

## OBIETTIVI

### ■ conoscere

- il significato del termine *hostis* e la sua evoluzione;
- come la figura dello straniero sia fortemente legata alla storia di Roma nella persona del suo mitico fondatore, Enea;
- le opere di storiografia latina che contengono giudizi sullo straniero e, in alcuni casi, dello straniero a proposito dei Romani stessi o di altri popoli;
- le diverse tipologie con cui lo straniero viene identificato in opere del Medioevo, del Cinquecento (età del Rinascimento e della Controriforma) e del Settecento;

### ■ saper individuare

- come il concetto di straniero si accompagni spesso a quello di incivile;
- come la rappresentazione dello straniero contenga spesso il “rispecchiamento” di valori morali e di consuetudini sociali individuati con rimpianto solo nella tradizione degli avi;
- elementi di persistenza e di cambiamento nella rappresentazione dello straniero dal I secolo a.C. al Settecento;

### ■ saper operare un collegamento

tra la rappresentazione dello straniero e il contesto storico, ideologico e culturale dell'autore dell'opera in cui tale rappresentazione è contenuta;

### ■ saper mettere in relazione

tali elementi con i rispettivi periodi storici e culturali.

## L'INTERVISTA IMPOSSIBILE DI UMBERTO ECO AD ATTILIO RÈGOLO I FATTI

## UN'INATTESA CONFESIONE

In un'intervista impossibile, immaginata nel 1973 per un programma radiofonico, Umberto Eco dialoga con Attilio Règolo. Il filosofo e il console discutono su che cosa abbia rappresentato per Roma la grande rivale Cartagine.

La storia è nota. Era il 256 a.C., quando Romani e Cartaginesi si fronteggiavano nella prima guerra punica. Attilio Règolo, mandato dal Senato a invadere l'Africa, fu sconfitto e fatto prigioniero; inviato a Roma dai Cartaginesi con l'incarico di trattare la pace, dopo aver giurato di ritornare in caso di fallimento, non riuscì a persuadere il Senato e, mantenendo fede alla parola data, ritornò a Cartagine, dove lo aspettava la condanna a morte.

È appena prima dell'esecuzione che Umberto Eco decide di intervistarlo e di fargli pronunciare parole davvero inattese. Nel momento estremo, con spietata lucidità, il console rivela ciò che ha imparato confrontandosi con quegli stranieri che stanno per chiuderlo in una botte, irta di chiodi sporgenti all'interno, e farlo rotolare giù dalla montagna. Libero ormai da qualsiasi ipocrisia, egli non può non ammettere che, nonostante la loro crudeltà, i Cartaginesi non sono affatto barbari, ma un popolo profondamente civilizzato, di fronte al quale sono piuttosto i Romani a fare la figura dei barbari:

*Regolo* – Fui catturato e penetrerai in Cartagine.

*Eco* – Nel cuore della barbarie.

*Regolo* – Frasi fatte... frase fatta per frase fatta, penetrerai nel cuore della civiltà.

*Eco* – Della civiltà?

*Regolo* – Civiltà, certo. Si metta nei panni di un romano, che viene da una città in formazione, una città dura, combattiva, certo, ma ancora tutta da fare. Roma è una città senza cultura, di agricoltori, di mercanti... Non sono amante delle lettere, ma l'unica letteratura di cui ho sentito parlare è quella greca, e io non so il greco, o lo so pochissimo. Mi dicono che stanno formando dei giovani che scriveranno cose interessanti, mi hanno parlato di due ragazzi, un ex schiavo, tale Andronico, e un ventenne molto promettente, Nevio. Ma, vede, Roma è una città di promesse... I romani sono sempre fieri di se stessi, ogni ragazzo romano viene educato come se l'universo intero attendesse il suo arrivo (la sua conquista) per ritrovarsi. Si nasce a Roma,

si cresce in Roma, si pensa in termini di romanità, si guarda al resto del mondo come a una accolta di barbari... E poi un giorno si entra in Cartagine. Una città antica, che si ricollega a una civiltà più antica ancora, i Fenici, che sapevano leggere, scrivere, navigare, quando i Romani pascolavano ancora le pecore e non erano neppure romani. Una città colta...

(*Le interviste impossibili*, Bompiani, Milano 1975, pp. 49-50)

Anche se la leggenda lo trasfigurò in eroe esemplare della lealtà romana, deciso a rispettare la parola data anche a costo della vita, l'Attilio Règolo di Eco è piuttosto un uomo che non crede più nei luoghi comuni sulla civiltà di Roma:

La parola data, la dignità... Come se anche noi non sapessimo mentire, assalire popoli inermi, incamerare ricchezze altrui... No, non c'entra l'onore, la parola data, l'orgoglio del soldato romano. No, se dovessi dire... vede, tutte queste cose... Non ci credo più. Da che sono stato prigioniero a Cartagine. Ecco, vuole una notizia sensazionale? Vado a morire perché non mi riesce più di sentirmi romano.

(*Le interviste impossibili*, cit., p. 47)

Attilio Règolo, sia chiaro, non preferisce la civiltà cartaginese alla barbarie romana. La sua crisi è più profonda: nasce dalla consapevolezza che Roma e Cartagine sono due facce della stessa medaglia, che Cartagine rappresenta il futuro di Roma. Nella civiltà matura dei Cartaginesi, nella loro ricchezza, nel fastidio per la guerra che essi fanno combattere a eserciti mercenari, c'è il germe della loro decadenza; ma quando Roma diventerà padrona del mondo, anch'essa sarà destinata a snaturarsi.

Quella cultura è pragmatica, tesa alle realizzazioni pratiche, che vuole conoscere la natura per dominarla. Ciò che proprio Roma vorrebbe essere e fare. E Cartagine lo è già e lo fa già, e da tempo. [...] Cartagine è l'immagine di quel che Roma potrà diventare. Ma al tempo stesso è l'immagine della morte di Roma. Vedere Cartagine significa vedere Roma tra cento anni.

(*Le interviste impossibili*, cit., p. 47)

Ma se lo straniero, il nemico, è lo specchio di noi stessi, si chiede Attilio Règolo, con che diritto e a che scopo continuare a combatterlo?

Eco, scrivendo all'inizio degli anni Settanta del Novecento, era certamente influenzato dalla coscienza che l'imperialismo non era morto con Roma: la guerra americana nel Vietnam poteva essere interpretata come un'edizione moderna dell'imperialismo romano e la denuncia delle vuote frasi fatte sul conflitto tra civiltà e barbarie risuonava in un contesto di evidente attualità. Ma l'Attilio Règolo di Eco, pur con le forzature imposte dal suo intento provocatorio, pone delle domande legittime circa il modo in cui i Romani percepivano i popoli stranieri e rappresentavano se stessi come portatori di civiltà.

In questo percorso ci chiederemo dunque se il progetto romano di conquista del mondo sia sostenuto da una ferrea certezza della propria missione civilizzatrice rispetto ai barbari o se piuttosto non abbia fatto affiorare nelle coscienze più critiche il timore che la civiltà comporti anche la corruzione, e quindi la perdita delle antiche qualità. Esamineremo quegli storici romani che, celebrando le *res gestae*, spesso vedono negli altri popoli l'immagine vigorosa degli *antiqui mores* romani, che la logica di un potere sempre più forte andava sbiadendo fino a cancellarli. Ma ci chiederemo anche se questo frequente ricorso al paragone con gli stranieri nasca da un genuino interesse per la diversità che essi incarnano o se invece, quando parlano degli stranieri, gli autori romani, come l'Attilio Règolo di Eco, non stiano in realtà parlando, velatamente, di se stessi: se, cioè, lo straniero non sia, per i Romani, innanzitutto uno specchio in cui riflettersi.

## IL PRIGIONIERO SI SPECCHIA

## L'IMPERIALISMO NON MUORE CON ROMA

## PROSPETTIVE E DOMANDE

# 1. Lo straniero: da ospite a nemico

## 1.1 L'evoluzione del termine *hostis*

Chiedersi che cosa rappresenta per Roma lo straniero pone innanzitutto un problema linguistico. Problema rivelatore, perché svela un'inclinazione a confondere due categorie concettuali che noi abbiamo imparato a tenere separate. Oggi infatti la condizione di straniero non implica affatto quella di nemico e nel mondo in cui viviamo ci capita sempre più spesso di essere stranieri o di incontrarne. Se i recenti fenomeni migratori rischiano di compromettere nella nostra percezione immediata questa netta distinzione, è pur vero che le lingue moderne non consentono ambiguità: la terminologia che designa gli stranieri è radicalmente distinta da quella che indica i nemici.

Per i Romani come si poneva la questione? La parola con cui la lingua latina indicava in origine lo straniero era *hostis*, un termine che nella Roma arcaica implicava, come in tutte le società cosiddette primitive, un rapporto di ospitalità doveroso, segnato da precisi riti di accoglienza. Ma l'evoluzione linguistica del latino impose una nuova accezione di *hostis*, nel senso dello straniero pericoloso contro il quale si deve combattere; per designare invece quello inoffensivo, da accogliere come ospite in casa propria, si coniò dalla stessa radice un nuovo vocabolo, *hospes*.

Nella Roma arcaica lo straniero, insomma, era sì un estraneo, ma i rituali dell'ospitalità permettevano di addomesticarlo e di riconoscergli i propri stessi diritti; successivamente, invece, con il dispiegarsi dell'imperialismo romano, egli venne percepito sempre più come un rivale. La sua estraneità doveva essere esorcizzata non con il rituale privato dell'accoglienza, proprio della comunità domestica, bensì con quello pubblico della guerra, proprio della città-stato.

Le lingue moderne distinguono lo straniero dal nemico

*Hostis/hospes*

## 1.2 Il fondatore di Roma era uno straniero

Non che i Romani mancassero di un termine neutro per designare lo straniero, senza implicazioni né amichevoli né ostili: era *advēna*, “colui che viene da fuori”. Ma in realtà la condizione dello straniero era sempre in bilico tra la protezione dovuta all'ospite e la persecuzione riservata al nemico. Il sottile confine che divide l'*hospes* dall'*hostis* si riflette nello stesso mito dell'origine di Roma, narrato da Virgilio nell'*Eneide*. Il poeta scrive al tempo di Augusto e il suo intento è certamente quello di nobilitare i Romani celebrando la loro discendenza dai gloriosi Troiani cantati da Omero. Eppure Virgilio non può evitare di mostrare come Enea, giunto nell'antico Lazio a capo di un esercito straniero (*advēna exercitus*), debba fare i conti con le contraddizioni del suo ruolo di estraneo.

Per un verso, egli è accolto dal re Latino nel suo palazzo con tutti i riti dell'ospitalità: il vecchio re ha interrogato gli oracoli e sa che l'arrivo dei Troiani è voluto dal Fato; offre dunque *hospitium* agli esuli in cerca di una nuova patria e non teme la loro richiesta di insediarsi nella terra d'Ausonia:

Latino invitò a sé nel palazzo i Troiani; e per primo, fattili entrare parlò con placido volto: «Dite Dardani – infatti conosco la città e la stirpe, e noti veleggiaste sul mare –, che cosa cercate?»

Enea giunge nel Lazio come *advēna*

Enea viene trattato da *hospes*

Quale mai causa o quale bisogno ha sospinto le navi alla riva ausonia per tanti flutti cerulei? Sia che per errore della rotta, o spinti dalle tempeste, quali numerose i naviganti soffrono sul mare profondo, entraste fra le rive del fiume e sostaste alla foce, non fuggite l'ospitalità, né ignorate i Latini, progenie di Saturno, equanime non per vincolo di leggi, ma spontaneamente fedele al costume dell'antico dio».

(*Eneide*, VII, vv. 193-204; trad. L. Canali)

**Lo scambio rituale dei doni**

Il discorso di re Latino ai Troiani è un'esemplificazione limpida del concetto arcaico di ospitalità, obbligo reciproco che nasce da uno scambio di favori e di doni:

Con quanta gioia ti accolgo e ti riconosco, o fortissimo fra i Teucri, e rammento le parole del padre e la voce e il volto del grande Anchise! Ricordo il laomedontiade Priamo, che visitava il regno della sorella Esione, dirigendosi a Salamina, spingersi a vedere i gelidi territori d'Arcadia. Allora la giovinezza mi fioriva della prima peluria le gote; ammiravo i capi teucri, certo ammiravo lo stesso Priamo; ma più alto di tutti andava Anchise. La mente mi ardeva di giovanile desiderio di parlare all'eroe e di unire la destra alla destra. Lo avvicinai e ansioso lo condussi sotto le mura di Feneo. Egli partendo mi diede una bellissima faretra e frecce licie e una clamide intessuta d'oro, e un paio di briglie d'oro che ora possiede il mio Pallante. Dunque la destra che chiedi, per me è già congiunta in un patto, e quando la luce di domani tornerà sulla terra, vi conghederò lieti dell'aiuto e vi gioverò con rinforzi. Intanto poiché veniste qui amici, celebrate propizi con noi i riti annuali, che è illecito differire; e ora abitatevi alle mense degli alleati.

(*Eneide*, VIII, vv. 154-174; trad. L. Canali)

**Enea, rivale e nemico**

Ma l'accoglienza ospitale degli stranieri da parte del re non evita loro il sospetto e l'ostilità delle popolazioni locali. La notizia che Latino darà in sposa a Enea sua figlia Lavinia, infatti, scatena l'ira di Turno, che aspirava a sposare la figlia del re e ad ereditarne il regno. La mostruosa furia Aletto dissemina tra i Latini veleni di odio e di morte: la stessa madre di Lavinia non si fida di uno sposo straniero per la figlia e Turno si decide ad «acquistare la dote con il sangue», impedendo che il regno cada in mani straniere. Aletto, travestita da anziana sacerdotessa di Giunone, appare in sogno a Turno e lo persuade a indossare le armi per vendicare l'offesa:



Enea ferito tiene sottobraccio il figlio Ascanio, affresco proveniente da Pompei, Napoli, Museo Archeologico Nazionale.

Armi freme in delirio, armi cerca nel letto e nella casa; l'amore del ferro imperversa e la scellerata follia della guerra, l'ira sovrasta; così una fiamma di sterpi si sottopone con grande strepito ai fianchi di una ribollente caldaia, e il liquido balza e gorgoglia; infuria dentro fumante il fiotto dell'acqua e in alto trabocca di schiuma; l'onda non si contiene più, vola nell'aria nero vapore. Allora, violata la pace, Turno annunzia ai capi dei guerrieri la marcia contro Latino: comanda di preparare le armi, difendere l'Italia, scacciare dai confini il nemico; essi da soli basteranno a entrambi, Teucri e Latini. Come disse così e invocò con voti gli dei, i Rutuli a gara si esortano a battaglia. Chi muove l'egregio decoro dell'aspetto e la giovinezza di Turno, chi i re antenati, chi la destra dalle illustri imprese.

(*Eneide*, VII, vv. 460-474; trad. L. Canali)

Enea è diventato così *hospes* da onorare e difendere per gli uni e *hostis* da combattere e scacciare per gli altri.

Sottolineando che la discendenza dei Romani dai Troiani non era soltanto motivo d'orgoglio, ma portava con sé l'ambiguità della condizione di straniero e invasore, Virgilio faceva i conti con un problema ben presente nella cultura romana del suo tempo. Non molti anni prima, lo storico Sallustio aveva posto in bocca a un nemico, Mitridate re del Ponto, una denuncia dell'imperialismo romano. Mitridate, rivolgendosi all'alleato re Arsace, attribuiva l'aggressività dei Romani e la loro sete inesausta di bottino e di conquiste alla discendenza dagli esuli troiani:

Una infatti, e sempre la stessa è la ragione per cui i Romani fan guerra contro tutti, popolazioni e Stati (repubbliche o regni): l'insaziabile brama di dominio e di ricchezze [...]. Ignori forse che i Romani, arrestati dall'Oceano nella loro avanzata verso l'Occidente, hanno qua rivolto le loro armi? Che essi fin da principio nulla possiedono, casa, mogli, terre, impero, se non come frutto di rapina? Che fuggiaschi un tempo, senza patria, senza famiglia, sono stati messi insieme per la rovina del mondo; che nessuna legge né umana né divina li trattiene dal rapinare, dal rovinare alleati, amici lontani e vicini, deboli e potenti; che giudicano nemici tutti quelli che non sono loro schiavi, e specialmente i regni? [...] La loro grandezza è frutto d'audacia, d'inganno, di una catena di guerre. Con tali metodi distruggeranno tutto o finiranno col soccombere.

(Sallustio, *Historiae*, IV, fr. 69 Maurenbrecher; trad. V. Paladini)

La condizione di sradicati degli antichi fondatori di Roma «fuggiaschi, senza patria e senza famiglia», degli stranieri che divennero subito nemici aggressivi e che ottennero «casa, mogli, terre con la rapina», diventa qui una macchia indelebile, da cui i Romani non si sono ancora liberati. La catena di guerre che i discendenti di quegli antichissimi progenitori continuano a seminare è il prodotto di un loro antico e primordiale tratto, seguendo il quale essi sono diventati *raptores orbis*. Vedremo che Sallustio non fu l'unico autore latino capace di vedere le conquiste dei Romani con gli occhi di coloro che ne erano vittime, e che anzi questo tema riaffiorerà come un filo rosso nel complesso rapporto tra i Romani e gli stranieri.

I Romani  
derivano  
dai Troiani  
l'avidità

La macchia  
indelebile  
degli sradicati  
aggressivi

## 2. Civiltà e barbarie

### 2.1 Ognuno è barbaro per qualcun altro

I Romani imparano dai Greci il termine “barbari”

Quando i Romani vennero a contatto con i Greci e si ellenizzarono, impararono a designare gli stranieri con un nuovo termine, “barbaro”. Nella cultura greca *bárbaroi* aveva un’accezione sostanzialmente neutrale, poiché indicava coloro che erano portatori di tradizioni e di lingua diverse rispetto agli *hélleenes*. Ma il vocabolo alludeva pur sempre alla mancanza, nello straniero, di quella “qualità greca” in base alla quale i Greci si riconoscevano come tali e per cui si sentivano uomini di valore. I Romani, almeno stando alla storia letteraria, percepirono proprio questa sfumatura nello sguardo che i Greci volgevano su di loro; si accorsero, cioè, di essere considerati essi stessi dei barbari, e probabilmente se ne rammaricarono.

Lo stereotipo del barbaro applicato ai Galli

Forse proprio per questo, perché cioè non riuscirono mai a superare il loro complesso di inferiorità nei confronti dei Greci, i Romani furono pronti a riprendere a loro volta lo stereotipo del barbaro, talvolta con sguardo anche più fosco e inquieto, nei confronti dei propri nemici, primi fra tutti i Galli. La storia, come si sa, è scritta dai vincitori, e perciò sappiamo pochissimo di come i Galli percepivano se stessi; certo si trattava di una società stanziale, agricola e commerciale, con una rete di città e un culto religioso complesso, e dispostissima, a sua volta, a tacciare di barbarie i suoi vicini più arretrati, tribali seminomadi, ovvero i Germani stanziati al di là del Reno. È lo stesso Cesare a riconoscerlo, quando riporta il discorso del capo gallo Diviziaco, che si rivolge ai Romani chiedendo aiuto proprio contro i Germani e definendoli uomini selvaggi e barbari (*homines feri ac barbari*) (*De bello Gallico*, I, 31).

I Romani non hanno ragione di temere

Ognuno, insomma, è barbaro per qualcun altro. Ma Cesare, naturalmente, non è disposto a spingersi così in là. Se i Galli non sono capaci di tenere testa ai Germani e hanno tanta paura di loro, è perché sono essi stessi barbari, privi di quelle qualità di organizzazione e di costanza che sono proprie dei popoli civilizzati: dunque non c’è motivo che i Romani nutrano lo stesso timore. Così, almeno, Cesare spiega ai suoi soldati, che, al momento di marciare contro il re germano Ariovisto, si sono quasi ammutinati, spaventati dalla fama di quegli esseri terribili, enormi per corporatura, straordinari per valore e per esperienza militare:

Se coloro che si lasciavano impressionare dalla sconfitta e dalla fuga dei Galli si fossero informati, avrebbero saputo che Ariovisto li aveva stancati con una lunga guerra e dopo esser rimasto per molti mesi nell’accampamento dentro le paludi, senza mai dare la possibilità di attaccarlo, li aveva assaliti mentre, non pensando più di dover combattere, si erano dispersi, vincendoli così più per un abile piano che per valore. Tale abilità Ariovisto aveva potuto sfruttare contro quella gente barbara ed inesperta, ma non poteva sperare di ingannare l’esercito romano con lo stesso metodo.

(*De bello Gallico*, I, 40; trad. F. Brindesi)

La superiorità dei Romani è culturale

In questo discorso emerge la volontà di affermare la superiorità culturale e militare romana rispetto agli stranieri, Germani e Galli, accomunati nella barbarie: la condizione in

cui avvenne la vittoria di Ariovisto, infatti, ridimensiona il valore di coloro che vinsero *magis ratione et consilio quam virtute* (“più per un abile piano che per valore”) e svela l’ingenuità e l’*imperitia* dei vinti, che si erano fatti trovare vulnerabili perché *desperantes iam de pugna et dispersi* (“non pensando più di dover combattere, si erano dispersi”). Questa concomitanza di circostanze non può ripresentarsi di fronte ai Romani, superiori per quanto riguarda le forze, la tecnica e la prudenza.

## 2.2 Il barbaro e la libertà

Conquistatori, dunque, i Romani in Gallia, ma anche portatori di una civiltà superiore. Ancora una volta, però, Cesare non nasconde affatto che i Galli non sono d’accordo con questo giudizio. Nel VII libro del *De bello Gallico*, che narra la rivolta di Vercingetorìge e l’assedio di Alesia, leggiamo che i capi gallici incitano i loro uomini alla guerra per la libertà:

I barbari giudicano i conquistatori

Deplorarono la situazione di tutta la Gallia; con promesse di premi di ogni genere, chiesero che venisse dato principio alla guerra e che ognuno mettesse a rischio la propria vita per la libertà della Gallia [...]. Era meglio morire in battaglia piuttosto che non riuscire a recuperare l’antica gloria militare e la libertà che avevano ereditato dagli avi.

(*De bello Gallico*, VII, 1; trad. F. Brindesi)

Certo, Vercingetorìge è dipinto come un sanguinario, per nulla clemente e dunque poco credibile come paladino della libertà; eppure è proprio questo il ruolo cui lo candidano le sue qualità diplomatiche e militari, che ne fanno agli occhi di Cesare un avversario assolutamente degno di rispetto:

Vercingetorìge, un sanguinario paladino della libertà

Vercingetorìge radunò tutti i suoi clienti e facilmente riuscì ad infiammarli d’entusiasmo. Quando si conobbero le sue intenzioni, tutti corsero alle armi. Ma trovò l’opposizione di suo zio Gobannitione e degli altri principi che non ritenevano opportuno tentare quell’impresa e fu scacciato dalla città di Gergovia; pur tuttavia non desistette dal suo proposito; cominciò a radunare nelle campagne i poveri e gli sbandati; poi organizzata una schiera, attirò alla sua causa

tutti quelli provenienti dalla città, che egli avvicinava, esortandoli a prendere le armi per la libertà di tutti; riuscì così a raccogliere grandi forze e scacciò dalla città gli avversari che pochi giorni prima avevano scacciato lui. I suoi partigiani lo proclamarono re.

(*De bello Gallico*, VII, 4; trad. F. Brindesi)



Particolare di una pagina miniata dei *Commentarii de bello Gallico* di Cesare, codice del 1485, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Al centro della miniatura Vercingetorìge incoronato e armato in mezzo ai suoi soldati: la tenda regia è tutta dorata, intorno si vedono altre tende.

**I Romani  
crudeli e infidi**

Cesare non nasconde neppure le accuse di crudeltà mosse dai Galli ai Romani, i quali cercano di accreditarsi come alleati e protettori, ma alla prima occasione svelano il loro vero volto. Così parla Litavikko, capo dell'esercito eduo, ai suoi guerrieri, ancora incerti se rompere la fedeltà verso Cesare, per convincerli a portare aiuto a Gergovia assediata:

«Tutti i nostri cavalieri, tutti i nostri uomini sono morti: i capi della città Eporedorige e Viridomaro, accusati di tradimento, sono stati, senza giudizio regolare, uccisi dai Romani. Fatevelo raccontare da quelli che sono sfuggiti alla strage: io, sopraffatto dal dolore per l'uccisione dei miei fratelli e di tutti i miei parenti, non posso dirvi ciò che è accaduto». Si presentarono degli uomini che avevano avuto istruzioni su quanto dovevano dire e raccontarono alla moltitudine le stesse cose cui Litavikko aveva fatto un cenno: che tutti i cavalieri edui erano stati uccisi perché accusati di aver stretto rapporti con gli Arverni [...].

«Che possiamo aspettarci? Che dopo questo delitto i Romani ci risparmino? Se ci resta ancora del coraggio, vendichiamo la morte di quegli innocenti ed uccidiamo questi ladroni». Ed indicò alcuni cittadini romani che si erano uniti a loro allo scopo di raggiungere Cesare, fidando nella protezione di quegli armati.

(*De bello Gallico*, VII, 38; trad. F. Brindesi)

**I barbari  
vedono  
nei Romani  
dei latrones**

I Romani sono dunque accusati di stragi e di rappresaglie e percepiti come dei *latrones*: perciò i Galli, «spinti chi dall'avidità, chi dall'ira e dalla temerità che è propria di quelle stirpi» (*impellit alios avaritia, alios iracundia et temeritas, quae maxime illi hominum generi est innata*; VII, 42; trad. F. Brindesi), ne saccheggiano i beni, li uccidono o li fanno schiavi.

Cesare insomma, nel momento stesso in cui attribuisce ai Galli delle connotazioni etniche negative che li rigettano tra i barbari, non nasconde che i capi galli, sia pure (secondo lui) in malafede, dicono le stesse cose dei Romani.

Esemplare in questo senso il discorso che fa pronunciare a Critognato, nel giorno cruciale dell'assedio di Alesia, quando i rinforzi dall'esterno non arrivano e i Galli assediati cominciano a temere che dovranno arrendersi per fame. Cesare afferma di voler menzionare il discorso di Critognato *propter eius singularem et nefariam crudelitatem*; vuole cioè dare un ritratto esemplare di barbaro primitivo e feroce. Ma in realtà ciò che colpisce di quel discorso, certo inventato, non è «l'inaudita e infame efferatezza» di chi giunge a proporre l'antropofagia come estrema risorsa, quanto piuttosto la vibrante e

**La ferocezza  
del crudele  
Critognato**

Capo gallico armato, I sec. a.C., scultura in pietra proveniente da Vachères, Avignone, Musée Calvet.



fiera condanna dell'imperialismo romano, che costringe alla schiavitù un popolo nobile e civile come quello dei Galli.

Critognato invita i suoi a non farsi illusioni: l'intento dei Romani è di sottometterli e sposassarli. Se saranno sconfitti, il loro destino sarà lo stesso che è già toccato ai Galli Cisalpini, insediati nell'Italia settentrionale e ora privati della loro identità e ridotti in schiavitù:

I Romani a che altro mirano, e che cosa vogliono se non, per gelosia, insediarsi stabilmente nelle terre e nelle città di coloro di cui sono venuti a conoscere la fama di nobiltà e la potenza in guerra, e imporre loro una eterna schiavitù? Non hanno mai fatto guerre per un altro motivo. E se non avete conoscenza di ciò che avviene tra popoli lontani, guardate la Gallia che confina con noi: ridotta a provincia, con istituzioni e leggi mutate, sottomessa alle scuri romane, è schiacciata da una perenne schiavitù.

(*De bello Gallico*, VII, 77; trad. F. Brindesi)

La vera intenzione dei Romani smascherata dal capo gallico

È difficile comprendere che cosa pensava Cesare, nel momento in cui prestava a uno dei suoi nemici un discorso apparentemente così nobile, una denuncia così lucida dell'imperialismo romano. Certamente, infatti, si può escludere che Cesare condivida quella denuncia. E tuttavia, quando smette i panni del militare e del politico per rivestire quelli dello scrittore, è abbastanza profondo da immedesimarsi nei nemici vinti, riservare loro un pietoso rispetto e persino riconoscere le loro ragioni. Cesare, insomma, umanizza e riscatta il nemico barbaro, immaginando che palpiti degli stessi sentimenti e forse per gli stessi valori del vincitore. Diversamente da altri autori che vedremo, non è chiaro se Cesare voglia contrapporre i barbari alla decadenza dei Romani per elogiarli. Ma riconoscerli come simili è il più alto omaggio che riesce a pensare per i nemici vinti, anche a costo di entrare in contraddizione con l'insistenza, così ricorrente nelle sue pagine, sulla loro ferocia e crudeltà.

Cesare s'immedesima nei nemici vinti

## 3. I Romani di fronte agli “altri”

### 3.1 L'ambiguità di Cesare

Non è un caso che questo trattamento sia stato riservato da Cesare ai Galli e non ai Germani. Infatti, quando confronta, nel VI libro, gli usi e i costumi dei due popoli, Cesare conclude che i Galli sono più simili ai Romani, perché hanno imparato ad apprezzare gli agi della vita grazie alla vicinanza con la provincia romana e alle conoscenze importate d'oltremare. Sono certo divenuti più deboli in battaglia, ma il maggior grado di civiltà è riflesso dalle loro credenze e pratiche religiose: venerano dèi in cui sono riconoscibili le divinità romane; hanno una classe sacerdotale (separata dal popolo), alla quale vengono riconosciute autorità e sapienza; i loro riti rivelano una concezione religiosa apotropaica in qualche misura simile a quella romana. La loro barbarie consiste soprattutto nella pratica dei sacrifici umani e nel misterioso e oscuro fascino che provano per la notte, tanto da pensarsi discendenti di Dite (il dio dell'oltretomba).

I Galli praticano sacrifici umani, ma hanno una classe sacerdotale e divinità simili a quelle romane

Anche le istituzioni e i riti sociali sono affini a quelli romani

Anche nell'organizzazione familiare e politica si riconoscono delle consuetudini affini a quelle romane: esiste l'istituto della dote portata al marito dalla moglie; gli uomini esercitano il diritto di vita e di morte su mogli e figli; i funerali sono lussuosi; ci sono assemblee pubbliche dove trattare gli affari di Stato. Non mancano certo le differenze, che spiccano riguardo al trattamento delle mogli, le quali godono di parità nella divisione dei beni, ma possono essere maltrattate come gli schiavi a Roma (*in servilem modum*). Queste forti affinità con i Romani, per quanto riguarda la realtà sia sociale sia economica e istituzionale, rendono possibile l'uso di termini latini come *plebs*, *cliens*, *pagus*, *civitas*.

I Germani non sono affatto assimilabili ai Romani

I Germani sono invece davvero diversi. Già nel I libro Cesare li aveva presentati di aspetto inquietante per l'enorme corporatura, alludendo a una selvatichezza non addomesticata e avvertita come pericolosa dagli stessi Galli. Qui insiste sull'assenza di divinità olimpiche, sostituite da divinità naturali: «considerano quali dèi solo quelli che essi vedono e dalle cui forze è evidente che traggono vantaggio, il Sole, Vulcano, la Luna; degli altri non hanno neppure sentito parlare» (*De bello Gallico*, VI, 21; trad. F. Brindesi); e si mostra sorpreso di fronte alla caratterizzazione primitiva di una società in cui le attività principali rimangono la caccia e la guerra, e in cui mancano del tutto i ministri del culto e dei sacrifici come classe separata e rispettata: «Gli usi dei Germani sono molto diversi. Non hanno infatti druidi che si occupino del culto, né si curano dei sacrifici. Tutta la loro attività consiste nella caccia e negli esercizi militari» (VI, 21; trad. F. Brindesi).

I Germani diffidano della proprietà privata

Altrettanto sorprendente è che i Germani non conoscano la proprietà privata e che la rifiutino temendo che l'interesse per l'agricoltura possa sostituirsi a quello per la guerra; che una prolungata consuetudine possa far nascere «il desiderio di accaparrarsi grandi proprietà e i più potenti prevalgano sui deboli»; che dalla ricchezza nasca «l'avidità che sempre provoca discussioni e dissensi» (VI, 22; trad. F. Brindesi).

Lo sguardo dell'antropologo

Si è tentati di scorgere in questa descrizione fredda e neutrale lo sguardo dell'antropologo. E in qualche misura è certamente così: Cesare sta descrivendo gente diversa dai Romani, con cui non è possibile neppure quella parziale identificazione che abbiamo constatato nel caso dei Galli, ma non ha motivo per caricare negativamente a fini politici la barbarie dei Germani, tanto è evidente la superiorità della civiltà romana. Ci si può chiedere semmai se quella che sembra una rappresentazione oggettiva non sia in realtà dettata da uno stereotipo culturale che agisce inconsciamente, per cui i primitivi sono più vicini alla semplicità dello stato di natura e in qualche modo ne traggono forza. Cesare, quando scrisse i suoi *Commentarii*, non era certo digiuno delle regole retoriche di origine greca che condizionavano la trattazione di argomenti storici e nemmeno ignorava le tensioni culturali che la progressiva ellenizzazione dei costumi e della letteratura aveva suscitato tra gli intellettuali, ma non si prestò ad alimentare quelle tensioni né volle affrontarle direttamente. Forse anche per questo scelse l'approccio distaccato, quasi scientifico, dell'antropologo, lasciando caso mai che agisse anche in lui il modello catoniano della vita austera e virtuosa della Roma arcaica, così presente tra gli storici a lui contemporanei.

### 3.2 La distrazione di Sallustio

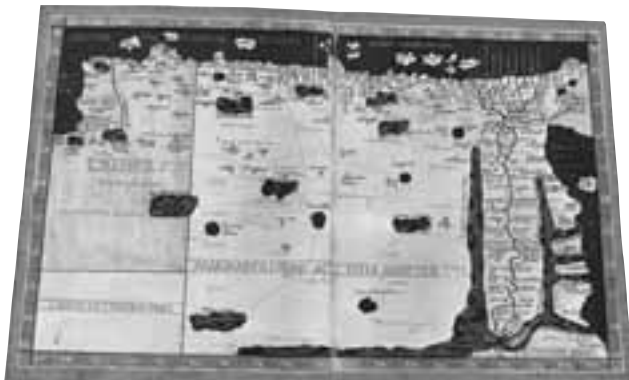
L'*excursus* cesariano sui Galli e sui Germani spicca per il suo valore culturale e per l'originalità metodologica proprio se confrontato con la digressione sull'Africa contenuta nel *Bellum Iugurthinum* di uno di quegli storici, Sallustio.

L'autore, che aveva conosciuto direttamente l'Africa come primo governatore della provincia di Numidia, sottomessa da Cesare nel 46 a.C., prima di entrare nel vivo del conflitto, si concede una pausa narrativa, in cui presenta la geografia e le popolazioni della regione. All'inizio del capitolo 17 circoscrive l'oggetto di studio, dichiarando di voler tralasciare quelle regioni e quei popoli su cui potrebbe riferire solo notizie non verificate per gli scarsissimi rapporti che i Romani ebbero con loro, a causa del caldo, dell'inaccessibilità dei luoghi e dei deserti. Degli altri intende parlare brevemente (*cetera quam paucissimis absolvam*), esponendo quanto è necessario sapere per comprendere la guerra giugurtina. Proceede dunque alla descrizione dei confini e della conformazione del territorio arido, «fertile di messi, buono per gli armenti ma povero d'alberi» (*Bellum Iugurthinum*, 17; trad. L. Storoni Mazzolani). Quanto agli abitanti, li delinea come «una razza dal fisico robusto, agili, resistenti alla fatica», sani e longevi se non «vengono uccisi dalle armi o dalle fiere». Poi riassume ciò che ha appreso da alcune opere in lingua punica circa la storia dei diversi popoli che si sono insediati in Africa, avvertendo che «dell'autenticità di queste notizie sono responsabili gli autori».

Nel capitolo 18 lo storico descrive le popolazioni africane mescolando realtà e leggenda. Dopo aver rappresentato gli antichi Getùli e Libici come nomadi che «si nutrivano di carne ferina o d'erba, a guisa di pecore» e, privi di leggi e di governo, «si fermavano dove la notte li coglieva», si preoccupa di ricostruire la loro storia. Così viene citato Ercole, il leggendario capo che comandò e tenne unite varie razze fino alla sua morte, quando dal suo esercito allo sbando

i Medi, i Persiani e gli Armeni passarono in Africa su navi e occuparono i territori vicini al mare nostro, i Persiani si tennero più dalla parte dell'Oceano e improvvisarono i loro tuguri rovesciando la carena delle navi, dato che né v'era materiale da costruzione nei campi né possibilità di fare acquisti o scambi con gli Spagnuoli: l'ampiezza del mare, l'ignoranza della lingua costituiva impedimento al commercio.

(*Bellum Iugurthinum*, 18; trad. L. Storoni Mazzolani)



La Libia orientale e l'Egitto in una carta della *Cosmographia* di Tolomeo, II sec. d.C., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

In Sallustio non c'è alcun interesse etnografico

L'africano di Sallustio tra realtà e leggenda

I Nùmidi che Sallustio conobbe discendevano da quei Persiani che, in seguito all'aumento della popolazione, avevano occupato i territori intorno a Cartagine e, con la forza e con il terrore, avevano ridotto sotto il loro dominio i popoli vicini, compresi i Getùli e i Libici.

La genesi storica dei popoli si sostituisce al confronto con la diversità

A Sallustio interessa, dunque, ricostruire la successione delle popolazioni africane, ma egli non si preoccupa di interpretare, e nemmeno di riferire, modi di vita e istituzioni sociali diversi da quelli romani. Questi popoli non gli sembrano per nulla interessanti: non gli comunicano cioè nessuna autentica tensione conoscitiva verso la loro diversità. Anzi, Sallustio non fa cenno ad alcuna diversità. Se racconta ciò che si dice degli Africani, senza preoccuparsi di distinguere i fatti dalla leggenda, è per rispettare le regole formali della storiografia monografica, ma non per un'istanza di tipo antropologico. Siamo ben distanti dall'inquietudine che i Galli e i Germani avevano destato in Cesare, al punto da imporre allo scrittore, magari nel ruolo dell'antropologo, di problematizzare lo sguardo sicuro del comandante vittorioso.

Giugurta diviene metafora della corruzione romana

Si potrebbe addirittura pensare che il confronto con lo straniero, così come l'aveva posto Cesare o come lo porranno altri storici, non appartenga all'orizzonte culturale e politico di Sallustio. La guerra contro Giugurta gli interessa perché è convinto che abbia alimentato e al contempo smascherato la corruzione della *nobilitas* e della classe dirigente romana. Il ritratto di Giugurta, re di Numidia, non serve ad analizzare una cultura e un modo di sentire diversi da quelli romani, ma piuttosto a mostrare come un giovane principe straniero, che sembrava promettere grandi cose, sia stato corrotto dal contatto con il mondo romano, fino a trasformarsi in un nemico spietato, pronto all'inganno e al delitto (*Bellum Iugurthinum*, 6).

Da giovane coraggioso e accorto a nemico temerario e infido

Giugurta, giovane intelligente e volitivo, spiccava su tutti e tuttavia era benvenuto dagli altri giovani perché «faceva moltissimo e parlava pochissimo di sé» (*Bellum Iugurthinum*, 6; trad. L. Storoni Mazzolani). Inviato in Spagna dallo zio, il re Micipsa, a soccorrere i Romani nella guerra di Numanzia, anche lì si segnalò per intelligenza, pronta obbedienza e coraggio, tanto da diventare il prediletto dei Romani e il terrore dei Numantini:

Egli, in effetti, adunava in sé coraggio nell'azione e accortezza dei propositi, il che è raro, poiché in genere queste due qualità degenerano: la prudenza in timore, l'audacia in temerità.

(*Bellum Iugurthinum*, 7; trad. L. Storoni Mazzolani)

Ma fu proprio il rapporto strettissimo che a Numanzia Giugurta seppe sviluppare con i Romani a corrompere il suo animo così generoso e vivace:

Militavano a quel tempo nel nostro esercito molti, sia uomini nuovi sia nobili, che tenevano in pregio la ricchezza più che il bene e la rettitudine; influenti in patria, più onorati che onorevoli. Costoro, a furia di promesse, eccitarono l'animo di Giugurta, già di per sé non alieno da mire ambiziose: se fosse scomparso il re Micipsa, sarebbe diventato lui il solo padrone del regno di Numidia; aveva tutte le qualità per esserlo, e, del resto, a Roma tutto era in vendita.

(*Bellum Iugurthinum*, 8; trad. L. Storoni Mazzolani)

Di questi insegnamenti Giugurta si ricorda quando, tornato in Numidia e morto il re Micipsa, essendosi sbarazzato dei cugini suoi rivali, si preoccupa di mantenere l'amicizia

e la fiducia del popolo romano. Sa che, per farsi perdonare l'orrendo delitto commesso, può sperare nell'avidità dei nobili e nel proprio denaro. Quindi

manda a Roma suoi delegati carichi d'oro e d'argento; per prima cosa, dovevano colmare di donativi i suoi antichi amici, poi procurarne di nuovi, infine tutto quel che era possibile ottenere col denaro lo prendano senza indugio.

(*Bellum Iugurthinum*, 13; trad. L. Storoni Mazzolani)

Sallustio insiste dunque sull'assunzione da parte di Giugurta del modello romano di corruzione: non siamo di fronte a un nemico rispettabile perché integro seppur incivile, bensì a uno che sa ripagare Roma della sua stessa moneta. Ha infatti assimilato completamente l'insegnamento dei nobili romani incontrati a Numanzia: a Roma tutto si può comprare e il denaro procura gloria e non rovina. Giugurta è stato cioè convertito a un'idea compromessa di civiltà, quella che esporta corruzione anziché virtù, e perciò incarna, nella sua sciagurata parabola, la misera fine che la storia riserva prima o poi a chi scambia la *res publica* con la *res privata*.

Giugurta  
ripaga  
i Romani  
della loro  
stessa moneta

## 4. I barbari sono uno specchio

### 4.1 L'originale posizione di Cornelio Nepote

Sallustio inaugura nella letteratura latina un modo preciso di fare storia, che verrà seguito da molti storici successivi: il moralismo, per cui si studia il passato a partire dal giudizio etico sul presente. All'interno di questo modello storiografico, lo straniero diviene uno stereotipo utile per denunciare la decadenza dei costumi e la corruzione politica della Roma repubblicana e imperiale. Il barbaro virtuoso o "buon selvaggio", vale a dire un uomo sì incivile, ma proprio per questo non corrotto moralmente, è innanzitutto lo specchio in cui riconoscere ciò che i Romani non sono più. Ciò significa però che viene meno la possibilità di uno sguardo scientifico e distaccato, perché il fine è comunque ideologico e la prospettiva si rivela in definitiva etnocentrica: studiare i rapporti tra i Romani e gli stranieri non vuol dire in realtà interrogarsi sugli "altri", ma riflettere su se stessi.

Nel "buon  
selvaggio"  
sopravvive  
l'antico  
Romano  
incorrotto

Che questo fosse un rischio ben presente nella storiografia romana fu chiaro a Cornelio Nepote, il quale, nel I secolo a.C., parlò esplicitamente della necessità di un approccio multiculturale. Rivolgendosi ad Attico, dedicatario del suo libro sui condottieri stranieri, *De excellentibus ducibus exterarum gentium* (sezione del *De viris illustribus*), osservò che non bisogna giudicare gli stranieri a partire dalla nostra scala di valori e non esitò ad affermare che ogni popolo ha un concetto diverso del bene e del male, derivante dalla sua specifica tradizione culturale:

La percezione  
della differenza  
dei valori

Sono sicuro, Attico, che molti lettori, quando leggeranno il nome di chi insegnò la musica ad Epaminonda, e vedranno ricordate, tra le doti di quest'ultimo, la grazia nel danzare e la perizia nel suonare il flauto, giudicheranno frivola e poco intonata ai grandi caratteri questa mia ma-

niera di esporre. Ma si tratterà presumibilmente di persone digiune di cultura greca, convinte che nulla vi sia di buono, se non in quello che si conforma alle loro abitudini. Se costoro invece si renderanno conto che non sono uguali per tutti il concetto di bene e quello di male, e che ogni azione viene giudicata a seconda delle consuetudini degli antenati, non si stupiranno più che nell'esporre i meriti dei greci io mi sia rifatto allo spirito di quel popolo.

(*Praefatio*; trad. L. Agnes)

**Vedere la diversità senza deformarla**

Lo storico e il biografo devono dunque imparare a guardare dall'interno, attraverso «lo spirito di quel popolo» con cui hanno a che fare, quando studiano sia singoli uomini sia gruppi di lingua e cultura diverse. Se non rinunciano al filtro dei loro valori e delle loro abitudini mentali, proprio nel momento in cui pensano di comprendere l'alterità la deformano fino a travisarla.

**La storia contro l'etnocentrismo**

È stato detto che Cornelio Nepote, proprio mentre afferma «che ogni azione viene giudicata a seconda delle consuetudini degli antenati», introduce il concetto di “relativismo culturale”, vale a dire l'idea che le esperienze umane assumono valori mutevoli nello spazio e nel tempo. Solo tenendo conto degli *instituta* dei *maiores*, per Nepote diventa possibile descrivere un popolo o un grande personaggio senza la prevaricazione propria dell'etnocentrismo: cioè la conoscenza storica consente il riconoscimento delle specificità.

**Nella cultura europea prevale a lungo la linea del “rispecchiamento”**

Ma la proposta di Cornelio Nepote di riconoscere le diversità storiche delle tradizioni e dei valori culturali rimase assolutamente minoritaria nella cultura latina e in quella europea fino agli albori della modernità nel XVIII secolo. Prevalse invece la linea che potremmo chiamare del “rispecchiamento”: degli “altri” venivano cioè messi in evidenza tradizioni sociali e costumi morali simili a quelli attribuiti ai propri antenati e documentati nella storia più o meno lontana. Vedersi riflessa negli “altri” fu infatti la via attraverso cui la Roma prima imperiale e poi cristiana esorcizzò le differenze etniche più radicali, rendendole culturalmente affini, e impose l'etnocentrismo dei vincitori.

## 4.2 Lo sguardo di Tacito

**Il potere monarchico nega la libertà**

Questo sguardo etnocentrico caratterizza anche un'opera come quella di Tacito, dove ha ampio spazio la descrizione degli usi e costumi dei popoli stranieri: i Germani, i Britanni, gli Ebrei. Tacito scrisse in età imperiale, sotto Nerva e Traiano, dopo aver percorso tutto il *cursus honorum* fino a giungere in Senato. Intimamente conservatore ed emotivamente legato alla *libertas* repubblicana, garantita dall'istituzione del Senato, non mise però in dubbio la necessità storica dell'impero, pur non tacendo il fatto che il potere monarchico e personalistico dei Cesari di fatto negava la libertà.

**Forte critica dell'imperialismo attraverso lo sguardo dei barbari**

Nel 98 d.C. Tacito compose la *Germania* e l'*Agricola*, due opere in cui descrisse i barbari e raccontò le campagne militari che l'impero romano, preoccupato di garantire la pace, condusse (o si preparava a compiere) contro di loro. In entrambe le opere, scritte proprio quando i Germani premevano di nuovo ai confini minacciando Roma, lo storico diede la parola a quegli stessi barbari da cui l'impero doveva difendersi, attribuendo loro una pungente critica dell'imperialismo romano.

La *Germania* è un'opera di carattere etnografico: l'autore, come già aveva fatto Cesare, descrive la geografia della regione abitata dai Germani, i loro usi e costumi politici, religiosi, militari, nonché le caratteristiche delle singole popolazioni. A differenza di Cesare, però, Tacito è un aristocratico conservatore, nostalgico degli *antiqui mores* che erano decaduti con il consolidamento di un sistema istituzionale di stampo monarchico. Davanti alla corruzione, all'intrigo e al delitto di palazzo, diventati normali nella Roma imperiale, l'incontro con i barbari gli offre l'esempio di una società sì primitiva, ma proprio per questo incorrotta e semplice, che diviene un modello di vita virtuoso in contrasto con quello vizioso della potente Roma. La presunta civiltà romana può dunque specchiarsi con nostalgia nella barbarie per vedervi riflessi quei fondamentali valori etico-politici che ormai ha perduto.

Questo richiamo appassionato alle virtù del passato risuona ad esempio nel brano in cui Tacito descrive i matrimoni e i costumi delle donne germaniche, sviluppando esplicitamente un confronto con la realtà romana:

I matrimoni sono severamente regolati, e non v'è aspetto dei loro costumi che meriti maggior lode. Infatti, quasi soli tra i barbari, s'accontentano d'una moglie per ciascuno, eccettuati pochissimi, non per avidità sessuale, ma perché la nobiltà del loro sangue fa sì che molte famiglie ne ambiscano il connubio. Non la moglie al marito, ma questo alla moglie porta la dote [...]. Vivono dunque ben difese nel loro pudore, non corrotte da attrattive di spettacoli né da eccitamento di conviti. Uomini e donne ignorano ugualmente le corrispondenze clandestine. Rarissimi, tra una gente così numerosa, gli adulterii, dei quali il castigo è immediato. Ne è esecutore il marito, che scaccia la donna di casa, nuda e recise le chiome, e sotto gli occhi dei parenti la insegue a sferzate per tutto il villaggio [...]. Perché là i vizi non destano riso, e non si dà il nome di moda al corrompere e all'essere corrotto [...]. Limitare il numero dei figli o uccidere qualcuno di quelli nati dopo il primogenito è ritenuto colpa infamante, e più valgono colà i buoni costumi che non le buone leggi in altri paesi.

(*Germania*, 18-19; trad. A. Arici)

La sincera ammirazione per le istituzioni familiari monogamiche nasce dal fatto che Tacito vi riconosce i valori della *pudicitia*, che nella società romana arcaica avevano grande

rilievo. I Germani sono ritratti secondo il modello dell'austerità romana, e proprio per questo sollecitano lo storico a prendere posizione di esplicito favore nei loro confronti.

Nell'*Agricola*, Tacito segue la vita del suocero dalla giovinezza alla morte, dedicando ampio spazio



Esecuzione di prigionieri germani. Colonna Aureliana, 180-193 d.C., particolare del fregio, Roma.

I Germani suscitano la nostalgia degli *antiqui mores*

Le donne germaniche incarnano la pudicitia e l'onore femminili

La romanizzazione della Britannia giudicata dal capo dei Caledoni

alle sue imprese, come l'incarico di legato in Britannia. In quest'opera d'intento celebrativo, l'autore inserisce un lungo *excursus* sulla geografia e sulla romanizzazione della Britannia, in cui spicca la forte personalità del capo dei Caledoni, Càlgaco, che, nell'estremo nord dell'isola, immediatamente prima dello scontro decisivo con i Romani, si rivolge ai suoi per incoraggiarli a combattere in termini che ricordano da vicino quelli attribuiti da Sallustio a Mitridate:

Ogni volta che esamino le cause della guerra e la situazione critica in cui ci troviamo, mi sento grandemente incoraggiato a sperare che oggi il vostro accordo darà inizio al recupero della libertà per la Britannia intera [...]. Noi, posti all'estremo confine del mondo e della libertà, fino ad oggi siamo stati protetti dal nostro isolamento stesso, che manteneva celata ogni notizia di noi: ora l'estremo lembo della Britannia è accessibile [...] ma nessun popolo c'è più in là, niente se non flutti e scogli e, ancor più pericolosi, i Romani, alla cui prepotenza è vano sperar di fuggire con la sottomissione e il rispetto. Predatori del mondo, ora che tutto devastando hanno esaurito le terre, frugano il mare: avidi se il nemico è ricco, bramosi di dominio se è povero, non l'Oriente, non l'Occidente è bastato a saziarli: ricchezza e povertà in loro soltanto destano la medesima sfrenata brama: rubare, trucidare, rapinare con falso nome chiamano impero, e dove fanno il deserto, la chiamano pace.

(*Agricola*, 30; trad. G. Garbarino)

Nel giudizio di Càlgaco è riflessa la condanna dell'imperium di Tacito

*Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*: in questa sentenza conclusiva è sintetizzato il giudizio di un barbaro sull'imperialismo romano. Ma è davvero il giudizio di un barbaro? In realtà esso è condiviso dallo stesso Tacito, nella misura in cui nega che l'*imperium* di chi ha conquistato il mondo sia davvero apportatore di civiltà, perché troppo spesso si riduce a rapine e a violenze degne di avidi *raptores orbis*. A ben vedere, infatti, il discorso prestato al capo caledone denuncia coloro che si servono dell'impero per giustificare la servitù. Il Càlgaco di Tacito, protestando la falsità del nome di *imperium* con cui i Romani descrivono il loro dominio, esprime dunque il giudizio dello storico sul potere imperiale: un modello politico non di per sé negativo, dal momento che è davvero necessario garantire la pace e la civiltà, ma compromesso dal degrado morale degli uomini.

Càlgaco è una maschera letteraria per esprimere la coscienza critica dell'imperialismo

Càlgaco, in ultima analisi, è una maschera letteraria più che un personaggio storico. Tacito ha incanalato la sua conoscenza diretta del potere e degli intrighi di corte nelle forme che la tradizione storiografica e letteraria gli offriva, da Tucidide a Sallustio, ma anche nella polemica antitirannica presente nelle tragedie di Seneca. Ne nasce una rappresentazione della storia agonistica e personalistica, che fa brillare l'atto a scapito dello sfondo complessivo ed esclude ogni condanna dell'impero come esperienza storica: sono gli uomini il bersaglio polemico di Tacito, non la monarchia, ritenuta una forma di potere storicamente necessaria. L'assolutismo non è ricondotto a cause e a caratteristiche sociali o analizzato nelle sue dinamiche istituzionali, ma è visto piuttosto come degenerazione individuale e morale del tiranno e di un'intera classe dirigente. Per questo aspetto Tacito rappresenta il punto d'arrivo di quella direttrice moralistica che, in sede storiografica, nobilita l'etnocentrismo, facendo diventare il barbaro uno specchio in cui si riflette la coscienza critica della stessa cultura romana.



## 5. Gli Ebrei

L'unico popolo cui i Romani attribuirono sempre una radicale alterità furono gli Ebrei; non si trattava però di riconoscere, secondo l'ammonimento di Cornelio Nepote, la legittimità di un pur diverso sistema di valori, bensì di segnalare la disperante impossibilità di qualsiasi assimilazione.

Nel V libro delle *Historiae* Tacito narra la presa di Gerusalemme del 70 d.C. da parte di Tito, cogliendo l'occasione per riferire l'oscura e incerta origine del popolo ebraico e la sua storia. Cacciati dall'Egitto flagellato da una pestilenza, sotto la guida di Mosè e dopo sei giorni di cammino nel deserto, gli Ebrei occuparono la Palestina e vi edificarono la loro città e il tempio, scacciandone gli abitanti. Quando descrive i costumi degli Ebrei del suo tempo, Tacito è addirittura ossessivo nel sottolineare come tutti i loro valori siano diametralmente opposti a quelli dei Romani:

Colà sono empie tutte le cose che presso di noi sono sacre, e in compenso è lecito presso di loro ciò che per noi è sacrilego [...]. Le loro costumanze, sinistre ed infami, hanno prevalso per la loro stessa depravazione. Infatti tutti i ribaldi, rinnegate le credenze patrie, portavano colà tributi e denaro; onde la ricchezza dei Giudei si accrebbe, anche perché nei rapporti fra di loro sono di una onestà a tutta prova e disposti sempre alla compassione, ma odiano tutti gli altri come nemici. Siedono a mensa separati, nelle camere sono divisi; sfrenatamente licenziosi, si astengono dal giacere con donne di altra razza; fra loro nulla ritengono illecito. Hanno stabilito l'usanza di circoncidersi per riconoscersi a tale segno particolare. Quelli che hanno accettato il loro costume di vita seguono la medesima pratica, e per prima cosa imparano a disprezzare gli dei, a rinnegare il sentimento patrio, a tenere in nessun conto genitori, figli, fratelli. Si provvede tuttavia all'incremento della popolazione; è infatti proibito uccidere uno qualsiasi dei figli in soprannumero ed essi credono che le anime di quelli che periscono in battaglia o per supplizi vivano eterne: di qui la passione per procreare e il disprezzo per la morte [...] i Giudei concepiscono un dio unico e solamente col pensiero; stimano sacrileghi quelli che foggiano con materiali deperibili immagini divine in sembianza umana; quella loro divinità è suprema ed eterna, non raffigurabile e non soggetta a deperimento.

(*Historiae*, V, 4-5; trad. A. Arici)

Gli Ebrei non sono assimilabili

Lo sgomento di Tacito di fronte alla loro radicale alterità



Arco di Tito, il passaggio attraverso la *Porta triumphalis* dei portatori e delle spoglie del bottino strappato al tempio di Gerusalemme, tra cui il candelabro a sette bracci, 80-85 d.C., rilievo in marmo, Roma.

**Flavio Giuseppe: un Ebreo romanizzato**

Il tentativo di sormontare la viscerale antipatia dei Romani per questo popolo, monoteista e nient'affatto disposto a sostituire l'obbedienza al Dio dell'alleanza con quella a un imperatore di Roma, venne compiuto dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di uno degli innumerevoli Ebrei che si dispersero allora per il mondo, incrementando la cosiddetta diaspora: Flavio Giuseppe, un Ebreo palestinese che, alla fine del I secolo d.C., ottenne la cittadinanza romana e si stabilì a Roma. È un altro caso di straniero e nemico che si confronta con i vincitori, salvo che qui non si tratta di una figura letteraria ricreata da uno storico romano, ma di un personaggio realmente esistito, che tentò di legittimare la sua appartenenza culturale e di renderla compatibile con l'integrazione nell'impero.

**I Greci non percepivano gli Ebrei così diversi da loro**

È significativo che la storia della guerra di Tito contro gli Ebrei, narrata da Flavio Giuseppe e chiaramente rivolta al pubblico romano, sia stata scritta in greco e adottando quei modelli greci rispetto ai quali, in tutto il periodo ellenistico-romano, il giudaismo non si era mai sentito totalmente estraneo. I Greci stessi, del resto, non avevano mai sviluppato un antisemitismo analogo a quello romano: quando avevano scoperto gli Ebrei, alla fine del IV secolo a.C., li avevano apprezzati per aver abolito i sacrifici umani e avevano giudicato Mosè un condottiero-filosofo; per la loro abitudine a digiunare e a contemplare le stelle, li avevano sostanzialmente considerati greci, se non per lingua per anima. Proprio quei tratti che agli occhi di Tacito rendono gli Ebrei un universo chiuso, difficilmente confrontabile con qualsiasi altro popolo conosciuto, li avevano resi interessanti agli occhi dei Greci.

**Flavio Giuseppe scrive in greco e cerca di avvicinare Ebrei e Romani**

La scelta del greco è coerente con l'impegno di fondo di Flavio Giuseppe, che è quello di rendere accettabile agli occhi dei Romani la tradizione giudaica e, nel contempo, di persuadere gli Ebrei della diaspora della necessità di venire a patti con l'impero, che ha avuto il merito di porre fine ai disastrosi conflitti sociali interni alla comunità ebraica in Palestina. È possibile che questo intento di mediazione abbia avuto successo presso le innumerevoli comunità ebraiche insediate nelle città dell'impero, anche se non va dimenticato che proprio qui sarebbe nata ben presto una nuova forma di opposizione al potere imperiale, quella rappresentata dalle prime comunità cristiane.

**Il risentimento di Ebrei e cristiani contro Roma**

Le attese apocalittiche di una distruzione di Roma, considerata come la nuova Babilonia, erano comuni ai primi gruppi cristiani come ai gruppi rivoluzionari ebrei attivi in Palestina o facenti parte della diaspora. Queste attese, di cui ci sono evidenti testimonianze nell'*Apocalisse* di Giovanni (che, secondo alcuni studiosi, potrebbe essere stata scritta appena prima o addirittura contemporaneamente alla ribellione giudaica<sup>1</sup>), rimarcavano, nonostante gli sforzi di un Flavio Giuseppe, la volontaria estraneità dei Giudei all'impero romano e alla sua cultura e connotavano in modo specifico il loro risentimento contro Roma.

1. Questa ipotesi di datazione è sostenuta da A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, p. 103.

## 6. Quando i barbari minacciano l'impero

### 6.1 Il moralismo di Tacito incontra il moralismo cristiano

Il modo di porsi dei Romani nei confronti dei barbari mutò profondamente a partire dal III secolo d.C., quando non si trattò più di sottomettere e di civilizzare le popolazioni che confinavano con l'impero, ma al contrario di difendersi dalle loro aggressioni. La crisi politica e militare di Roma alimentò inevitabilmente la riflessione sulla decadenza dei costumi romani, nella linea già incontrata con Tacito; ma era più difficile trasmettere una visione positiva del barbaro come "buon selvaggio", ora che nuove e terrificanti genti barbariche, come gli Unni, minacciavano di annientare il mondo romano.

Quegli autori che potremmo considerare come dei continuatori di Tacito sono comunque interessati alla celebrazione tradizionalistica della grandezza culturale oltre che militare di Roma *caput mundi* e tendono perciò a coniugare il loro moralismo con una rappresentazione sempre più ostile del mondo barbarico.

Ma la cultura romana tradizionale era in quel momento internamente messa sotto accusa anche dalle interpretazioni cristiane della storia, che contrapponevano la città di Cesare alla città di Dio. Riconnettendosi anch'essi al filone moralistico, gli scrittori cristiani, oltre a insistere sulla condanna dei costumi romani decaduti, aggiungevano il sospetto che la sfrenatezza degli appetiti e l'ingiustizia nell'amministrazione fossero dirette conseguenze dell'obbedienza agli dèi "falsi e bugiardi". È in questa prospettiva, dove neppure il rischio di una distruzione dell'impero romano appariva più così tragico, che il barbaro venne di nuovo valorizzato come potenzialmente avvicicabile ai valori cristiani: le istanze più profonde del moralismo storico e dell'etnocentrismo romani vennero così interpretate a partire da un'idea problematica di integrazione.

Dal III secolo d.C. muta la percezione dei barbari da parte dei Romani

I continuatori di Tacito sono divisi tra la celebrazione di Roma *caput mundi*...

... e la polemica cristiana verso la corruzione dei Romani pagani

### 6.2 I barbari non sono un modello alternativo: la posizione di Ammiano Marcellino

Nell'epoca in cui il cristianesimo, non più perseguitato dopo l'editto di Costantino del 313 d.C., stava rapidamente affermandosi anche ai vertici dell'impero romano, la difesa della Roma imperiale, con la sua forte tradizione militare, è rappresentata da Ammiano Marcellino. Nelle sue *Storie* egli espone gli avvenimenti storici di maggior rilievo dalla morte dell'imperatore Nerva (96 d.C.) fino alla morte dell'imperatore Valente, nella battaglia di Adrianopoli contro i Visigoti (378 d.C.). Ammiano non risparmiò la sua sferzante critica ai costumi degenerati dell'aristocrazia e della plebe romane e tuttavia non volle fare dei barbari un modello alternativo da contrapporre ai Romani corrotti.

Davanti agli stranieri che incontrò nelle sue numerose campagne militari, in Asia contro i Persiani o in Europa contro gli Unni, egli non attenuò mai la sua profonda estraneità di fronte a usanze e a comportamenti percepiti come totalmente "altri" e perciò inferiori. Quando, ad esempio, descrive gli Unni, insiste sulla loro bruttezza e sulla loro selvatici-

I barbari non possono essere confrontati con i Romani

Una radicale e irriducibile estraneità

chezza, che li rendono più simili ad animali che a uomini civilizzabili, e sul loro nomadismo integrale, difficilmente riconducibile all'interno delle istituzioni romane:

**Gli Unni superano ogni limite di barbarie**

Il popolo degli Unni, poco noto agli antichi storici, abita al di là delle paludi Meotiche lungo l'oceano glaciale e supera ogni limite di barbarie. Siccome hanno l'abitudine di solcare con un coltello le gote ai bambini appena nati, affinché il vigore della barba, quando spunta al momento debito, si indebolisca a causa delle rughe delle cicatrici, invecchiano imberbi, senz'alcuna bellezza e simili a eunuchi. Hanno membra robuste e salde, grosso collo e sono stranamente brutti e curvi, tanto che si potrebbero ritenere animali bipedi o simili a quei tronchi grossolanamente scolpiti che si trovano sui parapetti dei ponti. Per quanto abbiano la figura umana, sebbene deforme, sono così rozzi nel tenore di vita da non aver bisogno né di fuoco né di cibi conditi, ma si nutrono di radici di erbe selvatiche e di carne semicruda di qualsiasi animale, che riscaldano per un po' di tempo fra le loro cosce e il dorso dei cavalli. Non sono mai protetti da alcun edificio, ma li evitano come tombe separate dalla vita d'ogni giorno [...]. Adoperano vesti di lino oppure fatte di pelli di topi selvatici, né dispongono di una veste per casa e di un'altra per fuori. Ma una volta che abbiano fermato al collo una tunica di colore appassito, non la depongono né la mutano finché, logorata dal lungo uso, non sia ridotta a brandelli.

*(Rerum gestarum libri, XXXI, 2; trad. A. Selem)*

**Gli stranieri sono orribili nemici**

Ammiano Marcellino era un pagano di cultura greca e dichiarò d'aver scritto «come uomo vissuto fra le armi e come greco». In questa descrizione è difficile non scorgere un'appartenenza culturale che coscientemente si vuole salvaguardare, di fronte alla quale gli stranieri non possono non essere allo stesso tempo nemici e barbari.

### 6.3 **I barbari sono dei possibili interlocutori: gli scrittori ecclesiastici**

**Sidonio Apollinare ammira il coraggio e il senso del dovere dei barbari**

Ben diversa fu l'apertura mostrata verso i barbari dagli scrittori cristiani ed ecclesiastici, soprattutto quando, nel corso del V secolo, alle periferie nord-occidentali dell'impero romano d'Occidente era ormai avviato il processo di osmosi tra Germani e Romani. Sidonio Apollinare (430-479 d.C. circa), un vescovo di origine gallo-romana, pur non nascondendo la diffidenza che gli suscitano l'aspetto e i costumi dei Franchi, così lontani da quelli latini, tuttavia ne ammira il coraggio e il senso del dovere:

Costoro sarebbero capaci di domare anche i mostri. Dalla sommità del capo scen-



Medaglia raffigurante il re degli Unni Attila, che regnò dal 434 al 453 d.C., risalente al XVI sec. e appartenente alla collezione dell'imperatore Rodolfo II.

dono i loro capelli rossi, tirati tutti verso la fronte, mentre la nuca è rasata. I loro occhi sono chiari e trasparenti, di un colore grigio-azzurro. Invece della barba portano baffi sottili che arricciano con un pettine [...]. I loro divertimenti preferiti sono lanciare l'ascia mirando al bersaglio, roteare lo scudo, superare correndo e saltando le lance che essi stessi hanno scagliato. Fin da fanciulli hanno un fortissimo amore per la guerra. Se sono sopraffatti dal numero dei nemici o dall'avversità del terreno, soccombono solo alla morte, mai alla paura.

(*Panegyricus Valerio Maioriano*, vv. 238-250; trad. A. Barbero)

In queste parole non c'è alcun intento esplicito di rispecchiarsi nei barbari, così diversi con il loro fisico atletico, i capelli rossi e gli occhi chiari, ma al tempo stesso c'è l'attenzione di chi vuole cogliere i loro punti di forza: l'intrepido coraggio di fronte al nemico li fa apparire degni di rispetto. In quanto vescovo, l'autore è interessato a cristianizzare le popolazioni germaniche, esattamente come i Romani volevano romanizzarle, e il suo approccio non è certo neutrale: piuttosto riflette la disponibilità della Chiesa ad accettare come dato ineliminabile la presenza dei barbari e la sua volontà di entrare in contatto con loro.

La Chiesa vuol entrare in contatto con i barbari

Un altro autore cristiano, Salviano (inizio V sec. - dopo il 480 d.C.), originario della regione renana, descrivendo i Goti e i Vandali non si limita a sottolineare gli aspetti positivi della loro civiltà, ma, in continuità con la posizione di Tacito, la indica come un modello utile per moralizzare la stessa società romana:

Salviano trova nei Goti e nei Vandali un modello di moralità

Per quanto riguarda il modo di vita dei Goti e dei Vandali, in che cosa possiamo considerarci superiori o anche solo paragonarci a loro? Parlando, innanzi tutto, dell'amore della carità, quasi tutti i barbari, almeno quelli che appartengono a uno stesso popolo e a uno stesso re, si amano l'un l'altro, mentre quasi tutti i Romani si perseguitano a vicenda. Qui i poveri sono rovinati, le vedove si lamentano, gli orfani sono calpestati, tanto che molti di loro, anche di buona famiglia e di ottima educazione, si rifugiano presso i nemici per non morire sotto i colpi della pubblica persecuzione, cercando evidentemente presso i barbari l'umanità romana, dato che non possono tollerare la disumanità barbara presso i Romani.

(*De gubernatione Dei*, V; trad. A. Barbero - C. Frugoni)

Nell'ottica del cristiano sono dunque i barbari e non i Romani gli interlocutori da preferire, perché il loro stile di vita può consentire una più facile accoglienza al messaggio evangelico. L'alterità profonda delle loro consuetudini rispetto alle leggi romane non è più un limite, ma anzi può facilitare tra loro il radicamento delle istituzioni e delle gerarchie ecclesiastiche, con un ascendente politico oltre che spirituale.

I barbari sono, per il cristiano, interlocutori preferibili ai Romani

Nella Roma del IV e V secolo d.C., insomma, sono mutati sia lo sfondo storico-politico sia la natura della cultura, con la progressiva cristianizzazione dell'umanesimo classico; ma l'atteggiamento verso il barbaro permane all'interno della polarità tradizionale fra estraneità e assimilazione.

## 7. Nel Medioevo lo straniero è il musulmano

### 7.1 Una nuova immagine dell'“altro”

Dopo le invasioni Germani e Romani si integrano

Sul piano politico-sociale, l'integrazione dell'elemento germanico e di quello romano successiva alle invasioni era destinata a mutare profondamente i termini del confronto tra civiltà e barbarie. Il Medioevo nasce dall'incontro tra Romani e barbari, accomunati dalla fede cristiana, e dunque i popoli germanici non possono più rappresentare l'“altro”. In realtà, per molti secoli, l'Occidente cristiano pensa se stesso attraverso identità così intrecciate e contraddittorie che una semplificazione del tipo “noi contro gli altri” è impossibile. Carlo Magno, sovrano franco fiero della sua identità germanica, ha molto in comune con i Sassoni, e tuttavia li combatte spietatamente perché sono pagani, mentre condivide fede religiosa e strategie politiche con il mondo latino, e addirittura greco, verso cui, come Germano, sente molta diffidenza.

La *christianitas* definisce una nuova alterità: quella islamica

Solo quando l'identità latina e quella germanica si stemperano definitivamente e l'Occidente europeo definisce se stesso sempre più attraverso un'unica identità, quella della *christianitas*, a livello letterario, e dunque ideologico, ricompare la costruzione di un'alterità radicale: questa ha il volto del musulmano.

L'impero d'Oriente aveva riconosciuto negli islamici le affinità con ebrei e cristiani

Fino a quel momento, i cristiani d'Occidente avevano avuto relativamente pochi rapporti con il mondo islamico; soprattutto l'impero d'Oriente si era misurato con l'espansione araba e, pur contrastandola militarmente, aveva saputo riconoscere le affinità provenienti dalla comune matrice ebraica ed ellenistica. Gli arabi, antichi sudditi dell'impero d'Oriente, portatori di una religione monoteista apertamente ispirata a quella ebraica e cristiana, potevano essere visti come ribelli o eretici, ma non come un universo del tutto estraneo.

Nelle *chansons de geste* il nemico musulmano è l'“altro” per eccellenza

La situazione precipita a partire dall'XI secolo, sotto la spinta delle crociate, che coalizzano la cristianità contro l'islam. Nella grande letteratura in volgare che nasce proprio in quest'epoca con le *chansons de geste*, e di cui le crociate costituiscono lo sfondo ideologico, il nemico musulmano è raffigurato come l'“altro” per eccellenza. La sua religione è una mescolanza mostruosa di politeismo e idolatria; la sua condotta è il contrario della morale, perché lascia libero sfogo agli istinti car-



Per i cristiani del Medioevo Gerusalemme era l'ombelico del mondo, come mostra la mappa della Città Santa, eseguita in Francia agli inizi del XIII sec. Nella rappresentazione sono riconoscibili la cittadella, la Torre di Davide (a destra e in basso), che si diceva essere il luogo della sepoltura di Cristo, la Cupola della Roccia, la grande moschea musulmana (in alto a destra) e un gruppo di persone (in alto a sinistra) che si avvicina alla città nel punto in cui i crociati vittoriosi varcano le mura.

nali; perfino nell'aspetto fisico il musulmano è più bestiale che umano; il suo paese, la "paganìa", è l'opposto del mondo civilizzato:

Dall'altra parte c'è Chernubles de Munigre. / I suoi capelli arrivano fino a terra. / Per scherzo porta un peso più grande / di quattro muli ben caricati. / Nel paese da cui viene, così dice, / il sole non splende e il grano non può crescere, / la pioggia non cade, la rugiada non si posa, / non c'è una pietra che non sia tutta nera: / alcuni dicono che i diavoli ci abitano.

(*Chanson de Roland*, lassa LXXVIII)

Maometto diventa l'Anticristo e la guerra contro i suoi seguaci una lotta cosmica, una *pugna spiritualis* contro dei demoni. San Bernardo potrà così dichiarare i *milites Christi* "martiri", quando cadevano sul campo di battaglia, e "malicidi", non omicidi, quando uccidevano il nemico.

Nella civiltà medievale matura, tuttavia, anche questo schematismo viene superato e l'atteggiamento nei confronti del mondo islamico risulta molto più articolato. Chi ha una cultura teologica non può ignorare la matrice comune dell'islam e del cristianesimo, ed è il motivo per cui Dante, pur condannando Maometto a una pena abietta, lo colloca insieme con altri peccatori che hanno seminato scismi e scandali all'interno del mondo cristiano:

Tra le gambe pendevan le minugia; / la corata pareva e 'l tristo sacco / che merda fa di quel che si trangugia. / Mentre che tutto in lui veder m'attacco, / guardommi e con le man s'aperse il petto, / dicendo: «Or vedi com'io mi dilacco! / Vedi come storpiato è Maometto!» (Tra le gambe gli pendevano le budella; si vedevano le interiora e il ripugnante sacco dello stomaco che trasforma in escrementi ciò che si mangia. Mentre ero concentrato a osservarlo, mi guardò, e con le mani si aprì il petto, dicendo: «Ora guarda come mi squarcio! Guarda come è mutilato Maometto!»).

(*Inferno*, XXVIII, vv. 25-31)

Il Maometto dantesco, rappresentato intento a squartare il suo corpo, ci restituisce un'immagine allegoricamente potente della sua colpa: quella di aver seminato discordie e divisioni tra i credenti. Nell'*Inferno* Maometto non ha più alcun connotato demoniaco di Anticristo e la sua figura, così grottescamente scissa, deve provocare ribrezzo e ammonire il credente a rinunciare a ogni atteggiamento scismatico nei confronti della Chiesa romana. Dante, dunque, non si sottrae certo all'inequivocabile condanna del fondatore dell'islam, ma neppure ripropone i termini ideologici della crociata: il suo giudizio è più sottile e complesso. Proprio nel momento in cui valuta Maometto secondo il sistema di valori cristiani e quindi lo condanna per una colpa orrenda, ci restituisce un uomo che pecca perché sceglie, sollecitato dalle stesse domande che dibattono i teologi nelle università europee del XIII secolo.

Per Dante  
Maometto è  
un seminatore  
di scismi  
e di discordie

Per Dante  
la colpa  
di Maometto  
è lo scisma

## 7.2 Il musulmano come simile

L'immagine del musulmano cantata dalle *chansons de geste* era intrinsecamente letteraria e non si preoccupava troppo del confronto con la realtà, perché rispondeva al bisogno ideologico di rappresentare il nemico come il Male. Questa semplificazione era possibile

I Templari  
e i mercanti  
negozano con  
i musulmani  
e non  
li combattono  
La novella  
dei tre anelli  
di Boccaccio

perché il pubblico che nelle corti o sulle piazze ascoltava i racconti delle imprese epiche condotte contro gli infedeli percepiva il mondo musulmano come una realtà lontana, con cui non c'era alcun rapporto. Quegli occidentali che vivevano a stretto contatto con l'islam, come accadeva un po' in tutto il bacino del Mediterraneo, avevano ovviamente un'immagine meno schematica. È il caso dei Templari che, difendendo le conquiste cristiane in Terrasanta, avevano imparato a negoziare con i musulmani e non solo a combatterli, o di quei mercanti, soprattutto italiani, che trafficavano con loro.

Se leggiamo la novella dei tre anelli nel *Decameron* di Boccaccio, ci accorgiamo che il musulmano appare il depositario di una cultura diversa, ma non priva di punti di contatto con quella giudaico-cristiana. Il saggio ebreo Melchisedech, invitato dal Saladino a dimostrare quale delle tre religioni monoteiste sia la migliore, si trae d'impaccio con la parabola di un uomo che aveva tre figli, tutti ugualmente virtuosi e amati. La tradizione familiare voleva che il padre scegliesse il suo erede consegnandogli un anello prezioso e ognuno dei tre figli sperava d'essere il prescelto; ma il padre, che non sapeva scegliere e non voleva deludere nessuno, fece fabbricare altri due anelli identici al primo e ne consegnò uno, in segreto, a ciascuno dei figli, assicurando a ognuno che era lui il prediletto. Dopo la sua morte, nessuno fu in grado di stabilire quale fosse l'anello originale:

Ebraismo,  
cristianesimo,  
islam: tre leggi  
date da Dio

E così vi dico, signor mio, delle tre Leggi alli tre popoli date da Dio Padre, delle quali la quistion proponeste: ciascuno la sua eredità, la sua vera Legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare; ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione.

(*Decameron*, I, 3)

È difficile non scorgere in questa conclusione un'indicazione morale e culturale alternativa a quella dominante: le tre grandi religioni monoteiste ereditate dall'antichità si equivalgono al punto da essere ritenute tutte e tre derivate direttamente da Dio. È un'ottica che fa risultare fallaci, e fors'anche peccaminose, tutte le guerre sante.

## 8. Dal musulmano come demonio al relativismo moderno

### 8.1 Il musulmano nell'epica del Rinascimento e della Controriforma

L'epica  
rinascimentale  
ridimensiona  
la portata  
ideologica  
della diversità  
culturale

In epoca rinascimentale il poema cavalleresco inserisce nell'epica medievale i temi umanistici dell'amore e dell'avventura e dunque ridimensiona il valore ideologico dello scontro tra cristiani e musulmani. Nello studio dei personaggi prevale l'interesse per atteggiamenti mentali e reazioni psicologiche confrontabili anche quando apparentemente molto differenti, piuttosto che la valutazione morale degli uni e degli altri. Basti pensare a Orlando e Ruggiero nell'*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto: entrambi innamorati, diventano, indipendentemente dalla loro appartenenza culturale, dei paradigmi psicolo-



gici ed esistenziali. Il primo, cristiano e fedele all'amore per la pagana Angelica, non sopporta di essere rifiutato e impazzisce; Ruggiero, giovane cavaliere musulmano, legato affettivamente a Bradamante, ma sempre pronto a dimenticarsi di lei e a rispondere al fascino delle belle donne che incontra, maturerà attraverso l'esperienza e l'errore.

Tuttavia, l'idea del musulmano come demone perdura nell'immaginario e si rivitalizza in epoca controriformistica. Ad esempio il poema eroico di Torquato Tasso, *Gerusalemme Liberata*, seppur in un contesto largamente mutato, conserva un collegamento con l'epica medievale. Esso narra infatti la conquista di Gerusalemme, che segna la conclusione vittoriosa della prima crociata (1099), e rivela l'indubbio intento ideologico dell'autore. Tasso insiste sulla contrapposizione tra cristiani e musulmani nello spirito della Controriforma, che lo porta a ribadire il primato teologico e morale del cattolicesimo. Fin dal proemio Tasso qualifica come «pietose» le armi di Goffredo di Buglione, il capo dei cristiani, che lo stesso arcangelo Gabriele sollecita all'attacco finale. Il re di Gerusalemme Aladino, che cerca di resistere all'assedio, è a sua volta aiutato dagli dèi infernali: in un'assemblea presieduta dallo stesso Plutone, viene deciso il ricorso alle arti della magia e della negromanzia per incantare e traviare i valorosi crociati. La maga Armida allontana a lungo dalla guerra Rinaldo, uno dei più importanti guerrieri cristiani, e lo trattiene presso di sé nelle Isole Fortunate, agli antipodi di Gerusalemme, con la seduzione di una sensualità peccaminosa. Al pari di Rinaldo, altri crociati smarriscono il senso del dovere e si lasciano travolgere dalle passioni o dai turbamenti psicologici, come avviene a Tancredi, innamorato di Clorinda, guerriera della parte avversa: egli infatti la colpirà a morte in uno scontro e rimarrà fiaccato da un complesso senso di colpa.

Se la lotta tra cristiani e musulmani avviene dietro gli scudi del divino e del demoniaco, rimane sorprendente il facile traviamento dei guerrieri di Goffredo di Buglione e la loro contraddittoria psicologia, che li porta contemporaneamente a respingere e ad accogliere il male. Il mondo pagano ufficialmente condannato esercita dunque un'attrazione inconscia non solo sui guerrieri, ma anche sull'autore, tanto che la critica ha parlato di un Tasso "bifronte": da una parte impegnato a sostenere i valori della civiltà cattolica, dall'altro consapevole delle pulsioni naturali dei sensi.

Nella *Gerusalemme Liberata*, allora, i pagani non rappresentano qualcosa di totalmente estraneo, ma piuttosto l'"altro" che c'è in noi. A questa influenza infernale i cristiani non riescono a resistere perché fa leva sui desideri e sulle pulsioni che si annidano nell'oscura interiorità di ogni uomo, non facilmente controllabili dalla ragione e dalla legge morale. Siamo di nuovo di fronte a un uso dell'"altro" come specchio, anche se il clima di censura diffuso dopo il Concilio di Trento (1545-1563) e le stesse convinzioni ideologiche di Tasso impedirono di dichiararlo esplicitamente.

Con la Controriforma ritorna prepotente la condanna morale del musulmano

Nella *Gerusalemme Liberata* si scontrano il divino e il demoniaco

Il mondo pagano attrae

I pagani rappresentano l'"altro" che c'è in noi

## 8.2 Il relativismo moderno

Nel Settecento illuminista lo sguardo verso l'islam si complica. L'Occidente avverte la necessità ineludibile di aprirsi alla diversità e di accoglierla con tolleranza, anche per sperimentare le possibilità concrete di quei valori liberali di cui parlano i filosofi. Un esempio

Il confronto tra culture come modo per divenire tolleranti

La conoscenza  
e il confronto  
tra culture

efficace e problematico in tal senso l'ha offerto Montesquieu nel 1721 con il romanzo epistolare *Lettere Persiane*.

Si tratta del carteggio fittizio di due viaggiatori persiani in Europa, Usbek e Rica, che si confrontano con le consuetudini e i valori di un mondo molto diverso dal loro. Il personaggio principale è Usbek, un nobile dal carattere meditativo, un uomo di corte che si è inimicato il principe e i suoi ministri per la sua connaturata sete di verità e di "smascheramento del vizio". Alla prima tappa Usbek scrive a un amico rimasto a Ispahan le ragioni del viaggio:

Tra i persiani Rica ed io siamo forse i primi ad uscire dal nostro paese per desiderio di apprendere, rinunciando alle dolcezze di una vita tranquilla per andare con fatica in cerca della saggezza. Sebbene nati in un regno prospero, non abbiamo ritenuto che i suoi confini dovessero segnare anche i limiti della nostra conoscenza, e che ci dovesse illuminare solo la luce dell'Oriente.

(Lettera I; trad. G. Alfieri Todaro-Faranda)

Diverse  
reazioni  
all'estraneità  
di Parigi

Una volta giunti a Parigi, i viaggiatori sono colpiti dall'atmosfera della grande città, con le sue case «così alte che si direbbero tutte abitate da astrologi» e con le sue vie piene di confusione. Usbek, il più maturo, si sente frastornato e non è in grado di dire nulla; Rica, più giovane e di spirito vivace, osserva ogni cosa e scrive lunghe lettere in patria, ironizzando sulla sorpresa con cui viene guardato dai parigini che non sono mai usciti da casa loro:

Gli abitanti di Parigi sono curiosi fino alla stravaganza. Quando arrivai, mi guardavano come se fossi calato dal cielo: vecchi, uomini, donne, bambini, tutti volevano vedermi. Se uscivo la gente era tutta alla finestra [...] per farla breve, mai uomo fu tanto guardato. Qualche volta sorridevo udendo persone che non erano quasi mai uscite dalla loro camera dire tra loro – Bisogna riconoscere che ha proprio l'aria persiana – [...] Tanti onori finiscono per essere di peso: non mi credevo un uomo così curioso e raro e [...] non mi sarei mai immaginato di mettere a rumore una grande città dove non ero conosciuto. Mi decisi così a lasciare l'abito persiano e a indossarne uno all'europea, per vedere se sarebbe restata nella mia fisionomia qualche cosa degna di ammirazione. La prova mi fece sapere quello che realmente valevo: libero da ogni ornamento esotico mi vidi apprezzato più giustamente [...] d'un tratto ricaddi nel nulla più assoluto. Qualche volta mi capitò di restare un'ora in società senza esser guardato né aver avuto occasione di aprire bocca; ma se per caso qualcuno diceva alla compagnia che ero persiano, subito intendevo intorno a me un ronzio: Ah! Ah! Il signore è persiano? Che cosa straordinaria! Come si fa ad essere persiano?

(Lettera XXX; trad. G. Alfieri Todaro-Faranda)

L'ironia  
del persiano  
smaschera  
il relativismo  
dei valori  
culturali

Nel tono scanzonato del persiano che si prende gioco della curiosità di cui è fatto oggetto, si intravede in realtà una moderna concezione dell'"altro". Il persiano «libero da ogni ornamento esotico» è del tutto simile ai francesi, tanto da ricadere nell'anonimato e nell'indifferenza generale: le differenze culturali si riducono così a condizioni formali esteriori, qui rappresentate dagli abiti che si possono indossare o cambiare a piacere. Proprio nel momento in cui ridicolizza i parigini, Rica conferma la sostanziale unicità dell'essere uomini. E tuttavia, dal confronto dei due stranieri con l'Occidente, nasce uno

sguardo critico verso il mondo da cui provengono. Essi sono sollecitati a confrontare istituzioni sociali e modi di pensare e di vivere europei con quelli della Persia e dell'Oriente, certo non per annullare le differenze in un intricato gioco di rispecchiamenti: riconoscendo la diversità e giudicandola, maturano la consapevolezza che tutte le culture hanno una loro legittimità storica e una loro ragion d'essere.

A prima vista, questo relativismo si estende anche a un problema cruciale come quello del trattamento riservato alle donne: almeno per Rica, più disinvolto dell'amico nel farsi catturare dalle novità. Egli non ha lasciato in patria un harem da amministrare e forse proprio per questo si sente libero di vivere fino in fondo il presente, di recidere i legami con il passato e di mettere a confronto, senza esprimere preferenze, la sua cultura con quella che sta scoprendo:

È un gran problema, tra gli uomini, decidere se è meglio togliere alle donne la libertà o lasciarla: mi pare che ci siano argomenti pro e contro. Se gli europei dicono che non è generoso rendere infelici le persone amate, i nostri asiatici rispondono che per gli uomini è una viltà rinunciare all'impero sulle donne loro assegnate dalla natura. Se gli si obietta che è un imbarazzo tener chiuso un gran numero di donne, replicano che dieci donne che obbediscono danno meno fastidio di una che non obbedisce. Se a loro volta osservano che gli europei non possono essere felici con donne che non sono fedeli, vien loro risposto che la fedeltà di cui menano tanto vanto non impedisce la sazietà che sempre segue alle passioni soddisfatte; che le nostre donne sono troppo esclusivamente nostre; che un così tranquillo possesso non ci lascia nulla a desiderare o a temere; che un po' di civetteria è come un sale stimolante e previene la corruzione. Forse anche un uomo più saggio di me sarebbe imbarazzato a decidere: se gli asiatici fanno benissimo a cercare mezzi adatti a calmare le loro inquietudini, anche gli europei fanno benissimo a non averne.

(Lettera XXXVIII; trad. G. Alfieri Todaro-Faranda)

La libertà delle donne occidentali appare come un valore relativo

### 8.3 La ragione illuministica tra relativismo dei valori e fondamentalismo della natura

La sfera familiare e sessuale, invece, costituisce il limite dell'apertura di Usbek alle idee occidentali. Egli si avvicina a poco a poco ai principi illuministici di ragione, natura e giustizia, ammettendo che su di essi possono fondarsi costumi sociali e modelli di Stato persino migliori di quelli persiani; ma sul piano della vita privata il confronto con la libertà e l'individualismo della Francia non è sufficiente a metterlo in crisi come padrone della vita e della morte delle sue donne chiuse nell'harem.

Usbek è costantemente preoccupato di assicurarsi la loro fedeltà, pretendendo dai suoi fidati guardiani eunuchi un'attentissima sorveglianza. Se si vanta di aver saputo rinunciare «alle dolcezze di una vita tranquilla» per inseguire la passione del sapere razionale, non può fare a meno, neanche a distanza, del possesso esclusivo del corpo e dell'anima delle sue quattro spose, dalle quali pretende assoluta obbedienza. Usbek risulta così un personaggio bifronte, contraddittorio e perfino lacerato: testimone distaccato della cul-

La resistenza di Usbek alla libertà individuale

Usbek pretende l'obbedienza assoluta delle sue mogli

**Lo scacco  
dichiarato  
da una donna**

tura francese e giudice imparziale della sua, rimane comunque un marito fieramente attaccato al serraglio, tiranno geloso e violento, sempre più allarmato per l'oscuro presentimento di essere ingannato.

L'ultima lettera dell'epistolario conferma a Usbek che la sua insicurezza era fondata: Rossane, la moglie prediletta, scoperta adultera con un giovane subito ucciso dai guardiani, prima di uccidersi gli confessa il tradimento:

Sì, ti ho ingannato: ho sedotto i tuoi eunuchi, mi sono presa gioco della tua gelosia, ho saputo fare un luogo di delizia e di piaceri del tuo orribile serraglio. Sono sul punto di morire: il veleno si diffonde nelle vene. Che farei sulla terra, poiché il solo uomo che mi legava alla vita non è più? [...] Come mi hai potuto stimare tanto credulona da convincermi che ero al mondo solo per assecondare i tuoi capricci e che tu, mentre ti permettevi tutto, avevi il diritto di contristare tutti i miei desideri? No! Io ho potuto vivere nella schiavitù, ma sono rimasta sempre libera: ho riformato le tue leggi su quelle della natura, e la mia anima si è sempre mantenuta indipendente. Dovresti ancora ringraziarmi del sacrificio che ti ho fatto: di essermi abbassata fino a sembrarti fedele. [...] Ti stupivi di non trovare in me i trasporti dell'amore: se mi avessi conosciuta bene avresti trovato tutta la violenza dell'odio. Ma tu hai avuto a lungo il vantaggio di credere che un cuore come il mio ti era sottomesso. Eravamo entrambi felici: tu mi credevi ingannata, ed io ti ingannavo.

(Lettera CLXI; trad. G. Alfieri Todaro-Faranda)

**La sconfitta  
del protagonista  
viene dalla  
vita privata**

Il romanzo si conclude dunque con la sconfitta personale del protagonista e con la condanna del suo atteggiamento verso le donne; ma questa condanna non è pronunciata da Montesquieu in nome d'una pretesa superiorità culturale dell'Occidente, bensì d'una forza, la natura, che è preesistente e superiore a qualsiasi cultura. Nonostante il suo apprezzamento per i principi illuministici, il persiano è sempre rimasto prigioniero, nella vita privata, di convinzioni arcaiche che la razionalità occidentale non riusciva affatto a mettere in crisi; ma Montesquieu, con un capovolgimento inatteso, lo costringe ad ascoltare la voce della natura che non si leva da un salotto parigino, bensì dall'interno stesso dell'harem.

**Non basta  
la conoscenza  
della diversità  
per ascoltare  
e riconoscere  
l'"altro"**

Infatti Rossane muore protestando la ragione del desiderio, che è universale quanto lo sono i valori scoperti e apprezzati da Usbek in Francia, nell'Occidente lontano ed estraneo. La donna, che non è certo una straniera, si rivela però davvero estranea dal punto di vista esistenziale e, con il suo tradimento, manda in frantumi quelle certezze morali del marito che il prolungato confronto con l'Occidente non aveva potuto scalfire. Montesquieu esce così allo scoperto, mostrando che anche il relativismo culturale ha un limite: la sfera degli affetti e delle pulsioni profonde è determinata dalle leggi di natura, e nessuna cultura umana può pretendere di ignorarle. Egli, a conclusione del romanzo, apre dunque una prospettiva nuova di indagine su un'alterità che non è esterna ma interiore e che ha a che fare con l'irriducibile complessità dell'animo o della psiche umana. Montesquieu e con lui la cultura moderna rendono esplicito ciò che Tasso aveva lasciato sullo sfondo, con un inconfessabile disagio.

## Analisi e scrittura

Nel percorso qui presentato si utilizzano alcuni termini particolarmente complessi dal punto di vista storico-culturale e antropologico: *rispecchiamento, etnocentrismo, moralismo, relativismo culturale*.

1. Per ciascuno di essi individua i passi in cui sono usati e prova a chiarire il significato che viene loro attribuito.
2. In particolare, verifica in che misura nel mondo romano si possa parlare di “etnocentrismo” e di “relativismo culturale”.

### BIBLIOGRAFIA

Per l'immagine dello straniero nella cultura classica, fondamentale M. BETTINI (a cura di), *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992 • In particolare, per il relativismo culturale di Cornelio Nepote si veda M. BETTINI, *Nostalgici e indiscreti*, in *Lo straniero*, cit., pp. 3-17 • per l'analisi terminologica F. DUPONT, *Un simile che la guerra “giusta” rende “Altro”*. *Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in *Lo straniero*, cit., pp. 101-114 • Per un approfondimento della questione linguistica, E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, e in particolare il capitolo 7, *L'ospitalità*, vol. I, pp. 64-75.

Per i principali autori latini affrontati, cfr. L. CANALI, *Personalità e stile di Ce-*

*sare*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1963 • L. STORONI MAZZOLANI, *La guerra di Giugurta*, Rizzoli, Milano 1988 • G. CIPRIANI, *Sallustio e l'immaginario. Per una biografia eroica di Giugurta*, Adriatica, Bari 1988 • I. LANA, *Tacito: l'idea della pace*, Atti del Convegno A.I.C.C. su “La pace nel mondo antico”, Celid, Torino 1991, pp. 233-241 • R. VALENTI PAGNINI, *Il potere e la sua immagine. Semantica di species in Tacito*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1987 • A. MICHEL, *Tacito e il destino dell'impero*, Einaudi, Torino 1973.

Sul rapporto tra Romani ed Ebrei, P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento*, Editori Riuniti, Roma 1980 • A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, pp. 5-116.

Sull'immagine dell'islam nel Medioevo, F. CARDINI, *I musulmani nel giudizio dei crociati all'inizio del Duecento*, in “Archivio Storico Italiano”, 1988, n. CXLVI, pp. 371-388 • A. DUCCELLIER, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo, sec. VII-XV*, Einaudi, Torino 2001. Sull'interpretazione di Tasso: S. ZATTI, *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano. Saggio sulla «Gerusalemme Liberata»*, Il Saggiatore, Milano 1983 • per l'interpretazione delle *Lettere Persiane*, cfr. l'introduzione di J. STAROBINSKI a C. DE MONTESQUIEU, *Lettere Persiane*, Rizzoli, Milano 1984.