bensì sull'universalità dei diritti umani, riconosciuti a ciascuno in quanto membro del genere umano.

Nella premessa viene descritto in modo corretto, anche se forse idealizzato, lo stato corrente delle cose. Il vero problema è valutativo. In particolare, è ragionevole pensare che l'elettorato attivo e passivo a livello nazionale sia un "beneficio marginale"?

No, non lo è, se solo consideriamo che la cittadinanza civile è bensì la base della "cittadinanza" *tout court* nel senso di Marshall, ma la cittadinanza politica ne è il fulcro, il punto di forza. Essere membri di un sistema politico significa contare qualcosa. Si può contare in vari modi, in ragione delle risorse che si posseggono: la ricchezza, la forza lavoro, il potenziale di collaborazione o di ribellione, ecc. Ma in un governo rappresentativo la risorsa tipica per la quale "si conta" è il diritto di deporre, tramite il voto, i governanti precedentemente eletti. Senza questo potere, i leader non sarebbero responsabili (*accountable*), e, non essendo responsabili, non avrebbero neanche l'obbligo di essere *responsive*, di rispondere alle domande dei cittadini. Il che significa che tutti gli altri diritti sarebbero precari, revocabili. Ovvero non sarebbero diritti.

Un punto di forza di chi sostiene il post-statalismo è che gli stranieri ormai sono presenze stabili negli stati europei, non è possibile cacciarli. Ciò però significa confondere un fatto con un diritto. Faccio un esempio. In Italia il diritto a risiedere permanentemente sul patrio suolo era garantito dalla carta di soggiorno, che si otteneva dopo cinque anni di regolare soggiorno. Il senso era quello di radicare maggiormente lo straniero e di conferirgli una posizione e un senso di vita improntati a una maggiore stabilità. Ora la carta è "a punti": il proprio diritto si assottiglia via via che i punti scemano, e verisimilmente l'ansia e l'incertezza aumentano proporzionalmente.

Insomma, la cittadinanza o è o non è. Ciò che non lo è può essere "incorporazione", "appartenenza"; ma senza il punto di chiusura della condivisione del potere politico, resta uno *status* alla lunga incompatibile con il valore dell'uguaglianza. Altro è, naturalmente, prefigurare un percorso nel quale certi diritti portano ad altri diritti. In questa logica evolutiva e funzionalista, un passo importante sarebbe – e a ragione – la partecipazione degli stranieri residenti alla vita politica locale. Ma sarebbe importante appunto in quanto passo lungo una strada al cui termine dovrebbe esserci il loro coinvolgimento a pieno diritto nelle decisioni che riguardano l'intera nazione.

04. CONCLUSIONI





04.1 PAOLO CAMMAROSANO
COSA È ACCADUTO?

ITALIA
Nomi di tradizione longobarda.
Particolare delle incisioni su un pilastro e, alle pagine precedenti sulla parete di ingresso della Galleria Longobarda del Santuario di San Michele sul Gargano, seconda metà del sec. VII d.C.. Monte Sant Angelo, Foggia.
Scritti prevalentemente in lettere latine capitali, ne compaiono anche di scritti in lettere runiche inglesi. Molti dei nomi sono tipici longobardi anche se diverse forme sono di tipo latino-cristiano.

Quindici secoli separano gli spostamenti e gli assestamenti di popoli, che abbiamo narrato in questo libro, dalle migrazioni dei nostri giorni delle quali abbiamo discusso la natura e i problemi. E in questo arco di tempo così lungo tante cose nuove sotto il sole. Negli stessi anni nei quali agiva e scriveva il papa Gregorio Magno sul quale ci siamo a lungo soffermati un'altra persona, in un luogo lontano, era anch'essa convinta di una imminente fine del mondo e della necessità di salvezza: una visione gli disse che ebrei e cristiani si erano indebitamente appropriati della verità che avevano conosciuto Abramo e Gesù Cristo e lo spinse alla lotta per l'affermazione di una nuova religione di salvezza, altrettanto esclusiva delle altre e altrettanto feroce nella lotta al paganesimo. L'espansione dell'Islam cominciò subito dopo la morte del Profeta, cambiò nel giro di tre generazioni la carta politica del bacino mediterraneo, introdusse nuovi assestamenti etnici e linguistici e una nuova fisionomia delle relazioni fra potere politico e religione. Nel corso del secolo IX una gran parte dell'Europa occidentale conobbe una nuova forma di autorità imperiale, plurinazionale e resa coerente dalle istituzioni ecclesiastiche e da una cultura comune di lingua latina, mentre il divario dalla parte greca dell'antico impero romano si andò accrescendo e la lingua greca venne totalmente obliterata

in occidente anche dalle persone colte. Poi affiorarono, non prima del secolo X, i primi stereotipi “nazionali”: i tedeschi feroci, gli italici infidi, i greci astuti. Verso la fine del medioevo presero forma compiuta le prime formazioni politiche che si possano definire in termini di “stati nazionali”. L’unità religiosa che li accomunava subì le prime incrinature vistose fra Tre e Quattrocento e si spezzò definitivamente nella prima metà del Cinquecento, non molto tempo dopo che si era aperto un nuovo continente al proselitismo cristiano. Il nesso tra sovranità politica e religione si andò manifestando in forme di crescente durezza, investì oriente e occidente, suscitò per contraccolpo le prime idee di tolleranza, poi le prime idee di libertà, per approdare infine alle idee che esistono alcune libertà fondamentali dell’individuo che non possono essere alienate. Un lungo processo storico, partito dalla vecchia Europa, condusse all’abolizione della schiavitù anche al di là dell’Atlantico, a prezzo di una guerra dove gli Americani del nord subirono il maggior numero di vittime umane che le loro guerre abbiano mai conosciuto. Una nuova forma di oppressione, il colonialismo, subentrò all’antica schiavitù e ne perpetuò molti tratti essenziali, mentre nuove aspirazioni e utopie andarono rivendicando una eguaglianza e una libertà sostanziale degli esseri umani: una metà dei quali cominciò ad uscire solo nel secolo scorso dalla situazione di minorità in cui tutte le civiltà del passato l’avevano relegata, attraverso lotte difficili e che ancora sono in corso. Del resto tutti gli sforzi per una effettiva eguaglianza dei diritti umani sono ancora in corso mentre scriviamo queste pagine, e gli attentati contro questi diritti perdurano: “fingiamo di credere che tutto ciò è di un solo tempo e di un solo Paese – scrisse Jean Cayrol nel suo bellissimo commento alle immagini di Auschwitz – e non pensiamo a guardarci attorno e non

sentiamo che si grida senza fine”. E allora la lunghissima spanna di tempo che separa il IV-VI secolo e i secoli XX e XXI sembra ridimensionarsi, e ci conduce a riflettere sul fatto che si tratta comunque di un periodo millesimale nella vicenda complessiva dell’umanità: ciò che sollecita e legittima a individuare delle similitudini, delle costanti, e soprattutto a cercare di imparare e non commettere errori.

Tanto l’impero ellenistico-romano quanto i popoli “barbarici” e gli stati che essi costruirono fra V e VI secolo conoscevano al loro interno alcuni contrasti fondamentali: tra maschi e femmine, tra liberi e servi, tra nobili e non nobili, tra chierici e laici, tra credenti in fedi religiose diverse. Non conobbero però dei veri e propri contrasti che si possano definire “nazionali”, anche se vi furono certo orgogli di stirpe e la percezione che alcuni popoli erano stati sopraffatti da altri. I contrasti nazionali, e gli orgogli nazionali e i miti identitari che li hanno alimentati, sono stati al contrario all’origine delle maggiori tragedie dello scorso secolo e del secolo in cui viviamo e, per riprendere in altro contesto una frase di Bertolt Brecht, il grembo in cui nacquero è ancora fecondo. Nei tempi molto recenti questo grembo è stato ulteriormente fecondato da nuove forme di estremismo religioso e la miscela di religione e potere politico si è ricomposta in più di un luogo del mondo.

L’Europa deve proprio all’esperienza delle sue tragedie il merito di aver compiuto immensi sforzi per disinnescare questa miscela. Non c’è dubbio che un potente elemento che nell’età delle grandi migrazioni aiutò alla fusione dei popoli e allo sviluppo di un ideale egualitario fu la religione cristiana. Ma la sua necessaria volontà di esclusivismo e il legame con il potere politico che ne fu conseguenza compromisero

quell'elemento pure egualitario e inequivocabilmente antirazzista, e comunque nessuna forma religiosa è proponibile oggi come elemento unificante. L'elemento unificante oggi possibile è una comune "religione" dei diritti umani e della libertà.

Questo pone un problema complesso di fronte alle persone che in cerca di una vita migliore entrano nelle frontiere degli stati dell'occidente e del nostro Paese. Non si tratta certo, per quante difficoltà queste persone pongano, di processi migratori comparabili con quelli di Goti, Vandali, Franchi e Longobardi. Oggi abbiamo a che fare con migranti individuali e non con compagini statali che cerchino uno spazio nuovo e una nuova frontiera a spese di stati così bene strutturati e difesi come sono oggi quelli dell'Europa e degli Stati Uniti d'America. Ciò non toglie che la somma degli individui che migrano costituisca un'entità molto importante e che dunque il problema della loro accoglienza e del loro inserimento si ponga. Nelle pagine che precedono alcune linee di fondo sono state delineate intorno al giusto atteggiamento da tenere, agli atteggiamenti da evitare, alle scelte possibili. Quello che comunque deve essere sempre sottolineato è che di scelte si tratta. Nella vita pubblica, come nella vita privata, c'è sempre la tendenza a presentare il proprio modo di vita come dettato da necessità: non si può fare questo passo, non si può fare quest'altro per via del lavoro, della famiglia eccetera. Anche quando tali condizionamenti sono rispettabilissimi, giustissimi, tuttavia è sempre una scelta che viene compiuta. A volte, come nel caso di una larga estensione della cittadinanza a chi entra nei nostri territori, una estensione subordinata solo al rispetto delle nostre leggi e della tutela dei diritti umani cui esse sono ispirate ci sembra scelta difficile. Ma, come scrisse un antico saggio, ci sono cose che non osiamo fare perché ci sembrano difficili, ma la verità è che ci sembrano difficili perché non osiamo farle.





04.2. ORNELLA URPIŠ
COSA SI PUÒ FARE? ORA E QUI?

Cuba

Marco Marchese, ex atleta della Nazionale italiana di Triathlon e **Giselle Talavera Rodriguez**, laureata in ingegneria informatica all'Havana, covano in animo la speranza che il piccolo **Valentino** scelga in piena autonomia e libertà il paese in cui studiare e costruirsi un futuro anche professionale.

Gli immigrati presenti in Friuli Venezia Giulia sono per lo più persone che hanno un progetto migratorio di lunga durata. La scelta di stabilizzazione di molte comunità provenienti dalla ex Jugoslavia, dalla Romania, dall'Africa, dal Bangladesh ha prodotto alcune significative variazioni nella composizione culturale della società della Regione, con tutte le problematiche connesse (classi miste a scuola, costruzioni di nuovi luoghi di culto, ecc.).

Nonostante il loro (comparativamente) marcato radicamento, le comunità straniere continuano ad intrattenere relazioni quasi esclusivamente interne ai propri confini. La vita sociale di molti stranieri si svolge per lo più all'interno del gruppo culturale di riferimento. Ogni comunità vive in una sorta di autoreferenzialità sociale. L'integrazione di molti individui è un fatto, molti immigrati (ormai cittadini italiani) lavorano e vivono regolarmente, ma la comunità rimane il punto di riferimento valoriale ed emotivo per loro imprescindibile.

Per questa ragione, spezzare l'isolamento, generare identificazione con i simboli e le istituzioni, e sviluppare processi di riconoscimento nella comunità locale – che costituisce uno spazio di vita immediatamente rilevante per chi ci abita, e quindi potenzialmente alternativo o complementare a quello offerto dalla comunità etnica – è un tema di grande interesse politico.

Come abbiamo visto, favorire il riconoscimento *tout court* delle comunità culturali (politiche multiculturali) non fa che favorire il naturale processo di esclusione sociale delle comunità e lo suggella legalmente. Ogni processo di integrazione sociale deve passare attraverso il riconoscimento dei diritti degli individui e la promozione della partecipazione alla vita sociale e politica del luogo in cui essi risiedono. In attesa della concessione del voto amministrativo agli stranieri, un canale di cittadinanza attiva è costituito dalla formazione di organi elettivi di rappresentanza che consentano agli stranieri (sia pure

in assenza di una cittadinanza politica perfezionata) un accesso adeguato alla *decision-making* locale. Tipicamente, questi organi sono i cosiddetti Consigli degli Stranieri che a differenza delle Consulte degli immigrati sono organi elettivi.

Essi infatti sono eletti direttamente dai cittadini stranieri residenti (comunitari e no) presenti in un dato territorio attraverso liste di tipo "etnico" o di tipo "multi-etnico", cioè in base a un programma specifico. In quanto elettivi, essi sono organi rappresentativi: agli eletti viene infatti conferita l'autorità di agire in nome e negli interessi degli elettori. Come abbiamo accennato, essi sono presenti in molte province, tra cui quelle di Bologna, Firenze e Siena.

Hanno funzioni puramente consultive (formulazione di pareri riguardanti proposte di delibere dell'amministrazione) e funzioni propositive, cioè di formulazione di proposte di delibere. I pareri sono comunque sempre non vincolanti per gli organi amministrativi.

Uno degli obiettivi più importanti per ogni amministrazione che governi democraticamente in un territorio è la predisposizione di un ambiente nel quale le persone possano vivere nel modo più completo e soddisfacente possibile la propria vita. Per questo sono necessarie condizioni favorevoli allo sviluppo sociale ed economico. Gli stranieri residenti rappresentano una quota considerevole dei cittadini e la loro identificazione con i modelli di valori e le istituzioni del territorio è *conditio sine qua non* per la loro piena integrazione. Non dobbiamo dimenticare inoltre che molti di loro posseggono i requisiti per l'ottenimento della cittadinanza italiana, che probabilmente verrà loro riconosciuta in tempi abbastanza brevi.

Lo scarso interesse degli stranieri alla partecipazione della vita pubblica è imputabile in parte alla loro distanza culturale, ma in parte anche alle poche opportunità che le istituzioni offrono loro di essere presenti e attivi nel contesto locale.

Si ritiene che queste iniziative possano contribuire a smuovere la grande massa degli immigrati dall'immobilismo civico nel quale sono immersi. La pura dimensione associativa, se priva di supporti istituzionali, non basta. Di fatto, il ruolo delle associazioni culturali sembra non essere un fattore importante nella formazione di una reale coscienza civica; e queste avrebbero scarsi risultati anche come canali di rappresentanza degli stessi stranieri. Il Consiglio degli Stranieri, inoltre, potrebbe rafforzare il ruolo dei Consigli Territoriali per l'Immigrazione delle Prefetture della Regione, apportando nuove energie e lavorando con essi in modo sinergico.

Questo nuovo organo politico degli stranieri dovrebbe aiutare a sviluppare una vita sociale-relazionale più allargata. Inoltre, aumenterebbe il numero degli stranieri in seno alle istituzioni, e quindi potrebbe avere anche (e soprattutto) la funzione di dare una "voce pubblica" ai bisogni e alle istanze degli immigrati, aiutandoli così a trasformarsi in un soggetto collettivo dotato di diritti e di doveri pubblici.

Uno dei grandi problemi degli stranieri infatti riguarda l'informazione. Essi non si sentono adeguatamente informati; e sappiamo bene che l'informazione rappresenta un veicolo di primaria importanza per l'integrazione sociale e culturale. Inoltre, gli stranieri non sembrano dimostrare interesse per le vicende pubbliche (non leggono i giornali, né ascoltano programmi di informazione).

L'auspicio è che la costituzione di proprie entità istituzionali, con il tempo, possa portare a virtuosi processi di partecipazione attiva.

Un altro aspetto importante sul quale bisognerebbe prendere una posizione ufficiale a livello regionale riguarda la figura del mediatore culturale e la formazione di un Albo o di un Registro regionale che andrebbe a qualificare queste figure che ormai sono fondamentali nelle istituzioni pubbliche (dalla scuola, agli ospedali, ai tribunali) e che di fatto non godono del riconoscimento professionale adeguato.

La mediazione interculturale rappresenta una funzione utile e necessaria per agevolare il processo di integrazione degli immigrati e di mutamento sociale della società di accoglienza.

Va considerata come una azione "ponte" fra le due parti, favorendo la conoscenza reciproca di culture, valori, tradizioni, sistemi sociali e giuridici, in una prospettiva di interscambio e di arricchimento reciproco. Per questo essa va considerata una dimensione di attenzione costante nelle politiche di integrazione sociale, sia per l'accesso degli stranieri all'esercizio dei diritti fondamentali, sia per la trasformazione della nostra società.

Le azioni degli operatori della mediazione culturale (siano essi stranieri preparati o italiani qualificati) sono intese a rimuovere gli ostacoli che impediscono la comunicazione tra i servizi/istituzioni italiani e l'utenza straniera; a promuovere un più esteso e razionale utilizzo dei servizi e delle istituzioni italiane da parte dell'utenza straniera; a migliorare la qualità delle prestazioni offerte dai servizi italiani all'utenza straniera al fine di favorire l'integrazione sociale della popolazione immigrata nella comunità locale, nei servizi sociali, nelle istituzioni scolastiche e culturali, nel settore della sanità e del mondo del lavoro, nonché attivare percorsi positivi di prevenzione e superamento dei conflitti.

Riguardo al profilo e al ruolo del mediatore culturale esistono non poche divergenze di opinioni. I soggetti che da anni lavorano nel settore della mediazione hanno cercato di dimostrare l'efficacia del loro operato. Il mediatore si presenta quindi come un nuovo tipo di operatore sociale, dotato di specifiche competenze e attitudini che lo pongono in grado di interagire con le istituzioni pubbliche e private, nonché come interprete delle esigenze e delle necessità degli stranieri. Egli pertanto necessita di una formazione adeguata e standardizzata (a livello universitario o di formazione professionale, con corsi continui di aggiornamento) che al momento è assente o è offerta in modo sporadico da associazioni o enti con finanziamenti a progetto.

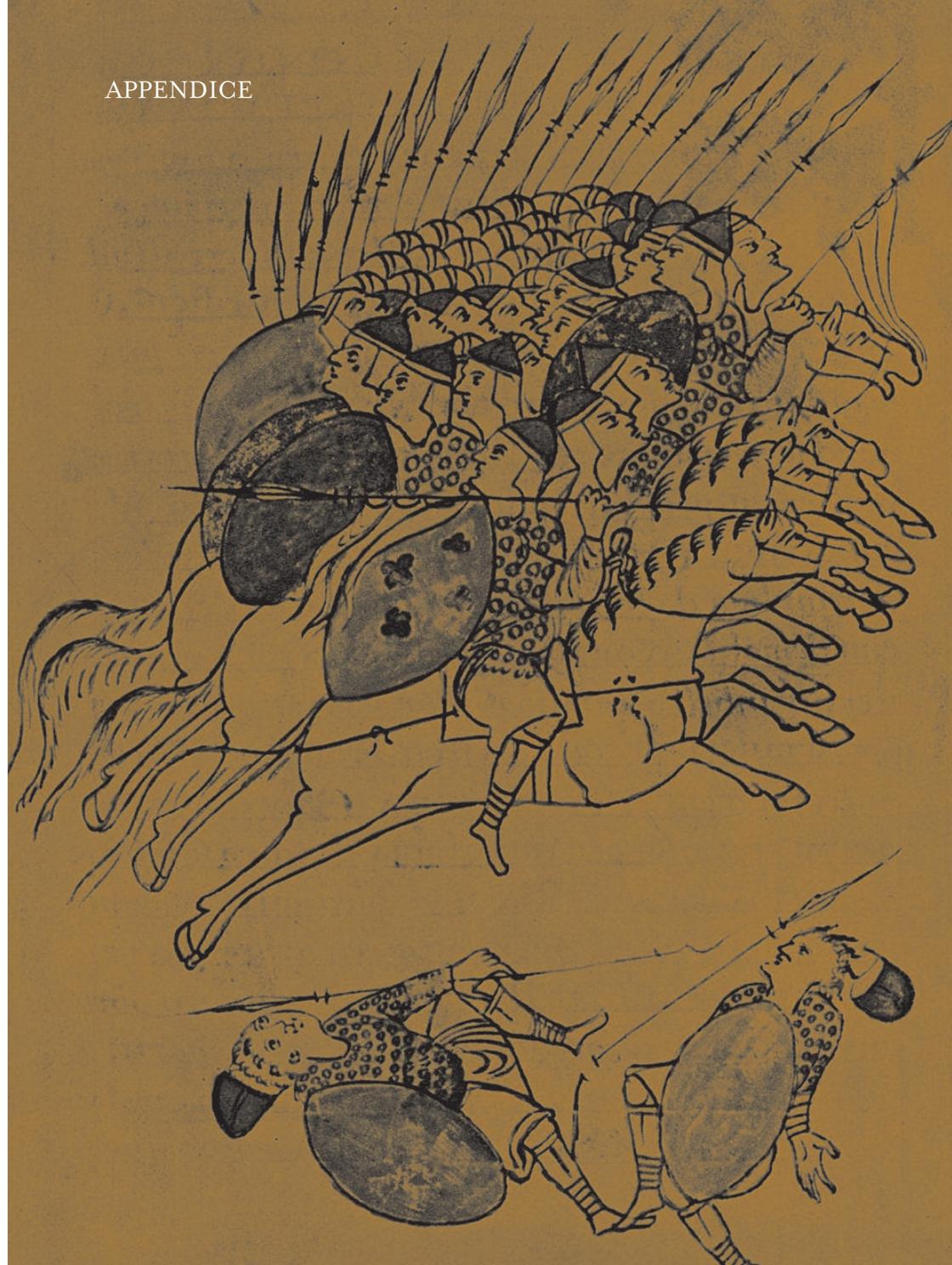
Infine non possiamo dimenticare la funzione fondamentale svolta dalla scuola pubblica nei processi di integrazione dei giovani e delle famiglie.

L'aumento negli ultimi anni dei giovani stranieri nelle scuole italiane ha stimolato mutamenti importanti nei sistemi educativi e nella didattica allo scopo di far fronte alle nuove esigenze di classi sempre più multietniche. Anche le scuole della Regione Friuli Venezia Giulia si sono trovate coinvolte in questo fenomeno e, per facilitare l'inserimento degli allievi di madrelingua straniera e per risolvere le problematiche dovute alle differenze culturali oltre che linguistiche, hanno messo a punto delle strategie di accogliimento degli alunni stranieri, nonché dei programmi specifici di interculturalità.

Molti docenti si sono specializzati in questo settore acquisendo competenze specifiche attraverso una formazione adeguata, in modo particolare per l'insegnamento dell'italiano agli alunni stranieri.

Ma il processo di modificazione dell'organizzazione scolastica di fronte ai nuovi flussi migratori rimane ancora molto diversificato e troppo dipendente dalla volontà e dalla capacità delle singole scuole e, in alcuni casi, dei singoli insegnanti. Sarebbe auspicabile quindi una maggior uniformità di interventi educativi, con progetti condivisi dalle diverse scuole del territorio regionale affinché l'interculturalità diventi non solo un momento di condivisione con gli studenti delle diverse realtà del mondo, bensì un approccio trasversale in tutte le discipline per promuovere un rapporto dialettico tra le diverse culture al fine di favorire la pacifica convivenza e un reciproco cambiamento.

APPENDICE





Libro dei Maccabei,
distruzione di Gerusalemme
e nella precedente pagina,
cavalieri. Leida, Bibliotheek
per Rijksuniversiteit, sec. IX.

NOTA BIBLIOGRAFICA DELLA PARTE STORICA

La vicenda dei grandi spostamenti di popoli ha un ruolo così importante, e per così dire fondante, nell'età medievale che tutti i profili di insieme della storia medievale ne parlano lungamente: ciò che fa comprendere come una bibliografia che aspirasse a una certa completezza occuperebbe uno spazio pari a quello di tutto il nostro libro. Per cui ci limitiamo a ricordare, fra tali profili generali del medioevo, uno dei testi più incisivi e storiograficamente importanti: H. PIRENNE, *Histoire de l'Europe. Des invasions au XVI siècle*, Paris-Bruxelles, 1936; prima edizione italiana: *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Firenze, Sansoni, 1956 e numerose edizioni successive.

Una panoramica generale sui movimenti di persone, gruppi e popolazioni di ogni genere nell'Europa medievale si può attingere attraverso gli atti di un recente convegno: *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*. 40^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (Nice, 4-7 juin 2009), Paris, Publications de la Sorbonne, 2010 (*Histoire ancienne et médiévale*, 104).

Per quanto riguarda le grandi migrazioni dei popoli fra tarda antichità e inizi del medioevo ritengo tuttora fondamentali, anche se non sempre ricordati, per motivi che mi sfuggono, nella letteratura scientifica recente, due libri: P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3^e ed., Paris, 1948, n. ed. Études augustiniennes, 1964, e L. MUSSET, *Les invasions: les vagues germaniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e ed., 1969 (*Nouvelle Clio*, 12).

Utile per farsi chiarezza su spazi geografici e formazioni politiche è P. CAMMAROSANO, F. MEZZONE, *Piccolo Atlante di Storia Medievale, 249-1492*, Trieste, CERM (Centro Europeo Ricerche Medievali), 2007 (Strumenti 01).

Per le più recenti concezioni sugli scambi delle culture, i movimenti delle popolazioni e le loro identità è importante la raccolta di saggi di W. POHL, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma, Viella, 2000 (*Altomedioevo*, dir. S. GASPARRI, 2).

Molti interessanti contributi anche nelle raccolte *Borders, Barriers, and Ethnogenesis. Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. by F. CURTA, Turnhout, Brepols, 2005 (Studies in the Early Middle Ages, 12), e *People and Space in the Middle Ages, 300-1300*, ed. by W. DAVIES, G. HALSALL and A. REYNOLDS, with illustrations by A. LANGLANDS, Turnhout, Brepols, 2006 (Studies in the Early Middle Ages, 15).

Un approccio agile, di intento dichiaratamente politico nel senso di rifiutare i moderni nazionalismi ma comunque filologicamente fondato e utile per la bibliografia è offerto da P. J. GEARY, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, 2002; edizione italiana: *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Prefazione di G. SERGI, Roma, Carocci, 2009. Un testo sterminato e imprescindibile è quello di C. WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, University Press, 2005; pp. XXVIII-990; edizione italiana: *Le società dell'alto medioevo. Europa e Mediterraneo, secoli V-VIII*, traduzione e cura editoriale di A. FIORE e L. PROVERO, Roma, Viella, 2009 (La storia. Saggi, 2).

Per gli studi che hanno istituito correlazioni fra i movimenti dei popoli della tarda antichità e del primo medioevo e le immigrazioni attuali si veda A. BARBERO, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 2006, rist. 2010 (Economica Laterza, 259), con ricca bibliografia e segnatamente la nota 2 a p. 235; qui anche eccellente bibliografia sulla questione delle frontiere: pp. VI-XI e note relative. Tutto il libro è poi prezioso per sintesi e bibliografia sulle politiche del controllo delle frontiere e dell'immigrazione poste in atto dalle autorità imperiali romane. Suntuosamente illustrato e non privo di alcuni utili profili è il catalogo della mostra *Roma e i barbari. La nascita di un nuovo mondo* [Mostra organizzata da Palazzo Grassi, Venezia, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn e École française de Rome, Roma]. Catalogo a c. di J. J. AILLAGON, con il coordinamento scientifico di U. ROBERTO e Y. R. IVIÈRE, Palazzo Grassi, Venezia e Skira editore, Milano, 2008.

Per una ricca serie di indicazioni bibliografiche sul panorama linguistico dell'Europa neolatina e neogermanica si vedrà R. C. VAN CAENEGEM, *Introduction aux sources de l'histoire médiévale*, avec la collaboration de F. L. GANSHOF, nouvelle édition mise à jour par L. JOCQUÉ, traduction de l'anglais par B. VAN DEN ABEELE, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis), pp. 167-175 e 371-403. Per le vicende religiose ecclesiastiche è ancora insuperato J. DANIELOU, H. MARROU, *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963 (Nouvelle Histoire de l'Église, dir. L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES, I).

Il libro di VAN CAENEGEM e GANSHOF appena citato è il punto di partenza migliore per una panoramica delle fonti e degli strumenti di lavoro. Una eccellente silloge di fonti, tradotte in italiano, sull'epoca dei grandi movimenti di popolazioni e sulla crisi dell'unità politica imperiale romana è offerta da *I barbari*. Testi dal IV all'XI secolo scelti, tradotti e commentati da E. BARTOLINI, Udine, Casamassima libri, 2009 (nuova edizione di un'opera già proposta in altra veste negli anni Settanta e poi nel 1982). Per le fonti archeologiche e in particolare per i corredi funerari mi limito a segnalare il libro recentissimo, cui si ricorgerà per ampie indicazioni bibliografiche, di I. BARBIERA, *Memorie sepolte. Tombe e identità nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Roma, Carocci Editore, 2012 (Studi superiori, 763, Archeologia).

Sulle grandi invasioni e la fine del mondo antico in Italia un importante insieme di studi e una ricca documentazione iconografica sono offerti dal volume di più autori *Magistra barbaritas. I Barbari in Italia*, Premessa di G. P. CARRATELLI, Milano, Scheiwiller (Credito Italiano), 1984 (Antica madre. Collana di studi sull'Italia antica, a c. di G. P. CARRATELLI). Un altro volume della prestigiosa collana è poi fondamentale per le vicende dell'area nord-orientale d'Italia: *Da Aquileia a Venezia. Una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal II secolo a. C. al VI secolo d. C.*, Milano, Scheiwiller (Credito Italiano), 1980 (Antica madre. Collana di studi sull'Italia antica, a c. di G. P. CARRATELLI). Ma sarà da integrare con numerose opere più recenti: già nel 1986 era apparsa l'ottima guida di S. TAVANO, *Aquileia e Grado. Storia - Arte - Cultura*, Trieste, Lint Editoriale Associati, 1986, terza ristampa, 1999, e sono ora di grande pregio *Cromazio di Aquileia 388-408 al crocevia di genti e religioni*, a c. di S. PIUSSI, Cinisello Balsamo (Milano), Silvana Editoriale, 2008, e *Aquileia patrimonio dell'umanità*, a c. di L. FOZZATI, Udine, Magnus Edizioni, 2010.

Per quanto concerne i Longobardi si deve indicare anzitutto, anche per la bibliografia precedente, il volume con saggi di più autori *Langobardia*, a cura di P. CAMMAROSANO e S. GASPARRI, Udine, Casamassima, 1990; una nuova edizione, del 2006, contiene una *Nota di aggiornamento bibliografico* scritta da P. CAMMAROSANO, pp. 425-427. Va adesso aggiunto alla bibliografia S. GASPARRI, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Roma-Bari, Laterza, 2012 (Quadrante Laterza, 179).

COLOPHON

PROGETTO GRAFICO
STUDIO MONTANARI

IMPAGINAZIONE
VANESSA MARCUZZI

IMMAGINI
ARCHIVIO MARIO CASAMASSIMA

LE IMMAGINI ALLE PAGINE
63, 116, 119, 133, 138, 139, 146, 147, 148, 158, 168, 169, 175,
176, 182, 194, 202, 203, 207, 211, 256, 262
SONO TRATTE DA WIKIPEDIA

I GRAFICI ALLE PAGINE
53, 54, 55, 58 SONO STATI ELABORATI
CON IMMAGINI TRATTE DA
THE HISTORICAL ENCYCLOPEDIA OF COSTUME,
LONDON 1988

STAMPATO IN ITALIA
DA LITHOSTAMPA, PASIAN DI PRATO (UD)
SU CARTA FEDRIGONI, ARCOPRINT EXTRA WHITE

L'EDITORE SI DICHIARA DISPONIBILE
CON GLI EVENTUALI AVENTI DIRITTO
SULLE IMMAGINI DI CUI, NONOSTANTE LE RICERCHE,
NON SIA STATO POSSIBILE RISALIRE ALLA FONTE

‡

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI OTTOBRE 2012

© 2012 CASAMASSIMA LIBRI
ISBN 9788890279669

Fogli si sguardia:
Elaborazione di una immagine
dello sbarco a Bari di 20.000
profughi albanesi, 9 agosto 1991.

IV di copertina:
Clastra Alpium, fortificazioni
tardo-romane alle frontiere delle Alpi
da *Notitia Dignitatum*
utriusque imperii, sec. XVI.

